Genève Paris Marseille

Silvia Federici
Caliban et la Sorcière

Femmes, corps et
accumulation primitive

Traduit de l'anglais (États-Unis)
par le collectif Senonevero,
traduction revue et corrigée
par Julien Guazzini

entremonde
senonevero

rupture

Le traducteur remercie Julie Abbou pour son aide
et son précieux soutien, ainsi que ses camarades du collectif
Senonevero pour leur indispensable contribution.
Les éditeurs tiennent à remercier François Danel pour
son remarquable travail de correction.

Cet ouvrage a été composé en Charter et en Akkurat.
Il a été achevé d'imprimer en Bulgarie en octobre 2018
sur les papiers Salzer et Pop'Set.

2e édition, 3e tirage
ISBN 978-2-940426-37-9
ISSN 1662-3231

Titre original : Caliban and the Witch
Couverture : Redon Odilon, *Caliban, petit monstre ou gnome* (détail), musée d'Orsay, Paris. Photo de Gérard Blot.

Édition originale anglaise publiée par Autonomedia, 2004.
Entremonde et Senonevero, 2014, pour la traduction française.

Table des matières

Remerciements —9

Préface —13

Introduction —19

Il faut à tout ce monde un grand coup de fouet
Mouvements sociaux et crise politique dans l'Europe
médiévale —33
Introduction —33
Le servage comme rapport de classes —36
La lutte sur les communaux —44
Liberté et division sociale —50
Les mouvements millénaristes et hérétiques —56
La politisation de la sexualité —71
Les femmes et l'hérésie —73
Luttes urbaines —78
La peste noire et la crise du travail —84
La politique sexuelle, le développement de l'État
et la contre-révolution —92

Accumuler le travail et avilir les femmes
Construire la « différence »
dans la « transition au capitalisme » —97
Introduction —97
Accumulation capitaliste et accumulation
du travail en Europe —107
Privatisation de la terre en Europe, création de la pénurie
et séparation entre reproduction et production —114

Révolution des prix et paupérisation
de la classe ouvrière européenne —134
L'intervention de l'État et la reproduction du travail :
le secours aux pauvres et la criminalisation
de la classe ouvrière —145
Déclin démographique, crise économique
et sujétion des femmes —153
La dévalorisation du travail des femmes —165
Les femmes, nouveaux communaux et substitut
aux terres perdues —171
Le patriarcat salarié —174
L'apprivoisement des femmes, la redéfinition de
la féminité et de la masculinité :
les femmes, sauvages de l'Europe —179
La colonisation, la mondialisation et les femmes —183
Sexe, race et classe dans les colonies —193
Capitalisme et division sexuelle du travail —205

Le Grand Caliban
La lutte contre le corps rebelle —209

La grande chasse aux sorcières en Europe
Une bête imparfaicte, sans foy, sans crainte,
sans constance —255
Introduction —255
L'époque des bûchers de sorcières
et l'initiative d'État —261
Croyances diaboliques et changements
dans le mode de production —270
Chasse aux sorcières et révolte de classe —278
Chasse aux sorcières, chasse aux femmes
et accumulation du travail —288
Chasse aux sorcières et suprématie masculine :
le dressage des femmes —300

Chasse aux sorcières et rationalisation capitaliste de la sexualité —308
Chasse aux sorcières et Nouveau Monde —319
La sorcière, la guérisseuse et la naissance de la science moderne —321

Colonisation et christianisation
Caliban et les sorcières du Nouveau Monde —335
Introduction —335
Naissance des cannibales —338
Exploitation, résistance et diabolisation —345
Femmes et sorcières en Amérique —353
Sorcières européennes et « Indios » —360
Chasse aux sorcières et mondialisation —365

Bibliographie —371

Remerciements

À toutes les sorcières que j'ai croisées dans le mouvement des femmes et aux autres, dont les histoires m'ont accompagnée depuis plus de vingt-cinq ans, sans parvenir à épuiser mon envie de les raconter, de les faire connaître aux gens, de m'assurer qu'elles ne seront pas oubliées.

À notre frère Jonathan Cohen dont l'amour, le courage et la résistance intransigeante face à l'injustice m'ont permis de ne pas perdre espoir en la possibilité de changer le monde et dans la capacité des hommes à embrasser la lutte des femmes pour leur libération.

Aux gens qui m'ont aidée à réaliser cet ouvrage. Je remercie George Caffentzis avec qui j'ai discuté chaque aspect de ce livre ; Mitchel Cohen pour ses excellentes remarques, ses modifications apportées au manuscrit et son soutien enthousiaste au projet ; Ousseina Alidou et Maria Sari pour m'avoir fait connaître l'œuvre de Maryse Condé ; Ferruccio Gambino pour m'avoir signalé l'existence de l'esclavage dans l'Italie des XVIe et XVIIe siècles ; David Goldstein pour le matériel qu'il m'a fourni à propos de la « pharmacopée » des sorcières ; Conrad Herold, pour avoir contribué à ma recherche sur la chasse aux sorcières au Pérou ; Massimo de Angelis, pour m'avoir donné ses papiers sur l'accumulation primitive et pour le débat très important qu'il a organisé dans *The Commoner*, Willy Mutunga pour les matériaux sur les aspects légaux de la sorcellerie en Afrique de l'Ouest. Je remercie Michaela Brennan et Veena Viswanatha pour leur lecture du manuscrit, pour leurs conseils et leur soutien. Je remercie aussi Mariarosa Dalla Costa, Nicholas Faraclas, Leopoldina Fortunati, Everet Green, Peter Linebaugh, Bene Madunagu, Maria Mies, Ariel Salleh, Hakim Bey. Leurs travaux ont servi de point de repère pour l'orientation de *Caliban et la Sorcière*, même s'il est possible qu'ils ne soient pas en accord avec tout ce que j'ai écrit dans ce livre.

Des remerciements particuliers à Jim Fleming, Sue Ann Harkey, Ben Meyers et Erika Biddle, qui ont donné bien des heures de leur temps pour ce livre et qui, par leur patience et leur aide, m'ont permis de le terminer, en dépit de ma procrastination sans limite.

New York, avril 2004.

Sorcières invoquant la pluie, gravure sur bois.
Tiré du *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus*
d'Ulrich Molitor (1489).

Préface

Caliban et la Sorcière reprend les principaux thèmes d'un projet de recherche sur les femmes dans la « transition » entre féodalisme et capitalisme auquel je me suis attachée depuis le milieu des années 1970, en collaboration avec une féministe italienne, Leopoldina Fortunati. Les premiers résultats de cette recherche ont paru dans un ouvrage publié en Italie en 1984 : *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*[1].

Mon intérêt pour cette recherche a été au départ motivé par les débats qui eurent lieu autour du mouvement féministe aux États-Unis, à propos de l'origine de « l'oppression » des femmes, et des stratégies politiques que le mouvement devait mettre en œuvre dans sa lutte pour la libération des femmes. À cette époque, la réalité de la discrimination sexuelle était analysée principalement selon deux axes, correspondant aux deux branches principales du mouvement des femmes, à savoir féministes radicales et féministes socialistes. Toutefois, d'après moi, aucune des deux ne fournissait d'explication satisfaisante quant à l'origine de l'exploitation sociale et économique des femmes. Mon désaccord avec les féministes radicales portait sur leur tendance à comprendre la discrimination sexuelle et la domination patriarcale sur la base de structures culturelles transhistoriques, censées opérer indépendamment des rapports de production et de classes. Les féministes socialistes, quant à elles, admettaient que l'histoire des femmes ne pouvait être distinguée de l'histoire des différents systèmes d'exploitation et, dans leurs analyses, elles envisageaient d'abord les femmes en tant que travailleuses de la société capitaliste. La limite de leur position, telle que je la comprenais à l'époque, était de ne pas parvenir à représenter la sphère de la reproduction comme source de création de valeur et d'exploitation. L'origine des différences de pouvoir entre femmes et hommes se rapportait donc à l'exclusion

1 Franco Angeli, Milan, 1984.

des femmes du développement capitaliste. Une telle position nous obligeait à nouveau à expliquer la pérennité du sexisme dans l'espace des rapports capitalistes par des dispositions culturelles.

C'est dans ce contexte que devait prendre forme l'idée d'ébaucher l'histoire des femmes dans la transition entre féodalisme et capitalisme. La thèse qui inspira cette recherche fut tout d'abord énoncée par Mariarosa Dalla Costa et Selma James, ainsi que par d'autres militants du Wages for Housework Movement. Elles rédigèrent dans les années 1970 un ensemble de documents largement controversés, mais qui finirent par transformer le discours sur les femmes, la reproduction et le capitalisme. Les plus influents furent *The Power of Women and the Subversion of the Community* de Mariarosa Dalla Costa et Selma James (1971), et *Sex, Race and Class* de Selma James (1975).

Contre l'orthodoxie marxiste, qui expliquait « l'oppression » des femmes et la subordination aux hommes comme étant un reliquat des rapports féodaux, Dalla Costa et James affirmaient que l'exploitation des femmes a joué un rôle central dans le processus d'accumulation capitaliste, dans la mesure où les femmes ont produit et reproduit la marchandise capitaliste la plus essentielle : la force de travail. Selon Dalla Costa, le travail domestique non payé a été la fondation sur laquelle l'exploitation des travailleurs salariés, « l'esclavage salarié », a été bâtie, et le secret de sa productivité[2]. La différence de pouvoir entre femmes et hommes dans la société capitaliste ne peut s'expliquer ni par l'inadéquation entre travail domestique et accumulation capitaliste (une inadéquation que dément la fermeté des règles régissant la vie des femmes), ni par la survivance de dispositions culturelles intemporelles. Il faut plutôt interpréter cette différence comme l'effet d'un système social de production qui ne fait pas de la production et de la reproduction du travailleur une activité socio-économique et une source d'accumulation capitaliste. La production et la reproduction sont au contraire mythifiées, présentées comme des ressources

2 M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, 1972, p. 33.

naturelles ou des services personnels, et le travail non salarié qu'elles mettent en œuvre profite au système.

En basant l'exploitation des femmes dans la société capitaliste sur la division sexuelle du travail et le travail non payé des femmes, Dalla Costa et James font apparaître un possible dépassement de la dichotomie entre patriarcat et classe, en donnant au patriarcat un contenu historique spécifique. Elles ouvrent aussi la voie à une réinterprétation de l'histoire du capitalisme et de la lutte de classe dans une perspective féministe.

C'est dans ce cadre que Leopoldina Fortunati et moi avons débuté notre travail, étudiant ce qu'on est tenu de désigner par l'euphémique « transition au capitalisme ». Nous avons commencé à chercher une histoire qui ne nous avait pas été enseignée à l'école, mais qui était déterminante dans notre éducation. Cette histoire nous offrait non seulement une compréhension théorique de la genèse du travail domestique et de ses principales composantes structurelles, à savoir la séparation entre production et reproduction, l'utilisation spécifiquement capitaliste du salaire pour contrôler le travail des non-salariés et la dévalorisation de la position sociale des femmes accompagnant l'apparition du capitalisme, mais en outre elle nous fournissait une généalogie des concepts modernes de féminité et de masculinité. Une telle généalogie remettait en cause l'idée postmoderne selon laquelle « la culture occidentale » aurait une prédisposition quasiment ontologique à comprendre le genre par des oppositions binaires. Il est apparu que les hiérarchies sexuelles sont toujours au service d'un projet de domination qui ne peut se maintenir que par la division, continûment renouvelée, de ceux qu'il cherche à soumettre.

Le livre issu de cette recherche, *Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984), s'efforçait de repenser l'analyse marxienne de l'accumulation primitive dans une perspective féministe. Les catégories usuelles du marxisme se révélèrent inadéquates. Il fallait faire un sort à l'idée marxienne selon laquelle le capitalisme marquerait l'apparition du travail salarié et du travailleur « libre », idée qui contribue à dissimuler et naturaliser la sphère de la reproduction. *Il Grande Calibano* venait aussi critiquer

la théorie du corps de Michel Foucault. Comme nous le disions, l'analyse foucaldienne des techniques et de la discipline du pouvoir auxquelles le corps a été soumis ne prend pas en compte le procès de reproduction, amalgamant histoires des femmes et des hommes en un tout indifférencié. Il se désintéresse de la « disciplinarisation » des femmes au point de jamais mentionner l'une des attaques les plus monstrueuses qui aient été perpétrées contre le corps à l'époque moderne : la chasse aux sorcières.

La thèse principale dans *Il Grande Calibano* était la suivante : pour comprendre l'histoire des femmes dans la transition du féodalisme au capitalisme, il nous fallait analyser les transformations que le capitalisme a introduites dans le procès de reproduction sociale et en particulier la reproduction de la force de travail. Le livre examinait donc la réorganisation du travail domestique, de la vie familiale, de l'éducation des enfants, de la sexualité, des rapports hommes-femmes et le rapport entre production et reproduction dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles. Cette analyse est reproduite dans *Caliban et la Sorcière*. La portée du présent ouvrage est cependant différente de celle d'*Il Grande Calibano*, en ce qu'elle prend en compte l'évolution du contexte et de notre connaissance de l'histoire des femmes.

Peu après la publication d'*Il Grande Calibano*, j'ai quitté les États-Unis pour occuper un poste d'enseignante au Nigéria, où je suis restée pendant près de trois ans. Avant de partir, j'avais rangé tous mes papiers dans une cave, ne pensant pas que j'en aurais besoin avant un moment. Mais les circonstances de mon séjour au Nigéria ne m'ont pas laissé l'occasion d'oublier ce travail. Les années 1984–1986 furent un tournant pour le Nigéria, comme pour la plupart des pays africains. Au cours de ces années-là, en réaction à la crise de la dette, le gouvernement nigérian entreprit des négociations avec le FMI et la Banque mondiale, qui débouchèrent sur l'adoption d'un programme d'ajustement structurel, la panacée de la Banque mondiale pour soigner les économies de la planète.

Le but avoué de ce programme était de rendre le Nigéria compétitif sur le marché international. Mais il apparut bientôt que cela impliquait une nouvelle phase d'accumulation primitive, et une

rationalisation de la reproduction sociale visant à détruire les reliquats de propriété communale et de rapports communautaires, pour ensuite mettre en place des formes d'exploitation du travail plus intense. J'ai ainsi vu se dérouler sous mes yeux des processus très similaires à ceux que j'avais étudiés en préparant *Il Grande Calibano*. Entre autres, l'attaque sur les terres communales et une offensive décisive de l'État (à l'instigation de la Banque mondiale) sur la reproduction de la force de travail qui visait à réguler les taux de natalité, et, en l'espèce, réduire la taille d'une population qui allait immanquablement se montrer trop exigeante et trop indisciplinée dans la perspective de sa future insertion dans l'économie mondiale. Outre cette politique, justement qualifiée de « guerre contre l'indiscipline », j'ai aussi assisté à une intense campagne misogyne dénonçant la vanité des femmes et leurs exigences trop importantes. J'ai aussi été témoin d'un débat enflammé, comparable en bien des points à la *querelle des femmes* du XVIIe siècle, qui concernait tous les aspects de la reproduction de la force de travail : la famille (polygame ou monogame, nucléaire ou élargie), l'éducation des enfants, le travail des femmes, l'identité masculine et féminine et les rapports entre les deux.

Dans ce contexte, mon travail sur la transition prit un sens nouveau. Au Nigéria, j'ai réalisé que la lutte contre l'ajustement structurel faisait partie de la longue lutte contre la privatisation de la terre et les enclosures, non seulement des terres communales, mais aussi des rapports sociaux, qui remonte à l'origine du capitalisme dans l'Europe et l'Amérique du XVIe siècle. J'ai aussi réalisé à quel point la victoire remportée par la discipline de travail capitaliste sur la planète était limitée et combien de gens envisageaient toujours leurs vies d'une façon radicalement contraire aux nécessités de la production capitaliste. Pour les promoteurs du développement, les agences multinationales et les investisseurs étrangers, ce fut et cela demeure le problème d'endroits comme le Nigéria. Mais cela représentait pour moi une force immense, parce que cela faisait la preuve que dans le monde entier des puissances formidables étaient encore en contradiction avec la mise en place d'un mode de vie conçu en des termes uniquement capitalistes. La force que j'en ai tirée provenait aussi de

ma rencontre avec les Women in Nigeria[3] la première organisation féministe du pays, qui m'ont permis de mieux comprendre les luttes que les femmes nigérianes ont menées pour défendre leurs ressources et refuser que leur soit imposé un nouveau modèle de patriarcat, alors promu par la Banque mondiale.

À la fin de l'année 1986, la crise de la dette toucha les institutions universitaires et, ne pouvant plus subvenir à mes besoins, je quittai le Nigéria. Physiquement, mais pas par l'esprit, la pensée des attaques que subissait le peuple nigérian ne devait jamais me quitter. Le désir de réétudier « la transition au capitalisme » m'a ainsi accompagnée depuis mon retour. J'ai observé les évènements nigérians à travers le prisme de l'Europe du XVIe siècle. Aux États-Unis, ce fut le prolétariat nigérian qui me ramena aux luttes sur les communaux et à la sujétion des femmes par le capitalisme, en Europe et ailleurs. Après mon retour, j'ai aussi commencé à enseigner au sein d'un programme pour étudiants de premier cycle dans lequel j'ai été confrontée à un autre type d'enclosure : celle du savoir, c'est-à-dire que j'ai constaté la disparition croissante, parmi la nouvelle génération, de ce sentiment historique d'un passé commun. C'est pourquoi, dans *Caliban et la Sorcière*, je reconstruis les luttes antiféodales du Moyen Âge et celles que mena le prolétariat européen dans son combat contre l'avènement du capitalisme. Mon but n'est pas seulement de mettre à la disposition des non-spécialistes les éléments sur lesquels repose mon analyse, mais aussi de raviver chez les jeunes générations le souvenir d'une longue tradition de résistance qui se trouve aujourd'hui en passe d'être effacée. Il est crucial de sauvegarder cette mémoire historique pour trouver une alternative au capitalisme. Parce que ce possible dépendra de notre capacité à entendre les voix de ceux qui ont suivi les mêmes chemins.

3 Femmes du Nigéria, dont l'acronyme WIN signifie « gagner » [NDT].

Introduction

Depuis Marx, l'étude de la genèse du capitalisme constitue un passage obligé pour les militants et les intellectuels qui s'attachent à élaborer une alternative à la société capitaliste. Il n'est pas surprenant que chaque nouveau mouvement révolutionnaire se soit repenché sur la « transition au capitalisme », y apportant le point de vue de nouveaux sujets sociaux et faisant apparaître de nouveaux terrains d'exploitation et de résistance [1]. Le présent ouvrage appartient à cette tradition, mais deux considérations ont particulièrement motivé ce travail.

Premièrement, le désir de repenser le développement du capitalisme selon une perspective féministe, tout en évitant les limites d'une « histoire des femmes », séparée de celle de la partie masculine de la classe ouvrière. Le titre, *Caliban et la Sorcière*, inspiré de *La Tempête* de Shakespeare, vient marquer cette volonté. Pour autant, selon moi, Caliban représente non seulement le rebelle anticolonial dont la lutte fait encore écho dans la littérature caraïbe actuelle, mais est aussi un symbole du prolétariat mondial et, plus précisément, du corps prolétaire comme lieu et instrument de résistance à la logique capitaliste. Le plus important est la figure de la sorcière, reléguée à l'arrière-plan dans *La Tempête*, mais placée au centre de la scène dans le présent ouvrage : incarnation d'un monde de sujets féminins que le capitalisme devait détruire – l'hérétique, la guérisseuse, la femme insoumise, la

1 L'étude de la transition au capitalisme possède une longue histoire, dont la coïncidence avec celle des principaux mouvements politiques de ce siècle n'est pas fortuite. Des historiens marxistes tels que Maurice Dobb, Rodney Hilton, Christopher Hill ont réexaminé la « transition » au cours des années 1940 et 1950, à la suite des débats soulevés par la consolidation de l'Union soviétique, l'émergence de nouveaux pays socialistes en Europe et en Asie et ce qui apparaissait alors comme une crise capitaliste imminente. La « transition » fut à nouveau revisitée dans les années 1960 par des théoriciens tiers-mondistes (Samir Amin, André Gunder Frank), au cours des débats de l'époque sur le néocolonialisme, le « sous-développement » et les « échanges inégaux » entre « premier monde » et « tiers monde ».

femme qui osait vivre seule, la femme obi qui empoisonnait la nourriture du maître et incitait les esclaves à la révolte.

Ce travail a également été motivé par la réémergence d'un ensemble de phénomènes, généralement associés à la genèse du capitalisme, qui accompagnent la nouvelle expansion mondiale des rapports capitalistes. Parmi ces phénomènes, on assiste à une nouvelle série d'enclosures qui a chassé des millions de producteurs agricoles de leur terre, une paupérisation massive, ainsi que la criminalisation des travailleurs par une politique d'incarcération rappelant le « grand renfermement », décrit par Michel Foucault dans son étude sur l'histoire de la maladie mentale. Nous avons aussi été témoins, sur toute la planète, d'exodes allant de pair avec la persécution des travailleurs migrants, qui rappellent une fois encore les *Bloody Laws* introduites en Europe aux XVIe et XVIIe siècles pour permettre l'exploitation des « vagabonds ». Pour ce livre, le phénomène le plus important a été l'intensification de la violence faite aux femmes, y compris, dans certains pays (par exemple l'Afrique du Sud et le Brésil), le retour des chasses aux sorcières.

Pourquoi, après cinq cents ans de domination capitaliste, à l'aube du troisième millénaire, les travailleurs sont-ils encore définis massivement comme pauvres, sorcières et hors-la-loi ? En quoi l'expropriation des terres et la paupérisation de masse sont-elles liées à l'attaque permanente sur les femmes ? Et que nous apprend le développement capitaliste, passé et présent, lorsqu'on l'examine d'un point de vue féministe ?

C'est avec ces interrogations à l'esprit que j'ai revisité dans ce travail la « transition » entre féodalisme et capitalisme du point de vue des femmes, du corps et de l'accumulation primitive. Chacun de ces concepts s'inscrit dans un cadre théorique qui sert de point de référence à ce travail : féministe, marxiste et foucaldien. Je commencerai ainsi mon introduction avec quelques observations sur les liens qu'entretiennent mon analyse et ces différentes perspectives.

« L'accumulation primitive » est le terme que Marx emploie dans le Livre I du *Capital* pour caractériser le processus historique sur lequel s'est fondé le développement des rapports capitalistes. C'est un

terme utile en ce qu'il fournit un dénominateur commun par lequel nous pouvons conceptualiser les changements causés par l'arrivée du capitalisme dans les rapports économiques et sociaux. Il est important au plus haut point parce que Marx traite l'« accumulation primitive » comme un processus fondateur, révélant les conditions structurelles nécessaires à l'existence d'une société capitaliste. Cela nous permet de repérer dans le présent les survivances du passé, un repérage essentiel à mon usage de l'« accumulation primitive » dans cet ouvrage.

Mon analyse se distingue cependant de celle de Marx de deux façons. Là où Marx envisage l'accumulation primitive du point de vue du prolétariat salarié masculin et du développement de la production des marchandises, je l'examine en fonction des changements qu'elle a induits dans la position sociale des femmes et la production de la force de travail[2]. Ma description de l'accumulation primitive comprend ainsi un ensemble de phénomènes historiques absents chez Marx et qui ont pourtant été extrêmement importants pour l'accumulation capitaliste. Ce sont : (1) le développement d'une nouvelle division sexuée du travail assujettissant le travail des femmes et leur fonction reproductive à la reproduction de la force de travail ; (2) la construction d'un nouvel ordre patriarcal, fondé sur l'exclusion des femmes du travail salarié et leur soumission aux hommes ; (3) la mécanisation du corps prolétaire et sa transformation, dans le cas des femmes, en une machine de production de nouveaux travailleurs. Le plus important a été d'introduire au cœur de mon analyse de l'accumulation primitive les chasses aux sorcières des XVIe et XVIIe siècles, démontrant que la persécution des sorcières, en Europe comme dans le Nouveau Monde, a été aussi importante pour le développement du capitalisme que la colonisation et l'expropriation de la paysannerie européenne.

Je prends aussi quelque distance avec l'analyse qu'il fait de l'héritage et de la fonction de l'accumulation primitive. Quoique Marx

2 Dans mon analyse ces deux réalités sont intimement liées, dans la mesure où la reproduction des travailleurs à l'échelle d'une génération et la régénération au jour le jour de leur capacité à travailler sont devenues, dans le capitalisme, « le travail des femmes », même si ce travail est mystifié, du fait de sa condition non-salariée, en service personnel et même comme ressource naturelle.

ait été tout à fait conscient de son caractère meurtrier (une histoire, disait-il « écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu »), il ne fait aucun doute qu'il concevait le développement capitaliste comme une étape nécessaire dans le processus de l'émancipation humaine. Marx pensait que ce développement éradiquait la propriété privée à petite échelle et qu'il accroissait (à un niveau inégalé par tout autre système économique) la capacité productive du travail, créant ainsi les conditions pour que l'humanité se libère de la pénurie et de la nécessité. Il croyait aussi que la violence qui avait présidé aux premières phases de l'expansion capitaliste diminuerait avec la maturation des rapports capitalistes, quand l'exploitation et la mise au pas de la force de travail auraient été réalisées principalement par l'action des lois économiques[3]. En cela, il se trompait profondément. Chaque phase de la mondialisation capitaliste, y compris la phase actuelle, s'est accompagnée d'un retour des formes les plus violentes de l'accumulation primitive, démontrant que l'expulsion continuelle des fermiers de leur terres, la guerre et le pillage à une échelle mondiale, ainsi que l'avilissement des femmes sont des conditions nécessaires à l'existence du capitalisme à toutes les époques.

Il me faut ajouter que Marx n'aurait jamais pu penser que le capitalisme ouvrait la voie de l'émancipation humaine s'il avait envisagé l'histoire du point de vue des femmes. Parce que cette histoire montre que, même lorsque les hommes sont parvenus à un certain niveau de liberté formelle, les femmes sont toujours traitées comme des êtres socialement inférieurs et exploitées sous des formes comparables à l'esclavage. « Femmes » donc, dans le contexte du présent livre, n'est pas que le nom d'une histoire cachée qu'il faudrait rendre visible, mais une forme particulière d'exploitation et, par conséquent, une perspective unique à partir de laquelle envisager l'histoire des rapports capitalistes.

Ce projet n'est pas neuf. Depuis le début du mouvement féministe, des femmes ont revisité la « transition au capitalisme » même

3 Cf. K. Marx, *Le Capital,* Livre I in *Œuvres. Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 537–1408.

sans le savoir. Pendant un temps, l'histoire des femmes s'inscrivait principalement dans un cadre chronologique. La désignation la plus courante utilisée en anglais par les historiennes féministes pour décrire la période de transition était *early modern Europe* qui, selon les auteurs, pouvait être le XIIIe siècle ou le XVIIe.

Durant les années 1980, cependant, un certain nombre de travaux ont paru qui adoptent une approche plus critique. Entre autres, les écrits de Joan Kelly sur la Renaissance et la « Querelle des femmes », *The Death of Nature* de Carolyn Merchant (1980), *L'Arcano della riproduzione* de Leopoldina Fortunati (1981), *Working Women in Renaissance Germany* de Merry Wiesner (1986) et *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* par Maria Mies (1986). À ces ouvrages il nous faut ajouter de nombreuses monographies des vingt dernières années qui ont reconstitué la place des femmes dans les économies rurales et urbaines du Moyen Âge et de l'époque moderne, ainsi que la vaste littérature et le travail documentaire produit sur la chasse aux sorcières et les vies des femmes dans l'Amérique précoloniale et les Caraïbes. Parmi ces dernières, je veux en particulier rappeler *Moon, Sun, and Witches* d'Irene Silverblatt (1987), le premier compte-rendu de la chasse aux sorcières dans le Pérou colonial ; *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Women in Barbados* de Hilary Beckles (1995) qui, avec l'ouvrage de Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society. 1650–1832* (1990), constitue un des textes majeurs sur l'histoire des femmes esclaves des plantations caraïbes.

Cette recherche est venue confirmer que la reconstruction de l'histoire des femmes ou la perspective féministe sur l'histoire obligent à redéfinir de façon fondamentale les catégories historiques admises et à rendre visibles des structures de domination et d'exploitation. À ce titre, l'essai de J. Kelly, « Did Women have a Renaissance ? » (1984) remettait en cause la périodisation historique classique qui fait de la Renaissance un exemple remarquable d'accomplissement culturel. *The Death of Nature*, de Carolyn Merchant (1980), bousculait la croyance selon laquelle la révolution scientifique avait un caractère socialement progressiste, affirmant que l'arrivée du rationalisme scientifique avait produit un changement culturel, passant

d'un paradigme organique à un paradigme mécanique, qui légitimait l'exploitation des femmes et de la nature.

Patriarchy and Accumulation on a World Scale de Maria Mies (1986), qui est à présent un classique, a été particulièrement important en ce qu'il réexaminait l'accumulation capitaliste d'un point de vue non eurocentré, liant le destin des femmes en Europe à celui des colonisés par l'Europe et offrant une nouvelle compréhension de la place des femmes dans le capitalisme et la mondialisation.

Caliban et la Sorcière se fonde sur ces travaux, tout comme sur ceux contenus dans *Il Grande Calibano* (un ouvrage que j'évoque dans la préface). Son horizon historique est toutefois plus étendu, le livre reliant le développement du capitalisme d'une part aux luttes sociales et à la crise de reproduction de la période féodale tardive et d'autre part à ce que Marx définit comme « formation du prolétariat ». Tout en établissant ces liens, le livre aborde un certain nombre de questions historiques et méthodologiques qui ont été au cœur du débat sur l'histoire des femmes et la théorie féministe.

La question historique la plus importante que pose le livre est de savoir comment expliquer l'exécution de centaines de milliers de « sorcières » à l'aube de l'époque moderne et pourquoi l'apparition du capitalisme s'est accompagnée d'une guerre menée contre les femmes. Les penseuses féministes ont élaboré un cadre qui permet de bien éclairer cette question. On s'accorde généralement à dire que la chasse aux sorcières avait pour but l'anéantissement du contrôle que les femmes avaient sur leur fonction reproductive et servait à ouvrir la voie à un régime patriarcal encore plus oppressif. La chasse aux sorcières a aussi été inscrite dans les transformations sociales qui ont accompagné l'apparition du capitalisme. Mais les circonstances historiques particulières sous lesquelles la persécution des sorcières fut déclenchée et les raisons pour lesquelles la naissance du capitalisme exigeait une extermination des femmes n'ont pas encore été traitées. C'est la tâche que j'entreprends avec *Caliban et la Sorcière*, en commençant à analyser la chasse aux sorcières dans le contexte de la crise démographique et économique des XVIe et XVIIe siècles et les lois règlementant le travail et la terre durant l'ère du mercantilisme. Mon

travail actuel n'est qu'une ébauche de la recherche qui serait nécessaire à l'éclaircissement des liens que j'ai mentionnés, en particulier le rapport entre la chasse aux sorcières et le développement actuel d'une nouvelle division sexuée du travail, confinant les femmes au travail reproductif. Il suffit cependant de montrer que la persécution des sorcières (tout comme le commerce des esclaves et les enclosures) fut un aspect central de l'accumulation et de la formation du prolétariat moderne, en Europe et dans le « Nouveau Monde ».

Caliban et la Sorcière se rapporte à « l'histoire des femmes » et à la théorie féministe de plusieurs autres façons. Tout d'abord, il vient confirmer que « la transition au capitalisme » est un cas d'école pour la théorie féministe, en ce que la redéfinition des tâches productives et reproductives et des rapports hommes-femmes à laquelle nous assistons dans cette période ne laissent que peu de doute quant au caractère construit des rôles sexués dans la société capitaliste. L'analyse que je propose nous permet aussi de dépasser la dichotomie « genre » et « classe ». S'il est vrai qu'avec la société capitaliste, l'identité sexuelle devient le vecteur de fonctions spécifiques, le genre ne doit pas être considéré comme une pure réalité culturelle, mais doit être envisagé comme une spécification des rapports de classe. De ce point de vue, le débat qui a eu lieu parmi les féministes postmodernes quant à la nécessité de disposer d'un concept de femmes comme catégorie analytique et de définir le féminisme purement en termes d'opposition a été une erreur. Pour reprendre ce que j'ai déjà dit : si la « féminité » s'est constituée dans la société capitaliste comme fonction dissimulant la production de la force de travail sous couvert d'une fatalité biologique, alors « l'histoire des femmes » est « histoire de classe », et la question à se poser est de savoir si la division sexuée du travail qui a produit ce concept particulier de féminité a été transcendée. Si la réponse est négative (et elle l'est certainement quand on examine l'organisation actuelle du travail reproductif), alors « femmes » est une catégorie d'analyse légitime, et les activités associées à la « reproduction » demeurent un terrain de lutte essentiel pour les femmes, comme elles l'étaient pour le mouvement féministe des années 1970 qui, sur cette base, établissait un lien avec l'histoire des sorcières.

Une autre question que soulève *Caliban et la Sorcière* provient du contraste entre analyses féministes et foucaldiennes du corps lorsqu'elles s'attachent à comprendre l'histoire du développement capitaliste. Dès le début du mouvement des femmes, les militantes et théoriciennes féministes ont perçu que le concept de « corps » était fondamental pour comprendre l'origine de la domination masculine et la construction de l'identité sociale féminine. Au-delà de leurs divergences idéologiques, les féministes ont constaté que la hiérarchisation des capacités humaines, ainsi que l'amalgame entre femmes et réalité corporelle avilie, avait permis la consolidation du pouvoir patriarcal et l'exploitation du travail féminin par les hommes. Les analyses de la sexualité, de la procréation et de la maternité ont ainsi été au centre de la théorie féministe et de l'histoire des femmes. Les féministes ont en particulier révélé et dénoncé les stratégies et la violence avec lesquelles les systèmes d'exploitation centrés sur le masculin ont tenté d'asservir et de s'approprier le corps féminin, démontrant que les corps des femmes avaient été la cible principale, le terrain privilégié du déploiement des techniques et des rapports de pouvoir. Il est vrai que les nombreuses études féministes qui ont été produites depuis le début des années 1970 sur la sujétion de la fonction reproductive des femmes, les effets du viol et de la violence domestique, ainsi que l'injonction qui leur est faite à la beauté comme condition d'acceptabilité sociale, sont une immense contribution à la réflexion sur le corps à notre époque, venant bousculer l'idée communément admise parmi les universitaires qui en attribuent la paternité à Michel Foucault.

Partant d'une analyse de « politique du corps », les féministes ont non seulement révolutionné le discours politique et philosophique contemporain, mais elles ont aussi commencé à réhabiliter le corps. Cela a représenté une avancée nécessaire, à la fois pour contrecarrer l'association négative entre féminité et corporalité et pour créer une vision plus globale de ce que signifie être humain[4]. Cette réhabilita-

4 Il n'est pas surprenant que presque toute la littérature féministe de la « seconde vague » du XXe siècle mette en avant le corps, de la même façon que les écrits issus de la révolte anticoloniale et des descendants d'esclaves africains en étaient marqués. Sur ce plan, à travers les frontières géographiques et culturelles,

tion a pris des formes diverses, de la recherche de formes de savoir non-dualistes à la tentative (avec les féministes qui envisagent la « différence » sexuelle comme valeur positive) de développer une nouveau type de langage et de « [repenser] les racines corporelles

Une chambre à soi de Virginia Woolf (1929) anticipe le *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire (1938), lorsque l'auteur sermonne de façon moqueuse ses lectrices et, plus largement, le monde féminin, pour n'avoir réussi à produire rien d'autre que des enfants. « Jeunes femmes, dirais-je volontiers […] vous êtes à mon avis d'une honteuse ignorance. Vous n'avez jamais ébranlé l'empire ou mené une armée à la bataille. Les pièces de Shakespeare ne furent pas écrites par vous […] Quelles est votre excuse ? Certes, il est facile de dire, montrant les rues et les squares et les forêts du globe fourmillant d'habitants noirs, blancs ou café-au-lait […] nous avons eu bien autre chose à faire. Sans nous, ces mers n'auraient pas connu la navigation et ces terres fertiles seraient désertes. Nous avons porté et mis au monde, lavé et instruit jusque vers leur sixième ou septième année ces êtres humains qui, au nombre d'un milliard six cent trente-deux millions, si l'ont en croit les statistiques, existent actuellement, ce qui même en admettant que certaines d'entre nous aient pu être aidées dans cette tâche prend un certain temps. » (Virginia Woolf, *Une Chambre à soi*, Paris, 10/18, 1992, p. 168.)

La force du « discours sur le corps » féministe qui s'emploie à exhumer ce que le contrôle masculin a étouffé de notre réalité corporelle réside dans cette capacité à subvertir une perception avilie de la féminité, une conception qui repose sur l'identification des femmes à la nature, à la matière et à la corporalité. Il est toutefois illusoire de penser que la libération des femmes puisse être un « retour au corps ». Si le corps féminin, comme je le dis dans cet ouvrage, est un signifiant pour un ensemble d'activités reproductives qui ont été appropriées par les hommes et l'État et transformées en un instrument pour la production de force de travail (avec tout ce que cela implique en termes de règles sexuelles, de canons de beauté et de punitions), le corps est alors le lieu d'une aliénation fondamentale qui ne peut être dépassée que par la fin de la discipline de travail qui la définit.

Cette thèse est aussi valable pour les hommes. Le portrait que Marx faisait de l'ouvrier qui ne se sent chez lui que dans ses fonctions corporelles s'en approchait déjà intuitivement. Marx n'a pourtant jamais mentionné l'ampleur de l'attaque à laquelle le corps masculin avait été soumis avec l'apparition du capitalisme. Ironie de l'histoire, Marx, comme Michel Foucault, a souligné la productivité du pouvoir auquel les travailleurs sont soumis, une productivité qui devient pour lui la condition de la maîtrise future de la société par les travailleurs eux-mêmes. Marx n'a pas perçu que le développement de la puissance industrielle des travailleurs était le prix à payer pour le sous-développement de leur puissance comme individus sociaux. Il avait pourtant saisi que les travailleurs, dans une société capitaliste, sont si aliénés de leur travail, de leurs rapports aux autres et des produits de leur travail qu'ils sont dominés par eux comme par une force étrangère.

de l'intelligence humaine[5]». Comme l'a souligné Rosi Bradotti, le corps revendiqué n'est jamais compris comme le donné biologique. Les slogans tels que «se réapproprier le corps» ou «parler le corps[6]» ont pourtant été critiqués par les théoriciens poststructuralistes, foucaldiens, qui qualifient d'illusoire le recours à une libération instinctuelle. Les féministes ont à leur tour accusé le discours sur la sexualité de Foucault d'évacuer la différenciation sexuelle, tout en faisant simultanément siennes nombre des idées développées par le mouvement féministe. Cette critique est tout à fait justifiée. De plus, Foucault est tellement intrigué par le caractère «productif» des techniques de pouvoir par lesquelles le corps a été investi que son analyse exclut pratiquement toute critique des rapports de pouvoir. Cette qualité quasiment apologétique du corps que possède la théorie de Foucault se voit renforcée par sa perception du corps comme constitué uniquement de pratiques discursives. Il est plus intéressé à décrire comment le pouvoir se déploie qu'à en identifier la source. Le pouvoir par lequel le corps est produit apparaît ainsi comme une entité autosuffisante, métaphysique, omniprésente, déconnectée des rapports économiques et sociaux et aussi mystérieuse dans ses transformations qu'une cause première providentielle.

Une analyse de la transition au capitalisme et de l'accumulation primitive peut-elle nous permettre de dépasser ces alternatives ? Je pense que oui. En ce qui concerne l'approche féministe, notre première étape devra être de préciser les conditions sociales et historiques sous lesquelles le corps est devenu un élément central et la sphère définitoire de l'activité constitutive de la féminité. En cela,

5 R. Braidotti, *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, New York, Routledge, 1991, p. 219. Pour une discussion des réflexions féministes sur le corps, voir *EcoFeminism as Politics* d'Ariel Salleh (1997), en particulier les chapitres III à V et *Patterns of Dissonance* de Rosi Braidotti (1991), en particulier la section intitulée «Repossessing the Body. A Timely Project» (p. 219–224).

6 Je fais ici référence au projet d'écriture féminine, une théorie et un mouvement littéraire qui se sont développés en France dans les années 1970 parmi des étudiantes féministes de la psychanalyse lacanienne, cherchant à créer un langage exprimant la spécificité du corps féminin et de la subjectivité féminine (cf. R. Braidotti, *op. cit.*).

Caliban et la Sorcière montre que le corps a été pour les femmes dans la société capitaliste ce que l'usine a été pour les travailleurs salariés : le terrain originel de leur exploitation et de leur résistance, lorsque le corps féminin a été approprié par l'État et les hommes et contraint de fonctionner comme moyen de la reproduction et de l'accumulation du travail. La place qu'a ainsi prise le corps dans tous ses aspects – maternité, enfantement, sexualité – a tout à fait sa place dans la théorie féministe et l'histoire des femmes. *Caliban et la Sorcière* vient aussi confirmer l'idée féministe qui refuse d'identifier le corps à la sphère privée et, dans le même ordre d'idée, ce livre parle de « politique du corps ». Il explique ensuite comment le corps peut être pour les femmes à la fois la source d'une identité et une prison. Il montre aussi pourquoi il est si important pour les féministes et, simultanément, si problématique de le mettre en avant.

La théorie de Foucault, tout comme l'histoire de l'accumulation primitive, offre de nombreux contre-exemples, prouvant qu'elle ne tient qu'au prix d'énormes omissions historiques. Les omissions les plus évidentes dans l'analyse foucaldienne de l'asservissement du corps sont celles de la chasse aux sorcières et du discours démonologique. Il est certain qu'il aurait été conduit à des conclusions différentes s'il avait dû prendre en compte ces deux aspects. Ils révèlent en effet le caractère répressif du pouvoir qui fut déchaîné contre les femmes et l'invraisemblance de la complicité et du renversement des rôles que Foucault imagine exister entre victimes et bourreaux dans sa description de la dynamique des micropouvoirs.

Une étude de la chasse aux sorcières remet aussi en cause la théorie de Foucault sur le développement du « biopouvoir », dissipant tout le mystère dont Foucault enveloppe la naissance de ce régime. Foucault note le passage, censément dans l'Europe du XVIIIe siècle, d'un type de pouvoir fondé sur le droit de tuer à un autre, exercé par l'administration et la promotion des forces vitales, telle que l'augmentation de la population. Il ne donne pourtant aucune piste sur ce qui a motivé cette évolution. Pourtant, si nous replaçons ce changement dans le contexte de la naissance du capitalisme, l'énigme se résout, car la promotion des forces vitales se révèle n'être rien de plus que le

résultat d'un nouveau problème d'accumulation et de reproduction de la force de travail. On voit aussi que la promotion de l'augmentation de la population par l'État va de pair avec une destruction massive de la vie : en de multiples occasions historiques (voir l'histoire de la traite des esclaves), l'une est une condition de l'autre. Dans un système où la vie est soumise à la production de profit, l'accumulation de force de travail ne peut être réalisée qu'avec le maximum de violence, de sorte que, selon les mots de Maria Mies, la violence elle-même devient la principale force productive.

En conclusion, ce que Foucault aurait appris en étudiant la chasse aux sorcières, au lieu de se concentrer sur le dispositif de la confession dans la structure de pouvoir pastoral, dans son *Histoire de la sexualité* (1978), est qu'une telle histoire ne peut s'écrire du point de vue d'un sujet universel, abstrait, asexué. Il aurait au contraire vu que la torture et la mort peuvent être mises au service de la « vie » ou, mieux, au service de la production de force de travail, puisque le but de la société capitaliste est de transformer la vie en capacité à travailler et en « travail mort ».

De ce point de vue, l'accumulation primitive a été un processus universel durant chacune des phases du développement capitaliste. Il n'est pas fortuit que son exemple historique originel ait cristallisé des stratégies qui, de différentes façons, ont été réutilisées à l'occasion de chaque crise capitaliste majeure, servant à diminuer le coût du travail et à dissimuler l'exploitation des femmes et des colonisés.

C'est ce qui s'est passé au XIXe siècle en réaction à l'essor du socialisme, à la Commune et à la crise d'accumulation de 1873 : la « course à l'Afrique » et la création simultanée en Europe de la famille nucléaire, centrée sur la dépendance économique des femmes aux hommes – venant à la suite de l'expulsion des femmes du lieu de travail salarié. C'est aussi ce qui arrive actuellement, une nouvelle expansion mondiale du marché du travail tente de remonter le temps, pour revenir à la période précédant les luttes anticoloniales et celles des autres sujets rebelles, étudiants, féministes, ouvriers, qui, dans les années 1960 et 1970, ont ébranlé la division internationale et sexuée du travail.

Il n'est alors pas surprenant que la violence à grande échelle et l'asservissement aient été à l'ordre du jour comme ils le furent durant la période de « transition », à la différence qu'aujourd'hui les conquistadors sont les pontes de la Banque mondiale et du FMI, qui professent qu'« un sou est un sou » aux mêmes populations que les puissances mondiales dominantes ont dévalisées et paupérisées depuis des siècles. Une fois encore, une grande partie de la violence qui est déclenchée est dirigée contre les femmes, car à l'ère de l'informatique, la conquête du corps féminin est toujours une condition préalable à l'accumulation de richesse et de travail : pour preuve, les investissements institutionnels dans le développement de nouvelles technologies reproductives qui, plus que jamais, réduisent les femmes à leur utérus.

La « féminisation de la pauvreté » qui a accompagné la mondialisation prend aussi un sens nouveau, si on se souvient qu'elle avait été le premier effet produit par le développement du capitalisme sur le corps des femmes.

Il est clair que la leçon politique à tirer de *Caliban et la Sorcière* est que le capitalisme, comme système socio-économique, est nécessairement enclin au racisme et au sexisme. Car le capitalisme doit justifier et mythifier les contradictions constitutives de ses rapports sociaux (la promesse de liberté vs. la réalité de la coercition généralisée, la promesse de prospérité vs. la réalité de la pénurie généralisée) en dénigrant la « nature » de ceux qu'il exploite : les femmes, les colonisés, les descendants d'esclaves africains, les immigrants déplacés par la mondialisation.

Au cœur du capitalisme, on trouve non seulement le rapport symbiotique entre travail salarié contractualisé et asservissement, mais aussi la dialectique de l'accumulation et de la destruction des forces de travail, pour laquelle les femmes ont payé le plus lourd tribut, avec leurs corps, leur travail, leurs vies.

Il est donc impossible d'associer le capitalisme avec quelque forme de libération que ce soit ou d'expliquer la longévité du système par sa capacité à satisfaire les besoins humains. Si le capitalisme a été en mesure de se reproduire, c'est seulement grâce aux inégalités

dont il a tissé le corps du prolétariat mondial et grâce à sa capacité à mondialiser l'exploitation. Ce processus se déroule toujours sous nos yeux, comme il le fait depuis cinq cents ans.

La différence c'est qu'aujourd'hui la résistance à ce processus est aussi parvenue à une dimension mondiale.

Il faut à tout ce monde un grand coup de fouet
Mouvements sociaux et crise politique dans l'Europe médiévale

> Il faut à tout ce monde endurer un grand coup de fouet. Un tel tapage s'annonce que les impies se verront jetés à bas de leurs sièges, et les humbles s'élèveront[1].
>
> — Thomas Müntzer

> Certes, après ces siècles de luttes, il est clair que l'exploitation reste présente, que c'est surtout sa forme qui a changé : le surtravail extrait par les maîtres d'aujourd'hui, ici et là, n'est peut-être pas dans un rapport inférieur au travail total que celui que retiraient ceux d'hier. Mais le changement des conditions de l'exploitation ne me semble pas négligeable […] L'important est le mouvement vers la libération […][2]
>
> — Pierre Dockès

Introduction

Une histoire des femmes et de la reproduction au cours de la « transition au capitalisme » doit débuter par les luttes que le prolétariat de l'Europe médiévale (petits paysans, artisans, journaliers) mena contre le pouvoir féodal sous toutes ses formes. C'est seulement en évoquant ces luttes, avec leur cortège de revendications, d'aspirations sociales et politiques et leurs pratiques de contestation, que nous pouvons comprendre le rôle que les femmes jouèrent dans la crise du féodalisme, et pourquoi le capitalisme devait, pour se développer, anéantir leur pouvoir, comme il le fit durant les trois siècles que dura la persécution des sorcières. Pris l'angle de cette lutte, on comprend que le capitalisme

1 *Dévoilement explicite des fausses croyances du monde infidèle présenté à travers le témoignage de l'Évangile de Luc à la misérable et pitoyable chrétienté en mémoire de ses erreurs*, 1524.

2 P. Dockès, *La Libération médiévale*, Paris, Flammarion, 1979, p. 7.

Femme portant un panier d'épinards. Au Moyen Âge, les femmes avaient souvent des jardins où elles faisaient pousser des herbes. Leur connaissance des propriétés des herbes est un des secrets qu'elles se transmettaient de génération en génération. Italie, vers 1385.

ne fut pas le résultat d'une évolution graduelle accouchant les puissances économiques en gestation dans la matrice de l'ordre ancien. Le capitalisme fut la réplique des seigneurs féodaux, des marchands patriciens, des évêques et des papes, à un conflit social pluriséculaire, qui finit par ébranler leur pouvoir et donner « au monde entier une secousse ». Le capitalisme fut la contre-révolution qui réduisit à néant les possibilités ouvertes par la lutte antiféodale. Ces possibilités, si elles étaient devenues réalités, nous auraient épargné l'immense destruction de vies humaines et de l'environnement naturel qui a marqué la progression des rapports capitalistes dans le monde entier. Il faut bien le souligner, parce que cette croyance en une « évolution » depuis le féodalisme vers le capitalisme, tenu pour une forme supérieure de vie sociale, n'a toujours pas disparu.

Mais on ne peut saisir comment l'histoire des femmes recoupe celle du développement capitaliste si l'on ne s'intéresse qu'aux terrains classiques de la lutte des classes, services en travail, taux de salaire, rentes et titres, et si l'on ne s'intéresse pas aux nouvelles visions de la vie sociale et à la transformation des rapports de genre que ces conflits ont engendrés. Il ne faut pas les sous-estimer. C'est au cours de la lutte antiféodale que nous trouvons trace de la première occurrence connue dans l'histoire européenne d'un mouvement populaire de femmes s'opposant à l'ordre établi et participant de l'élaboration de modèles de vie communautaires alternatifs. La lutte contre le pouvoir féodal produisit aussi les premières tentatives organisées de mettre en cause les normes sexuelles dominantes et d'établir des rapports plus égalitaires entre hommes et femmes. Combinées au refus des servitudes et des rapports marchands, ces formes conscientes de transgression sociale élaboraient une puissante alternative, non seulement au féodalisme, mais aussi à l'ordre capitaliste qui devait supplanter le féodalisme, démontrant qu'un autre monde était possible, et nous incitant à nous demander pourquoi il ne devint pas réalité. Ce chapitre cherche des réponses à cette question, en examinant comment les rapports entre hommes et femmes et la reproduction de la force de travail furent redéfinis en s'opposant à l'ordre féodal.

Il faut également revenir sur les luttes sociales du Moyen Âge parce qu'elles écrivirent un nouveau chapitre dans l'histoire de l'émancipation. À leur apogée, elles revendiquèrent un ordre social égalitaire fondé sur le partage de la richesse et le refus des hiérarchies et du pouvoir autoritaire. Elles devaient rester des utopies. En lieu de royaume céleste, que prophétisaient les prédicateurs hérétiques et millénaristes, la disparition du féodalisme céda la place à la maladie, la guerre, la famine et la mort – les quatre cavaliers de l'Apocalypse tels qu'ils sont représentés dans la célèbre gravure d'Albrecht Dürer, hérauts véritables de la nouvelle époque capitaliste. Il faut néanmoins prendre les tentatives que fit le prolétariat médiéval pour « renverser le monde » au sérieux, car malgré leur échec, elles mirent en crise le système féodal et, en leur temps, elles furent « authentiquement révolutionnaires », car elles n'auraient pu vaincre sans « un remaniement total de l'ordre social[3] ». Lire la « transition » du point de vue de la lutte antiféodale du Moyen Âge nous permet aussi de reconstituer les dynamiques sociales sous-jacentes aux enclosures en Angleterre et à la conquête des Amériques. Par cette lecture, nous pouvons surtout faire ressortir quelques-unes des raisons pour lesquelles l'extermination des « sorcières » et l'extension de l'emprise de l'État sur tous les aspects de la reproduction devinrent aux XVIe et XVIIe siècles les pierres angulaires de l'accumulation primitive.

Le servage comme rapport de classes

Si les luttes antiféodales du Moyen Âge permettent de mieux saisir le développement des rapports capitalistes, leur signification politique intrinsèque n'apparaît qu'en les resituant dans le contexte plus large de l'histoire du servage, qui fut le rapport de classes dominant de la société féodale et, jusqu'au XIVe siècle, le point nodal de la lutte antiféodale.

Le servage se développa en Europe entre les Ve et VIIe siècles de notre ère en réaction à l'effondrement du système esclavagiste, sur lequel avait été bâtie l'économie de l'Empire romain. Il fut le résultat

3 R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381* (1973), Paris, Flammarion, 1979, p. 284.

↖ **Cultivateurs préparant le sol pour les semailles. L'accès à la terre fut la base du pouvoir des serfs. Miniature anglaise, vers 1340.**

↘ **Femmes maçons bâtissant un mur d'enceinte. France, XVe siècle.**

de deux phénomènes corrélés. À partir du IVe siècle, dans les territoires romains et les nouveaux États germaniques, les propriétaires fonciers durent octroyer aux esclaves un lopin de terre et le droit de fonder leur propre famille, afin d'endiguer leurs révoltes ou leur fuite vers le « maquis », où des communautés de marrons se formaient aux marges de l'empire[4]. Au même moment, les propriétaires fonciers commencèrent à asservir les paysans libres qui, ruinés par l'expansion de l'esclavage et plus tard par les invasions germaniques, se tournaient vers les seigneurs pour être protégés, fût-ce au prix de leur indépendance. Ainsi, tandis que l'esclavagisme ne fut jamais complètement aboli, un nouveau rapport de classes se développa. Il devait homogénéiser la condition des anciens esclaves et des travailleurs agricoles libres[5], asservissant toute la paysannerie. Pendant trois siècles (du IXe au XIe siècle), « paysan » (*rusticus, villanus*) devait être synonyme de « serf » (*servus*)[6].

4 Le meilleur exemple de société marron furent les Bagaudes qui s'emparèrent de la Gaule autour de l'an 300 (cf. P. Dockès, *op.cit.*, p. 110). Son histoire mérite d'être évoquée.

Il s'agissait de paysans libres et d'esclaves qui souffraient des affrontements entre prétendants au trône impérial romain. En bande, ils sillonnaient le pays, armés d'outils agricoles et de chevaux volés (d'où leur nom : « bandes de combattants », cf. J. D. Randers-Pehrson, *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. 400–700*, Londres, University of Oklahoma Press, 1983, p. 26). Des citadins se joignirent à eux pour former des communautés autonomes. Ils y battaient une monnaie portant la devise « Espoir », élisaient des chefs et rendaient la justice. Battus en rase campagne par Maximien Hercule, co-empereur de Dioclétien, ils choisirent la « guérilla », pour ressurgir dans toute leur force au Ve siècle, où ils devinrent la cible d'actions militaires répétées. En 407, ils furent les protagonistes d'une « insurrection féroce ». L'empereur Constantin les écrasa dans une bataille en Armorique (Bretagne) (*ibid.*, p. 124). Là, « les esclaves et paysans insurgés créèrent une organisation "étatique" autonome, expulsant les fonctionnaires [romains], expropriant les propriétaires [terriens], réduisant en esclavage les esclavagistes. Ils organisèrent un système judiciaire et une armée » (P. Dockès, *op. cit.*, p. 111). Malgré les nombreuses tentatives pour les réprimer, les Bagaudes ne furent jamais complètement vaincues. Les empereurs romains durent faire appel à des tribus d'envahisseurs « barbares » pour les soumettre. Constantin rappela les Visigoths d'Espagne et les dota généreusement en terres gauloises, espérant qu'ils circonviendraient les Bagaudes. Même les Huns furent recrutés pour les traquer (cf. J. D. Randers-Pehrson, *op. cit.*, p. 189). Mais on retrouve les Bagaudes combattant avec les Visigoths et les Alains contre l'avance d'Attila.

5 Cf. P. Dockès, *op. cit., p.* 187.

6 H. Pirenne, *Histoire de l'Europe. Des Invasions au XVIe siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, 1959, p. 68.

Le servage représentait un énorme fardeau, tant comme rapport de travail que statut juridique. Les serfs étaient liés aux propriétaires fonciers, leurs personnes et leurs possessions étaient propriété de leurs maîtres et leurs vies étaient régies à tous les égards par la loi de la maison seigneuriale. Néanmoins, le servage redéfinissait le rapport de classes en des termes plus favorables aux travailleurs. Le servage marqua la fin du travail par équipes enchaînées, de la vie dans les *ergastula*[7] et une atténuation des châtiments atroces (colliers de fer, marques au fer rouge, crucifixions) sur lesquels reposait l'esclavage. Dans les domaines féodaux, les serfs étaient soumis à la loi du seigneur, mais leurs infractions étaient jugées sur la base d'accords « coutumiers », et même, par la suite, sur la base d'un système de jury paritaire.

L'aspect le plus important du servage, du point de vue des changements qu'il introduisit dans le rapport maître-serviteur, est qu'il donnait aux serfs un accès direct aux moyens de leur reproduction. En échange du travail qu'ils étaient tenus de faire sur la terre des seigneurs (le *demesne*), les serfs recevaient une parcelle (*manse*) qu'ils pouvaient utiliser pour assurer leur subsistance et transmettre à leurs enfants « comme un véritable héritage, moyennant le paiement d'un droit de succession[8] ». Comme le montre Pierre Dockès dans *La Libération médiévale* (1979), cet arrangement augmentait l'autonomie des serfs et améliorait leurs conditions de vie, puisqu'ils pouvaient désormais consacrer plus de temps à leur reproduction et négocier l'étendue de leurs obligations, au lieu d'être traités comme des biens meubles soumis à une règle inconditionnelle. Jouissant de l'usage et de la possession effectifs d'un lopin de terre, les serfs

7 Les *ergastula* étaient les logements des esclaves dans les villas romaines. Il s'agissait de « prisons souterraines » dans lesquelles les esclaves dormaient enchaînés. Elles avaient des fenêtres si hautes que les esclaves ne pouvaient pas les atteindre (cf. P. Dockès, *op. cit.*, p. 88). « Ces prisons, les *ergastula*, furent quasi générales semble-t-il dans les régions conquises [par les Romains] (quand les esclaves étaient beaucoup plus nombreux que les hommes libres) » (*ibid.* 260). Le mot *ergastolo* est encore utilisé dans le vocabulaire de la justice criminelle italienne, il signifie « perpétuité ».

8 P. Boissonnade, *Le Travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Âge* (1921), Genève, Slatkine, 1974, p. 166.

pouvaient surtout assurer leur subsistance en toute circonstance et, même à l'apogée de leurs confrontations avec les seigneurs, ils ne pouvaient être aisément contraints par la menace de famine. Il est vrai que le seigneur pouvait expulser les récalcitrants, mais il le faisait rarement, étant donné les difficultés pour recruter de nouveaux travailleurs dans une économie plutôt fermée et la nature collective des luttes paysannes. C'est pourquoi, comme le notait Marx sur le manoir féodal, l'exploitation du travail dépendait toujours de l'usage direct de la force[9].

L'expérience d'autonomie dont bénéficiaient les paysans du fait de l'accès direct à la terre recelait aussi un potentiel politique et idéologique. Les serfs en vinrent peu à peu à considérer la terre qu'ils occupaient comme la leur, et à percevoir comme intolérables les limites que l'aristocratie imposait à leur liberté. « La terre à ceux qui la travaillent », une revendication qui a retenti tout au long du XXe siècle, depuis les révolutions mexicaine et russe jusqu'aux luttes contemporaines contre la privatisation de la terre, est un cri de guerre que les serfs du Moyen Âge n'auraient certainement pas renié. Mais la force des « vilains » provenait du fait que l'accès à la terre était pour eux une réalité.

Avec l'usage de la terre venait aussi l'usage des communaux [*commons*], prairies, forêts, lacs, pâturages sauvages, qui fournissaient des ressources essentielles à l'économie paysanne (bois de chauffage, bois de charpente pour la construction, étangs à poissons, pâture pour les bêtes) et favorisaient la cohésion et la coopération

9 C'est ce que Marx écrit dans *Le Capital*, Livre III, en comparant l'économie du servage et les économies de l'esclavage et du capitalisme. « [Dans une certaine mesure, le serf assurant sa propre survie] peut-il, dans ce cas, se procurer non seulement les moyens nécessaires à sa subsistance […] Toutes choses égales d'ailleurs, cette possibilité dépend du rapport existant entre le temps qu'il passe à travailler pour lui-même et celui qu'il consacre à la corvée au profit du seigneur […] Dans ces conditions, la contrainte extra-économique, quelle qu'en soit d'ailleurs la forme, peut seule leur extorquer du surtravail pour le compte de ce propriétaire nominal. » (K. Marx, *Matériaux pour le deuxième volume du Capital* in *Œuvres. Économie II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 1399–1400.)

de la communauté[10]. Dans le Nord de l'Italie, le contrôle de ces ressources fournissait même la base du développement d'autoadministrations collectives[11]. Les communaux étaient si importants dans l'économie politique et les luttes de la population rurale du Moyen Âge que leur souvenir excite encore notre imagination, projetant la vision d'un monde où les biens seraient partagés et où la solidarité, et non le désir d'enrichissement personnel, pourrait être la substance des rapports sociaux[12].

La communauté servile médiévale était loin d'avoir de tels objectifs, et il ne faut pas l'idéaliser comme un exemple de collectivisme. En fait, son exemple nous rappelle que ni « collectivisme » ni « localisme » ne sauraient garantir des rapports égalitaires si la collectivité ne contrôle pas ses moyens de subsistance et si tous ses membres n'y ont pas un accès égal. Ce n'était pas le cas des serfs dans les manoirs féodaux. Malgré la prédominance de formes collectives de travail et de « contrats » collectifs avec les propriétaires fonciers, et malgré le caractère local de l'économie paysanne, le village médiéval n'était pas une communauté d'égaux. Comme le montre une vaste documentation provenant de tous les pays d'Europe occidentale, il y avait de nombreuses différences sociales à l'intérieur de la paysannerie, qui séparaient les paysans libres et ceux de statut servile, les paysans riches et les paysans pauvres, les paysans munis d'une tenure stable et les ouvriers sans terre travaillant pour un salaire sur le *demesne* du seigneur, et entre les hommes et les femmes[13].

10 Cf. J. Birrell, « Common Rights in the Medieval Forest. Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century » in *Past and Present*, n° 117, novembre 1987, p. 23.

11 Cf. R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 92.

12 Pour un examen de l'importance des communaux et des droits relatifs en Angleterre, cf. J. Thirsk, « The Common Fields » in *Past and Present*, n° 29, 1964, p. 3–25, J. Birrell, *op. cit.* et J. M. Neeson, *Commoners. Common Right, Enclosure and Social Change in England. 1700–1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Les mouvements écologiste et écoféministe ont donné aux communaux une signification politique nouvelle. Pour une perspective écoféministe sur l'importance des communaux dans l'économie de la vie des femmes, cf. V. Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*, Londres, Zed Books, 1989.

13 Pour un examen de la stratification sociale dans la paysannerie européenne, cf. R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social*

La terre était habituellement donnée aux hommes et transmise par les mâles, même s'il y avait de nombreux cas où les femmes en héritaient et la géraient en leur nom[14]. Les femmes étaient aussi exclues des fonctions auxquelles les hommes plus fortunés avaient accès et, dans tous les cas, elles avaient un statut de seconde classe[15]. C'est peut-être la raison pour laquelle leurs noms sont rarement mentionnés dans les registres seigneuriaux, sauf ceux des tribunaux où les infractions des serfs étaient enregistrées. Néanmoins les femmes serves étaient moins dépendantes de leur compagnon mâle, moins différenciées d'eux physiquement, socialement et psychologiquement, et moins asservies aux besoins des hommes que les femmes « libres » ne devaient l'être par la suite dans la société capitaliste.

La dépendance des femmes par rapport aux hommes à l'intérieur de la communauté des serfs était limitée par le fait qu'au-dessus de l'autorité de leurs maris et pères prévalait celle des seigneurs, qui se déclaraient possesseurs des personnes et de la propriété des serfs, et tentaient de contrôler tous les aspects de leur vie, du travail au mariage et au comportement sexuel.

History, Londres, Hambledon Press, 1985, p. 116–117, 141–151 et J. Z. Titow, *English Rural Society. 1200–1350*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., 1969, p. 56–59. La distinction entre liberté *personnelle* et liberté *de la tenure* est tout particulièrement importante. La première impliquait qu'un paysan n'était pas un serf, bien qu'il puisse être forcé de fournir des services en travail. La seconde signifiait qu'un paysan détenait une terre qui n'était pas « chargée » d'obligations serviles. En pratique, les deux tendaient à coïncider, mais cela commença à changer après la commutation quand des paysans libres, pour étendre leurs exploitations, se mirent à acquérir des terres qui portaient des charges serviles. Ainsi, « nous trouvons effectivement des paysans de statut personnel libre (*liber*) possédant des terres serviles et des serfs (*villani, nativi*) possédant des terres libres, bien que ces deux situations fussent rares et mal vues » (*ibid.*, p. 56–57).

14 L'étude menée par Barbara Hanawalt des testaments à Kibworth (Angleterre) au xve siècle montre que « les hommes favorisaient les fils adultes dans 41 % des testaments, alors qu'ils laissaient l'exploitation à l'épouse seule ou à l'épouse avec un enfant dans 29 % des cas » (B. Hanawalt, *The Ties that Bound. Peasant Families in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 155).

15 Cf. J. M. Bennett, « Public Power and Authority in the Medieval English Countryside » *in* M. Erler, M. Kowaleski (éds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 1988, p. 18–29 ; S. Shahar, *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1983.

C'est le seigneur qui commandait le travail et les relations sociales des femmes, décidant par exemple si une veuve devait se remarier et qui devait être son époux, revendiquant même dans certaines régions le *jus primae noctis*, le droit de coucher avec la femme du serf lors de la nuit de noce. L'autorité des serfs hommes sur les femmes de leur famille était en outre limitée par le fait que la terre était généralement attribuée à l'unité familiale, et que les femmes non seulement travaillaient sur celle-ci mais pouvaient disposer des produits de leur travail et n'étaient pas obligées de dépendre de leurs maris pour leur subsistance. L'association de la femme à la possession de la terre était si bien comprise en Angleterre que « lorsqu'un couple de serfs se mariait, il était courant pour l'homme d'aller rendre la terre au seigneur, pour la reprendre à son nom et celui de sa femme [16] ». En outre, comme le travail sur la ferme servile était organisé sur la base de l'autosubsistance, la division sexuelle du travail y était moins prononcée et moins discriminante que dans la ferme capitaliste. Dans le village féodal, aucune séparation sociale n'existait entre la production de biens et la reproduction de la force de travail : tout travail contribuait à la subsistance de la famille. Les femmes travaillaient dans les champs, en plus d'élever les enfants, de faire la cuisine, de laver, de filer, et de tenir un jardin de simples : leurs activités domestiques n'étaient pas dévalorisées et n'impliquaient pas des rapports différents de ceux des hommes, comme ce devait être le cas ultérieurement, dans une économie monétaire, quand le travail domestique cesserait d'être perçu comme un véritable travail.

16 B. Hanawalt, *The Ties That Bound. Peasant Families in Medieval England*, *op. cit.*, p. 155. Hanawalt voit la relation maritale chez les paysans au Moyen Âge comme un « partenariat ». « Les transactions foncières devant les juridictions seigneuriales montrent une forte pratique de responsabilité et de prise de décision en commun […] Le mari et la femme sont aussi ensemble quand ils achètent ou louent des parcelles soit pour eux-mêmes soit pour leurs enfants » (*ibid.*, p. 16). Pour la contribution des femmes au travail agricole et leur contrôle sur leur surproduit, voir aussi S. Shahar, *op. cit.*, p. 239–242. Pour les contributions extralégales des femmes à leur foyer, voir B. Hanawalt, *The Ties that Bound. Peasant Families in Medieval England*, *op. cit.*, p. 12. En Angleterre, « le glanage illégal était pour une femme le moyen le plus courant de se procurer un supplément de céréales pour sa famille » (*ibid.*).

En considérant que dans la société médiévale les rapports collectifs l'emportaient sur les rapports familiaux, et que la plupart des tâches que les serves effectuaient (laver, filer, faire les récoltes et soigner les bêtes sur les communaux) se faisaient en coopération avec d'autres femmes, nous comprenons alors que la division sexuelle du travail, loin d'être une source d'isolement, était une source de pouvoir et de protection pour les femmes. Elle était la base d'une socialité et d'une solidarité féminine forte qui permettait aux femmes de tenir tête aux hommes, même si l'Église prêchait la soumission des femmes aux hommes, et que le droit canon sanctifiait le droit pour le mari de battre sa femme.

Cependant, on ne peut traiter de la position des femmes dans le manoir féodal comme si c'était une réalité statique[17]. Car le pouvoir des femmes et leurs rapports avec les hommes étaient déterminés, à tout moment, par les luttes que leurs communautés menaient contre les propriétaires fonciers et les changements que ces luttes produisaient dans le rapport maître-serviteur.

La lutte sur les communaux

Vers la fin du XIVe siècle, la révolte de la paysannerie contre les propriétaires fonciers était devenue endémique, massive, et souvent armée. Mais la force organisée dont faisait preuve les paysans à cette période était le résultat d'un long conflit plus ou moins ouvert qui traversa tout le Moyen Âge.

À l'inverse de l'image d'Épinal qui dépeint la société féodale comme un monde figé, où chacun acceptait la place qui lui était assignée dans l'ordre social, la représentation que fait apparaître l'étude du manoir féodal est plutôt celle d'une incessante lutte de classe.

17 C'est là la limite des études par ailleurs excellentes sur les femmes au Moyen Âge produites ces dernières années par une nouvelle génération d'historiennes féministes. Naturellement, la difficulté à offrir une vue synthétique d'un champ dont les contours empiriques sont encore en cours d'élaboration a conduit à une préférence pour les analyses descriptives se focalisant sur les grandes thématiques dans la vie sociale des femmes : « la mère », « l'ouvrière », « les femmes dans les zones rurales », « les femmes dans les villes », souvent traitées comme si on pouvait les abstraire du changement social et économique et de la lutte sociale.

Comme le montrent les registres des tribunaux seigneuriaux en Angleterre, le village médiéval était le théâtre d'une guerre quotidienne[18]. Elle atteignait quelquefois des moments de grande tension, quand les villageois tuaient le bailli ou attaquaient le château de leur seigneur. Mais le plus souvent il s'agissait de procédures sans fin par lesquelles les serfs tentaient de limiter les abus des seigneurs, de fixer leurs « charges » et de réduire les nombreux tributs dont ils étaient redevables en contrepartie de l'usage de la terre[19].

Le principal objectif des serfs était de garder le contrôle de leur surtravail et de leurs surproduits et d'élargir l'étendue de leurs droits économiques et juridiques. Ces deux aspects de la lutte des serfs étaient étroitement liés car de nombreuses obligations découlaient du statut légal des serfs. Ainsi, dans l'Angleterre du XIIIe siècle, sur les terres laïques comme sur celles de l'Église, des paysans mâles recevaient souvent des amendes pour avoir déclaré n'être pas des serfs mais des hommes libres, une provocation qui pouvait conduire à une procédure acharnée, se poursuivant en appel jusque devant la justice royale[20]. Des amendes étaient aussi infligées aux paysans pour avoir refusé de cuire leur pain au four banal ou de moudre leur grain ou leurs olives aux moulins des seigneurs, ce qui leur permettait d'éviter les lourdes taxes que les seigneurs imposaient pour l'usage de ces installations[21]. Mais le terrain le plus important de la lutte des serfs était le travail que les serfs, certains jours de la semaine, devaient effectuer sur la terre des seigneurs. Ces « services en travail » étaient

18 Cf. R. Hilton, *A Medieval Society. The West Midlands at the End of the Thirteenth Century (1966)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 154 ; R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, *op. cit.*, p. 158–159.

19 Cf. H. S. Bennett, *Life on the English Manor. A Study of Peasant Conditions. 1150–1400* (1937), Cambridge, Cambridge University Press, 1967 ; G. G. Coulton, *Medieval Panorama. The English Scene from Conquest to Reformation*, New York, The Noonday Press, 1955, p. 35–91 ; B. Hanawalt, « Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions » *in* F. X. Newman (éd.), *Social Unrest in the Late Middle Ages*, Binghamton (NY), Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies, 1986, p. 32–35.

20 Cf. B. Hanawalt, « Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions », *op. cit.*, p. 31.

21 Cf. H. S. Bennett, *op. cit.*, p. 130–131 ; P. Dockès, *op. cit.*, p. 214–216.

les charges qui affectaient le plus immédiatement la vie des serfs et, durant le XIIIe siècle, ils furent la question centrale dans la lutte des serfs pour leur liberté[22].

L'attitude des serfs envers la corvée, comme on appelait aussi les services en travail, se ressent à travers les rubriques des registres des tribunaux seigneuriaux, où étaient enregistrées les peines infligées aux tenanciers. Vers le milieu du XIIIe siècle, tous les témoignages montrent une « défection massive » de travail[23]. Les tenanciers n'allaient pas travailler, ni n'envoyaient leurs enfants travailler sur la terre des seigneurs quand ils étaient requis au moment de la récolte[24], ou bien ils allaient aux champs trop tard, de sorte que les récoltes s'abimaient, ou bien ils travaillaient avec négligence, faisant de longues pauses et faisant généralement preuve d'insubordination, d'où pour les seigneurs la nécessité d'une supervision et d'une vigilance constante et étroite, comme le montre cette recommandation :

> Que le bailli et le messier [gardien des moissons] soient tout le temps avec les laboureurs, pour veiller à ce qu'ils travaillent bien et minutieusement et voir à la fin de la journée combien ils en ont fait […] Et parce que les serviteurs censitaires négligent leur travail, il est nécessaire de se garder de leur fraude ; il est d'autant plus nécessaire qu'ils soient fréquemment surveillés ; et

22 Comme l'écrit J. Z. Titow dans le cas des paysans anglais non-libres : « Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi l'aspect personnel du servage passait au second plan après la question des services en travail dans l'esprit des paysans […] Les difficultés résultant du statut non-libre ne devaient se manifester que sporadiquement […] Ce qui n'était pas le cas pour les services en travail, en particulier le travail hebdomadaire, qui obligeait un homme à travailler pour son propriétaire foncier tant de jours par semaine, chaque semaine, en plus de l'accomplissement des autres services occasionnels » (J. Z. Titow, *op. cit.*, p. 59).

23 R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, *op. cit.*, p. 130–131.

24 « Prenons les quelques premières pages des rôles des abbés de Langley : les hommes étaient frappés d'une amende pour ne pas être venus à la moisson, ou pour ne pas avoir fourni un nombre suffisant d'hommes ; ils venaient en retard et quand effectivement ils venaient, exécutaient mal ou négligemment le travail. Quelquefois ce n'était pas seulement un homme, mais un groupe entier qui ne venait pas et laissait ainsi la récolte des seigneurs non engrangée. D'autres, même quand ils venaient, se montraient tout à fait désagréables. » (H. S. Bennett, *op. cit.*, p. 112.)

> en outre le bailli doit contrôler tout, qu'ils travaillent bien et s'ils ne le font pas bien, qu'ils soient réprimandés[25].

Une situation similaire est dépeinte dans *Piers Plowman* (env. 1362–1370), poème allégorique de William Langland, où dans une scène les laboureurs, qui s'étaient activés le matin, passent l'après-midi assis à chanter et, dans une autre scène, des oisifs viennent en masse au moment de la moisson, souhaitant « ne rien faire d'autre que boire et dormir[26] ».

L'obligation de fournir des services militaires en temps de guerre suscitait aussi une forte résistance. Comme le rapporte H. S. Bennett, il fallait toujours employer la force pour recruter dans les villages anglais, et un chef médiéval parvenait rarement à garder ses hommes au combat, car ceux qui s'enrôlaient désertaient à la première occasion, après avoir empoché leur solde. Les registres de soldes de la campagne d'Écosse de l'année 1300 sont exemplaires à ce titre : ils montrent que, alors que seize mille recrues avaient reçu l'ordre de s'enrôler en juin, à la mi-juillet, sept mille six cents seulement purent être rassemblées et c'était « le sommet de la vague […] En août il en restait à peine plus de trois mille. En conséquence, le roi dut compter de plus en plus sur des criminels graciés et des hors-la-loi pour renforcer son armée[27]. »

Une autre source de conflit était l'usage des terres incultes, y compris les bois, les lacs, les collines, que les serfs considéraient comme propriété collective. « Et ainsi nous pouvons aller dans les bois […] », déclaraient les serfs dans une chronique anglaise du milieu du XIIe siècle, « et prendre ce que nous voulons, prendre du poisson dans les étangs et du gibier dans les forêts – notre volonté sera faite dans les bois, les eaux et les prairies[28]. »

Les luttes les plus acharnées étaient pourtant celles contre les impôts et les charges provenant du pouvoir juridictionnel de la noblesse. Celles-ci comprenaient la mainmorte (un impôt que le seigneur

25 *Ibid.*, p. 113.
26 G. G. Coulton, *op. cit.*, p. 87.
27 H. S. Bennett, *op. cit.*, p. 123–125.
28 R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 86.

levait quand un serf mourait), le formariage (un impôt sur le mariage qui augmentait quand un serf épousait quelqu'un d'un autre manoir), le droit du meilleur catel (un impôt sur les successions payé par les parents d'un serf décédé pour le droit d'accès à sa tenure, consistant habituellement en la meilleure bête du défunt), et, la pire de toutes, la taille, une somme d'argent fixée arbitrairement, que les seigneurs pouvaient exiger à leur guise. Le dernier, mais non le moindre, était la dîme, un dixième du revenu du paysan, qui était exigé par le clergé, mais habituellement collecté par les seigneurs au nom du clergé.

Avec le service en travail, ces impôts « contre-nature et contre la liberté » étaient les plus mal acceptés parmi les charges féodales : sans contrepartie en allocations de terre ou autres avantages, ils révélaient tout l'arbitraire du pouvoir féodal. Ainsi, ils suscitaient une résistance acharnée. L'attitude des serfs des moines de Dunstable est à ce titre exemplaire : en 1299, ils déclaraient « préférer descendre en enfer que de s'avouer vaincus sur cette question de la taille », et, « après mainte controverse », ils achetèrent leur liberté vis-à-vis de ceux-ci[29]. De même, en 1280, les serfs de Hedon, un village du Yorkshire, firent savoir que, si la taille n'était pas abolie, ils préfèreraient aller vivre dans les villes voisines de Revensered et Hull « qui ont de bons ports s'étendant chaque jour, et pas de taille[30] ». Ce n'étaient pas des menaces en l'air. La fuite vers la ville, grande ou petite, était une composante constante de la lutte des serfs, de sorte qu'à maintes reprises, dans certains manoirs anglais, « on rapporte que des hommes sont en fuite, et qu'ils vivent dans les villes voisines ; et bien qu'il soit donné ordre de les ramener, la ville continue à leur donner asile […][31] ».

À ces formes d'affrontement ouvert, nous devons ajouter les multiples formes invisibles de résistance, pour lesquelles les paysans assujettis se sont partout et à toutes les époques fait connaître, « dissimulation, acquiescement feint, ignorance simulée, défection,

29 H. S. Bennett, *op. cit.*, p. 139.
30 *Ibid.*, p. 141.
31 *Ibid.*, p. 295–296.

petits vols, trafic, braconnage…[32] » Ces « formes quotidiennes de résistance », pratiquées avec obstination durant des années, sans lesquelles on ne peut vraiment décrire les rapports de classes, étaient choses courantes dans le village médiéval.

Ce qui peut expliquer le soin méticuleux avec lequel les charges des serfs étaient spécifiées dans les registres des manoirs :

> Par exemple, il est fréquent que [les registres des manoirs] ne spécifient pas uniquement que tel homme doit labourer, ensemencer et herser une acre de la terre du seigneur. Ils disent qu'il doit la labourer avec autant de bœufs qu'il a pour sa charrue, la herser avec son propre cheval et son propre sac […] Les services [aussi] étaient notés dans les moindres détails […] Qu'on se rappelle les tenanciers d'Elton qui admettaient être tenus de mettre en meules sur le pré le foin des seigneurs, et aussi dans sa grange, mais soutenaient qu'ils n'étaient pas tenus par la coutume de le charger dans des charrettes pour le transporter du premier endroit jusqu'au second[33].

Dans certaines régions de l'Allemagne, où les charges incluaient des ponctions annuelles d'œufs et de volaille, des examens de bonne santé étaient prévus pour empêcher les serfs de livrer aux seigneurs les plus mauvais de leurs poulets.

> La poule est [alors] placée face à une clôture ou une barrière ; si, effrayée, elle a la force de voler ou de grimper par-dessus, le bailli doit l'accepter, elle est en bonne santé. Un oison, de même, doit être accepté s'il est assez développé pour picorer l'herbe sans perdre l'équilibre et choir honteusement[34].

Des règlements minutieux de ce genre témoignent de la difficulté d'imposer le « contrat social » médiéval, et de la diversité des terrains d'affrontement possibles pour un tenancier ou un village combatif. Les devoirs et les droits des serfs étaient réglés par des « coutumes »,

32 J. C. Scott, « Everyday Forms of Resistance » *in* F. D. Colburn (éd.), *Everyday Forms of Peasant Resistance*, New York, M. E. Sharpe Inc., 1989, p. 5.

33 G. C. Homans, *English Villagers of the Thirteenth Century*, New York, Russell and Russell, 1960, p. 272.

34 G. G. Coulton, *op. cit.*, p. 74–75.

mais leur interprétation était elle aussi l'objet de nombreux litiges. L'« invention de traditions » était une pratique commune dans les affrontements entre seigneurs et paysans, qui s'efforçaient, les uns comme les autres, de les redéfinir ou de les faire tomber dans l'oubli, jusqu'à ce que vienne un temps, vers le milieu du XIIIe siècle, où les seigneurs les firent mettre par écrit.

Liberté et division sociale

Politiquement, la première conséquence des luttes des serfs fut l'octroi à de nombreux villages (en particulier dans le nord de l'Italie et en France) de « privilèges » ou « chartes » qui fixaient les charges et accordaient « un élément d'autonomie dans la gestion de la communauté du village », apportant quelquefois de véritables formes d'autogouvernement local. Ces chartes stipulaient les amendes qui pouvaient être infligées par les cours seigneuriales et établissaient des règles pour les procédures, éliminant ou réduisant ainsi la possibilité d'arrestations arbitraires ou d'autres abus[35]. Elles allégeaient aussi l'obligation des serfs de s'enrôler comme soldats et abolissaient ou fixaient les limites de la taille. Elles accordaient souvent la « liberté » de « tenir étal », c'est-à-dire de vendre sur le marché local et, plus rarement, le droit d'aliéner la terre. Entre 1177 et 1350, rien qu'en Lorraine, 280 chartes furent octroyées[36].

Le résultat le plus important du conflit maître-serf fut toutefois la *commutation* des services en travail en paiements en argent (rentes en argent, impôts en argent), qui assirent la relation féodale sur une base plus contractuelle. Avec ce développement d'une importance capitale, le servage disparut pratiquement. Cependant, comme de nombreuses « victoires » des travailleurs qui ne satisfont que partiellement les revendications initiales, la commutation détourna les objectifs de la lutte, fonctionnant comme un moyen de division sociale et contribuant à la désagrégation du village féodal.

35 Cf. R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 90.
36 *Ibid.*, p. 101.

Aux paysans aisés qui, possédant de grandes superficies, pouvaient gagner assez d'argent pour « s'acheter une lignée » et employer d'autres laboureurs, la commutation a dû apparaître comme un pas important sur la route de l'indépendance économique et personnelle, car les seigneurs perdaient de l'emprise sur leurs tenanciers quand ils ne dépendaient plus directement de leur travail. Mais la majorité des paysans plus pauvres, qui ne possédaient que quelques arpents de terre à peine suffisants pour leur survie, perdirent même le peu qu'ils avaient. Contraints de payer leurs charges en argent, ils entrèrent dans un endettement chronique, empruntant sur leurs récoltes à venir, processus qui amena finalement un grand nombre à perdre leur terre. En conséquence, à partir du XIIIe siècle, quand les commutations se répandirent dans toute l'Europe occidentale, les divisions sociales s'approfondirent dans les zones rurales, et une partie de la paysannerie subit un processus de prolétarisation. Comme l'écrit Bronislaw Geremek :

> Dans des documents du XIIIe siècle, de plus en plus nombreuses sont les citations sur les « sans-terre », qui se mettent à pratiquer un élevage marginal, ainsi que sur les « enfants », c'est-à-dire les fils cadets que la ferme familiale ne peut plus nourrir, car elle a été morcelée entre plusieurs membres de la famille. On voit croître sans cesse le nombre de ceux qu'on appelle des « jardiniers », paysans sans terre ou presque, qui trouvent leurs moyens de subsistance en se louant […] Les « brassiers », dans la France méridionale, ne vivent que du travail de leurs mains, en « vendant » la force de leurs bras comme ouvriers journaliers chez des paysans plus riches ou dans des domaines seigneuriaux. Dès le début du XIVe siècle, les registres fiscaux relèvent un nombre toujours croissant de paysans démunis, qu'on appelle dans ces documents des « miséreux », des « pauvres » ou même des « gueux[37] ».

37 B. Geremek, *La Potence ou la Pitié. L'Europe et les Pauvres du Moyen Âge à nos jours* (1985), Gallimard, 1997, p. 75–76. Ce qui suit est une image statistique de la pauvreté rurale dans la Picardie du XIIIe siècle : indigents et mendiants, 13 % ; propriétaires de petites parcelles de terre, dont la situation économique

La commutation en rente en argent eut deux autres conséquences négatives. Premièrement, elle rendit plus difficile pour les producteurs de mesurer leur exploitation, parce qu'aussitôt que les services en travail furent commutés en paiements en argent, les paysans ne purent plus distinguer le travail qu'ils faisaient pour eux-mêmes et celui qu'ils faisaient pour les propriétaires fonciers. La commutation permit également aux tenanciers désormais libres d'employer et d'exploiter d'autres travailleurs, de sorte que, « dans un développement ultérieur », elle favorisa « progressivement [...] la libre propriété paysanne », transformant « les anciens exploitants du sol », s'employant eux-mêmes, en tenanciers capitalistes[38].

La monétisation de la vie économique, alors, ne bénéficia pas à toute la population, contrairement à ce qu'affirment les partisans de l'économie de marché. Ceux-ci l'accueillent favorablement comme un nouveau « communal », remplaçant l'asservissement à la terre et introduisant dans la vie sociale les critères d'objectivité, de rationalité, et même de liberté personnelle[39]. Avec la diffusion des rapports monétaires, il est certain que les valeurs changèrent, même dans le clergé, qui commença à reconsidérer la doctrine aristotélicienne de la « stérilité de l'argent[40] » et à réviser ses conceptions sur la charité envers les pauvres comme instrument de rédemption, ce qui n'avait rien d'une coïncidence. Mais ces rapports causèrent destruction et division. L'argent et le marché commencèrent à segmenter la paysannerie en transformant les différences de revenu en différences de classe et en produisant une masse de pauvres qui ne pouvaient survivre que sur la base de dons périodiques[41]. C'est aussi à l'influence croissante de l'argent que nous devons attribuer l'attaque systématique

est si précaire qu'une récolte trop maigre met en danger leur subsistance, 33 % ; paysans avec plus de terre mais sans animaux de trait, 36 % ; fermiers aisés, 19 % (B. Geremek, *op. cit.,* p. 77). En Angleterre, en 1280, les paysans avec moins de trois acres de terre – pas assez pour nourrir une famille – représentaient 46 % de la paysannerie (*ibid.*).

38 K. Marx, *Matériaux pour le deuxième volume du Capital*, *op. cit.*, p. 1408–1409.

39 Cf. G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987.

40 J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

41 Cf. B. Geremek, *Poverty. A History*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p. 77–83.

que subirent les Juifs, à partir du XIIe siècle, et la dégradation progressive de leur statut légal et social dans la même période. Il y a, en fait, une corrélation révélatrice entre le remplacement des Juifs par leurs concurrents chrétiens en tant que prêteurs d'argent aux rois, aux papes et au haut-clergé, et les nouvelles réglementations discriminatoires (par exemple, le port d'un vêtement distinctif) qui furent adoptées contre eux par le clergé, aussi bien que leur expulsion d'Angleterre et de France. Rabaissés par l'Église, plus tard séparés de la population chrétienne, et forcés de borner leur prêt d'argent (une des rares professions qui leur étaient accessibles) à l'échelon du village, les Juifs devinrent une cible facile pour les paysans endettés, qui souvent déchargeaient sur eux leur colère contre les riches[42].

Les femmes aussi, de toutes les classes, furent touchées de façon extrêmement négative par la marchandisation croissante de la vie, car celle-ci devait par la suite réduire leur accès à la propriété et au revenu. Dans les villes marchandes italiennes, les femmes perdirent leur droit à hériter d'un tiers de la propriété de leurs maris (la *tertia*). Dans les zones rurales, elles furent par la suite exclues de la possession de la terre, particulièrement quand elles étaient célibataires ou veuves. En conséquence, à partir du XIIIe siècle, elles furent à la tête du mouvement d'exode rural, étant les plus nombreuses parmi les ruraux immigrant vers les villes[43]. À partir du XVe siècle, les femmes constituaient un pourcentage élevé de la population des villes. La plupart d'entre elles y vivaient dans des conditions difficiles, occupant des emplois mal payés de servantes, colporteuses, marchandes au détail (souvent punies d'amende pour défaut de patente), fileuses, membres des corporations inférieures et prostituées[44]. Mais la vie dans les

42 Cf. M. Barber, *The Two Cities. Medieval Europe 1050–1320*, New York, Routledge, 1992, p. 76

43 Cf. R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, *op. cit.*, 1985, p. 212.

44 Une chanson de fileuses de soie donne une illustration de la pauvreté dans laquelle les travailleuses non-qualifiées se trouvaient dans les petites villes : *Toujours tisserons draps de soie/Jamais n'en serons mieux vêtues/Toujours serons pauvres et nues/Et toujours aurons faim et soif* (B. Geremek, *Poverty. A History*, *op. cit.*, p. 88). [suite page 54]

centres urbains, au sein de la partie la plus combative de la population médiévale, leur donnait une nouvelle autonomie sociale. Les lois de la ville ne libéraient pas les femmes : peu d'entre elles avaient les moyens d'acheter leur « liberté urbaine », comme on appelait les privilèges liés à la vie citadine. Mais en ville, la subordination des femmes à la tutelle des hommes était réduite, puisqu'elles pouvaient alors vivre seules, ou avec leurs enfants en tant que chefs de famille, ou bien former de nouvelles communautés, partageant souvent leur habitation avec d'autres femmes.

Alors qu'elles étaient généralement les membres les plus pauvres de la société urbaine, les femmes finirent par avoir accès à de nombreuses professions qui plus tard seraient considérées comme des emplois masculins. Dans les villes médiévales, les femmes travaillaient comme forgeronnes, bouchères, boulangères, chandelières, chapelières, brasseuses, cardeuses de laine et détaillantes[45]. « À Francfort, entre 1300 et 1500, il y avait approximativement 200 professions qui comprenaient des femmes[46]. » En Angleterre, soixante-douze des quatre-vingt-cinq corporations comptaient des femmes dans leurs rangs. Elles étaient dominantes dans certaines corporations, y compris celle de la soie ; dans d'autres, l'emploi des femmes était aussi important que celui des hommes[47]. À partir du XIVe siècle, les femmes

Dans les archives municipales françaises, les fileuses et les autres femmes salariées étaient assimilées aux prostituées, peut-être parce qu'elles vivaient seules et n'avaient pas de structure familiale pour les soutenir. Dans les petites villes, les femmes souffraient non seulement de la pauvreté, mais aussi de l'absence de famille, ce qui les exposait aux violences (cf. D. O. Hughes, « Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa » in *Past and Present*, n° 66, février 1975, p. 21 ; B. Geremek, *Poverty. A History*, *op. cit.*, p. 89 ; L. L. Otis, *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 18–20 ; R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, *op. cit.*, p. 212–213).

45 Cf. S. Shahar, *op. cit.*, p. 189–200 ; M. L. King, *Women of the Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 64–67.

46 M. Williams, A. Echols, *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*, Princeton, Marcus Wiener Publications, 2000, p. 53.

47 Pour une analyse des femmes dans les corporations médiévales, voir J. M. Bennett, « Public Power and Authority in the Medieval English Countryside », *op. cit.* ; D. Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays. 1978–1991*, Providence (RI), Berghahn Books, 1995 et aussi M. Williams, A. Echols, *op. cit.*

devinrent également maîtresses d'école ou docteurs et chirurgiennes et commencèrent à concurrencer les hommes passés par l'université, acquérant quelquefois une grande renommée. Seize femmes docteurs, parmi lesquelles plusieurs femmes juives spécialisées en chirurgie ou en médecine de l'œil, étaient employées au XIVe siècle par la municipalité de Francfort, qui, comme d'autres administrations urbaines, offrait à sa population un système de soins publics. Les femmes docteurs, aussi bien que les accoucheuses ou sages-femmes, étaient majoritaires en obstétrique, qu'elles soient payées par les autorités de la ville ou qu'elles assurent elles-mêmes leur subsistance grâce à leurs honoraires. Après que la césarienne eut été introduite au XIIe siècle, les obstétriciennes furent les seules à la pratiquer[48].

À mesure que les femmes acquéraient plus d'autonomie, leur présence dans la vie sociale commença à être enregistrée plus fréquemment : dans les sermons des prêtres qui vilipendaient leur indiscipline[49] ; dans les comptes rendus des tribunaux devant lesquels elles dénonçaient ceux qui les avaient maltraitées[50] ; dans les ordonnances des villes réglementant la prostitution[51] ; parmi les milliers de non-combattants qui suivaient les armées[52] ; et par-dessus tout, dans les nouveaux mouvements populaires, en particulier ceux des hérétiques.

Nous verrons plus loin le rôle que les femmes jouèrent dans les mouvements hérétiques. Il suffira de dire ici qu'en réaction à l'indépendance nouvelle des femmes, on assiste à une réaction misogyne, particulièrement manifeste dans les satires des fabliaux, où l'on trouve les premières traces de ce que les historiens ont qualifié de « lutte pour savoir qui porte la culotte ».

48 Cf. C. Opitz, « Contraintes et libertés (1250–1500) » *in* C. Klapisch-Zuber (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. II : *Le Moyen Âge*, Paris, Plon, 1991, p. 301–302.

49 Cf. C. Casagrande (éd.), *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milan, Bompiani, 1978.

50 Cf. S. K. Cohn, « Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento » in *Studi Storici*, n° 3, année 22, juillet – septembre 1981, p. 515–533.

51 Cf. F. Henriques, *Storia Generale Della Prostituzione*, t. II : *Il Medioevo e l'età moderna*, Milan, Sugar Editore, 1966.

52 Cf. B. C. Hacker, « Women and Military Institutions in Early Modern Europe. A Reconnaissance » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. VI, n° 41, été 1981, p. 643–671.

Les mouvements millénaristes et hérétiques

Le prolétariat sans-terre en plein essor qui apparut dans le sillage de la commutation fut le protagoniste (aux XIIe et XIIIe siècles) des mouvements millénaristes. On trouve en son sein, à côté des paysans paupérisés, tous les misérables de la société féodale : prostituées, prêtres défroqués, journaliers des villes et des campagnes[53]. La brève incursion des millénaristes sur la scène historique a laissé peu de traces et elle nous conte une histoire de révoltes éphémères et d'une paysannerie poussée à la violence par la pauvreté et par les prêches incendiaires du clergé qui accompagnaient le déclenchement des croisades. Mais leur rébellion a inauguré un nouveau type de luttes, se projetant déjà au-delà des frontières du manoir et stimulées par des aspirations à un changement global. Il n'est pas surprenant que l'essor du millénarisme soit allé de pair avec la diffusion de prophéties et de visions apocalyptiques annonçant la fin du monde et l'imminence du Jugement dernier, « non comme des visions d'un avenir plus ou moins lointain qu'on devait attendre, mais comme des évènements imminents dans lesquels les hommes vivant à l'époque pouvaient jouer un rôle actif[54] ».

Le mouvement déclenché par l'apparition du pseudo-Baudouin dans les Flandres en 1224–1225 fut un exemple typique de millénarisme. L'homme, un ermite, affirmait être le populaire Baudouin IX qui avait été tué à Constantinople en 1204. Cela ne pouvait être vérifié, mais sa promesse d'un monde nouveau provoqua une guerre civile durant laquelle les ouvriers flamands du textile devinrent ses plus ardents partisans[55]. Ces pauvres (tisserands, foulons) serraient les rangs autour de lui, probablement convaincus qu'il leur apporterait or, argent et une réforme sociale radicale[56]. De même, le mouvement des pastoureaux (bergers), paysans et travailleurs des

53 Cf. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle* (1970), Bruxelles, Aden, 2011.

54 R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 283.

55 Cf. D. Nicholas, *Medieval Flanders*, Londres, Longman, 1992, p. 155.

56 Cf. G. Volpe, *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Societá Medievale Italiana. Secoli XI–XIV* (1922), Florence, Sansoni, 1971, p. 298–299.

villes qui déferlèrent sur le nord de la France vers 1251, brûlant et pillant les maisons des riches, revendiquant une amélioration de leur condition[57], et le mouvement des flagellants qui, partant de l'Ombrie (Italie), se répandit dans plusieurs pays en 1260, date à laquelle, selon la prophétie de l'abbé Joachim de Fiore, le monde était supposé finir[58].

Ce ne fut pourtant pas le mouvement millénariste, mais l'hérésie populaire qui exprima le mieux la recherche par le prolétariat médiéval d'une alternative concrète aux rapports féodaux et sa résistance à l'expansion de l'économie monétaire.

L'hérésie et le millénarisme sont souvent traités comme une seule question, mais si l'on ne peut tracer une frontière précise, il y a des différences entre les deux mouvements.

Les mouvements millénaristes étaient spontanés, sans structure organisationnelle ou programme. Généralement ils étaient suscités par un événement spécifique ou un individu charismatique mais aussitôt qu'ils se heurtaient à la force, ils s'effondraient. Le mouvement hérétique au contraire était une tentative consciente de créer une nouvelle société. Les principales sectes hérétiques avaient un programme social qui réinterprétait aussi la tradition religieuse, et elles étaient bien organisées du point de vue de leur reproduction, la dissémination de leurs idées, et même leur auto-défense. Elles perduraient assez longtemps, ce qui n'est pas surprenant, malgré la persécution extrême dont elles étaient l'objet, et elles jouèrent un rôle crucial dans la lutte antiféodale.

57 Cf. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1972, p. 136 ; H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge* (1888), Paris, Robert Laffont, 2005, p. 199–200. Le mouvement des Pastoureaux fut aussi déclenché par des événements en Orient, cette fois la capture du roi de France Louis IX par les musulmans, en Égypte, en 1249 (cf. R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 122). Un mouvement composé de gens « humbles et simples » fut organisé pour le libérer, mais il prit rapidement un caractère anticlérical. Les Pastoureaux réapparurent dans le sud de la France au printemps et à l'été 1320, encore « directement influencés par l'atmosphère de croisade [ils] n'avaient aucune chance de faire croisade en Orient : mais à la place, ils dépensèrent leur énergie à attaquer les communautés juives du Sud-Ouest de la France, de Navarre et d'Aragon, souvent avec la complicité des consuls locaux, avant d'être balayés ou dispersés par les officiels royaux » (M. Barber, *op. cit.*, 135–136).

58 Cf. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 137.

Une procession de flagellants pendant la peste noire.

Aujourd'hui, on sait peu de choses sur les nombreuses sectes hérétiques (cathares, vaudois, Pauvres de Lyon, spirituels, apostoliques) qui pendant plus de trois siècles se développèrent parmi les « classes inférieures » d'Italie, de France, des Flandres et d'Allemagne, dans ce qui fut indubitablement le plus important mouvement oppositionnel du Moyen Âge[59]. La cause en est principalement la férocité avec laquelle ils furent persécutés par l'Église, qui n'épargna pas ses efforts pour effacer toute trace de leurs doctrines. On appela à des croisades contre les hérétiques, comme celle mobilisée contre les albigeois[60], de même qu'on appela à des croisades pour libérer la Terre sainte des « infidèles ». Des hérétiques furent brûlés par milliers sur le bûcher, et pour éradiquer leur présence le pape créa une des institutions les plus perverses qui ait jamais été attestée dans l'histoire de la répression d'État : la Sainte Inquisition[61].

59 Cf. E. Werner, « Povertà e ricchezza nella concezione degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli x–xii » *in* O. Capitani (éd.), *La Concezione della povertá nel medioevo*, Bologne, Patron, 1974 ; M. Lambert, *Medieval Heresy* (1977), Oxford, Basil Blackwell, 1992.

60 La croisade contre les albigeois (cathares de la ville d'Albi) fut la première attaque à grande échelle contre les hérétiques, et la première croisade contre des Européens. Le Pape Innocent III la lança dans la région de Toulouse et de Montpellier après 1209. Suite à celle-ci, la persécution contre les hérétiques s'intensifia dramatiquement. En 1215, à l'occasion du quatrième concile de Latran, Innocent III inséra dans les canons des conciles un ensemble de mesures qui condamnaient les hérétiques à l'exil, à la confiscation de leurs propriétés, et les excluaient de la vie civile. Plus tard, en 1224, l'empereur Frédéric II prit part à la persécution avec la constitution *Cum ad conservandum* qui définissait l'hérésie comme un crime de lèse-majesté, devant être puni de mort par le feu. En 1229, le concile de Toulouse établit que les hérétiques devaient être identifiés et punis. Les hérétiques avérés et leurs protecteurs devaient être brûlés sur le bûcher. La maison où un hérétique était découvert devait être détruite, et la terre sur laquelle elle était bâtie confisquée. Ceux qui reniaient leurs croyances devaient être cloîtrés, tandis que ceux qui retombaient dans l'hérésie devaient subir le supplice du feu. Puis, en 1231–1233, Grégoire IX institua un tribunal spécial avec la fonction spécifique d'éradiquer l'hérésie : l'Inquisition. En 1252, le pape Innocent IV, avec l'accord des principaux théologiens de l'époque, autorisa l'usage de la torture contre les hérétiques (cf. A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana xiii–xv secolo*, Milan, Mondadori, 1990, p. 163–165).

61 *Ibid.*, p. 162–170. André Vauchez attribue le « succès » de l'Inquisition à sa procédure. L'arrestation des suspects était préparée dans le plus grand secret. En premier lieu, la persécution consistait en rafles contre les assemblées d'hérétiques, organisées en collaboration avec les autorités. Puis, quand les vaudois et les cathares eurent déjà été contraints à la clandestinité, les suspects furent convoqués devant un tribunal sans qu'on leur donne les raisons de leur convo-

Néanmoins, comme Henry C. Lea (parmi d'autres) l'a montré dans sa somme sur la persécution de l'hérésie, même sur la base des rares documents dont nous disposons, le rôle de la résistance hérétique dans la lutte antiféodale, ses activités et ses croyances, telles que nous pouvons nous les représenter aujourd'hui, est impressionnant[62].

Bien qu'elle ait subi l'influence des religions orientales rapportées en Europe par les marchands et les croisés, l'hérésie populaire était moins une déviation par rapport à la doctrine orthodoxe qu'un mouvement de contestation, aspirant à une démocratisation radicale de la vie sociale[63]. L'hérésie était l'équivalent de la « théologie de la libération » pour le prolétariat médiéval. Elle fournissait un cadre aux revendications de rénovation spirituelle et de justice sociale populaires, défiant à la fois l'Église et l'autorité séculière au nom d'une vérité supérieure. Elle dénonçait les hiérarchies sociales, la propriété privée et l'accumulation de richesse, et elle propageait une conception nouvelle, révolutionnaire, de la société qui, pour la première fois au Moyen Âge, redéfinissait tous les aspects de la vie quotidienne (travail, propriété, reproduction sexuelle, et la position des femmes), posant la question de l'émancipation en des termes vraiment universels.

Le mouvement hérétique offrait aussi une structure collective alternative qui avait une dimension internationale, permettant aux

cation. Le même caractère secret caractérisait le processus d'enquête. Les inculpés n'étaient pas informés des accusations portées contre eux, et ceux qui les dénonçaient étaient autorisés à garder l'anonymat. Les suspects étaient relâchés s'ils dénonçaient leurs complices et promettaient de garder le silence sur leurs aveux. Ainsi, quand des hérétiques étaient arrêtés, ils ne pouvaient jamais savoir si quelqu'un de leur congrégation les avait dénoncés (*ibid.*, p. 167–168). Comme le montre Italo Mereu, le travail de l'Inquisition romaine laissa de profondes cicatrices dans l'histoire de la culture européenne, créant un climat d'intolérance et de suspicion institutionnelle qui continue à corrompre le système juridique aujourd'hui. L'héritage de l'Inquisition est une culture du soupçon qui repose sur les accusations anonymes et la détention préventive, et traite les suspects comme si leur culpabilité était déjà prouvée (cf. I. Mereu, *Storia dell'Intolleranza in Europa*, Milan, Mondadori, 1979).

62 Cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*

63 Rappelons ici la distinction de Friedrich Engels entre les croyances hérétiques des paysans et artisans, associée à leur opposition à l'autorité féodale, et celles des bourgeois des villes, qui contestaient avant tout le clergé (cf. F. Engels, *La Guerre des Paysans* in *La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, Paris, Éd. Sociales, 1952, p. 38–40).

membres des sectes de mener une vie plus autonome et de bénéficier d'un vaste réseau de soutiens, composé de contacts, d'écoles et de refuges sur lesquels compter pour une aide ou un conseil quand le besoin s'en faisait sentir. En fait, il n'est pas exagéré de dire que le mouvement hérétique fut la première « Internationale prolétarienne », étant donné l'importance des sectes (en particulier les cathares et les vaudois) et les liens qu'elles établissaient, s'appuyant sur les foires commerciales, les pèlerinages et les passages de frontière permanents des réfugiés générés par la persécution.

À la racine de l'hérésie populaire, on trouve l'idée que Dieu ne parlait plus par la bouche du clergé, du fait de sa cupidité, de sa corruption et de son comportement scandaleux. Les deux principales sectes se présentaient ainsi comme les « véritables églises ». Mais le défi des hérétiques était en premier lieu un défi politique, puisque défier l'Église, c'était affronter à la fois le pilier idéologique du pouvoir féodal, le plus grand propriétaire foncier en Europe, et une des institutions portant la plus grande responsabilité dans l'exploitation quotidienne de la paysannerie. À partir du XIe siècle, l'Église était devenue un pouvoir despotique qui se servait de sa prétendue investiture divine pour gouverner avec une poigne de fer et remplir ses coffres par des moyens d'extorsion illimités. Vendre des absolutions, des indulgences et des offices religieux, appeler les fidèles à l'église uniquement pour leur prêcher la sainteté de la dîme, et faire commerce de tous les sacrements, c'étaient là des pratiques courantes depuis le pape jusqu'au curé du village, à tel point que la corruption des clercs devint proverbiale dans toute la chrétienté. Les choses dégénérèrent à tel point que le clergé ne voulait plus enterrer un mort, baptiser ou donner l'absolution des péchés à moins de recevoir une rémunération. Même la communion devint une occasion de marchander et « si un malheureux résistait à une exigence injuste, on l'excommuniait et il devait payer ensuite non seulement ce qu'on lui avait réclamé à tort, mais une amende pour que son excommunication fût levée[64] ».

64 H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 18.

Dans ce contexte, la propagation des doctrines hérétiques ne canalisa pas seulement le mépris que les gens avaient envers le clergé : elle leur donna confiance dans leurs idées et favorisa leur résistance à l'exploitation cléricale. Suivant l'exemple du Nouveau Testament, les hérétiques professaient que le Christ n'avait pas de propriété et que si l'Église voulait retrouver son pouvoir spirituel, elle devrait se séparer de tous ses biens. Ils enseignaient aussi que les sacrements n'étaient pas valides s'ils étaient administrés par des prêtres en état de péché, que les formes extérieures de culte, bâtiments, images, symboles, devaient être rejetés parce que seule comptait la conviction intérieure. Ils exhortaient aussi le peuple à ne pas payer la dîme et niaient l'existence du purgatoire, dont l'invention avait été pour le clergé une source de gain à travers les messes rémunérées et la vente d'indulgences.

À son tour, l'Église utilisa l'accusation d'hérésie pour attaquer toute forme d'insubordination sociale et politique. En 1337, quand les ouvriers drapiers d'Ypres (Flandres) prirent les armes contre leurs employeurs, ils ne furent pas seulement pendus en tant que rebelles : ils étaient également condamnés par l'Inquisition et brûlés comme hérétiques[65]. On rapporte aussi que des femmes tisserands furent menacées d'excommunication pour ne pas avoir livré promptement le produit de leur travail aux marchands ou pour ne pas avoir fait leur travail correctement[66]. En 1234, pour punir ses paysans tenanciers qui refusaient de payer la dîme, l'évêque de Brême appela à une croisade contre eux « comme s'ils étaient des hérétiques[67] ». Mais les hérétiques furent aussi persécutés par les autorités séculières, de l'empereur aux patriciens urbains, qui se rendaient compte que les hérétiques, en appelant à la « vraie religion », pouvaient être subversifs et mettaient en question les bases de leur pouvoir.

Tout autant qu'une critique des hiérarchies sociales et de l'exploitation économique, l'hérésie était une dénonciation de la corruption cléricale. Comme le montre Gioacchino Volpe, le rejet de toute forme d'autorité et un fort sentiment anti-commercial étaient

65 Cf. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse, op. cit.*, p. 136.
66 Cf. G. Volpe, *op. cit.*, p. 31.
67 M. Lambert, *op. cit.*, p. 98.

des éléments communs parmi les sectes. Nombre d'hérétiques partageaient l'idéal de pauvreté apostolique[68] et le désir de retourner à une vie collective simple qui avait caractérisé l'Église primitive. Certains, comme les Pauvres de Lyon et les frères du Saint-Esprit, vivaient d'aumônes. D'autres assuraient leur subsistance par le travail manuel[69]. D'autres encore expérimentèrent le « communisme », comme les premiers taborites de Bohème, pour lesquels l'instauration de l'égalité et de la propriété collective était aussi importante que la

68 La politisation de la pauvreté, conjuguée avec l'émergence de l'économie monétaire, amena un changement décisif dans l'attitude de l'Église envers les pauvres. Jusqu'au XIIIe siècle, l'Église exaltait la pauvreté comme un état sacré et se livrait à des distributions d'aumônes, essayant de convaincre les paysans d'accepter leur état et de ne pas envier le riche. Dans les sermons dominicaux, les prêtres étaient prodigues de récits comme celui du pauvre Lazare assis au ciel au côté de Jésus et regardant son riche mais avare voisin brûlant dans les flammes. L'exaltation de la *sancta paupertas* (la « sainte pauvreté ») servait aussi à faire comprendre au riche la nécessité de la charité comme moyen de salut. Cette tactique procurait à l'Église des donations substantielles en terres, bâtiments et argent, censés être distribués parmi les nécessiteux, et elle lui permit de devenir l'une des plus riches institutions en Europe. Mais quand le nombre de pauvres s'accrut et que les hérétiques commencèrent à remettre en cause l'avidité et la corruption de l'Église, le clergé abandonna ses homélies sur la pauvreté et introduisit force « distinguos ». À partir du XIIIe siècle, elle affirma que seule la pauvreté volontaire trouvait mérite aux yeux de Dieu, signe d'humilité et de mépris des biens matériels ; ce qui signifiait, en pratique, que l'aide ne serait désormais apportée qu'aux « pauvres méritants », c'est-à-dire aux membres de la noblesse paupérisés, et non pas à ceux qui mendiaient dans les rues ou aux portes des villes. Ces derniers étaient de plus en plus considérés avec suspicion, coupables de paresse ou d'escroquerie.

69 Une grande controverse eut lieu chez les vaudois sur la manière correcte de subvenir à ses besoins. Elle fut résolue à l'assemblée de Bergame de 1218, par une scission majeure entre les deux principales branches du mouvement. Les vaudois français (Pauvres de Lyon) optèrent pour une vie assurée par les aumônes, tandis que ceux de Lombardie décidèrent que l'on devait vivre de son propre travail et se mit à former des collectifs de travailleurs ou des coopératives (*congregationes laborantium*, cf. A. de Stefano, « Le Eresie Popolari nel Medioevo » *in* E. Rota [éd.], *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI–XIV*, Milan, Marzorati, 1950, p. 775). Les vaudois lombards conservèrent des possessions privées, maisons et autres formes de propriété, et ils acceptaient le mariage et la famille (cf. L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1978, p. 125).

réforme religieuse[70]. À propos des vaudois, un inquisiteur rapportait aussi qu'« ils évitent toute forme de commerce pour éviter mensonges, escroqueries et serments » et les décrivait allant pieds-nus,

70 Cf. R. Holmes, *Europe. Hierarchy and Revolt. 1320–1450*, New York, Harper and Row, 1975, p. 202 ; N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle*, *op. cit.*, p. 304–306 ; R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op.cit.*, p. 153. Engels décrit les taborites comme l'aile révolutionnaire et démocratique du mouvement de libération nationale contre la noblesse allemande en Bohème. D'eux, Engels nous dit seulement que « leurs revendications reflétaient le désir de la paysannerie et des classes urbaines inférieures de mettre fin à toute oppression féodale » (F. Engels, *op. cit.*, note dans l'édition anglaise). Mais leur remarquable histoire est racontée de façon plus complète dans *L'Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, de H. C. Lea, où on lit qu'il y avait des paysans et des pauvres qui ne voulaient ni nobles ni gentilshommes dans leurs rangs et avaient des tendances républicaines (cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 815–851). On les nomma taborites parce qu'en 1419, quand les hussites de Prague subirent les premières attaques, ils s'installèrent sur le mont Tabor. Là, ils fondèrent une nouvelle ville, qui devint un centre à la fois de résistance contre la noblesse allemande et d'expérimentation du communisme. L'histoire raconte qu'à leur arrivée à Prague, ils disposèrent de grands coffres où chacun était prié de déposer ce qu'il possédait, de sorte que toutes choses puissent être détenues en commun. Vraisemblablement, cet arrangement collectif fut de courte durée, mais son esprit continua à vivre après sa disparition (cf. P. Demetz, *Prague in Black and Gold. Scenes from the Life of a European City*, New York, Hill and Wang, 1997, p. 152–157).

Les taborites se différenciaient des calixtins, plus modérés, parce qu'ils incluaient parmi leurs objectifs l'indépendance de la Bohème, et la conservation de la propriété qu'ils avaient confisquée (cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 832). Ils étaient pourtant d'accord sur les quatre articles de foi qui unissaient le mouvement hussite face aux ennemis étrangers :
– Liberté de prêcher la parole de Dieu ;
– communion sous les deux espèces ;
– abolition de la domination du clergé sur les propriétés temporelles et retour à la vie évangélique du Christ et des apôtres ;
– punition de toutes les offenses contre la loi divine sans distinction de personne ou de condition.

Il leur fallait s'unir pour étouffer la révolte des hussites, l'Église envoya en 1421 contre les taborites et les calixtins une armée de 150 000 hommes. « Cinq fois », écrit Lea, « pendant l'année 1421, les croisés envahirent la Bohème ; cinq fois ils essuyèrent de désastreuses défaites et furent repoussés. » (*Ibid.*, p. 818.) Deux ans plus tard, au Concile de Sienne, l'Église décida que, si l'on ne pouvait battre les hussites militairement, on les isolerait et les affamerait par un blocus. Mais cela aussi échoua et les idées hussites continuèrent à se répandre en Allemagne, en Hongrie et dans les territoires slaves vers le sud. Une autre armée, de 100 000 hommes, fut lancée contre eux en 1431, à nouveau sans résultat. Cette fois-ci les croisés fuirent le champ de bataille, avant même que la bataille commence, « aux premiers accents de l'hymne guerrier des redoutables troupes hussites » (*ibid.*, p. 829).

emmitouflés de laine, ne possédant rien et détenant toutes choses en commun, comme les apôtres[71]. Mais ce sont les mots de John Ball, l'intellectuel à la tête de la révolte des paysans anglais de 1381, qui expriment le mieux le contenu social de l'hérésie, « nous sommes faits à l'image de Dieu, mais nous sommes traités comme des bêtes », et il ajoutait : « Rien n'ira bien en Angleterre [...] tant qu'il y aura des gentilshommes et des serfs[72]. »

La secte hérétique qui eut le plus d'influence, les cathares, était aussi unique dans l'histoire des mouvements sociaux européens du fait de son aversion pour la guerre (y compris les croisades), sa condamnation de la peine capitale (qui provoqua la première

Ce furent finalement les négociations qui eurent lieu entre l'Église et l'aile modérée des hussites qui détruisirent les taborites. Habilement, les diplomates ecclésiastiques creusèrent la faille entre calixtins et taborites. Ainsi, quand une autre croisade fut lancée contre les hussites, les calixtins se joignirent aux barons catholiques à la solde du Vatican, et exterminèrent leurs frères à la bataille de Lipan, le 30 mai 1434. Ce jour-là, plus de 13 000 taborites furent tués sur le champ de bataille.

Les femmes étaient très actives dans le mouvement taborite comme dans tous les mouvements hérétiques. Nombre d'entre elles combattirent à la bataille de Prague en 1420, durant laquelle 1 500 femmes taborites creusèrent une longue tranchée qu'elles défendirent avec des pierres et des fourches (cf. P. Demetz, *op. cit.*).

71 M. Lambert, *op. cit.*, p. 64.

72 R. B. Dobson, *The Peasant Revolt of 1381*, Londres, Macmillan, 1983, p. 371. Ces mots, « le plus émouvant plaidoyer pour l'égalité sociale dans l'histoire de la langue anglaise », selon l'historien R. B. Dobson, furent en réalité mis dans la bouche de John Ball pour l'incriminer et le faire passer pour un fou par un chroniqueur français contemporain, Jean Froissart, farouche opposant de la révolte des paysans anglais. La première phrase du sermon, dont on disait que John Ball l'avait prononcée à maintes reprises, est [dans la traduction du XVIe siècle par Lord Berner] : « Ah, ye good people, matters goeth not well to pass in England, non shall do till everything be common, and that there be no villains nor gentlemen, but that we may be all united together, and that the lords be no greater masters than we be. » (*Ibid.*, p. 371.) [Ah, braves gens, les choses n'iront pas mieux en Angleterre, et ce jusqu'à ce que tout soit en commun, et qu'il n'y ait plus ni vilains ni gentilshommes, mais que nous soyons tous unis ensemble, et que les seigneurs ne soient pas plus grands maîtres que nous ne sommes.]

Des paysans pendent un moine qui a vendu des indulgences, Niklaus Manuel Deutsch, 1525.

déclaration explicite de l'Église en faveur de la peine de mort)[73] et leur tolérance à l'égard des autres religions. Le sud de la France, leur bastion avant la croisade contre les albigeois, « était un havre sûr pour les Juifs alors que l'antisémitisme montait en Europe ; [là] une fusion de la pensée cathare et de la pensée juive engendra la kabbale, la tradition du mysticisme juif[74] ». Les cathares rejetaient aussi le mariage et la procréation et étaient strictement végétariens, à la fois parce qu'ils refusaient de tuer des animaux et parce qu'ils voulaient éviter toute nourriture, comme les œufs ou les viandes, résultant de la génération sexuelle.

Cette attitude négative envers la natalité a été attribuée à l'influence exercée sur les cathares par des sectes dualistes orientales comme les pauliciens, une secte d'iconoclastes qui rejetait la procréation, acte par lequel l'âme est prise au piège du monde matériel[75], et, surtout, les bogomiles, qui, au xe siècle, faisaient du prosélytisme dans la paysannerie des Balkans. Mouvement populaire « né parmi les paysans que leur misère physique rendait conscients de la perversité des choses[76] », les bogomiles prêchaient que le monde visible est l'œuvre du diable (puisque dans l'œuvre de Dieu, le bien devrait être premier) et refusaient d'avoir des enfants pour ne pas faire entrer de nouveaux esclaves dans ce « pays de tribulations », comme ils appelaient la vie terrestre dans un de leurs pamphlets[77].

73 En 1210, l'Église avait qualifié la revendication d'abolition de la peine de mort d'« erreur » hérétique, qu'elle attribuait aux vaudois et aux cathares. La présomption que les opposants à l'Église étaient abolitionnistes était si forte que tout hérétique qui voulait se soumettre à l'Église devait affirmer que « le pouvoir séculier peut, sans péché mortel, exercer le jugement du sang, pourvu qu'il punisse avec justice, sans être mû par la haine, avec prudence et non précipitation » (J. J. Mergivern, *The Death Penalty. An Historical and Theological Survey*, New York, Paulist Press, 1997, p. 101). Comme l'indique J. J. Mergivern, le mouvement hérétique se plaça du point de vue moral le plus élevé sur cette question, et « força les "orthodoxes", ironiquement, à assumer la défense d'une pratique très contestable » (*ibid.* p. 103).

74 C. Spencer, *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism*, Hanovre/Londres, University Press of New England, 1995, p. 171.

75 Cf. M. Erbstosser, *Heretics in the Middle Ages*, Leipzig, Edition Leipzig, 1984, p. 13–14.

76 C. Spencer, *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism*, *op. cit.*, p. 15.

77 W. L. Wakefield, A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (1969), New York, Columbia University Press, 1991, p. 457.

L'influence des bogomiles sur les cathares est bien établie[78] et il est probable que le rejet du mariage et de la procréation par les cathares provenait d'un même refus d'une vie « dégradée en survie[79] », plutôt que d'un « désir de mort » ou d'un mépris de la vie. C'est ce que suggère le fait que l'antinatalisme cathare n'ait pas été associé à une conception dégradée de la femme et de la sexualité, comme c'est souvent le cas avec les philosophies qui méprisent la vie et le corps. Les femmes avaient une place importante dans les sectes. Quant à l'attitude des cathares envers la sexualité, il semble que, tandis que les « parfaits » s'abstenaient de tout rapport, on n'attendait pas des autres membres qu'ils pratiquent l'abstinence sexuelle et certains méprisaient l'importance que l'Église assignait à la chasteté, affirmant qu'elle impliquait une surévaluation du corps. Certains hérétiques attribuaient une valeur mystique à l'acte sexuel, le traitant même comme un sacrement. Ils prêchaient que la pratique sexuelle, plutôt que l'abstinence, était le meilleur moyen de parvenir à un état

78 Parmi les preuves de l'influence des bogomiles sur les cathares, on peut citer deux ouvrages que « les cathares d'Europe occidentale héritèrent des bogomiles ». Ce sont : *La Vision d'Isaïe* et *Le Dîner secret*, cités par Wakefield et Evans dans leur examen de la littérature cathare (*ibid.*, p. 447–465).

Les bogomiles furent à l'Église d'Orient les homologues des cathares pour l'Église d'Occident. Outre leur manichéisme et leur antinatalisme, ce qui inquiéta le plus les autorités byzantines fut leur « anarchisme radical », leur résistance à l'autorité civile et leur haine de classe. Comme l'écrivait le presbytre Cosmas dans ses sermons dirigés contre eux : « Ils enseignent à leurs propres gens de ne pas obéir à leurs maîtres, ils vilipendent les riches, haïssent le roi, ridiculisent les anciens, condamnent les boyards, considèrent comme vils aux yeux de Dieu ceux qui servent le roi, et interdisent au serf de travailler pour son seigneur ». L'hérésie eut une énorme et durable influence sur la paysannerie des Balkans. « Les bogomiles prêchaient dans la langue du peuple, et leur message était compris par le peuple […] Leur organisation peu structurée, l'attrait de leur solution au problème du mal, et leur engagement dans la protestation sociale rendaient leur mouvement virtuellement indestructible. » (R. Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 164–166.) On peut retrouver l'influence des bogomiles sur l'hérésie dans l'usage, courant au XIIIe siècle, de « bougre » pour connoter d'abord l'hérésie, puis l'homosexualité (cf. V. L. Bullough, *Sex, Society, and History*, New York, Science History Publications, 1976, p. 76 sqq.).

79 R. Vaneigem, *Le Mouvement du libre-esprit. Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Âge, de la Renaissance et, incidemment, de notre époque*, Paris, Ramsay, 1986, p. 64.

d'innocence. Ainsi, ironiquement, les hérétiques furent persécutés à la fois comme des ascètes extrêmes et des libertins.

Les croyances des cathares en matière sexuelle étaient à l'évidence une élaboration sophistiquée de thèmes développés à travers la rencontre avec les religions hérétiques orientales, mais la popularité dont elles jouissaient et l'influence qu'elles exercèrent sur d'autres hérésies exprime aussi une réalité empirique plus vaste enracinée dans les conditions de mariage et de reproduction au Moyen Âge.

Nous savons que dans la société médiévale, du fait de la disponibilité limitée de terres et des restrictions protectionnistes que les corporations imposaient à l'entrée dans les métiers, il n'était ni possible ni souhaitable pour les paysans ou pour les artisans d'avoir beaucoup d'enfants. Les communautés de paysans et d'artisans s'efforçaient effectivement de contrôler le nombre de leurs enfants. La méthode la plus courante pour atteindre cet objectif était de repousser le moment du mariage, événement qui, même chez les chrétiens orthodoxes, avait lieu à un âge tardif (s'il avait lieu), la règle étant « pas de terre, pas de mariage[80] ». Un grand nombre de jeunes gens, par conséquent, devaient pratiquer l'abstinence ou défier l'interdiction par l'Église du sexe hors mariage. On est en droit de penser que le rejet de la procréation par les hérétiques a pu trouver un écho chez eux. En d'autres termes, on peut concevoir que dans les codes hérétiques de la sexualité et de la reproduction on puisse en fait voir les traces d'une tentative médiévale de contrôle des naissances. Ceci expliquerait pourquoi, quand la croissance de la population devint une question sociale majeure, dans une période de grave crise démographique et de pénurie de main-d'œuvre à la fin du XIVe siècle, l'hérésie fut associée aux crimes de la reproduction, en particulier la « sodomie », l'infanticide et l'avortement. Ceci non pas pour suggérer que les doctrines hérétiques en matière de reproduction eurent un impact démographique décisif, mais au contraire que, au moins deux siècles durant, un climat politique s'installa en Italie, en France et en Allemagne, qui associait à l'hérésie toute forme de contraception (y compris la sodomie). Il faut

80 G. C. Homans, *op. cit.*, p. 37–39.

↗ Femme hérétique condamnée à être brûlée. Les femmes eurent une forte présence dans le mouvement hérétique dans tous les pays.

↖ Punition de l'adultère. Les amants sont conduits à travers les rues attachés l'un à l'autre. Tiré d'un manuscrit de 1296 de Toulouse.

aussi comprendre la menace que les doctrines sexuelles des hérétiques représentaient pour l'orthodoxie au regard des efforts de l'Église pour établir son contrôle sur le mariage et la sexualité. Une telle emprise lui permettait de soumettre tout individu, de l'empereur au paysan le plus pauvre, à son examen minutieux et à sa discipline.

La politisation de la sexualité

Comme l'a montré Mary Condren dans son étude de la pénétration du christianisme dans l'Irlande celtique, *The Serpent and the Goddess* (1989), la tentative de l'Église de réguler le comportement sexuel était ancienne. Très tôt (après que le christianisme fut devenu une religion d'État au IVe siècle), le clergé identifia le pouvoir que le désir sexuel donnait aux femmes sur les hommes, et chercha sans cesse à l'exorciser en associant sainteté et abstinence. Expulser les femmes de chaque moment de la liturgie et de l'administration des sacrements, tenter d'usurper les pouvoirs magiques d'enfantement par l'emploi d'un vêtement féminin et faire de la sexualité un objet de honte, tels furent les moyens par lesquels une caste patriarcale tenta de briser le pouvoir des femmes et l'attirance érotique. Dans ce processus, « la sexualité fut investie d'une signification nouvelle, [elle] devint l'objet de la confession, où les moindres détails des fonctions corporelles les plus intimes devenaient un sujet de discussion » et où « les différents aspects du sexe étaient séparés entre pensée, parole, intention, mouvements involontaires et actes sexuels effectifs pour former une science de la sexualité[81] ».

Les pénitentiels, manuels qui, à partir du VIIe siècle, furent publiés en tant que guides pratiques pour les confesseurs, sont un terrain privilégié pour reconstruire les canons de l'Église en matière sexuelle. Dans le premier tome de son *Histoire de la sexualité*[82], Foucault insiste sur le rôle que ces manuels jouèrent dans la production du sexe en tant que discours et d'une conception plus polymorphe de la sexualité au

81 M. Condren, *The Serpent and the Goddess. Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco, Harper and Row Publishers, 1989, p. 86–87.

82 Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir* (1976), Paris, Gallimard, 1995.

XVIIe siècle. Mais les pénitentiels jouaient déjà un rôle décisif dans la production d'un nouveau discours sur le sexe au Moyen Âge. Ces ouvrages démontrent que l'Église cherchait à imposer un véritable catéchisme sexuel, prescrivant minutieusement les positions autorisées pendant le rapport (en fait, une seule était permise), les jours où l'on pouvait pratiquer le sexe, avec qui il était autorisé et avec qui il était défendu.

Ce contrôle sexuel s'intensifia au XIIe siècle quand les conciles de Latran de 1123 et 1139 lancèrent une nouvelle croisade contre le mariage et le concubinage des clercs, alors pratique courante[83]. Ils firent du mariage un *sacrement*, dont les vœux ne pouvaient être dissous par aucun pouvoir terrestre. À cette époque, les limitations imposées à l'acte sexuel par les pénitentiels furent également réitérées[84]. Puis, quarante

83 L'interdit que l'Église imposa sur le mariage et le concubinage des prêtres était plus motivé par la volonté de défendre ses propriétés, menacées par de trop nombreuses subdivisions, et par la crainte que les femmes des prêtres puissent intervenir indûment dans les affaires cléricales, que par un quelconque besoin de restaurer sa réputation (cf. J. A. McNamara, S. Wemple, « The Power of Women through the Family in Medieval Europe, 500–1100 » *in* M. Erler, M. Kowaleski, *op. cit.*, p. 93–95). La décision du second concile de Latran renforça la résolution qui avait déjà été adoptée au siècle précédent, mais n'avait pas été suivie d'application, au cœur d'une révolte ouverte contre cette innovation. La contestation avait atteint son point culminant en 1061 avec une « rébellion organisée » qui conduisit à l'élection de l'évêque de Parme comme antipape sous le titre de Honorius II, puis sa tentative, et son échec, de s'emparer de Rome (cf. G. R. Taylor, *Sex in History*, New York, The Vanguard Press, 1954, p. 35). Le concile de Latran de 1123 n'interdisait pas seulement les mariages de prêtres, mais déclarait invalides ceux existants, jetant les familles des prêtres, en particulier leurs femmes et leurs enfants, dans la terreur et la misère (cf. J. Brundage, *Love, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1987, p. 214, 216–217).

84 La réforme des canons du XIIe siècle ordonna aux couples mariés d'éviter le sexe pendant les trois périodes de carême associées à Pâques, Pentecôte et Noël, tous les dimanches de l'année, les jours de fêtes avant de recevoir la communion, la nuit de leur mariage, pendant la période des règles de leur épouse, pendant la grossesse, et lorsqu'ils faisaient pénitence (*ibid.*, p. 198–199). Ces restrictions n'étaient pas nouvelles. Elles étaient des réaffirmations du savoir ecclésiastique incarné dans des dizaines de pénitentiels. Ce qui était nouveau, c'est qu'elles étaient maintenant intégrées dans le corps du Droit Canon, « qui fut transformé en un instrument effectif du gouvernement et de la discipline de l'Église au douzième siècle ». L'Église aussi bien que les laïcs reconnaissaient qu'une exigence légale avec des sanctions explicites aurait un statut différent d'une pénitence suggérée par son confesseur. Dans cette période, les relations les plus intimes entre les individus devinrent un sujet pour les juristes et les pénalistes (*ibid.*, p. 578).

ans plus tard, avec le IIIe concile de Latran de 1179, l'Église intensifia son attaque contre la « sodomie », visant à la fois les homosexuels et le sexe en dehors de la procréation[85], et pour la première fois elle condamna l'homosexualité (« cette incontinence contre nature[86] »).

Avec l'adoption de cette législation répressive, la sexualité était complètement politisée. Nous n'avons pas encore l'obsession morbide avec laquelle l'Église catholique abordera plus tard les questions sexuelles. Mais déjà, à partir du XIIe siècle, elle va non seulement jeter un œil dans la chambre à coucher de ses ouailles, mais encore faire de la sexualité une affaire d'État. Les choix sexuels non orthodoxes des hérétiques doivent donc aussi être considérés comme des attitudes antiautoritaires, une tentative d'arracher leur corps à l'emprise du clergé. Un exemple clair de cette rébellion anticléricale fut l'essor, au XIIIe siècle, de nouvelles sectes panthéistes, comme les amauriciens et les frères du Saint-Esprit, qui prêchaient, contre les efforts de l'Église pour contrôler le comportement sexuel, que Dieu est en chacun de nous et, par conséquent, qu'il nous est impossible de pécher.

Les femmes et l'hérésie

Un des traits les plus saillants du mouvement hérétique est le statut élevé qu'il conférait aux femmes. Comme le résume Gioacchino Volpe, dans l'Église les femmes n'étaient rien, alors qu'elles étaient là considérées comme égales : elles avaient les mêmes droits que les hommes et pouvaient avoir une vie et une mobilité sociales (aller et venir, prêcher) dont elles ne disposaient nulle part ailleurs au Moyen Âge[87]. Dans les sectes hérétiques, surtout chez les cathares et les vaudois, les femmes avaient le droit d'administrer les sacrements, de prêcher, de baptiser et même de prendre les ordres sacerdotaux. On rapporte que Valdès abandonna l'orthodoxie parce que son évêque

85 Cf. J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle* (1980), Paris, Gallimard, 1985, p. 349–359.

86 C. Spencer, *Histoire de l'homosexualité. De l'Antiquité à nos jours* (1995), Paris, Le Pré aux Clercs, 2005, p. 126.

87 Cf. G. Volpe, *op. cit.*, p. 20 ; G. Koch, « La Donna nel Catarismo e nel Valdismo Medievali » *in* O. Capitani, *Medioevo Ereticale*, Bologne, Il Mulino, 1983, p. 247.

refusait d'autoriser les femmes à prêcher et l'on dit des cathares qu'ils vénéraient une figure féminine, la Dame idéale, qui influença Dante pour la conception de Béatrice[88]. Les hérétiques autorisaient aussi les hommes et les femmes à partager le même domicile, même s'ils n'étaient pas mariés, puisqu'ils ne craignaient pas que cela conduise nécessairement à une certaine promiscuité. Les hommes et femmes hérétiques vivaient souvent librement ensemble, tels des frères et sœurs, à la façon les communautés agapiques de l'Église primitive. Les femmes formaient aussi leurs propres communautés. Un cas typique fut celui des béguines, femmes laïques de la classe moyenne urbaine qui vivaient ensemble (en particulier en Allemagne et dans les Flandres), grâce à leur travail, hors du contrôle des hommes et sans se soumettre à une règle monastique[89].

Il n'est pas surprenant que la présence des femmes dans l'histoire de l'hérésie n'ait pas d'équivalent dans les autres aspects de la vie médiévale[90]. Selon Gottfried Koch, dès le xe siècle, elles formaient une grande partie des bogomiles. Au xie siècle, ce sont de nouveau les femmes qui donnèrent vie aux mouvements hérétiques en France et en Italie. À cette époque, les femmes hérétiques étaient issues des rangs des plus humbles serfs et elles constituaient un véritable mouvement de femmes se développant dans le cadre des différents groupes hérétiques[91]. Les femmes hérétiques sont aussi présentes dans les registres de l'Inquisition : de certaines nous savons qu'elles furent brûlées, pour d'autres qu'elles furent « emmurées » pour le reste de leur vie.

88 Cf. G. R. Taylor, *op. cit.*, p. 100.

89 Cf. E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1954 ; C. Neel, « The Origins of the Beguines » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 2, hiver 1989. Le rapport entre les béguines et l'hérésie est incertain. Tandis que certains des contemporains, comme Jacques de Vitry, décrit par Carol Neel comme « un administrateur ecclésiastique important », soutenaient leur initiative en tant qu'alternative à l'hérésie, elles furent finalement condamnées sur le soupçon d'hérésie par le Concile de Vienne de 1312, vraisemblablement à cause de l'intolérance du clergé envers les femmes qui échappaient au contrôle des hommes. Par la suite, les béguines disparurent, « privées de toute existence par la réprobation ecclésiastique » (*ibid.*, p. 324–327, 329, 333, 339).

90 Cf. G. Volpe, *op. cit.*, p. 20.

91 Cf. G. Koch, *op. cit.*, p. 246–247.

Pouvons-nous dire que cette forte présence féminine dans les sectes hérétiques fut responsable de la « révolution sexuelle » des hérétiques ? Ou bien faut-il supposer que l'incitation à l'« amour libre » était une ruse masculine pour obtenir un accès facile aux faveurs sexuelles des femmes ? Il n'est pas facile de répondre à ces questions. Mais nous savons que les femmes cherchaient effectivement à contrôler leur fonction reproductive, car on trouve dans les pénitentiels de nombreuses références à l'avortement et à l'usage de contraceptifs par les femmes. Lorsqu'on pense à la future criminalisation de telles pratiques dans la période de la chasse aux sorcières, il est frappant de constater que les contraceptifs étaient appelés « potions de stérilité » ou *maléfices*[92] et il allait de soi que les utilisateurs en étaient les femmes.

Au début du Moyen Âge, l'Église considérait encore ces pratiques avec une certaine indulgence, admettant que les femmes pouvaient vouloir limiter leurs grossesses pour des motifs économiques. Ainsi, dans le *Decretum*, rédigé par Burchard, évêque de Worms (autour de 1010), on trouve la question rituelle : « Avez-vous fait ce que certaines femmes ont accoutumé de faire lorsqu'elles ont forniqué et veulent tuer leur progéniture : elles mettent en œuvre leurs *maleficia* et leurs herbes pour tuer ou pour faire passer leur embryon, ou, si elles n'ont pas encore conçu, s'arrangent pour ne pas concevoir[93] ? » À la suite de celle-ci, il était stipulé que la coupable devait faire pénitence pendant dix ans, mais on notait aussi qu'« il y avait une grande différence selon qu'elle était une pauvre petite femme et qu'elle avait agi à cause de la difficulté à alimenter [l'enfant], ou qu'elle avait agi pour dissimuler un crime de fornication[94] ».

Les choses changèrent cependant du tout au tout dès que le contrôle des femmes sur la reproduction sembla menacer la stabilité économique et sociale, comme ce fut le cas après la catastrophe

92 J. T. Noonan, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne* (1965), Paris, Éd. du Cerf, 1969, p. 200–207.
93 *Ibid.*, p. 206–207.
94 *Ibid.*

démographique, conséquence de la peste noire qui, entre 1347 et 1352, détruisit plus du tiers de la population européenne[95].

Nous verrons plus loin quel rôle joua ce désastre démographique sur la « crise du travail » de la fin du Moyen Âge. Ici, notons seulement que, après l'épidémie de peste, les aspects sexuels de l'hérésie passèrent encore plus au premier plan dans sa persécution, grotesquement caricaturés d'une façon qui anticipe les représentations ultérieures du sabbat des sorcières. À partir du milieu du XIVe siècle, les procès-verbaux des inquisiteurs ne se contentaient plus d'accuser les hérétiques de sodomie et de licence sexuelle. Dès lors, les hérétiques étaient accusés d'adorer les animaux, y compris par l'infâmant *bacium sub cauda* (le baiser sous la queue), et de s'adonner à des rituels orgiaques, des vols nocturnes et des sacrifices d'enfants[96]. Les inquisiteurs proclamèrent aussi l'existence d'une secte d'adorateurs du diable appelés luciférien. Ce processus correspondit à la transition entre la persécution de l'hérésie et la chasse aux sorcières, durant laquelle la figure de l'hérétique devint de plus en plus celle d'une femme, de sorte qu'au début du XVe siècle, la cible principale de la persécution contre les hérétiques devint la sorcière.

Toutefois, ce ne fut pas la fin du mouvement hérétique. Sa dernière manifestation vint en 1533, avec la tentative des anabaptistes de faire de la ville allemande de Münster une cité de Dieu. Cette tentative fut noyée dans un bain de sang, suivi d'une vague de représailles impitoyables qui affectèrent les luttes prolétariennes dans toute l'Europe[97].

Jusqu'alors, ni les persécutions féroces ni la diabolisation de l'hérésie n'avaient pu prévenir la propagation des croyances hérétiques. Comme l'écrit Antonino de Stefano, l'excommunication, la confiscation des biens, la torture, la mort sur le bûcher, le lancement

95 Cf. P. Ziegler, *The Black Death*, New York, Harper and Row Publishers, 1969, p. 230.

96 Cf. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, *op. cit.*

97 Cf. R. Po-chia Hsia, « Munster and the Anabaptists » *in* R. Po-chia Hsia (éd.), *The German People and the Reformation*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988, p. 51–69.

de croisades contre les hérétiques, aucune de ces mesures ne put saper l'« immense vitalité et popularité » de la *haeretica pravitatis* (le mal hérétique)[98]. « Il n'y a pas une commune », écrivait Jacques de Vitry au début du XIIIe siècle, « où l'hérésie n'ait eu ses partisans, ses défenseurs et ses croyants. » Même après la croisade de 1215 contre les albigeois, qui détruisit les bastions cathares, l'hérésie (avec l'Islam) resta le principal ennemi et la première menace auxquels l'Église dut faire face. Ses recrues venaient d'horizons divers : la paysannerie, les rangs inférieurs du clergé (qui s'identifiaient aux pauvres et apportaient dans leurs luttes le langage de l'Évangile), les citadins des petites villes et même la petite noblesse. Mais l'hérésie populaire était d'abord un phénomène des classes inférieures. L'environnement où elle prospérait était le prolétariat rural et urbain : paysans, cordonniers et ouvriers du textile « auxquels elle prêchait l'égalité, entretenant leur esprit de révolte par des prédictions prophétiques et apocalyptiques[99] ».

Nous entrevoyons la popularité des hérétiques à partir des procès que l'Inquisition menait encore dans les années 1330 dans la région de Trente (Italie du Nord) contre ceux qui avaient donné l'hospitalité aux apostoliques, quand leur chef, Fra Dolcino, avait traversé la région trente ans auparavant[100]. À l'époque de son passage, beaucoup de portes s'étaient ouvertes pour donner asile à Dolcino et ses disciples. À nouveau, en 1304, quand Fra Dolcino, annonçant la venue d'un règne béni de pauvreté et d'amour, fonda une communauté dans les montagnes du Verceliese (Piémont), les paysans locaux, déjà en révolte contre l'évêque de Vercelli, lui apportèrent leur soutien[101]. Pendant trois ans les dolciniens résistèrent aux croisades et au blocus organisés contre eux par l'évêque – les femmes en habits masculins luttant aux côtés des hommes. À la fin, ils furent vaincus uniquement par la faim et par la supériorité écrasante des forces que l'Église

98 A. de Stefano, *op. cit.*, p. 769.
99 *Ibid.*, p. 776.
100 Cf. R. Orioli, *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale* (1984), Novare, Europia, 1993, p. 217–237.
101 C. Mornese, G. Buratti, *Fra Dolcino e gli Apostolici fra eresie, rivolte, e roghi*, Rome, Derive Approdi, 2000.

mobilisa contre eux[102]. Le jour où les troupes rassemblées par l'évêque de Vercelli l'emportèrent finalement, « plus d'un millier d'hérétiques périrent dans les flammes, ou dans la rivière, ou par l'épée, de la plus cruelle des morts. » La compagne de Dolcino, Margherita, fut lentement brûlée sous ses yeux parce qu'elle refusait d'abjurer. Dolcino lui-même fut lentement traîné sur les routes de montagne et peu à peu mis en pièces, pour donner un exemple salutaire à la population locale[103].

Luttes urbaines

Non seulement les hommes comme les femmes faisaient cause commune dans le mouvement hérétique, mais aussi les paysans et les travailleurs urbains. Il existe plusieurs raisons à cette communauté d'intérêts entre gens dont on peut penser qu'ils avaient par ailleurs des préoccupations et des aspirations différentes. En premier lieu, un rapport étroit existait entre la ville et la campagne au Moyen Âge. De nombreux citadins étaient d'anciens serfs qui étaient partis ou avaient fui vers la ville dans l'espoir d'une vie meilleure. Tout en exerçant leurs métiers, ils continuaient à travailler la terre, en particulier au moment des récoltes. Leurs pensées et leurs désirs portaient profondément l'empreinte de la VIe au village et de leur rapport à la terre. Les paysans et les travailleurs urbains se trouvèrent aussi réunis par la soumission aux mêmes maîtres politiques, puisqu'à partir du XIIIe siècle (en particulier dans le nord et le centre de l'Italie) la noblesse terrienne s'allia aux communes avec les marchands patriciens, leur union venant opérer comme une structure de pouvoir unitaire. Cette situation suscitait parmi les travailleurs des préoccupations et une solidarité communes. Ainsi, chaque fois que les paysans se révoltaient, ils trouvaient à leurs côtés les artisans et les journaliers, aussi bien que la masse croissante des pauvres urbains. Ce fut le cas pendant la révolte paysanne en Flandre maritime qui commença en 1323 et se termina en juin 1328,

102 Cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 949–953 ; R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 132.

103 Cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 620.

après que le roi de France et la noblesse flamande eurent battu les révoltés à Cassel en 1327. Comme l'écrit David Nicholas, « la capacité des révoltés à poursuivre le conflit pendant cinq ans n'est concevable qu'à la lumière de la participation de la ville[104] ». Il ajoute que, fin 1324, les paysans en révolte avaient été rejoints par les artisans d'Ypres et de Bruges.

> Bruges, alors sous le contrôle d'un groupe de tisserands et de foulons, prit la direction de la révolte des mains des paysans […] Une guerre de propagande commença, les moines et les prédicateurs expliquant aux masses qu'une nouvelle ère était venue et qu'ils étaient les égaux des aristocrates[105].

Une autre alliance entre travailleurs et urbains fut celle des Tuchins, un mouvement de « brigands » opérant dans les montagnes du centre de la France, où des artisans s'organisèrent d'une façon typique des populations rurales[106].

C'était une aspiration commune au nivellement des différences sociales qui unissait les paysans et les artisans. Norman Cohn la fait ressortir de différents documents :

> Les proverbes des pauvres qui déplorent que « le pauvre laboure tout le temps, souffre et travaille et pleure. Jamais il ne rit de plein cœur. Le riche rit et chante […] »
>
> Les mystères où il est proclamé que « chacun devrait détenir autant de biens qu'autrui, et nous ne possédons rien que nous puissions dire nôtre. Les grands possèdent tous les biens de la terre et les pauvres n'ont rien que souffrance et malheur […] »
>
> Les satires les plus lues qui dénonçaient le fait que « magistrats, prévôts, bedeaux et maires, presque tous vivent de rapine […] tous se nourrissent du sang des pauvres et ne rêvent que de les dépouiller […] ils les plument tout vifs. Le fort vole le faible […] ». Ou encore : « De braves travailleurs fabriquent le pain d'orge, mais jamais ils ne l'ont sous la dent. Ils ne recueillent que

104 D. Nicholas, *op. cit.*, p. 213–214.
105 *Ibid.*
106 Cf. R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 159.

> le son, et du bon vin ils ne boivent que la lie, et des bons habits ils ne reçoivent que les dépouilles. Tout ce qui est bon et savoureux va aux nobles et prêtres […] [107] »

Ces griefs montrent combien le ressentiment populaire était profond contre les inégalités qui existaient entre les « gros oiseaux » et les « petits oiseaux », les « gras » et les « maigres », comme on désignait les riches et les pauvres dans la langue politique florentine du XIVe siècle. « [L]es choses ne peuvent bien aller en Angleterre ni iront jusques à tant que les biens iront tout de commun […] » proclamait John Ball, alors qu'il s'efforçait de mener campagne au cours de la Révolte des paysans anglais de 1381 [108].

Comme nous l'avons vu, les principales expressions de cette aspiration à une société plus égalitaire étaient l'exaltation de la pauvreté et la communauté des biens. Mais l'affirmation d'une perspective égalitaire transparaissait aussi dans une nouvelle attitude envers le travail, d'autant plus clairement au sein des sectes hérétiques. D'un côté, on assiste à une stratégie de « refus du travail », comme celle adoptée par les vaudois français (les Pauvres de Lyon), et les membres de certains ordres conventuels (franciscains, spirituels), qui, souhaitant s'affranchir des préoccupations séculières, comptaient sur la mendicité et le soutien de la communauté pour leur survie. De l'autre, nous avons une nouvelle valorisation du travail, en particulier le travail manuel, dont les formulations les plus explicites se trouvent dans la propagande des Lollards anglais, quand ils rappelaient à leurs disciples que « [les nobles] ont le séjour et les beaux manoirs, et nous n'avons la peine et le travail, […] [mais c'est] de notre labeur ce dont ils tiennent les états [109] ».

Indubitablement, invoquer la « valeur du travail », une innovation dans une société dominée par une classe militaire, venait d'abord rappeler l'arbitraire du pouvoir féodal. Mais cette nouvelle conscience

107 N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle*, *op. cit.*, p. 127–128.
108 *Ibid.*, p. 289.
109 *Ibid.* ; D. Christie-Murray, *A History of Heresy*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 114–115.

démontre aussi l'émergence de nouvelles forces sociales qui jouèrent un rôle crucial dans l'effondrement du système féodal.

Cette valorisation du travail reflète la formation d'un prolétariat urbain, composé en partie de compagnons et d'apprentis travaillant sous la direction de maîtres artisans, produisant pour le marché local, mais principalement de journaliers employés par des riches marchands dans des industries d'exportation. Au tournant du XIVe siècle, on pouvait trouver dans l'industrie textile à Florence, à Sienne et dans les Flandres, des concentrations atteignant 4000 de ces journaliers (tisserands, foulons, teinturiers). Pour eux, la vie dans les villes était seulement un nouveau type de servage, cette fois sous la coupe des marchands de textile, qui exerçaient un contrôle des plus stricts sur leurs activités et une domination de classe des plus despotiques. Les travailleurs salariés urbains ne pouvaient former aucune association et il leur était interdit de se réunir en aucun lieu et sous aucun prétexte. Ils ne pouvaient porter ni armes ni même les outils de leur profession et ils ne pouvaient faire grève sous peine de mort[110]. À Florence, ils n'avaient aucun droit civil : à la différence des compagnons, ils ne faisaient partie d'aucune guilde ou corporation, et ils étaient exposés aux abus les plus cruels aux mains des marchands qui, outre le contrôle du gouvernement de la ville, avaient leur tribunal privé et, en toute impunité, les espionnaient, les arrêtaient, les torturaient et les pendaient au moindre signe de troubles[111].

C'est parmi ces travailleurs que nous trouvons les formes les plus extrêmes de protestation sociale et la plus grande adhésion aux idées hérétiques[112]. Tout au long du XIVe siècle, en particulier dans les Flandres, les travailleurs du textile se lançaient constamment dans des révoltes contre l'évêque, la noblesse, les marchands, et même les principales corporations. À Bruges, quand les guildes principales gagnèrent en puissance en 1348, les travailleurs de la laine continuèrent à se révolter contre eux. À Gand, en 1345, une

110 Cf. H. Pirenne, *Histoire de l'Europe. Des Invasions au XVIe siècle*, *op. cit.*, p. 423.
111 Cf. N. Rodolico, *I Ciompi. Una Pagina di storia del proletariato operaio*, Florence, Sansoni, 1971.
112 *Ibid.*, p. 56–59.

révolte de la bourgeoisie locale fut débordée par une rébellion des tisserands, qui essayèrent d'établir une « démocratie ouvrière » fondée sur la suppression de toutes les autorités, à l'exception des travailleurs manuels[113]. Battus par une impressionnante coalition de forces (y compris le prince, la noblesse, le clergé, la bourgeoisie), les tisserands essayèrent à nouveau en 1378, année où ils réussirent à établir ce que l'on a appelé (en exagérant peut-être un peu) la première « dictature du prolétariat » connue de l'histoire. Selon Prosper Boissonnade, leur objectif était de « soulever les compagnons contre les patrons, les salariés contre les grands entrepreneurs, les paysans contre les seigneurs et les clercs. On prétendit qu'ils avaient médité l'extermination de toute la classe bourgeoise, à l'exception des enfants de [moins de] six ans, de même que celle de la noblesse[114]. » Ils ne furent vaincus que lors de la bataille rangée de Roosebeke en 1382, au cours de laquelle 26 000 d'entre eux perdirent la vie[115].

Les évènements de Bruges et Gand n'étaient pas des cas isolés. En Allemagne et en Italie aussi, les artisans et les ouvriers se révoltaient à la première occasion, forçant la bourgeoisie locale à vivre dans un constant état de peur. À Florence, les travailleurs prirent le pouvoir en 1379, conduits par les *Ciompi*, les ouvriers journaliers de l'industrie textile de Florence[116]. Ils établirent eux aussi

113 Cf. P. Boissonnade, *op. cit.*, p. 387–388.
114 *Ibid.*, p. 387.
115 *Ibid.*
116 Les *Ciompi* étaient ceux qui lavaient, peignaient et graissaient la laine pour que l'on puisse la travailler. Ils étaient considérés comme des travailleurs non qualifiés, et avaient le statut social le plus bas. *Ciompo* est un terme péjoratif, signifiant sale et pauvrement habillé, probablement du fait que les *Ciompi* travaillaient à demi-nus et étaient toujours graisseux et souillés de teintures. Leur révolte commença en juillet 1382, déclenchée par la nouvelle de l'arrestation et de la torture de l'un d'entre eux, Simoncino. Apparemment, sous la torture, on lui avait fait avouer que les *Ciompi* avaient tenu une assemblée secrète pendant laquelle, s'étant embrassés entre eux sur la bouche, ils avaient promis de se défendre les uns les autres contre les abus de leurs employeurs. En entendant la nouvelle de l'arrestation de Simoncino, les ouvriers se précipitèrent vers la maison des corporations de l'industrie de la laine (*Palazzo dell'Arte*), exigeant que leur camarade soit relâché. Puis, ayant obtenu sa libération, ils occupèrent la maison des corporations, postèrent des patrouilles sur le Ponte Vecchio, et accrochèrent les insignes des « corporations mineures » (*arti minori*) aux fenêtres de la maison des corporations. Ils occupèrent aussi l'hôtel de ville, où

un gouvernement ouvrier, mais celui-ci ne dura que quelques mois avant d'être totalement vaincu en 1382[117]. Les ouvriers de Liège, aux Pays-Bas, eurent plus de succès. En 1384, la noblesse et les riches (« les grands », comme on les appelait), « se sentant incapables de continuer une résistance qui durait depuis plus d'un siècle, finirent par capituler[118] ». « Depuis lors, les métiers dominèrent exclusivement dans la ville », devenant les arbitres du gouvernement municipal[119]. Les artisans avaient aussi apporté leur soutien aux paysans révoltés, en Flandres maritimes, dans une lutte qui dura de 1313 à 1328, et que Pirenne décrit comme « un véritable essai de révolution sociale[120] ». Là, selon un contemporain flamand dont l'allégeance de classe est évidente, « [l]a peste de l'insurrection fut telle […] que les hommes prirent la vie en dégoût[121] ». Ainsi, de « 1320–1332, les "bonnes gens" d'Ypres supplient le roi de France de ne pas faire démolir l'enceinte intérieure de la ville dans laquelle ils résident et qui les protège contre le "commun"[122] ».

ils affirmèrent avoir trouvé une pièce pleine de cordes qui, pensaient-ils, leur étaient destinées. Ayant apparemment le contrôle de la situation, les *Ciompi* présentèrent une pétition exigeant qu'ils fassent partie du gouvernement, que le non-paiement des dettes ne soit plus puni de l'amputation d'une main, que les riches paient plus d'impôts et que les châtiments corporels soient remplacés par des amendes. Durant la première semaine d'août, ils formèrent une milice et mirent en place trois nouvelles corporations, alors qu'on préparait une élection à laquelle des membres des *Ciompi* participeraient pour la première fois. Mais leur nouveau pouvoir ne dura pas plus d'un mois, car les magnats de la laine organisèrent un lock-out qui les réduisit à la famine. Après leur défaite, nombre d'entre eux furent arrêtés, pendus ou décapités, un plus grand nombre encore dut quitter la ville en un exode qui marqua le commencement du déclin de l'industrie de la laine à Florence (cf. N. Rodolico, *op. cit.*).

117 *Ibid.*

118 H. Pirenne (et al.), *Histoire du Moyen Âge*, t. VIII : *La Civilisation occidentale au Moyen Âge. Du XIe au milieu du XVe siècle*, Paris, PUF, 1933, p. 174.

119 *Ibid.*, p. 274.

120 *Ibid.*, p. 169.

121 *Ibid.*, p. 170.

122 *Ibid.*, p. 176.

La peste noire et la crise du travail

La peste noire fut un tournant dans le cours des révoltes médiévales, elle tua en moyenne entre 30 et 40 % de la population européenne [123]. Venant au lendemain de la grande famine de 1315–1322, qui affaiblit la résistance de la population à la maladie [124], cet effondrement démographique sans précédent changea profondément la vie sociale et politique de l'Europe, inaugurant de fait une nouvelle ère. La maladie se répandant, le nivellement qu'elle produisit renversa les hiérarchies sociales. La familiarité avec la mort sapa également la discipline sociale. Confrontés à la possibilité d'une mort imminente, les gens ne se préoccupaient plus de travailler ou de suivre les règles sociales et sexuelles, mais essayaient de jouir de la vie, faisant la fête aussi longtemps qu'ils le pouvaient sans penser à l'avenir.

Mais la conséquence la plus importante de la peste fut l'intensification de la crise du travail générée par le conflit de classe, car la décimation de la force de travail rendait le travail extrêmement rare, augmenta son coût de façon drastique et renforça la détermination des gens à briser les chaînes du régime féodal.

Comme le souligne Christopher Dyer, la raréfaction de main-d'œuvre provoquée par l'épidémie fit bouger les rapports de pouvoir à l'avantage des classes inférieures. Quand la terre était rare, les paysans pouvaient être contrôlés par la menace de l'expulsion. Mais après que la population eut été décimée et la terre fut devenue abondante, les menaces des seigneurs cessèrent d'avoir un effet sérieux, les paysans pouvant maintenant se déplacer librement et trouver de nouvelles terres à cultiver [125]. Tandis que les récoltes pourrissaient et que le bétail errait dans les champs, les paysans et les artisans devinrent tout à coup maîtres de la situation. Un symptôme de ce nouveau développement fut la multiplication des grèves de la rente, renforcée par la menace d'un exode massif vers d'autres terres ou vers la ville. Comme

123 Cf. P. Ziegler, *op. cit.*, p. 230.

124 Cf. W. C. Jordan, *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

125 Cf. C. Dyer, « A Redistribution of Income in XVth Century England » in *Past and Present*, n° 39, avril 1968, p. 26.

les registres des manoirs le mentionnent laconiquement, les paysans « refusaient de payer » (*negant solvere*). Ils déclaraient aussi qu'ils « ne suivraient plus les coutumes » *(negant consuetudines),* et ignoraient les ordres des seigneurs de réparer leurs maisons, curer les fossés ou faire la chasse aux serfs fugitifs[126].

À la fin du XIVe siècle, le refus de la rente et des services était devenu un phénomène collectif. Des villages entiers s'organisaient conjointement pour arrêter de payer les amendes, les impôts et la taille et ne reconnaissaient plus les services commutés ou les injonctions des cours de justice seigneuriales, qui étaient le principal instrument du pouvoir féodal. Dans ce contexte, le montant de rente et de services refusé prenait moins d'importance que le fait que le rapport de classes sur lequel était fondé l'ordre féodal était subverti. Voici comment un écrivain du début du XVIe siècle, dont les mots reflètent le point de vue de la noblesse, résumait la situation :

> Les paysans sont trop riches […] et ne savent pas ce que veut dire obéissance, ils ne tiennent aucun compte de la loi, ils voudraient qu'il n'y eût pas de nobles […] et ils aimeraient décider quelle rente nous devrions tirer de nos terres[127].

En réponse au coût croissant du travail et à l'effondrement de la rente féodale, il y eut diverses tentatives pour augmenter l'exploitation du travail, soit par la restauration des services en travail, soit, dans certains cas, par le rétablissement de l'esclavage. À Florence, l'importation d'esclaves fut autorisée en 1366[128]. De telles mesures ne firent

126 *Ibid.,* p. 24.
127 *Ibid.*, p. 33.
128 Au lendemain de la peste noire, tous les pays européens commencèrent à condamner l'oisiveté et à persécuter le vagabondage, la mendicité et le refus du travail. L'Angleterre prit l'initiative avec le Statut de 1349 qui condamnait les hauts salaires et l'oisiveté, décrétant que ceux qui ne travaillaient pas, et n'avaient pas de moyens de survie, devaient accepter un travail. Des ordonnances similaires furent prises en France en 1351, où il fut recommandé que les gens ne donnent pas à manger ou un gîte aux mendiants en bonne santé et aux vagabonds. Une ordonnance ultérieure, en 1354, décréta que ceux qui restaient oisifs, passant leur vie dans les tavernes, jouant aux dés ou mendiant, soient obligés d'accepter un travail ou de supporter les conséquences ; les délinquants seraient tout d'abord mis en prison au pain sec et à l'eau, tandis que les récidivistes seraient d'abord mis au pilori, puis, s'ils récidivaient encore, marqués au fer rouge sur le front. Dans la législation française un nouvel élément faisait son

↗ Jacquerie. Les paysans prirent les armes en Flandres en 1323, en France en 1358, en Angleterre en 1381, à Florence, Gand et Paris en 1370 et 1380.

↖ La peste noire détruisit un tiers de la population en Europe. Elle fut un tournant de l'histoire européenne, socialement et politiquement.

qu'aiguiser le conflit de classe. En Angleterre, ce fut une tentative de la noblesse de contenir le coût du travail, au moyen d'un Statut du travail limitant le salaire maximum, qui provoqua la Révolte paysanne de 1381. Celle-ci se répandit de région en région et se termina avec des milliers de paysans marchant depuis le Kent vers Londres « pour parler au roi[129] ». De même en France, entre 1379 et 1382, il y eut « un vent de révolution[130] ». Des insurrections prolétariennes éclatèrent à Béziers, où quarante tisserands et tresseurs de corde furent pendus. À Montpellier, les travailleurs en révolte proclamèrent qu'« à Noël nous vendrons de la viande de chrétien à six sous la livre ». Des révoltes éclatèrent à Carcassonne, Orléans, Amiens, Tournai, Rouen et enfin à Paris, où, en 1413, une « démocratie ouvrière » s'empara du pouvoir[131]. En Italie, la révolte la plus importante fut celle des *Ciompi*. Elle commença en juillet 1382, quand les travailleurs du textile de Florence forcèrent pour un temps la bourgeoisie à leur permettre de participer au gouvernement et à déclarer un moratoire sur toutes les dettes contractées par des salariés ; ils proclamèrent alors ce qui était essentiellement une dictature du prolétariat (« Le peuple de Dieu »), même si elle fut bientôt écrasée par les forces combinées de la noblesse et de la bourgeoisie[132].

« Le temps est venu », la phrase récurrente des lettres de John Ball, illustre bien l'esprit du prolétariat européen à la fin du XIVe siècle, une époque où, à Florence, la roue de la fortune commençait à

apparition, qui ferait partie de la lutte moderne contre les vagabonds : le travail forcé. En Castille, une ordonnance de 1381 autorisa les particuliers à arrêter les vagabonds et à les employer pendant un mois sans salaire (cf. B. Geremek, *La Potence ou la Pitié. L'Europe et les Pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 109–111).

129 Cf. R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.* ; R. B. Dobson, *op. cit.*

130 P. Boissonnade, *op. cit.*, p. 390.

131 Le concept de « démocratie ouvrière » appliqué à ces formes de gouvernement peut sembler absurde. Mais nous devons considérer qu'aux États-Unis, qui sont souvent considérés comme un pays démocratique, aucun ouvrier de l'industrie n'est encore devenu président et les organes gouvernementaux les plus élevés sont tous composés de représentants d'une aristocratie économique.

132 Cf. N. Rodolico, *op. cit.*

apparaître sur les murs des tavernes et des boutiques, pour symboliser l'imminent changement du destin.

Au cours de ce processus, l'horizon politique et les dimensions organisationnelles de lutte des paysans et des artisans s'élargirent. Des régions entières se révoltèrent, formant des assemblées et recrutant des armées. À certains moments, les paysans s'organisèrent en bandes, attaquant les châteaux des seigneurs et détruisant les archives où étaient conservées les traces écrites de leur servitude. Au xve siècle la confrontation entre les paysans et la noblesse se transforma en véritables guerres, comme celle des *remensas* en Espagne, qui dura de 1462 à 1486[133]. En Allemagne un cycle de « guerres des paysans » commença en 1476 avec la conjuration conduite par Hans le joueur de fifre. Ce cycle alla s'amplifiant en quatre sanglantes révoltes conduites par le *Bundschuh*, entre 1493 et 1517, et culminant en une guerre à part entière qui dura de 1522 à 1523, se répandant dans quatre pays[134].

Dans tous ces cas, les rebelles ne se contentaient pas de revendiquer des limitations au régime féodal ou de négocier de meilleures conditions de vie. Leur but était de mettre fin au pouvoir des seigneurs. Comme les paysans anglais le proclamèrent pendant la Révolte des paysans de 1381, « la vieille loi doit être abolie ». Effectivement, au début du xve siècle, en Angleterre au moins, le servage ou vilainage avait déjà presque complètement disparu, bien que la révolte eût été

133 Les *remensas* étaient une taxe de rachat que les paysans serfs en Catalogne devaient payer pour quitter leurs terres. Après la peste noire, les paysans assujettis aux *remensas* était également assujettis à une nouvelle taxe connue comme les « cinq mauvaises coûtumes » (*los malos usos*), qui, en des temps plus anciens, avait été appliquée de façon moins généralisée (cf. R. Hilton, *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381*, *op. cit.*, p. 144–145). Ces nouvelles taxes, et les conflits tournant autour de l'usage des terres abandonnées, furent la source d'une guerre régionale prolongée, au cours de laquelle les paysans recrutèrent un homme pour trois familles. Ils renforcèrent aussi leurs liens au moyen d'associations sous serment, prirent des décisions dans des assemblées de paysans, et, pour intimider les propriétaires fonciers, dressèrent des croix et autres signes menaçants partout dans les champs. Durant la phase finale de la guerre, ils revendiquèrent la fin de la rente et la mise en place de droits de propriété paysans (*ibid.*, p. 148–149 ; 165).

134 Cf. F. Engels, *op. cit.* ; P. Blickle, *The Revolution of 1525. The German Peasant War From a New Perspective*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.

politiquement et militairement vaincue, et ses chefs sauvagement exécutés[135].

On a qualifié ce qui se déroula ensuite d'« âge d'or du prolétariat européen[136] », une représentation bien éloignée de ce xve siècle qui a été immortalisé comme un monde emporté par une dance macabre et pris dans le sortilège du memento mori.

Thorold Rogers a donné une image idéalisée de cette période dans sa fameuse étude sur les salaires et les conditions de vie dans l'Angleterre médiévale. « Jamais, » écrivait Rogers, « les salaires ne furent aussi élevés et la nourriture aussi bon marché[137] ». Les travailleurs étaient quelquefois payés pour tous les jours de l'année, alors qu'ils ne travaillaient pas le dimanche et les principaux jours fériés. Ils étaient aussi nourris par leurs employeurs et on leur versait un viatique pour l'aller-retour du domicile au travail, à tant par mile d'éloignement. En plus, ils exigeaient d'être payés en argent et ne voulaient travailler que cinq jours par semaine.

Comme nous le verrons, on peut raisonnablement douter de la réalité de cette corne d'abondance. Pour une large fraction de la paysannerie occidentale, et pour les ouvriers urbains, le xve siècle fut cependant une période de puissance sans précédent. Non seulement la pénurie de main-d'œuvre leur donnait l'avantage, mais le spectacle de leurs employeurs en concurrence pour leurs services les amena à prendre conscience de leur propre valeur et effaça des siècles d'avilissement et d'asservissement. Le « scandale » des hauts salaires revendiqués par les travailleurs n'avait d'égal pour leurs employeurs que par l'arrogance nouvelle dont ils faisaient preuve : leur refus de travailler ou de continuer à le faire après avoir satisfait leurs besoins (ce qu'ils pouvaient faire en moins de temps à cause de leurs salaires plus élevés), leur détermination obstinée à ne se louer que pour des tâches limitées, et non pour des périodes prolongées, leur prétention

135 Cf. J. Z. Titow, *op. cit.*, p. 58.

136 Cf. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.* ; F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe–XVIIIe siècle*, t. II : *Les Jeux de l'échange*, Paris, A. Collin, 1980, p. 134 sqq.

137 J. E. Rogers, *Six Centuries of Work and Wages. The History of English Labour*, Londres, Swann Sonnenschein, 1894, p. 326 sqq.

à d'autres avantages en sus du salaire et leur manière ostentatoire de se vêtir qui, selon les dires d'observateurs contemporains de la société, les rendaient impossibles à distinguer des seigneurs. « Les serviteurs sont maintenant les maîtres et les maîtres sont les serviteurs », déplorait John Gower dans le *Mirour de l'omme* (1378), « le paysan prétend imiter les manières de l'homme libre, et se donne son apparence dans les vêtements qu'il porte[138] ».

La condition des sans-terres s'améliora aussi après la peste noire[139]. Ce n'était pas seulement un phénomène anglais. En 1348, les chanoines de Normandie déploraient ne pouvoir trouver personne pour cultiver leurs terres qui ne demandât au moins ce que six serviteurs avaient gagné au début du siècle. Les salaires doublèrent et triplèrent en Italie, en France et en Allemagne[140]. Dans les pays du Rhin et du Danube, le salaire agricole journalier devint l'équivalent en pouvoir d'achat du prix d'un porc ou d'un mouton et ces taux salariaux s'appliquaient aussi aux femmes, car la différence entre les revenus d'argent des hommes et des femmes avait radicalement baissé au lendemain de la peste noire.

Le prolétariat européen parvint non seulement à un niveau de vie qui resta sans équivalent jusqu'au XIXe siècle, mais le servage disparut aussi. À la fin du XIVe siècle, l'asservissement à la terre avait pratiquement disparu[141]. Partout les serfs furent remplacés par des fermiers libres [dont la tenure pouvait être en *copyhold*, dont l'acte était copié dans les registres du manoir, ou en *leasehold*, bail à très long terme] qui n'accepteraient de travailler que contre une rémunération substantielle.

138 J. Hatcher, « England in the Aftermath of the Black Death » in *Past and Present*, n° 144, août 1994, p. 17.
139 *Ibid.*
140 Cf. P. Boissonnade, *op. cit.*, p. 381–399.
141 Cf. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1171.

↗ Martyre de Jean Hus à Gottlieben sur le Rhin en 1413.
Après sa mort, ses cendres furent dispersées dans la rivière.

↘ Bordel, d'après une gravure sur bois allemande du XVe siècle. Les bordels étaient considérés comme un remède à la protestation sociale, l'hérésie et l'homosexualité.

La politique sexuelle, le développement de l'État et la contre-révolution

À la fin du XVe siècle, une contre-révolution était pourtant déjà en route à tous les niveaux de la vie politique et sociale. Tout d'abord, les autorités politiques s'employèrent à assimiler les travailleurs masculins les plus jeunes et les plus rebelles, au moyen d'une politique sexuelle qui leur procurait du sexe gratuit, et déplaçait le conflit de classe sur le conflit avec les femmes prolétaires. Comme l'a montré Jacques Rossiaud dans *La Prostitution médiévale* (1988), en France, les autorités municipales *décriminalisèrent le viol* en pratique, pourvu que les victimes fussent des femmes de la classe inférieure. À Venise au XIVe siècle, le viol d'une femme prolétaire non mariée n'entraînait guère plus qu'une remontrance, même dans les cas, fréquents, où il impliquait une agression en bande[142]. Il en allait de même dans la plupart des villes françaises. Là, le viol en bande de femmes prolétaires devint une pratique courante perpétrée ouvertement et bruyamment la nuit, en groupes de deux à quinze, entrant par effraction dans les maisons de leurs victimes ou les traînant à travers les rues, sans même tenter de se cacher ou de se dissimuler. Ceux qui prenaient part à ce « sport » étaient des jeunes travailleurs journaliers ou des domestiques et les fils désargentés de familles respectables, tandis que les femmes visées étaient des jeunes filles pauvres, femmes de chambre ou blanchisseuses, au sujet desquelles courait la rumeur qu'elles étaient « conservées » par leurs maîtres[143]. En moyenne, la moitié des jeunes hommes de la ville, à un moment ou un autre, prenaient part à ces agressions, que Rossiaud décrit comme une forme de contestation de classe, un moyen pour les hommes prolétaires, forcés de repousser leur mariage pendant de nombreuses années du fait de leur situation économique, de récupérer « leur dû » et prendre leur revanche sur les riches. Mais les résultats furent dévastateurs pour tous les travailleurs, car le viol de femmes pauvres soutenu par l'État sapait la solidarité de classe qui avait été conquise dans la lutte antiféodale. Il n'est pas

142 Cf. G. Ruggiero, *The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 91–108.

143 Cf. J. Rossiaud, *Medieval Prostitution*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 28.

surprenant que les autorités aient considéré les troubles générés par une telle politique (les bagarres, la présence de bandes de jeunes rôdant dans les rues la nuit à la recherche d'une aventure et perturbant la tranquillité publique) comme un moindre prix à payer en échange de la diminution des tensions sociales, obnubilées par leur peur des insurrections urbaines et par l'idée que les pauvres, s'ils prenaient le dessus, prendraient leurs femmes et les mettraient en commun[144].

Pour les femmes prolétaires, si cavalièrement sacrifiées par les maîtres comme par les serviteurs, le prix à payer était incalculable. Une fois violées, elles pouvaient difficilement retrouver leur place dans la société. Leur réputation étant détruite, elles devaient quitter la ville ou se tourner vers la prostitution[145]. Mais elles n'étaient pas les seules touchées. La légalisation du viol créa un climat d'intense misogynie qui avilissait toutes les femmes sans distinction de classe. Elle rendait aussi la population insensible à la perpétuation de la violence contre les femmes, jetant les bases de la chasse aux sorcières qui commença à la même époque. C'est à la fin du XIVe siècle qu'eurent lieu les premiers procès de sorcières et que pour la première fois, l'Inquisition enregistra l'existence d'une hérésie exclusivement féminine, une secte d'adoratrices du diable.

L'institutionnalisation de la prostitution, à travers l'ouverture de bordels municipaux qui bientôt proliférèrent à travers toute l'Europe, représenta un autre aspect de cette politique sexuelle, source de division, que menaient les princes et les autorités municipales pour tempérer la contestation des travailleurs. Autorisée par le régime de hauts salaires de l'époque, la prostitution gérée par l'État était considérée comme un remède efficace contre l'agitation des jeunes prolétaires, qui pouvaient dans « la grande maison », comme on nommait le bordel d'État en France, jouir d'un privilège réservé auparavant aux hommes plus âgés[146]. Le bordel municipal était aussi considéré comme un

144 *Ibid., p. 29.*
145 *Ibid., p. 43;* G. Ruggiero, *The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, *op. cit.*, p. 99.
146 Cf. J. Rossiaud, *op. cit.*

remède contre l'homosexualité[147], qui dans plusieurs villes d'Europe (par exemple Padoue et Florence) était largement et publiquement pratiquée mais qui, au lendemain de la peste noire, commençait à être perçue comme une possible cause de dépopulation[148].

Ainsi, entre 1350 et 1450, des bordels gérés par la collectivité, financés par l'impôt, furent ouverts dans chaque ville ou village en Italie et en France, en nombres bien supérieurs à ceux atteints au XIXe siècle. Amiens à elle seule comptait cinquante-trois bordels en 1453. De plus, toutes les restrictions et pénalités contre la prostitution furent éliminées. Les prostituées pouvaient maintenant solliciter leurs

147 Cf. L. L. Otis, *op. cit.*

148 La prolifération de bordels publics s'accompagna ainsi d'une campagne contre les homosexuels qui se propagea jusqu'à Florence, où l'homosexualité était une part importante du tissu social, « attirant des mâles de tous âges, de toutes situations matrimoniales et de tous rangs sociaux. » L'homosexualité était si populaire à Florence que les prostituées portaient des vêtements masculins pour attirer leurs clients. Deux initiatives prises par les autorités en 1403 furent les signes d'un changement à Florence. La ville bannit les « sodomites » des emplois publics, et mit en place une commission de surveillance vouée à l'extirpation de l'homosexualité : l'Office de la Décence [*Onestà*]. Mais il est significatif que la principale mesure cet office fut de permettre l'ouverture de nouveaux bordels publics, de sorte que, en 1418, les autorités cherchaient encore des moyens d'éradiquer la sodomie « de la ville et du comté » (M. Rocke, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 30–32, 35). Sur la promotion par le gouvernement de Florence d'une prostitution financée par la collectivité comme remède contre le déclin de la population et la « sodomie », cf. aussi Richard C. Trexler :

« Ainsi que d'autres villes italiennes du XVe siècle, Florence croyait que favoriser officiellement la prostitution, c'était combattre deux maux incomparablement plus graves du point de vue moral ou social : l'homosexualité masculine (dont la pratique estompait, pensait-on, la différence des sexes et par là toute différence et hiérarchie instituée), et le déclin des naissances légitimes qui résultait du nombre insuffisant des mariages. » (R. C. Trexler, *The Women of Renaissance Florence,* t. II : *Power and Dependence in Renaissance Florence,* Binghamton (NY), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1993, p. 32.)

Trexler souligne qu'on trouve la même corrélation entre diffusion de l'homosexualité, déclin de la population et soutien public de la prostitution à Lucques, Venise et Sienne à la fin du XIVe siècle et au début du XVe siècle, et que l'augmentation du pouvoir social des prostituées, ainsi que de leur nombre, conduisit finalement à une réaction :

« Au début du XVe siècle, prédicateurs et hommes d'État [à Florence] avaient cru profondément qu'une cité dans laquelle hommes et femmes se ressemblaient trop et se mimaient réciproquement ne pouvait perdurer. Un siècle plus tard, [ils] en étaient à se demander si elle survivrait, dès lors qu'on ne pouvait plus distinguer les dames de la bonne société des prostituées des bordels » *(ibid.*, p. 65).

clients partout dans la ville, même devant l'église pendant la messe. Elles n'étaient plus tenues à un code vestimentaire particulier ou au port de marques distinctives, parce que la prostitution était officiellement reconnue comme un service public[149].

Même l'Église en vint à concevoir la prostitution comme une activité légitime. On croyait que le bordel géré par l'État fournissait un antidote aux pratiques sexuelles orgiaques des sectes hérétiques et un remède à la sodomie, aussi bien qu'un moyen de protéger la vie de la famille.

Il est difficile rétrospectivement de dire jusqu'à quel point jouer la « carte du sexe » permit à l'État de discipliner et diviser le prolétariat médiéval. Ce qui est sûr, c'est que ce « New Deal » sexuel faisait partie d'un processus plus vaste, qui, en réponse à l'intensification des conflits sociaux, conduisit à une centralisation de l'État, unique agent à même de faire face à la généralisation de la lutte et de préserver le rapport de classe.

Dans ce processus, comme nous le verrons plus tard dans cet ouvrage, l'État devint le gestionnaire en dernière instance des rapports de classe, et le garant de la reproduction de la force de travail, fonction qu'il a continué de remplir jusqu'à nos jours. À ce titre, les fonctionnaires de l'État promulguèrent des lois dans de nombreux pays qui mirent des limites au coût du travail (en fixant le salaire maximum), interdirent le vagabondage (dorénavant durement sanctionné)[150], et encouragèrent les travailleurs à se reproduire.

Finalement la montée du conflit de classe entraîna une nouvelle alliance entre la bourgeoisie et la noblesse, sans laquelle les révoltes du prolétariat auraient pu ne pas être vaincues. Il est difficile, en fait, d'accepter ce que disent les historiens, quand ils affirment que ces luttes n'avaient aucune chance de succès du fait de l'étroitesse de leurs horizons politiques et de la « nature confuse de leurs revendications ». En réalité, les objectifs des paysans et des artisans étaient tout à fait transparents. Ils revendiquaient que « caskuns devroit avoir

149 *Ibid.*, p. 9–10.
150 Cf. B. Geremek, *La Potence ou la Pitié. L'Europe et les Pauvres du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 109 sqq.

autant d'avoir li uns que li autres[151] » et, pour parvenir à ce but, ils s'unissaient avec tous ceux « qui n'avaient rien à perdre », agissant de concert dans différentes régions, ne craignant pas d'affronter les armées bien entraînées de la noblesse, malgré leur manque de compétences militaires.

S'ils furent vaincus, ce fut parce que toutes les forces du pouvoir féodal, la noblesse, l'Église et la bourgeoisie, s'unirent en dépit leurs traditionnelles divisions, motivées par leur peur commune de la rébellion prolétarienne. En fait, l'image dont nous avons héritée, celle d'une bourgeoisie perpétuellement en guerre contre la noblesse et porteuse de l'appel à l'égalité et à la démocratie sur son étendard, est une falsification. À partir de la fin du Moyen Âge, où que l'on regarde, de la Toscane à l'Angleterre et aux Pays-Bas, nous voyons la bourgeoisie déjà alliée à la noblesse dans la répression des classes inférieures[152]. Car la bourgeoisie percevait chez les paysans, les tisserands et cordonniers démocrates des villes un ennemi bien plus dangereux que la noblesse, un ennemi contre lequel il valait la peine pour les bourgeois de sacrifier jusqu'à leur précieuse autonomie politique. Ainsi, c'est la bourgeoisie urbaine, après deux siècles de luttes menées pour obtenir la pleine souveraineté à l'intérieur des murs de ses villes, qui rétablit le pouvoir de la noblesse, en se soumettant volontairement à l'autorité du prince, premier pas sur le chemin vers l'État absolu.

151 H. Pirenne (et al.), *Histoire du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 175.

152 En Toscane, où la démocratisation de la vie politique était allée plus loin que dans toute autre région européenne, il y eut à partir de la seconde moitié du XVe siècle une inversion de cette tendance et une restauration du pouvoir de la noblesse, favorisée par la bourgeoisie commerçante afin de mettre un frein à l'essor des classes inférieures. À partir de ce moment, une fusion organique avait eu lieu entre les familles de marchands et celles de la noblesse, réalisée au moyen de mariages et par le partage des prérogatives. Cela mit fin à cette mobilité sociale qui avait été la réussite majeure de la société urbaine et de la vie communale dans la Toscane médiévale (cf. M. Luzzati, « Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana nel basso medioevo » *in* G. Duby, J. Le Goff, *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologne, Il Mulino, 1981, p. 187, 206).

Accumuler le travail et avilir les femmes
Construire la « différence »
dans la « transition au capitalisme »

> Je me demande si toutes les guerres, tout le sang versé et la misère ne se sont pas abattus sur la création lorsqu'un homme s'est efforcé de dominer un autre ? […] Et si cette misère ne s'en devait disparaître […] lorsque toutes les branches de l'humanité considèreraient la terre comme un trésor commun à tous.
>
> — Gerrard Winstanley, *La Nouvelle Loi de droiture*, 1649

> À ses yeux elle était une marchandise partielle, dont les sentiments et les choix n'entraient pas en ligne de compte : son cœur et sa tête étaient distincts de son dos et de ses mains, séparés de son utérus et de son vagin. Son dos et ses muscles ployaient sous le travail des champs […] Ses mains devaient soigner et nourrir l'homme blanc […] Son vagin, utilisé à des fins de plaisir sexuel, était la porte d'entrée de l'utérus, qui était le lieu de son investissement en capital : l'investissement étant l'acte sexuel et l'enfant qui en résultait la plus-value accumulée […]
>
> — Barbara Omolade, *Heart of Darkness*, 1983

Introduction

Le développement du capitalisme ne fut pas la seule réponse possible à la crise du pouvoir féodal. Dans toute l'Europe, de grands mouvements sociaux communalistes et des rébellions contre le féodalisme avaient laissé entrevoir la promesse d'une nouvelle société égalitaire, reposant sur le nivellement social et la coopération. En 1525, toutefois, la « guerre des Paysans allemands » ou, comme la nommait Peter Blickle, la « Révolution de l'homme du commun », qui en fut la

Albrecht Dürer, *L'Expulsion du Paradis*, 1510. Cette scène frappante de l'expulsion d'Adam et Ève du jardin d'Éden évoque l'expulsion de la paysannerie de ses communaux, un processus qui commençait dans toute l'Europe au moment même où Dürer produisait ce travail.

plus puissante manifestation, fut écrasée[1]. En représailles, cent mille rebelles furent massacrés. Puis en 1535, la « Nouvelle Jérusalem », tentative des anabaptistes de la ville de Münster d'amener le royaume de Dieu sur terre, se termina aussi par un bain de sang. Ses meneurs, avant l'écrasement, avaient pris un tournant patriarcal et imposé la polygamie, ce qui avait conduit les femmes à la révolte et fragilisé le projet[2]. Avec ces défaites, combinées aux périodes de chasses aux

1 Peter Blickle s'oppose au concept de « guerre des Paysans » en raison de la composition sociale de cette révolution, qui comprenait de nombreux artisans, des mineurs et des érudits dans ses rangs. La guerre des Paysans allemands combinait organisation militaire puissante et idéologie élaborée, exprimée par les douze « articles » mis en avant par les rebelles. Les douze « articles » comprenaient : le refus du servage, la réduction de la dîme, l'abrogation des lois sur le braconnage, l'affirmation du droit à ramasser le bois, la diminution des servitudes, la réduction des rentes, l'affirmation du droit à disposer des communaux et l'abolition des taxes sur la l'héritage (cf. P. Blickle, *op. cit,* p. 195–201). Les prouesses militaires exceptionnelles dont firent montre les rebelles reposaient en partie sur la participation de soldats de métier à la révolte, en particulier les lansquenets – les fameux soldats suisses, qui constituaient à l'époque l'élite des mercenaires européens. Les lansquenets prenaient la tête des armées paysannes, mettant leur savoir-faire militaire à leur service et, à plusieurs reprises, refusant d'agir contre les rebelles. En une occasion, ils motivèrent leur refus au nom de leur origine paysanne et leur dépendance vis-à-vis de la paysannerie pour leur subsistance en temps de paix. Lorsqu'il apparut qu'ils ne pouvaient plus se fier à eux, les princes allemands mobilisèrent les troupes de la Ligue souabe, appelés depuis des régions plus éloignées, pour briser la résistance paysanne. Sur l'histoire des lansquenets et leur implication dans la guerre des Paysans allemands, voir R. Baumann, *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni* (1994), Turin, Einaudi, 1997, p. 237–256.

2 Les anabaptistes représentaient politiquement une fusion des « mouvements sociaux tardifs du Moyen Âge et du nouveau mouvement anticlérical déclenché par la Réforme ». À l'instar des hérétiques médiévaux, ils condamnaient l'individualisme économique et la cupidité, encourageant une forme de communalisme chrétien. La prise de Münster survint à la suite de la guerre des Paysans, alors que l'agitation et les insurrections dans les villes s'étendaient de Francfort à Cologne et à d'autres villes du nord de l'Allemagne. En 1531, les artisans se rendirent maîtres de la ville de Münster, la rebaptisèrent Nouvelle Jérusalem et, sous l'influence des immigrés anabaptistes hollandais, mirent en place un gouvernement communal reposant sur le partage des biens. Comme l'écrit Po-Chia Hsia, les archives de la Nouvelle Jérusalem furent détruites et son histoire n'est connue qu'à travers ses ennemis. Nous devons rester sceptiques quant au déroulement des événements, tels qu'ils ont été rapportés. Selon les sources disponibles, les femmes avaient tout d'abord joui d'une très grande liberté dans la ville. « Elles pouvaient divorcer d'un mari mécréant et contracter de nouveaux mariages », par exemple. Les choses changèrent avec la décision prise par le gouvernement réformé d'introduire la polygamie en 1534, ce qui provoqua

sorcières et aux effets de l'expansion coloniale, le processus révolutionnaire européen prit fin. La puissance militaire ne fut pourtant pas suffisante pour remédier à la crise du féodalisme.

À la fin du Moyen Âge, l'économie féodale était condamnée, faisant face à une crise d'accumulation qui durait depuis plus d'un siècle. On peut déduire son importance de quelques évaluations simples, indiquant qu'entre 1350 et 1500 un changement fondamental eut lieu dans la relation entre travailleurs et maîtres. Le salaire réel augmenta de 100 %, les prix chutèrent de 33 %, les rentes elles aussi baissèrent, tout comme la longueur de la journée de travail et une tendance à l'autosuffisance locale apparut[3]. Le pessimisme des marchands et propriétaires est aussi révélateur d'une tendance chronique à la désaccumulation durant cette période. Les mesures prises par les États européens pour protéger leurs marchés, supprimer la concurrence et forcer les gens à travailler aux conditions exigées est aussi symptomatique de la même tendance. Comme le mentionnent

une « résistance active » de la part des femmes, probablement réprimée par des emprisonnements et même des exécutions (R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*, p. 58–59). On ne sait pas vraiment ce qui motiva une telle décision, mais cet épisode mériterait de plus amples recherches, étant donné le rôle joué par l'artisanat dans la « transition » quant à la ségrégation des femmes. De fait, nous savons que les artisans se mobilisèrent dans plusieurs pays pour exclure les femmes des lieux de travail et rien n'indique qu'ils se soient opposés à la persécution des sorcières.

3 Pour la hausse du salaire réel et la chute des prix en Angleterre, cf. D. C. North, R. P. Thomas, *L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique* (1973), Paris, Flammarion, 1980, p. 108. Pour les salaires florentins, cf. C. M. Cipolla, « The Economic Decline in Italy » *in* B. Pullan (éd.), *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Londres, Methuen, 1968, p. 206. Pour la baisse de la valeur de la production en Angleterre, cf. R. H. Britnell, *The Commercialization of English Society. 1000–1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 156–171. Sur la stagnation de la production agricole dans un certain nombre de pays européens, cf. B. H. Slicher Van Bath, *The Agrarian History of Western Europe. A. D. 500–1850*, New York, St. Martin's Press, 1963, p. 160–170. Selon Rodney Hilton, on assista à cette période à « une contraction des économies rurale et industrielle […] ressentie probablement en première instance par la classe dominante […] Les revenus seigneuriaux, les profits industriels et commerciaux commencèrent à chuter […] La révolte des villes désorganisa la production industrielle et la révolte des campagnes renforça la résistance paysanne au paiement de la rente. Les rentes et les profits chutèrent ainsi davantage. » (R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, *op. cit.*, p. 240–241.)

les archives des maisons seigneuriales, « [l]e travail ne nourrit pas son homme[4] ». L'économie féodale ne pouvait pas se reproduire, et une société capitaliste ne pouvait pas « évoluer » à partir de cette dernière, parce que l'autosuffisance et le nouveau régime de salaires élevés fournissaient « de la richesse pour le peuple », mais « excluaient la possibilité d'une richesse capitaliste[5] ».

C'est en réponse à cette crise que la classe dominante européenne lança l'offensive générale qui devait changer l'histoire du monde au cours des trois siècles à venir, jetant les bases d'un système capitaliste mondial, par son acharnement à s'approprier de nouvelles sources de richesse, étendre sa base économique et placer davantage de travailleurs sous sa coupe.

Nous le savons, « la conquête, l'asservissement, le vol, le meurtre, en résumé la force » furent les fondements de ce processus[6]. C'est pourquoi le concept de « transition au capitalisme » est à bien des égards une fiction. Les historiens britanniques, dans les années 1940 et 1950, l'ont employé pour définir la période qui court approximativement de 1450 à 1650, durant laquelle le féodalisme a périclité en Europe alors qu'aucun nouveau système économique ne s'est mis en place, bien que des éléments de la société capitaliste aient pris forme[7]. Le concept de « transition » nous permet alors d'imaginer un long processus de changement et des sociétés au sein desquelles l'accumulation capitaliste coexistait avec des formations politiques qui n'étaient pas encore majoritairement capitalistes. Le terme indique pourtant un développement graduel, linéaire, alors que la période qu'il qualifie est parmi les plus sanglantes et les plus changeantes de l'histoire mondiale, une période qui a connu des transformations apocalyptiques et à laquelle les historiens ont attribué des dénominations brutales : l'Âge du fer (Kamen), l'Âge du pillage (Hoskins) et l'Âge du fouet (Stone). La « transition » ne peut alors pas

4 M. Dobb, *Études sur le développement du capitalisme* (1946), Paris, F. Maspero, 1981, p. 65.
5 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1172.
6 *Ibid.*, p. 1168.
7 Sur Maurice Dobb et le débat sur la transition au capitalisme, cf. H. J. Kaye, *The British Marxist Historians* (1984), New York, St. Martin's Press, 1995, p. 23–69.

rendre compte des changements qui ouvrirent la voie au capitalisme et des forces qui les mirent en mouvement. Dans cet ouvrage, j'utilise toutefois le terme principalement dans son sens temporel. Quand je fais référence aux processus sociaux qui ont marqué la « réaction féodale » et le développement des rapports capitalistes, j'emploie le concept marxien d'« accumulation primitive », bien qu'en accord avec ceux qui l'ont critiqué, je pense qu'il faille repenser l'interprétation qu'en a faite Marx[8].

Marx introduisit le concept d'« accumulation primitive » à la fin du *Capital* pour décrire la restructuration économique et sociale initiée par la classe dominante européenne en réponse à sa crise d'accumulation. Il montrait ainsi, au cours de sa polémique avec Adam Smith[9], que : (1) le capitalisme n'aurait pas pu se développer sans une concentration préalable de capital et de travail et que (2) c'est la séparation entre les travailleurs et les moyens de production et non la frugalité des riches qui est la source de la richesse capitaliste. L'accumulation primitive est alors un concept utile, en ce qu'il raccorde la « réaction féodale » au développement d'une économie capitaliste, et qu'il identifie les conditions *historiques* et *logiques* du développement

8 Parmi les critiques du concept d'« accumulation primitive » chez Marx, on trouve : S. Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale* (1970), t. I, Paris, Anthropos, 1977–1978 et M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 1986. Alors que Samir Amin se concentre sur l'eurocentrisme de Marx, Mies insiste sur l'occultation par Marx de l'exploitation des femmes. On trouve une autre critique chez Yann Moulier Boutang qui reproche à Marx d'induire l'impression que l'objectif de la classe dominante en Europe était de se défaire d'une force de travail dont elle ne voulait pas. Moulier Boutang affirme le contraire : l'expropriation terrienne visait à assigner les travailleurs à leurs emplois et non à encourager la mobilité. Le capitalisme, comme le montre Moulier Boutang, s'est toujours appliqué à prévenir la fuite du travail (cf. Y. Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF, 1998, p. 16–27).

9 Comme le relève Michael Perelman, le terme d'« accumulation primitive » fut en fait forgé par Adam Smith et rejeté par Marx, du fait de l'utilisation anhistorique qu'en faisait Smith. « Pour souligner sa distance avec Smith, Marx fit précéder l'expression du mot "prétendue" dans le titre de la dernière partie du premier livre du *Capital*, qui faisait l'étude de l'accumulation primitive. Marx, en substance, rejetait l'accumulation "antérieure" de Smith, mythique, pour attirer l'attention sur la véritable histoire. » (M. Perelman, *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 25–26.)

du système capitaliste, « primitive » (« originel ») désignant ici tout autant les conditions préalables à l'existence de rapports capitalistes qu'un événement particulier dans le temps[10].

Marx analysait toutefois l'accumulation primitive presque exclusivement du point de vue du prolétariat salarié industriel, qui était, selon lui, le protagoniste du processus révolutionnaire de son temps et le fondement de la future société communiste. De la sorte, dans sa description, l'accumulation primitive consiste essentiellement en expropriation terrienne de la paysannerie européenne et en la création du travailleur « libre » et indépendant, bien qu'il concède que :

> La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive […][11]

Marx admet aussi que « maint capital, qui fait aujourd'hui son apparition aux États-Unis sans extrait de naissance, n'est que du sang d'enfant de fabrique capitalisé hier en Angleterre[12] ». On ne trouve par contre nulle part mention dans son œuvre des profondes transformations que le capitalisme introduisit dans la reproduction de la force de travail et la position sociale des femmes. L'analyse que fait Marx de l'accumulation primitive ne mentionne pas non plus la « grande chasse aux sorcières » des XVIe et XVIIe siècles, alors que cette campagne de terreur soutenue par l'État joua un rôle essentiel dans la défaite de la paysannerie européenne, facilitant son expulsion des terres qu'elle possédait auparavant en commun.

10 Sur le rapport entre les dimensions logique et historique de « l'accumulation primitive » et ses implications quant aux mouvements politiques, voir M. De Angelis, « Marx and Primitive Accumulation. The Continuous Character of Capital 'Enclosures' » in *The Commoner*, n° 2, septembre 2001 ; F. Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit, Black and Red, 1985 et M. Cohen, « Fredy Perlman. Out in Front of a Dozen Dead Oceans », manuscrit non publié, 1998.

11 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1212–1213.

12 *Ibid.*, p. 1218.

Dans le présent chapitre et ceux qui suivent, je m'intéresse à ces développements, en particulier en ce qui concerne l'Europe, pour établir que :

L'expropriation des travailleurs européens de leurs moyens de subsistance et l'asservissement des Amérindiens et des Africains dans les mines et les plantations du « Nouveau Monde » n'étaient pas les seuls moyens de formation et d'« accumulation » d'un prolétariat mondial.

Ce processus exigeait la transformation du corps en machine-outil, et la soumission des femmes à la reproduction de la force de travail. Il nécessitait par-dessus tout la destruction du pouvoir des femmes qui, en Europe et en Amérique, fut réalisé au moyen de l'extermination des « sorcières ».

L'accumulation primitive n'était donc pas seulement une accumulation et une concentration de travailleurs exploitables et de capital. Elle fut *aussi une accumulation de différences et de divisions dans la classe ouvrière*, au sein de laquelle les hiérarchies reposant sur le genre, tout comme la « race » et l'âge, devinrent partie prenante de la domination de classe et la formation du prolétariat moderne.

Il n'est donc pas possible d'assimiler accumulation capitaliste et libération des travailleurs, femmes ou hommes, comme nombre de marxistes (entre autres) l'ont fait, ou de comprendre l'apparition du capitalisme comme un moment de progrès historique. Au contraire, le capitalisme a généré des formes d'asservissement plus brutales et plus insidieuses, en insérant dans le corps du prolétariat des divisions qui ont servi à intensifier et à dissimuler l'exploitation. C'est en grande partie du fait de ces divisions imposées, en particulier celles entre femmes et hommes, que l'accumulation capitaliste continue à dévaster la vie dans chaque recoin de la planète.

Gravure allemande du début du XVIIe siècle dénigrant la croyance anabaptiste dans le partage communautaire des biens.

Mattheus Merian, *Les Quatre Cavaliers de l'Apocalypse* (1630).

Accumulation capitaliste et accumulation du travail en Europe

Le capital, écrivait Marx, vient au monde suant le sang et la boue par tous les pores[13] et il est vrai que le début du développement capitaliste donne l'impression d'un immense camp de concentration. Dans le « Nouveau Monde », les populations aborigènes étaient soumises aux régimes de la *mita* et du *cuatequil*[14], régimes sous lesquels des multitudes de gens furent contraints au travail, remontant à la surface l'argent et le mercure des mines de Huancavelica et Potosi. En Europe orientale, on assista à un « second servage » qui assujettit à leur terre toute une population de fermiers qui n'avaient jamais été asservis auparavant[15]. En Europe occidentale eurent lieu les enclosures, la chasse aux sorcières, le marquage, la flagellation et l'enfermement des vagabonds et mendiants dans des maisons de correction et de travail

13 *Ibid.,* p. 772

14 Pour une description des systèmes de l'*encomienda,* de la *mita* et du *catequil*, cf. (entre autres) A. Gunder Frank, *L'Accumulation mondiale. 1500–1800,* Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 85 ; S. J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1982 et I. Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniards in Yucatan. 1517–1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Comme le décrit Gunder Frank, l'*encomienda* était un système « impliquant un droit du commandeur (*encomendero*) sur le travail des communautés qui lui étaient soumises (*encomendado)* ». Mais en 1548, les Espagnols « commencèrent à remplacer les *encomienda de servicio* par le *repartimiento,* appelé *catequil* au Mexique et *mita* au Pérou, qui imposait aux chefs des communautés indiennes de fournir un certain nombre de journées de main-d'œuvre par mois au *Juez repartidor* espagnol. […] Le fonctionnaire espagnol redistribuait à son tour les travailleurs à des loueurs patentés de main-d'œuvre. Ceux-ci devaient leur payer un salaire minimum […] » (A. Gunder Frank, *op. cit.*, p. 85). Sur les manœuvres espagnoles visant à contraindre le travail au Mexique et au Pérou au cours des différents stages de la colonisation, et sur l'impact que cela eut sur l'effondrement catastrophique de la population indigène, cf. encore *ibid.,* p. 83–89.

15 Pour une analyse du « second servage », cf. I. Wallerstein, *Le Système du monde du XVe siècle à nos jours* (1974), t. II : *1600–1750. Le Mercantilisme et la Consolidation de l'économie-monde européenne*, Paris, Flammarion, 1984 et H. Kamen, *The Iron Century. Social Change in Europe. 1550–1660*, New York, Praeger Publishers, 1972. Il est important de souligner ici que les paysans nouvellement asservis produisaient alors à destination du marché international des céréales. En d'autres termes, malgré la nature rétrograde du rapport de travail qui leur était imposé, sous le nouveau régime, les paysans étaient partie prenante d'une économie capitaliste en plein essor et aussi de la division capitaliste du travail à l'échelle internationale.

nouvellement construites, modèles pour le futur système carcéral. À l'horizon se profilait l'émergence de la traite, alors que sur les mers les navires transportaient les engagés en *indenture* [type de contrat de servitude temporaire dans les colonies britanniques, un système aussi appelé *engagisme* en français] et les condamnés d'Europe vers l'Amérique.

On comprend, en observant ce déroulement des choses, que le levier principal, la principale puissance économique du processus d'accumulation primitive[16] était la force. Le développement capitaliste nécessitait en effet une immense augmentation de la richesse appropriée par la classe dominante européenne et du nombre de travailleurs qu'elle avait assujettis. En d'autres termes, l'accumulation primitive fut une immense accumulation de force de travail, « travail mort » sous la forme de biens volés et « travail vivant » sous la forme d'êtres humains rendus disponibles à l'exploitation, accumulation réalisée à une échelle inédite dans l'histoire.

Il est révélateur que la classe capitaliste, au cours des trois premiers siècles de son existence, ait eu tendance à imposer l'esclavage et d'autres formes de travail forcé comme principal rapport de travail. Cette tendance n'a pu être endiguée que par la résistance ouvrière et le danger que représentait l'épuisement de la main-d'œuvre.

C'était non seulement vrai pour les colonies américaines, où, au début du XVIe siècle, se mettaient en place des économies fondées sur le travail forcé, mais aussi en Europe. Plus loin, j'examinerai l'importance du travail des esclaves et du système de la plantation dans l'accumulation capitaliste. Je veux ici souligner qu'en Europe

16 Je fais ici référence à la phrase de Marx dans le Livre I du *Capital* : « La Force est un agent économique. » (K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1213.) L'observation de Marx qui précède est bien moins convaincante, quand il dit que « la Force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. » (*ibid.*). Tout d'abord, les accoucheuses mettent au monde la vie, non la destruction. Cette métaphore suggère aussi que le capitalisme « a évolué » à partir de forces en gestation au sein du monde féodal, une affirmation que Marx lui-même réfute dans son analyse de l'accumulation primitive. Comparer la faculté de mettre au monde d'une sage-femme à une force donne aussi au processus d'accumulation des dehors inoffensifs, suggérant la nécessité, inéluctabilité, et au final, le progrès.

aussi, au XVe siècle, l'esclavage, qui n'avait jamais été complètement aboli, se trouva revivifié[17].

Comme le rapporte l'historien italien Salvatore Bono, à qui nous devons l'étude la plus complète de l'esclavage en Italie, on trouvait de nombreux esclaves dans le pourtour méditerranéen aux XVIe et XVIIe siècles, et leur nombre s'accrut encore davantage après la bataille de Lepante (1571) qui précipita le conflit avec le monde musulman. Bono estime que plus de 10 000 esclaves vivaient à Naples et 25 000 dans l'ensemble du royaume napolitain (1 % de la population) et on dispose de chiffres comparables pour d'autres villes italiennes et du sud de la France. En Italie, un système d'esclavage public s'était développé par lequel des milliers d'étrangers séquestrés, les ancêtres des actuels travailleurs migrants sans papiers, étaient employés par les gouvernements des villes pour des travaux publics, ou étaient confiés à des citoyens privés qui les utilisaient pour l'agriculture. Nombre d'entre eux étaient voués aux bancs de nage, la flotte du Vatican en faisant un usage important[18].

L'esclavage est « le rapport d'exploitation […] vers lequel tend le maître[19] ». L'Europe ne faisait pas exception. Il faut le souligner afin de se défaire de l'affirmation d'un lien particulier entre esclavage et Afrique[20]. Mais en Europe cela demeurait un phénomène limité, parce que les conditions matérielles de sa mise en œuvre n'existaient

17 L'esclavage n'avait jamais été aboli en Europe, persistant à certains endroits, principalement comme esclavage domestique féminin. Mais à la fin du XVe siècle des esclaves commencèrent à nouveau à être importés d'Afrique par les Portugais. Des tentatives eurent lieu en Angleterre au XVIe siècle, débouchant (après l'introduction de l'assistance publique) à la construction des maisons de travail et de correction, pour lesquelles l'Angleterre fut un pionnier européen.

18 Cf. S. Bono, *Schiavi Mussulmani nell'Italia Moderna. Galeotti, Vú cumpra, domestici*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, p. 6–8.

19 P. Dockès, *op. cit.*, p. 8.

20 Cf. à ce propos, S. Amin, *op. cit.* Souligner l'existence d'un esclavage européen au XVIe et XVIIe siècles (et ensuite) est aussi important parce qu'il s'agit d'un fait souvent « oublié » des historiens européens. D'après Salvatore Bono, cet oubli volontaire fut le produit du partage de l'Afrique, dont la justification était de mettre fin à l'esclavage sur le continent africain. Bono affirme que les élites européennes ne pouvaient pas reconnaître avoir employé des esclaves en Europe, censée être le berceau de la démocratie.

pas, même si l'attraction qu'il pouvait exercer sur les employeurs devait être suffisamment forte pour que l'esclavage ne soit déclaré hors-la-loi qu'au XVIIIe siècle en Angleterre. La tentative de réintroduire le servage échoua tout autant, à l'exception de l'Europe de l'Est, où la pénurie de population donnait l'avantage aux propriétaires fonciers[21]. Sa réintroduction dans l'ouest de l'Europe fut empêchée par la résistance paysanne qui devait culminer avec la « guerre des Paysans allemands ». Cette « révolution de l'homme commun », vaste tentative d'organisation s'étalant sur trois pays (Allemagne, Autriche, Suisse), unissant les ouvriers à d'autres couches de la population (fermiers, mineurs, artisans, y compris les meilleurs artistes allemands et autrichiens)[22], marqua un tournant de l'histoire européenne. À l'instar de la révolution bolchévique russe de 1917, elle ébranla profondément les puissants, s'apparentant dans leur esprit à la prise de Münster par les anabaptistes et venant confirmer leurs craintes qu'une conspiration internationale était en marche pour renverser

21 Cf. I. Wallerstein, *op. cit.*, p. 91–94 ; P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy. 1500–1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 69–70.

22 Paolo Thea a brillamment reconstitué l'histoire des artistes allemands qui se rangèrent du côté des paysans.

« Au cours de la Réforme protestante, certains des meilleurs artistes allemands du XVIe siècle quittèrent leurs ateliers pour rejoindre la lutte des paysans […] Ils écrivirent des documents inspirés par les principes de pauvreté évangélique, de partage des biens et de redistribution de la richesse. Parfois […] ils prirent les armes pour soutenir la cause. La liste sans fin de ceux qui, après les défaites militaires de mai-juin 1525, subirent les foudres du code pénal, appliqué sans merci par les vainqueurs sur les vaincus, comprend un certain nombre de noms connus. Parmi eux on trouve [Jörg] Ratgeb, écartelé à Pforzheim (Stuttgart), [Philipp] Dietman, décapité, et [Tilman] Riemenschneider, mutilé, tous deux à Wurtzbourg, [Matthias] Grünewald, chassé de la cour de Mayence où il travaillait. Holbein le jeune fut si choqué par les événements qu'il s'enfuit de Bâle, une ville déchirée par le conflit religieux. »

Les artistes prirent aussi part à la guerre des Paysans en Suisse, en Autriche et au Tyrol, y compris Lucas Cranach (Cranach le vieux), ainsi qu'une foule de peintres et de graveurs moins connus (cf. P. Thea, *Gli artisti e gli 'Spregevoli'. 1525 : la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania,* Milan, Mimesi, 1998, p. 7). Thea souligne que la participation des artistes, très favorablement accueillie, à la cause des paysans, se traduit aussi dans la revalorisation des thèmes ruraux représentant la vie paysanne (danses de paysans, animaux et flore) dans l'art de l'Allemagne de l'époque (*ibid.,* p. 12–15, 73, 79, 80). « La campagne était devenue animée […] Elle avait pris durant l'insurrection une personnalité qui valait la peine qu'on la représente. » (*Ibid.*, p. 155.)

leur pouvoir[23]. Après qu'elle eut été défaite, la même année que la conquête du Pérou, et commémorée par le « Monument aux paysans vaincus » d'Albrecht Dürer[24], la revanche fut impitoyable. « Des milliers de corps jonchaient le sol de la Thuringe à l'Alsace, dans les champs, les bois, dans les fossés d'un millier de châteaux détruits, calcinés », « assassinés, torturés, empalés, martyrisés[25] ». Mais il n'était pas possible de remonter le temps. Dans diverses parties de l'Allemagne et d'autres territoires qui avaient été au centre de la « guerre », les droits coutumiers et même des formes de gouvernement territorial furent préservés[26].

Ce fut une exception. Là où la résistance ouvrière au réasservissement ne pouvait être brisée, en réaction la paysannerie fut

23 Ce fut par le prisme de la guerre des Paysans et de l'anabaptisme que les gouvernements européens, aux XVIe et XVIIe siècles, analysèrent et réprimèrent chaque forme d'agitation sociale. Les secousses de la révolution anabaptiste se firent sentir dans l'Angleterre élisabéthaine et en France, induisant la plus extrême vigilance et la plus grande sévérité pour toute remise en cause de l'autorité établie. « Anabaptiste » devint une insulte, une marque d'opprobre et d'intention criminelle, comme « communiste » l'était aux États-Unis dans les années 1950, et comme « terroriste » l'est aujourd'hui.

24 *Ibid.*, p. 65, 134–135.

25 *Ibid.*, p. 153, 146.

26 L'autorité et les privilèges des villages dans l'arrière-pays de certaines villes-États furent conservés. Dans certaines unités territoriales, les paysans « continuèrent à refuser les obligations, les impôts et les services en travail », « ils me laissent hurler et ne me donnent rien », se plaignait l'abbé de Schussenried, faisant référence à ceux qui travaillaient sur sa terre (P. Blickle, *op. cit.*, p. 172). En Haute-Souabe, bien que le servage n'ait pas été aboli, certaines des principales revendications des paysans concernant les droits d'héritage et relatifs au mariage furent intégrées au traité de Memmingen de 1526. « Dans le Rhin supérieur aussi, certaines régions trouvèrent des accords qui étaient favorables aux paysans » (*ibid.*, p. 172–174). En Suisse, à Berne et Zurich, le servage fut aboli. Des améliorations à la condition de « l'homme du commun » furent négociées au Tyrol et à Salzbourg (*ibid.*, p. 176–179). Mais « le véritable rejeton de la révolution » fut l'assemblée territoriale, instituée à partir de 1525 en Haute-Souabe, jetant les bases d'un nouveau système de gouvernement autonome qui demeura en place jusqu'au XIXe siècle. De nouvelles assemblées territoriales firent leur apparition après 1525, « [réalisant] sous une forme atténuée une des revendications de 1525 : que l'homme du commun puisse être partie prenante des institutions territoriales, au côté des nobles, du clergé et des municipalités ». Blickle conclut que « là où cette cause l'emporta, on ne peut pas dire que les seigneurs couronnèrent leur victoire militaire d'une victoire politique, dans la mesure où le prince était toujours lié au consentement de l'homme du commun. C'est seulement plus tard, pendant la formation de l'absolutisme, que le prince parvint à s'émanciper de ce consentement. » (*Ibid.*, p. 181–182.)

Paysan déployant la bannière de la « Liberté ».

expropriée de ses terres et le travail salarié contraint fut introduit. Les travailleurs tentant de louer leur force de travail de façon indépendante ou de quitter leurs employeurs furent punis d'incarcération et même de mort, en cas de récidive. Un marché du travail salarié « libre » ne se développa pas en Europe avant le XVIIIe siècle, et même alors, le travail salarié contractuel ne fut acquis qu'au prix d'une lutte intense et par un ensemble restreint de travailleurs, principalement adultes et mâles. Néanmoins, le fait que l'esclavage et le servage n'aient pu être réintroduits impliquait que la crise du travail qui avait caractérisé la fin du Moyen Âge se prolongeait à l'Europe du XVIIe siècle, aggravée par la tendance à maximaliser l'exploitation du travail qui menaçait la reproduction de la force de travail. Cette contradiction, qui caractérise toujours le développement capitaliste[27], explosa le plus dramatiquement dans les colonies américaines, où le travail, la maladie et les châtiments disciplinaires détruisirent les deux tiers de la population native américaine dans les décennies qui suivirent immédiatement la conquête[28]. Elle se trouvait aussi au cœur de la traite et de l'exploitation du travail des esclaves. Des millions d'Africains sont morts des

27 Faisant référence à la paupérisation croissante, engendrée par le développement capitaliste dans le monde, l'anthropologue français Claude Meillassoux, dans *Femmes, greniers et capitaux*, a établi que cette contradiction conduit à une crise future du capitalisme : « À terme, l'impérialisme comme moyen de reproduction de la force de travail à bon marché mène le capitalisme vers une crise majeure, car, si la population mondiale compte encore des millions d'individus qu'il n'emploie pas encore directement, combien d'entre eux sont capables, en raison des transformations sociales, des guerres et des famines qu'il apporte, de produire leur propre subsistance et de nourrir leurs enfants ? » (C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (1975), Paris, L'Harmattan, 1992, p. 212.)

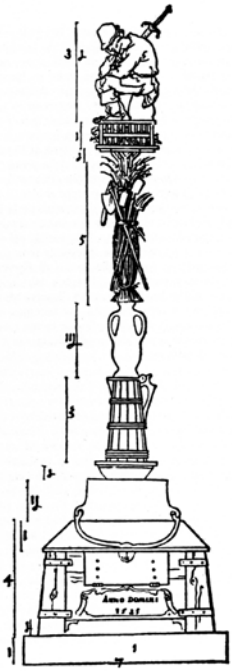
28 L'extension de la catastrophe amenée par « l'échange colombien » fait toujours débat. Les estimations quant à la baisse de population en Amérique du Sud et centrale, au cours du premier siècle après l'arrivée de Colomb, varient énormément, mais les chercheurs contemporains s'accordent presque unanimement à comparer ses effets à un Holocauste américain. André Gunder Frank écrit : « En un peu plus d'un siècle, la population indienne avait diminué de 90 %, de 95 % même au Mexique, au Pérou et dans certaines autres régions […]. » (A. Gunder Frank, *op. cit.*, p. 83.) De même, Noble David Cook affirme : « On peut penser que neuf millions de gens vivaient dans les limites de ce que sont aujourd'hui les frontières du Pérou. Le nombre d'habitants restant, un siècle après le contact, fut environ un dixième de celui précédant l'invasion des Andes par les Européens. » (N. D. Cook, *Demographic Collapse. Indian Peru. 1520–1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 116.)

suites des conditions de vie abominables auxquelles ils furent soumis au cours du Passage du milieu [la traversée de l'Atlantique] et dans les plantations. Jamais en Europe l'exploitation de la force de travail n'a atteint de telles proportions génocidaires, à part sous le régime nazi. Même ainsi, aux XVIe et XVIIe siècles, la privatisation de la terre et la marchandisation des rapports sociaux (la réponse des seigneurs et des marchands à leur crise économique) engendra là aussi une pauvreté et une mortalité généralisée, et une intense résistance qui menaça de ruiner l'économie capitaliste naissante. J'affirme que ceci est le contexte historique dans lequel l'histoire des femmes et de la reproduction dans la transition entre féodalisme et capitalisme doit être comprise : les changements que l'avènement du capitalisme amenèrent à la position sociale des femmes, en particulier au niveau du prolétariat, que ce soit en Europe ou en Amérique, étaient tout d'abord dictés par la recherche de nouvelles sources de travail et de nouvelles formes d'assujettissement et de division de la force de travail.

Pour appuyer cette affirmation, je retrace les principaux développements qui ont façonné l'avènement du capitalisme en Europe, privatisation de la terre et révolution des prix. J'estime qu'aucun des deux ne suffisait à produire un processus autonome de prolétarisation. Je passe ensuite en revue les principales caractéristiques des politiques que la classe capitaliste introduisit pour discipliner, reproduire et élargir le prolétariat européen. En premier lieu, l'attaque qu'elle mena contre les femmes, aboutissant à la mise en place d'un nouvel ordre patriarcal, que je définis comme le « patriarcat salarié ». Enfin, j'envisage la production des hiérarchies raciales et sexuelles dans les colonies, m'interrogeant sur la mesure dans laquelle elles pouvaient constituer un terrain d'affrontement ou de solidarité entre femmes indigènes, africaines et européennes, ainsi qu'entre femmes et hommes.

Privatisation de la terre en Europe, création de la pénurie et séparation entre reproduction et production

Dès le début du capitalisme, la paupérisation de la classe ouvrière a commencé par la guerre et la privatisation de la terre. Il s'agissait d'un phénomène international. Les marchands européens avaient



Albrecht Dürer, *Monument aux paysans vaincus*, 1526.
Cette image, représentant un paysan trônant sur une collection d'objets de sa vie quotidienne, est très ambiguë. Elle peut indiquer que les paysans furent trahis ou qu'eux-mêmes devaient être traités comme des traîtres. Elle a été interprétée selon les cas comme une satire des paysans rebelles ou un hommage à leur force morale. Nous savons avec certitude que Dürer fut profondément affecté par les événements de 1525 et, luthérien convaincu lui-même, qu'il a dû suivre Luther dans sa condamnation de la révolte.

exproprié la plus grande part des terres des Îles Canaries au milieu du XVIe siècle et les avaient transformées en plantations sucrières. Le processus de privatisation de la terre le plus massif eut lieu en Amérique, où, au milieu du XVIIe siècle, les Espagnols s'étaient approprié un tiers des terres indigènes communes avec le système de l'*encomienda*. La chasse aux esclaves en Afrique eut aussi pour conséquence la perte de terre, qui priva de nombreuses communautés de leurs meilleurs jeunes.

En Europe, la privatisation de la terre commença à la fin du XVe siècle, accompagnant l'expansion coloniale. Elle prit différentes formes : éviction des métayers, augmentation des rentes et hausse des taxes publiques, entraînant l'endettement et la vente des terres. Je définis tout cela comme *expropriation terrienne* même si la force ne fut pas employée, parce que la perte des terres survenait contre la volonté des individus ou des communautés et menaçait leur capacité de survie. Il faut mentionner deux formes d'expropriation terrienne : la guerre, dont la nature changea durant cette période, employée comme moyen de transformer l'organisation territoriale et économique, et la réforme religieuse.

« Avant 1494 les affrontements militaires en Europe consistaient principalement en guerres mineures caractérisées par des campagnes brèves et irrégulières[29]. » Elles avaient souvent lieu en été pour que les paysans, qui fournissaient le gros des troupes, puissent faire leurs semailles. Les armées se faisaient face pendant de longues périodes sans beaucoup d'action. Cependant, au XVIe siècle, les guerres se firent plus fréquentes et un nouveau type d'affrontement apparut, en partie du fait d'innovations technologiques, mais principalement parce que les États européens commencèrent à utiliser la conquête territoriale pour résoudre leurs crises économiques, et de riches financiers y investirent. Les campagnes militaires s'allongèrent. Les armées

29 A. Cunningham, O. P. Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 95.

décuplèrent de taille, devenant permanentes et professionnelles[30]. Des mercenaires étaient embauchés, sans aucun lien avec les populations locales. Le but de la guerre devint l'élimination de l'ennemi, de sorte qu'elle laissait un sillage de villages déserts, champs couverts de cadavres, famines et épidémies, à la façon des *Quatre cavaliers de l'Apocalypse* (1498) d'Albrecht Dürer[31]. Ce phénomène, dont l'impact traumatique sur les populations est présent dans de nombreuses représentations artistiques, changea le paysage agricole de l'Europe.

De nombreux contrats de tenure furent aussi annulés quand les terres de l'Église furent confisquées au cours de la Réforme protestante. Au début de celle-ci, la classe dominante commença par s'emparer massivement du foncier. En France, les classes inférieure et supérieure se trouvèrent d'abord unies dans le mouvement protestant par un appétit commun pour les terres de l'Église. Quand celles-ci furent mises à la vente aux enchères, à partir de 1563, les artisans et les journaliers, qui avaient réclamé l'expropriation de l'Église avec « une passion faite de rancune et d'espoir » et s'étaient mobilisés sur la promesse qu'ils recevraient eux aussi leur part, virent leurs espoirs trahis[32]. Les paysans aussi, qui étaient devenus protestants pour se libérer des dîmes, furent trompés. Quand ils firent valoir leurs droits, déclarant que « par l'évangile ils sont admenés à une liberté terrienne et affranchissement », ils furent violemment attaqués, qualifiés de

30 Sur les évolutions de la nature de la guerre dans l'Europe du début de l'époque moderne, cf. *ibid.*, p. 95–102 ; K. H. Kaltner, « Sulle guerre contadine in Austria » *in* P. Thea, *op. cit.* Cunningham et Grell affirment que si « dans les années 1490, une grande armée était constituée de 20 000 hommes, dans les années 1550, sa taille était double, alors que vers la fin de la guerre de Trente Ans, les grands États européens avaient des armées terrestres de près de 150 000 hommes » (A. Cunningham, O. P. Grell, *op. cit.*, p. 95).

31 La gravure d'Albrecht Dürer n'est pas la seule représentation des « Quatre Cavaliers ». Il en existe une par Lucas Cranach (1522) et une autre de Mattheus Merian (1630). Les représentations de champs de bataille, figurant des massacres de soldats et de civils, de villages en flammes, de rangées de pendus, sont trop nombreuses pour être citées. La guerre fut probablement le principal thème de la peinture des XVIe et XVIIe siècles, se glissant dans toutes les représentations, même celles qui étaient principalement consacrées à des sujets religieux.

32 E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Paris, Flammarion, 1969, p. 201–205.

fauteurs de troubles[33]. En Angleterre aussi, bien des terres changèrent de mains au nom de la réforme religieuse. W. S. Hoskin la décrit comme « le plus grand transfert de terres dans l'histoire anglaise depuis la conquête normande », ou, plus succinctement, comme « Le Grand Pillage[34] ». En Angleterre, la privatisation de la terre fut cependant réalisée principalement par le biais des enclosures, un

33 *Ibid.*, p. 224. Ce déroulement montre les deux facettes de la Réforme : l'une populaire et l'autre élitiste, qui, très rapidement, se retrouvèrent opposées. Alors que la tendance conservatrice de la Réforme soulignait les vertus du travail et de l'accumulation de richesse, la tendance populaire revendiquait une société obéissant à une égalité provenant de « l'amour divin » et la solidarité communale. Sur les aspects de classe de la Réforme, cf. H. Heller, *The Conquest of Poverty. The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leyde, E. J. Brill, 1986 et R. Po-Chia Hsia, *op. cit.*

34 Cf. W. G. Hoskins, *The Age of Plunder. The England of Henry VIII, 1500–1547*, Londres, Longman, 1976, p. 121–123. En Angleterre, l'Église avant la Réforme possédait 26 % des terres du pays. De ces terres, Henry VIII vendit 60 % (*ibid.*, p. 121–123). Ceux qui tirèrent le plus de profit de la confiscation et qui étaient le plus désireux d'enclore les terres nouvellement acquises ne faisaient pas partie de la vieille noblesse, ne dépendaient pas des communaux pour leur survie, mais étaient la petite noblesse (la gentry) et les « hommes nouveaux », en particulier les juristes et les marchands, qui prêtaient leur visage à la cupidité dans l'esprit des paysans (cf. J. Cornwall, *Revolt of the Peasantry 1549*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 22–28). C'étaient contre ces « hommes nouveaux » que les paysans étaient enclins à laisser aller leur colère. Un bon aperçu des gagnants et des perdants dans le grand transfèrement des terres engendré par la Réforme anglaise est la Table 15 dans l'ouvrage de Kriedte (P. Kriedte, *op. cit.*, p. 60), qui nous montre que 20 à 25 % de la terre perdue par l'Église furent acquis par la gentry.

Répartition de la terre par groupe social en Angleterre et au Pays de Galles :

	1436 *	1690
Grands propriétaires	15–20	15–20
Gentry	25	45–50
Franc-tenanciers/*freeholders*	20	25–33
Église et royaume	25–33	5–10

[* à l'exclusion du Pays de Galles]

Sur les conséquences de la Réforme en Angleterre sur la tenure de la terre, cf. aussi Christopher Hill, qui écrit :

« Il n'est pas nécessaire d'idéaliser les abbayes en propriétaires indulgents pour pouvoir ajouter foi aux allégations d'époque, affirmant que les nouveaux propriétaires raccourcirent les baux, augmentèrent les rentes et expulsèrent les métayers… "Ne savez-vous point", déclarait John Palmer à une groupe de franc-tenanciers qu'il expulsait, "que c'est la grâce du roi qui fait fermer toutes les demeures des moines, frères et nonnes, et qu'en conséquence c'est à nous maintenant, gentilshommes, de démolir les maisons de pauvres coquins tels que vous ?" » (C. Hill, *Puritanism and Revolution. The English Revolution of the 17th Century*, New York, Schocken Books, 1958, p. 41.)

phénomène qui a fini par être tellement associé à l'expropriation des travailleurs de leur « richesse commune » que, de nos jours, il est employé par les anticapitalistes pour désigner chaque attaque sur les acquis sociaux[35].

Au XVIe siècle, « enclosure » était un terme technique, indiquant un ensemble de stratégies que les seigneurs anglais et les riches fermiers utilisèrent afin d'éliminer la propriété foncière communale et étendre leurs possessions[36]. Il faisait principalement référence à l'abolition du système d'*openfield*, un arrangement par lequel les villageois détenaient des bandes de terrain non contiguës dans un champ non clôturé. L'enclosure comprenait aussi la division des communaux par des clôtures et la démolition des baraques des pauvres paysans qui ne

35 Cf. *Midnight Notes*, 1990 ; cf. aussi *The Ecologist*, 1993 et le débat en cours sur les enclosures et les communaux dans *The Commoner*, en particulier le numéro 2 (septembre 2001) et le numéro 3 (janvier 2002).

36 En premier lieu, « enclosure » signifiait « entourer un terrain avec des clôtures, des fossés ou autres obstacles au libre passage des hommes et des animaux, la clôture étant la marque de la possession exclusive et de l'occupation de la terre. Donc, par enclosure, l'utilisation collective de la terre, s'accompagnant généralement d'un certain niveau de possession communale de la terre, était abolie, supplantée par la possession individuelle et l'occupation séparée. » (G. Slater, *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields* (1907), New York, Augustus M. Kelly, 1968, p. 1–2.) Il existait toute une variété de façons d'abolir l'utilisation collective de la terre aux XVe et XVIe siècles. Les moyens légaux étaient : (a) l'achat par une personne de toutes les propriétés et des droits communaux afférents ; (b) la promulgation par le roi d'un permis spécial d'enclore, ou le vote d'une acte d'enclosure par le Parlement ; (c) un accord entre les propriétaires et les métayers, concrétisé sous la forme d'un arrêt de la cour de la Chancellerie ; (d) la réalisation d'enclosures partielles par les seigneurs des terres non employées, selon les clauses du Statut de Merton (1235) et de celui de Westminster (1285). Roger Manning fait cependant remarquer que ces « méthodes légales […] dissimulaient souvent l'emploi de la force, la fraude et l'intimidation contre les métayers » (R. B. Manning, *Village Revolts. Social Protest and Popular Disturbances in England. 1509–1640*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 25). E. D. Fryde dit aussi que le « harcèlement prolongé de métayers, associé à des menaces d'expulsion à la moindre opportunité légale » et la violence physique étaient employés pour réaliser des expulsions en masse « en particulier durant les années d'agitation 1450–1485 [la guerre des Deux-Roses] » (E. B. Fryde, *Peasants and Landlords in Later Medieval England*, New York, St. Martin's Press, 1996, p. 186). Dans son *Utopie*, Thomas More exprimait l'angoisse et la désolation que ces expulsions de masse engendraient quand il parlait des moutons qui étaient devenus de si grands dévoreurs et si sauvages qu'« ils pouvaient manger et avaler jusqu'aux hommes eux-mêmes ». « Des moutons », ajoutait-il, qui « consomment, détruisent et dévorent des champs entiers, des maisons et des villes. »

possédaient pas de terre mais qui pouvaient survivre en ayant accès aux droits coutumiers[37]. De vastes étendues de terre furent aussi encloses afin de créer des réserves de cervidés, et des villages entiers furent détruits, pour servir de pâture.

Alors que les enclosures se poursuivirent jusqu'au XVIIIe siècle[38], même avant la Réforme, plus de deux mille communautés rurales avaient été détruites de la sorte[39]. La disparition des villages était si importante que la couronne diligenta une enquête en 1518 et à nouveau en 1548. Mais en dépit de la nomination de plusieurs commissions royales, on entreprit peu de choses pour mettre un frein à cette tendance. Au lieu de quoi débuta une intense lutte, culminant en un certain nombre de soulèvements, accompagnée d'un long débat sur les mérites et défauts de la privatisation de la terre qui se poursuit encore aujourd'hui, débat relancé par l'attaque de la Banque mondiale contre les derniers communaux planétaires.

Pour le dire vite, l'argument avancé par les « modernisateurs », quelle que soit leur perspective politique, est que les enclosures renforcent l'efficacité de l'agriculture et que la fragmentation qu'elles génèrent est compensée par une hausse significative de la productivité agricole. L'argument est que la terre était appauvrie et que, fût-elle restée aux mains des pauvres, elle aurait fini par cesser de produire (anticipant « la tragédie des communaux » de Garret Hardin), alors que passant aux mains des riches, elle était mise au repos. L'idée est que, associées à l'innovation agricole, les enclosures rendirent la terre plus productive, conduisant à l'accroissement de l'offre alimentaire. Ceux qui se placent dans cette perspective rejettent la tenure communale de la terre comme une « nostalgie du passé ». Ils tiennent

37 Dans *The Invention of Capitalism* (2000), Michael Perelman a souligné l'importance des « droits coutumiers » (par exemple, le droit de chasse), en remarquant comment ils étaient bien souvent d'une importance vitale, pouvait faire la différence entre survie et déchéance totale (M. Perelman, *op. cit.*, p. 38 sqq.).

38 Cf. J. M. Neeson, *op. cit.*

39 Cf. E. B. Fryde, *op. cit.*, p. 185.

le communalisme agricole pour rétrograde et inefficace et ses défenseurs coupables d'un attachement injustifié à la tradition[40].

Mais de tels arguments ne tiennent pas. La privatisation de la terre et la marchandisation de l'agriculture n'ont pas augmenté l'offre alimentaire disponible à tout un chacun, bien que davantage de nourriture ait été mise sur le marché et envoyée à l'exportation. Pour les travailleurs, cela signifiait la famine pour les deux siècles à venir, tout comme aujourd'hui, même dans les zones les plus fertiles d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, la malnutrition est endémique du fait de la destruction de l'emploi communal de la terre et de la politique « exporter ou périr » imposée par les programmes d'ajustements structurels de la Banque mondiale. L'introduction de nouvelles techniques agricoles en Angleterre ne compensa pas davantage cette perte. Au contraire, le développement du capitalisme agraire « allait main dans

40 La défense des enclosures sous couvert de « modernisation » est une idée ancienne, mais elle a connu un regain d'intérêt avec le néolibéralisme. Son principal défenseur a été la Banque mondiale, qui a souvent exigé des gouvernements africains, asiatiques, sud-américains et océaniens de privatiser les terres communales pour pouvoir recevoir les prêts (cf. *L'Afrique subsaharienne. De la crise à une croissance durable. Étude de prospective à long terme*, Banque mondiale, 1989). On peut lire chez Harriett Bradley (H. Bradley, *The Enclosures in England. An Economic Reconstruction* (1918), New York, AMS Press, 1968) une défense classique en faveur des gains de productivité provenant de l'enclosure. Les publications universitaires les plus récentes ont choisi une approche plus impartiale opposant les pertes et les gains, tels les travaux de Gordon E. Mingay (G. E. Mingay, *Parliamentary Enclosures in England. An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact. 1750–1850*, Londres, Longman, 1997) et Robert S. Duplessis (R. S. Duplessis, *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 65–70). La bataille à propos des enclosures a dorénavant franchi les frontières entre les disciplines et suscite aussi des débats parmi les chercheurs en littérature. Le livre sous la direction de Richard Burt et John Michael Archer, *Enclosure Acts. Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* (Ithaca [NY], Cornell University Press, 1994) est un exemple d'une telle transversalité, en particulier les essais de James R. Siemon, « Landlord not King. Agrarian Change and Interarticulation » et William C. Carroll, avec « 'The Nursery of Beggary'. Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period ». William C. Carroll expose la défense exaltée des enclosures et la critique des communaux par les porte-parole de ceux qui réalisaient les enclosures durant la période Tudor. À en croire leur discours, les enclosures incitaient à l'initiative privée, qui à son tour augmentait la productivité agricole, alors que les communaux étaient les « viviers et les tanières des voleurs, malandrins et mendiants » (W. C. Carroll, « The Nursery of Beggary. Enclosure ; Vagrancy ; and Sedition in the Tudor-Stuart Period » in *ibid.*, p. 37–38).

↖ Jacques Callot, *Les Grandes Misères de la guerre* (1633), gravure. Les hommes pendus par les autorités militaires étaient d'anciens soldats devenus brigands. Les soldats démobilisés formaient une large part des vagabonds et des mendiants qui sillonnaient les routes de l'Europe du XVIIe siècle.

↗ Fête rurale. Toutes les festivités, les jeux et les rassemblements de la communauté paysanne avaient lieu sur les communaux.
Gravure du XVIe siècle par Daniel Hopfer.

la main » avec la paupérisation de la population rurale[41]. Qu'à peine un siècle après l'émergence du capitalisme agraire, soixante villes européennes aient institué une forme d'assistanat social ou s'y préparaient, et que le vagabondage soit devenu un problème international, témoignent de la misère engendrée par la privatisation des terres[42]. L'augmentation de la population a pu y contribuer, mais il ne faut pas surestimer son importance, et l'envisager dans un temps limité. À la fin du XVIe siècle, la population stagnait ou déclinait presque partout en Europe et à ce moment-là, les travailleurs ne bénéficièrent nullement de ce changement.

L'efficience du système d'*openfield* en agriculture est aussi mal interprétée. Des historiens néolibéraux l'ont décrit comme une source de gaspillage, mais même un partisan de la privatisation terrienne comme Jan de Vries admet que l'utilisation communale des terres agricoles avait de nombreux avantages. Il protégeait les paysans de mauvaises moissons, de fait de la variété de parcelles auxquels une famille avait accès, permettait aussi une gestion du temps de travail (parce que chaque parcelle nécessitait d'être entretenue à un moment différent) et elle incitait à un mode de vie démocratique, reposant sur l'autogestion et l'autonomie, dans la mesure où toutes les décisions (quand planter, quand récolter, quand assécher les marais, combien d'animaux sont admis sur les communaux) étaient prises par des assemblées paysannes[43].

Il en va de même pour les communaux. Décriés par la littérature du XVIe siècle comme source de paresse et de désordre, les communaux étaient essentiels pour la reproduction de nombreux petits fermiers ou métayers qui survivaient uniquement grâce à l'accès à des prairies où faire paître leurs vaches, ou à des forêts dans lesquelles ils pouvaient ramasser du bois, des baies et des herbes, ou à des carrières, des étangs de pêche, et des espaces ouverts où se rencontrer. Outre

41 C. Lis, H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1979, p. 102.

42 *Ibid.*, p. 87.

43 Cf. J. De Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis. 1660–1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 42–43 ; W. G. Hoskins, *op. cit.*, p. 11–12.

l'effet incitatif sur la prise de décision collective et la coopération dans le travail, les communaux étaient le fondement matériel sur lequel pouvait se développer une solidarité et une socialité paysanne. Toutes les festivités, les jeux et les rassemblements de la communauté paysanne se tenaient sur les communaux[44]. Leur fonction sociale était particulièrement importante pour les femmes qui, détenant moins de terres et possédant socialement moins de pouvoir, dépendaient davantage des communaux pour leur subsistance, leur autonomie et leur socialité. En paraphrasant le propos d'Alice Clark sur l'importance des marchés pour les femmes dans l'Europe précapitaliste, nous pouvons dire que les communaux étaient aussi le centre de la vie sociale pour les femmes, l'endroit où elles se rassemblaient, s'échangeaient des nouvelles, prenaient des conseils, et là pouvait s'élaborer un point de vue féminin sur les événements communaux, indépendamment de celui des hommes[45].

Ce réseau de rapports de coopération, que R. D. Tawney a décrit comme le « communisme primitif » du village féodal, s'effondra lorsque le système d'*openfield* fut aboli et que les terres communales furent clôturées[46]. Non seulement la coopération du travail agricole disparut quand la terre fut privatisée et que des contrats de travail individuels se substituèrent aux accords collectifs, mais les différences économiques au sein de la population rurale s'accrurent. Il y eut de plus en plus de squatteurs pauvres, ne possédant guère plus qu'un grabat et une vache et n'ayant d'autre choix que d'aller, « genou fléchi

44 Les communaux accueillaient les festivités populaires ainsi que d'autres activités collectives, comme les sports, les jeux et les réunions. Quand ils furent délimités par des clôtures, la socialité propre à la communauté villageoise fut grandement bousculée. Parmi les rituels qui prirent fin, la « procession des Rogations », une procession annuelle dans les champs qui visait à bénir les récoltes futures, et qui fut rendue impossible par la délimitation des champs (cf. D. E. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 81).

45 Cf. A. Clark, *The Working Life of Women in 17th Century England* (1919), Londres, Frank Cass and Co., 1968, p. 51.

46 Cf. R. D. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, New York, Harcourt Brace, 1967.

et coiffe à la main », mendier un emploi[47]. La cohésion sociale vola en éclats[48], des familles se désintégrèrent, les jeunes quittaient le village pour aller rejoindre le nombre croissant de vagabonds ou de travailleurs itinérants, qui devaient bientôt constituer le problème social de l'époque, alors que les plus âgés étaient livrés à eux-mêmes. Les femmes âgées étaient particulièrement désavantagées : ne disposant plus du soutien de leurs enfants, elles rejoignaient les rangs des indigents ou survivaient en empruntant, en chapardant et en retardant les échéances de paiement. Il en résulta une paysannerie polarisée non seulement par l'aggravation des inégalités économiques, mais aussi par un tissu de haines et de ressentiments bien consigné dans les procès-verbaux de la chasse aux sorcières. On voit que derrière de nombreuses accusations se jouaient des querelles relatives aux demandes d'assistance, au droit de passage des animaux ou aux rentes impayées[49].

Les enclosures mettaient aussi en péril la situation économique des artisans. De la même façon que les multinationales tirent profit de l'expropriation des paysans de leurs terres par la Banque mondiale pour bâtir des « zones de libre exportation », où les marchandises sont produites à moindre coût, les capitalistes marchands des XVIe et XVIIe siècles tirèrent profit de la main-d'œuvre bon marché qui avait été libérée dans les zones rurales pour briser la puissance des guildes urbaines et détruire l'indépendance des artisans. Ce fut particulièrement vrai dans l'industrie textile : elle fut réorganisée dans les fermes sous forme d'industrie artisanale sur la base du système de *putting-out*, l'ancêtre de l'actuelle « économie informelle », reposant aussi sur

47 W. Seccombe, *A Millennium of Family Change. Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Londres, Verso, 1992.

48 Sur l'effondrement de la cohésion sociale, cf., entre autres, D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660* (1985), en particulier le chapitre III, qui aborde aussi les efforts de la noblesse ancienne pour se distinguer des *nouveaux riches*.

49 Cf. P. Kriedte, *op. cit.*, p. 55 ; R. Briggs, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, Penguin, 1998, p. 289–316.

le travail des femmes et des enfants[50]. Les travailleurs du textile ne furent pas les seuls qui subirent une baisse du prix de leur travail. Dès qu'ils furent privés de l'accès à la terre, tous les travailleurs furent placés dans une dépendance inconnue de l'époque du Moyen Âge, leur condition de sans-terre conférant aux employeurs le pouvoir d'abaisser leur paye et d'allonger la journée de travail. Dans les zones protestantes, cela se fit sous couvert de réforme religieuse, qui doubla le temps de travail annuel en éliminant les jours fériés.

Il n'est pas étonnant qu'avec l'expropriation terrienne l'attitude des travailleurs vis-à-vis du salaire ait évolué. Alors qu'au Moyen Âge le salaire pouvait être envisagé comme un instrument de liberté (au contraire des services en travail obligatoires), dès que disparut l'accès à la terre, le salaire commença à être perçu comme un instrument d'asservissement[51].

Les travailleurs ressentaient une telle haine pour le salaire que Gerrard Winstanley, le leader des Diggers, déclara qu'il ne faisait

50 L'industrie artisanale [le système de *putting-out*] était un prolongement de l'industrie rurale du manoir, réorganisée par les marchands capitalistes afin de tirer profit de la masse de travail libérée par les enclosures. Avec cette évolution, les marchands cherchaient à juguler les salaires élevés et le pouvoir des guildes citadines. C'est ainsi que le système de *putting-out* vit le jour, un système par lequel les marchands capitalistes distribuaient du coton ou de la laine à des familles rurales, pour filer ou tisser, et souvent aussi les outils, et récupéraient ensuite le produit fini. L'importance du système de *putting-out* et du travail des fermes pour le développement de l'industrie britannique peut se comprendre quand on sait que toute l'industrie textile, le secteur le plus important de cette première phase du développement capitaliste, était organisée de la sorte. L'industrie artisanale présentait deux avantages principaux pour les employeurs : elle éloignait le danger des « coalitions » et elle abaissait le coût du travail, dans la mesure où son organisation, reposant sur le foyer, fournissait aux travailleurs des services domestiques gratuits et la coopération de leurs enfants et de leur épouse, qui étaient traités comme des adjuvants et recevaient, en tant qu'« auxiliaires », des salaires inférieurs.

51 Cf. C. Hill, *Change and Continuity in 17th Century England*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975, p. 181 sqq. Le salariat était tellement identifié à de l'esclavage que les niveleurs excluaient les travailleurs salariés de leurs votes, considérant qu'ils n'étaient pas assez indépendants de leurs employeurs pour pouvoir y participer. « Pourquoi une personne libre devrait-elle se transformer en esclave ? », demande le renard, un personnage de *Mother Hubbard's Tale* (1591) d'Edmund Spenser. Gerrard Winstanley, lui aussi, alors leader des Diggers, déclara qu'il ne faisait pas de distinction entre celui qui était soumis à son ennemi ou à son frère, dès lors que celui-ci travaillait pour un salaire.

aucune différence entre celui qui vivait sous la coupe de l'ennemi et celui qui vivait sous celle de son frère, dès lors qu'il travaillait pour un salaire. Cela explique l'augmentation, à la suite des enclosures (en prenant le terme dans son acception la plus large, regroupant toutes les formes de privatisation de la terre), du nombre de « vagabonds » et d'hommes « sans maître », qui, au travail salarié, préféraient prendre la route et risquer l'asservissement ou la mort, comme le prescrivaient les lois « sanglantes » promulguées pour les punir[52]. Cela explique aussi la lutte acharnée que menèrent les paysans pour défendre leurs terres de l'expropriation, même les plus petites d'entre elles.

En Angleterre, des luttes contre les enclosures éclatèrent dès la fin du XVe siècle et se poursuivirent aux XVIe et XVIIe siècles, quand la mise à bas des clôtures devint « la forme la plus commune de contestation sociale » et le symbole du conflit de classe[53]. Des émeutes contre les enclosures tournaient souvent en soulèvements de masse. Le plus connu fut la rébellion de Kett, tirant son nom de son leader, Robert Kett, qui eut lieu à Norfolk en 1549. Il ne s'est pas agi d'une petite affaire nocturne. À son apogée, les rebelles étaient seize mille, disposaient d'une artillerie, mirent en déroute une armée gouvernementale de douze mille hommes et s'emparèrent même de Norwich, qui était alors la deuxième plus grande ville d'Angleterre[54]. Ils ébauchèrent

52 Cf. D. Herzog, *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*, Chicago, University of Chicago, 1989, p. 45–52. La littérature sur les vagabonds est vaste. Parmi les principaux travaux sur le sujet, citons A. Beier, « Vagrants and the Social Order in Elizabethan England » in *Past and Present*, n° 64, août 1974, p. 3–29 et B. Geremek, *Poverty. A History*, *op. cit.*

53 R. B. Manning, *op. cit.*, p. 311.

54 Cf. A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, Londres, Longman, 1973, p. 64–77 ; J. Cornwall, *op. cit.*, p. 137–241 ; B. L. *Beer, Rebellion and Riot. Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI*, Kent (OH), The Kent State University Press, 1982, p. 82–139. Au début du XVIe siècle, de nombreuses révoltes impliquèrent des membres inférieurs de la gentry, qui instrumentalisaient la haine populaire pour les enclosures, la concentration foncière, la conversion des terres en réserves de chasse afin de régler leurs différends avec ceux qui leur étaient supérieurs. Mais, après 1549, « l'emprise de la gentry dans les conflits sur les enclosures diminua et les petits propriétaires, les artisans ou les fermiers étaient plus enclins à prendre l'initiative pour diriger les contestations agricoles » (R. B. Manning, *op. cit.*, p. 312). Manning décrit la victime typique de la révolte contre les enclosures sous les traits de « l'étranger ». « Des marchands cherchant à s'acheter une place au sein des gentilshommes propriétaires étaient

aussi un programme qui, s'il avait été réalisé, aurait tenu en échec l'avance du capitalisme agraire et éliminé toutes les survivances du pouvoir féodal dans le pays. Il consistait en vingt-neuf revendications que Kett, fermier et tanneur, avait présenté au Lord Protecteur. La première était : « dorénavant nul homme ne doit plus clôturer ». D'autres articles exigeaient que les rentes soient ramenées aux taux qui étaient en vigueur soixante-cinq ans auparavant, que « tous les *freeholders* et *copyholders* [tenanciers] peuvent jouir de tous les communaux », et que « tous les serfs peuvent être affranchis, parce que Dieu nous a tous fait libres en versant son sang[55] ». Ces revendications furent mises en pratique. À travers tout Norfolk, des clôtures furent déplantées et c'est seulement après l'attaque d'une autre armée gouvernementale que les rebelles s'arrêtèrent. 3 500 furent mis à mort dans le massacre qui s'ensuivit. Des centaines d'autres furent blessés. Kett et son frère William furent pendus devant les murailles de Norwich.

Les luttes contre les enclosures se poursuivirent pourtant dans la période jacobéenne avec une participation sensiblement accrue de femmes[56]. Durant le règne de Jacques Ier, environ 10 % des émeutes comprenaient des femmes parmi les rebelles. Certaines étaient uniquement féminines. En 1607, par exemple, 37 femmes, sous la conduite d'une « capitaine Dorothy », attaquèrent des mineurs de charbon qui travaillaient sur ce que les femmes affirmaient être les communaux du village à Thorpe Moor (Yorkshire). Quarante femmes allèrent « mettre à bas les barrières et les clôtures » d'une enclosure de Waddingham (Lincolnshire) en 1608. En 1609, dans un manoir de Dunchurch (Warwickshire) « quinze femmes, comprenant des épouses, des veuves, des vieilles filles, des filles sans époux et des servantes, résolurent de se réunir la nuit pour déterrer les clôtures et

particulièrement vulnérables aux révoltes liées aux enclosures, comme l'étaient les fermiers détenteurs d'un bail. Nouveaux propriétaires et fermiers furent victimes de telles révoltes dans 24 des 75 cas jugés par la Chambre étoilée. Dans une catégorie comparable, on dénombre six gentilshommes absentéistes. » (*Ibid.*, p. 50.)

55 A. Fletcher, *op. cit.*, p. 142–144.

56 Cf. R. B. Manning, *op. cit.*, p. 96–97, 114–116, 281 ; S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England. 1550–1720*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

combler les fossés[57] ». De nouveau à York, en mai 1624, des femmes détruisirent une enclosure et furent jetées en prison pour cette raison – on affirma qu'elles avaient « consommé du tabac et de la bière après leur forfait[58] ». Puis en 1641, une foule, composée principalement de femmes secondées par des garçons, envahit un marécage clôturé à Buckden[59]. Et il ne s'agit là que de quelques exemples d'une confrontation dans laquelle des femmes, faux et fourches à la main, résistèrent aux clôtures des terres ou au drainage des marécages quand leur mode de vie était menacé.

On a attribué cette forte présence féminine à l'idée, communément admise à l'époque, que les femmes étaient au-dessus de la loi, agissant légalement « sous le couvert » de leurs maris. Des hommes, dit-on, s'habillaient même en femmes pour aller retirer les clôtures. Mais il ne faut pas trop apporter de crédit à cette explication. Le gouvernement élimina en effet rapidement ce privilège et commença à arrêter et à emprisonner des femmes impliquées dans les émeutes contre les enclosures[60]. En outre, il ne faudrait pas penser que la résistance à l'expropriation ne représentait pas un enjeu propre aux femmes. C'était tout le contraire.

Comme pour la commutation, les femmes étaient celles qui souffraient le plus quand la terre était perdue et que la communauté villageoise s'effondrait. Il était plus difficile pour elles de se faire vagabondes ou travailleuses migrantes, dans la mesure où une existence nomade les exposait à la violence masculine, en particulier dans une période où la misogynie allait croissant. Les femmes étaient aussi

57 R. B. Manning, *op. cit.*, p. 97.
58 A. Fraser, *The Weaker Vessel*, New York, Alfred Knopf, 1994, p. 225–226.
59 *Ibid.*
60 La présence croissante des femmes dans les révoltes contre les enclosures fut influencée par la croyance populaire que les femmes étaient « hors-loi » et pouvaient abattre des clôtures en toute impunité (cf. S. Mendelson, P. Crawford, *op. cit.*, p. 386–387). Mais la Chambre étoilée (haute cour de justice crée par Henry VII) fit tout son possible pour dissiper cette idée. En 1605, un an après la loi sur la sorcellerie de Jacques Ier, elle statua que, « si des femmes commettent infraction en pénétrant sur des terres, se révoltent ou se livrent à quelque autre méfait et qu'une action soit menée contre elles et leurs maris, ceux-ci devront payer amendes et dommages, nonobstant la connaissance par les maris de l'entrée illégale ou de l'infraction » (R. B. Manning, *op. cit.*, p. 50).

Intitulée *Femmes et Fripons*, cette gravure de Hans Sebald Beham (env. 1530) montre la masse de femmes qui suivaient les armées jusque dans le champ de bataille. Les femmes, comprenant des épouses et des prostituées, s'occupaient de la reproduction des soldats. On notera qu'une femme est muselée.

rendues moins mobiles par les grossesses et l'entretien des enfants, un facteur négligé par les chercheurs qui considèrent que fuir la servitude (par la migration ou d'autres formes de nomadisme) était la forme par excellence de lutte. Les femmes ne pouvaient pas non plus devenir des soldats de fortune, bien que certaines aient intégré des armées comme cuisinières, laveuses, prostituées et comme épouses[61]. Au XVIIe siècle, elles cessèrent de disposer de cette option, quand les armées se firent plus strictes et que les hordes de femmes qui les suivaient furent chassées des champs de bataille[62].

Les femmes furent aussi plus touchées par les enclosures : aussitôt que la terre fut privatisée et que les rapports monétaires commencèrent à dominer la vie économique, elles eurent plus de difficultés que les hommes à subvenir à leurs besoins, étant progressivement confinées au travail reproductif, au moment même où ce travail était complètement dévalorisé. Comme nous le verrons, ce phénomène, qui a accompagné chaque passage d'une économie de la survie à une économie de l'argent, dans chacune des phases du développement capitaliste, a de multiples facteurs. Il est clair, cependant, que la marchandisation de la vie économique en a fourni les conditions matérielles.

Avec la disparition de l'économie de subsistance qui prédominait dans l'Europe précapitaliste, l'unité entre production et reproduction, typique de toutes les sociétés reposant sur une production pour l'usage, prit fin. Ces activités portèrent dès lors des rapports sociaux différents et furent sexuellement différenciées. Dans le nouveau régime monétaire, seule la production pour le marché était définie comme activité créatrice de valeur, alors que la reproduction du travailleur commençait à être perçue comme étant sans valeur d'un point de vue économique et même cessait d'être prise comme un travail. Le travail reproductif continuait à être payé, quoiqu'aux prix les plus bas, quand il était accompli pour la classe dirigeante ou en dehors du foyer. Mais l'importance économique de la reproduction de la force

61 Sur ce sujet, cf. entre autres M. Mies, *op. cit.*
62 Cf. P. Kriedte, *op. cit.*, p. 55.

de travail effectuée dans le foyer et sa fonction dans l'accumulation du capital devint invisible, mythifiée comme aspiration naturelle et qualifiée de « travail de femme ». En outre, les femmes furent exclues de nombreux emplois salariés et, quand elles travaillaient pour un salaire, elles gagnaient une misère en regard du salaire moyen masculin.

Ces bouleversements historiques, qui culminèrent au XIXe siècle avec l'introduction de la femme au foyer à plein temps, redéfinirent la position des femmes dans la société et vis-à-vis des hommes. La division sexuelle du travail qui en résulta assigna non seulement les femmes au travail reproductif, mais accrut leur dépendance par rapport aux hommes, permettant aux employeurs et à l'État d'utiliser le salaire masculin comme un moyen de maîtriser le travail des femmes. Ainsi, la séparation entre la production de marchandises et la reproduction de la force de travail rendit aussi possible le développement d'un usage spécifiquement capitaliste du salaire et des marchés comme moyen d'accumulation de travail non payé.

Plus important encore, la séparation entre production et reproduction engendra une classe de femmes prolétaires qui étaient aussi dépossédées que les hommes, mais qui, au contraire de leurs homologues masculins, dans une société qui devenait de plus en plus monétarisée, n'avaient quasiment pas accès au salaire et se trouvaient donc réduites à une condition de pauvreté chronique, de dépendance économique et, comme travailleuses, d'invisibilité.

Comme nous le verrons, la dévalorisation et la féminisation du travail reproductif fut aussi désastreuse pour les travailleurs mâles, parce que la dévalorisation du travail reproductif dévalorisait inéluctablement son produit : la force de travail. Mais il est indubitable que dans la « transition du féodalisme au capitalisme » les femmes ont subi un processus unique d'avilissement social qui était fondamental pour l'accumulation du capital et qui est demeuré tel depuis lors.

On ne peut pas non plus dire, au vu de ces développements, que la séparation du travailleur d'avec la terre et l'émergence d'une économie monétaire réalisèrent les objectifs de la lutte que les serfs médiévaux avaient menée pour s'émanciper du servage. Ce ne furent pas les travailleurs, hommes ou femmes, qui furent libérés par la

privatisation de la terre. Ce qui fut « libéré » fut le capital, puisque la terre était alors « libre » de fonctionner comme moyen d'accumulation et d'exploitation, et non plus comme moyen de subsistance. Libérés les propriétaires, qui pouvaient alors se décharger sur les travailleurs de la majeure partie des coûts de leur reproduction, en leur donnant accès à certains moyens de subsistance uniquement lorsqu'ils occupaient directement un emploi. Lorsqu'il n'y avait pas de travail disponible, ou qu'il n'était pas suffisamment profitable, comme au cours des crises commerciales ou agricoles, les travailleurs pouvaient au contraire être mis à la porte et abandonnés à la famine.

La séparation des travailleurs d'avec leurs moyens de subsistance, ainsi que leur dépendance nouvelle vis-à-vis des rapports monétaires, impliquaient aussi que le salaire réel puisse dorénavant être diminué et le travail des femmes encore davantage dévalorisé par rapport à celui des hommes par le biais de la manipulation monétaire. C'est ainsi que les prix des matières premières, qui étaient restés stables pendant deux siècles, commencèrent à augmenter dès que la terre fut privatisée[63].

63 En 1600, les salaires réels en Espagne avaient perdu 30 % de leur pouvoir d'achat par rapport à 1511 (cf. E. J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain. 1501–1650*, New York, Octagon Books, 1965, p. 280). Sur la révolution des prix, cf. en particulier le travail dorénavant classique d'Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain 1501–1650* (1965), qui examine l'impact des réserves d'or en provenance d'Amérique sur cette dernière ; *The Great Wave. Price Revolutions and the Rhythms of History* (1996) de David Hackett Fischer, qui passe en revue les hausses de prix depuis le Moyen Âge à nos jours, en particulier le chapitre II (p. 66–113) ; l'ouvrage sous la direction de Peter Ramsey, *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (1971).

Révolution des prix et paupérisation de la classe ouvrière européenne

Ce phénomène « inflationniste », qu'on a appelé la révolution des prix[64] en raison de ses conséquences sociales dévastatrices, a été attribué par les économistes de l'époque et par la suite (par exemple Adam Smith) à l'arrivée d'or et d'argent en provenance d'Amérique, « débarquant en Europe en un gigantesque torrent[65] ». On a pourtant écrit que les prix avaient commencé à augmenter dès avant que ces métaux ne circulent sur les marchés européens[66]. D'autant plus qu'en eux-mêmes, l'or et l'argent ne sont pas du capital et auraient pu être employés à d'autres fins, par exemple pour de la joaillerie, la dorure des coupoles ou de la broderie fine. S'ils ont joué le rôle de dispositifs de régulation des prix, à même de transformer jusqu'au blé en marchandise précieuse, c'est qu'ils avaient été introduits dans un monde capitaliste en développement, dans lequel un pourcentage croissant de la population – un tiers en Angleterre[67] – n'avait pas accès à la terre et devait acheter la nourriture qu'ils produisaient autrefois. La classe dominante avait aussi appris à utiliser le pouvoir magique de l'argent pour diminuer le coût du travail. En d'autres termes, les prix augmentèrent à cause du développement d'un système de marché national et international qui incitait à l'import-export des produits agricoles, et parce que les marchands accumulaient des biens afin de les vendre plus tard à un prix plus élevé. En septembre 1565, à Anvers, « alors que les pauvres mouraient littéralement de faim dans les rues », un entrepôt s'effondra sous le poids du blé qui y était stocké[68].

Ce fut dans ces circonstances que l'arrivée du trésor américain déclencha une redistribution massive de la richesse et un nouveau

64 Cf. P. H. Ramsey (éd.), *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*, Londres, Methuen, 1971.

65 E. J. Hamilton, *op. cit.*, p. vii.

66 Cf. F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), t. I, Paris, A. Collin, 1985, p. 468–476.

67 Cf. P. Laslett, *Un Monde que nous avons perdu. Famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, Paris, Flammarion, 1969, p. 60.

68 D. H. Fischer, *The Great Wave. Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 88.

processus de prolétarisation[69]. Les hausses de prix ruinèrent les petits fermiers, qui devaient abandonner leur terre pour acheter du blé ou du pain quand les récoltes ne pouvaient plus nourrir leurs familles, et donnèrent naissance à une classes d'entrepreneurs capitalistes, qui accumulèrent des fortunes en investissant dans l'agriculture et le prêt d'argent, à une époque où avoir de l'argent était pour beaucoup une question de vie ou de mort[70]. La révolution des prix déclencha aussi

69 Peter Kriedte résume ainsi les développements économiques de l'époque : « La crise a accentué les différentiels de revenu et de propriété. La paupérisation et la prolétarisation allaient de pair avec une accumulation accrue de richesse […] Les travaux sur la ville de Chippenham au Cambridgeshire ont montré que les mauvaises récoltes [de la fin du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle] ont marqué un tournant décisif. Entre 1544 et 1712, les fermes de taille moyenne ont quasiment disparu. Au même moment, la part des propriétés de 90 acres [35 hectares] ou plus est passée de 3 % à 14 % ; la proportion de foyers sans terre a augmenté, passant de 32 % à 63 %. » (P. Kriedte, *op. cit.*, p. 54–55.)

70 Cf. I. Wallerstein, *op. cit.*, p. 79. L'intérêt croissant des entrepreneurs capitalistes pour le prêt d'argent fut peut-être à l'origine de l'expulsion des Juifs de la plupart des villes et pays d'Europe au XVe et XVIe siècles : Parme (1488), Milan (1489), Genève (1490), Espagne (1492) et Autriche (1496). Les expulsions et les pogroms se prolongèrent pendant un siècle. Jusqu'à ce que Rodolphe II de Habsbourg inverse la tendance en 1577, il était illégal pour les Juifs de vivre dans la plus grande partie de l'Europe occidentale. Dès que le prêt d'argent devint lucratif, cette activité fut réhabilitée, alors qu'elle était auparavant déclarée indigne d'un chrétien, comme le montre ce dialogue entre un paysan et un notable, rédigé anonymement en Allemagne autour de 1521 :

Paysan *: Qu'est-ce qui m'amène ? Et bien, je voudrais voir à quoi vous passez votre temps.*

Notable *: Comment devrais-je le passer ? Je suis là, assis à compter mon argent, ne vois-tu pas ?*

Paysan *: Dites-moi, Monsieur, qui vous a donné tant d'argent que vous passez tout votre temps à compter ?*

Notable *: Tu veux savoir qui m'a donné mon argent ? Je vais te le dire. Un paysan vient taper à ma porte pour me demander de lui prêter 10 ou 20 guldens. Je m'enquiers de savoir s'il possède un lopin de bonne pâture ou un bon guéret. Il dit : « Oui, Monsieur, j'ai une bonne prairie et un champ excellent, qui valent à eux deux une centaine de guldens. » Je réponds : « Parfait ! Mets en gage ta prairie et ton champ, et si tu t'engages à payer un gulden par an d'intérêt, tu peux avoir ton prêt de 20 guldens ». Content d'entendre de telles bonnes nouvelles, le paysan réplique : « Je vous donne bien volontiers ma parole ». « Mais je dois te prévenir », j'ajoute alors, « que si tu venais à ne pas honorer ton payement à temps, je prendrais possession de ta terre et en ferais ma propriété. » Et cela n'inquiète pas le paysan, il engage sa pâture et son champ envers moi. Je lui prête l'argent et il paie les intérêts ponctuellement pendant un an ou deux ; puis survient une mauvaise récolte et il est bientôt en retard de son paiement. Je confisque sa terre, je l'expulse et son champ et sa prairie sont à moi. Et je fais cela, non seulement avec les paysans, mais aussi avec les artisans. Si un commerçant possède une bonne maison, je lui prête une*

un effondrement historique du salaire réel, comparable à ce qui s'est passé à notre époque en Afrique, Asie et Amérique latine, dans les pays « structurellement ajustés » par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international. En 1600, les salaires réels en Espagne avaient perdu 30 % de leur pouvoir d'achat par rapport à 1511[71] et la baisse était tout aussi importante dans les autres pays. Alors que le prix de la nourriture était multiplié par huit, les salaires ne furent que triplés[72]. Ce n'était pas l'œuvre de la main invisible du marché, mais le produit d'une politique d'État qui empêchait les travailleurs de s'organiser, tout en donnant aux marchands la plus grande liberté quant aux prix et aux mouvements de marchandises. Comme on pouvait s'y attendre, en quelques décennies, le salaire réel avait perdu deux tiers de son pouvoir d'achat, comme le montre l'évolution du salaire journalier d'un charpentier anglais, exprimé en kilogrammes de blé, entre le XIVe et XVIIIe siècle[73] :

Années	Kilos de blé
1351–1400	121.8
1401–1450	155.1
1451–1500	143.5
1500–1550	122.4
1551–1600	83.0
1601–1650	48.3
1651–1700	74.1
1701–1750	94.6
1751–1800	79.6

bonne somme d'argent en la prenant en gage, et avant longtemps la maison m'appartient. De la sorte j'acquiers force propriété et richesse, c'est pourquoi je passe tout mon temps à compter mon argent.

Paysan*: Et moi qui pensais que seuls les Juifs pratiquaient l'usure ! Voilà que j'entends que les chrétiens le font aussi.*

Notable*: Usure ? Qui parle d'usure ? Personne ici ne pratique l'usure. Ce que paye le débiteur est un intérêt.*

(G. Strauss [éd.], *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*, Bloomington, Indiana University Press, 1971, p. 110–111.)

71 Cf. E. J. Hamilton, *op. cit.*, p. 280.

72 Cf. D. H. Fischer, *op. cit.*, p. 74.

73 Cf. B. H. Slicher Van Bath, *op. cit.*, p. 327.

Il fallut des siècles pour que les salaires en Europe retrouvent le niveau qu'ils avaient atteint à la fin du Moyen Âge. Les choses se détériorèrent au point que, en Angleterre, vers 1550, les artisans mâles devaient travailler quarante semaines pour gagner ce qu'ils pouvaient obtenir au début du siècle en quinze semaines. En France, les salaires chutèrent de 60 % entre 1470 et 1570[74]. L'effondrement des salaires fut particulièrement préjudiciable aux femmes. Au XIVe siècle, elles percevaient la moitié de la paye d'un homme à tâche égale, mais au milieu du XVIe siècle, elles ne touchaient plus qu'un tiers du salaire masculin, lui-même réduit, et ne pouvaient plus subvenir à leurs besoins par le travail salarié, que ce soit dans l'agriculture ou dans la manufacture. Cela fut très certainement la cause de la diffusion massive de la prostitution à cette époque[75]. Il s'ensuivit une paupérisation de la classe ouvrière européenne, un phénomène si répandu et généralisé que, dès 1550 et bien longtemps après, les ouvriers en Europe étaient simplement appelés « les pauvres ».

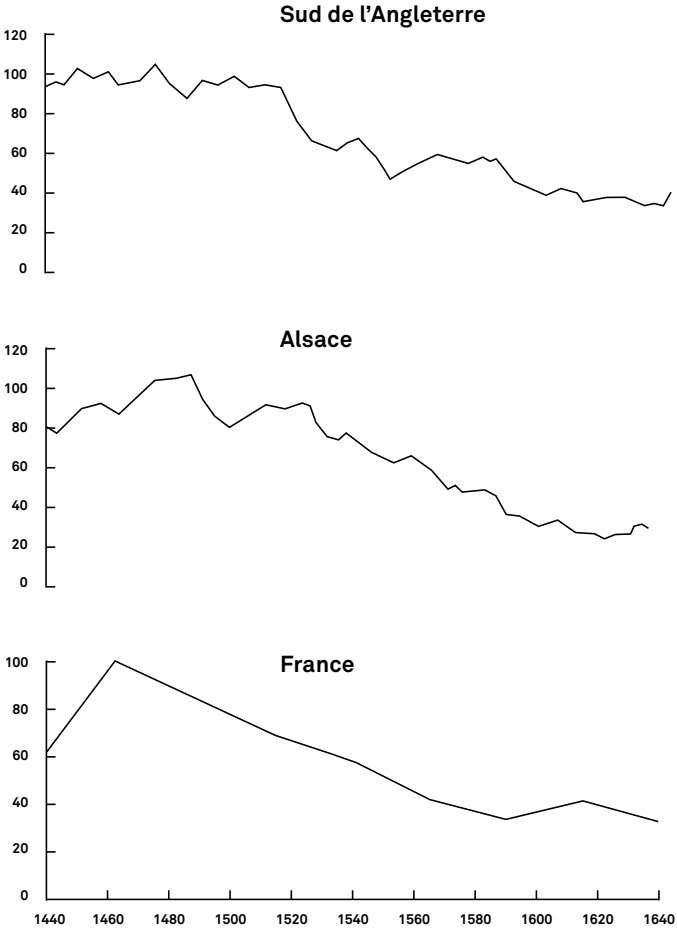
Le changement dans les habitudes alimentaires des travailleurs fut une manifestation de cet appauvrissement dramatique. La viande disparut de leurs tables, à l'exception de quelques bouts de lard, tout comme le vin et la bière, le sel et l'huile d'olive[76]. Du XVIe

74 Cf. D. H. Fischer, *op. cit.*, p. 78. En parlant de l'Allemagne, Peter Kriedte écrit : « Les travaux récents ont montré qu'un ouvrier de la construction à Augsbourg pouvait correctement faire vivre son épouse et ses deux enfants avec son revenu annuel pendant les trois premières décennies du XVIe siècle. Par la suite, son niveau de vie commença à baisser. Entre 1566 et 1575, et à partir de 1585 jusqu'au début de la guerre de Trente Ans, son salaire ne suffisait plus à assurer le minimum de subsistance pour sa famille. » (P. Kriedte, *op. cit.*, p. 51–52.)

Sur la paupérisation de la classe ouvrière européenne du fait des enclosures et de la révolution des prix, cf. aussi C. Lis, H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, *op. cit.*, p. 72–79. Comme ils l'écrivent, en Angleterre « entre 1500 et 1600, le prix des grains fut multiplié par 6, alors que les salaires étaient multipliés par trois. Il n'est ainsi pas étonnant que les travailleurs et les fermiers n'aient été que des "mendiants domestiques" pour Francis Bacon. » À la même période, en France, le pouvoir d'achat des fermiers et des travailleurs salariés chuta de 40 %. « En Nouvelle Castille […] travail salarié et pauvreté sont considérés comme des synonymes. » (*Ibid.*, p. 72–74.)

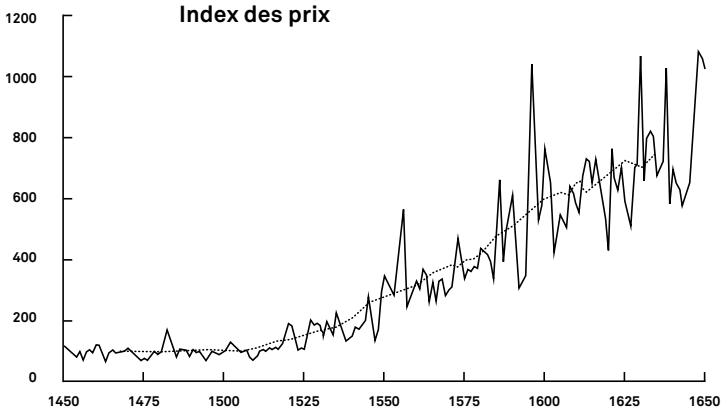
75 Sur la croissance de la prostitution au XVIe siècle, cf. N. Roberts, *Whores in History. Prostitution in Western Society*, New York, HarperCollins Publishers, 1992.

76 Cf. F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe–XVIIIe siècle*, *op. cit.*, t. I, p. 163 sqq. ; E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*

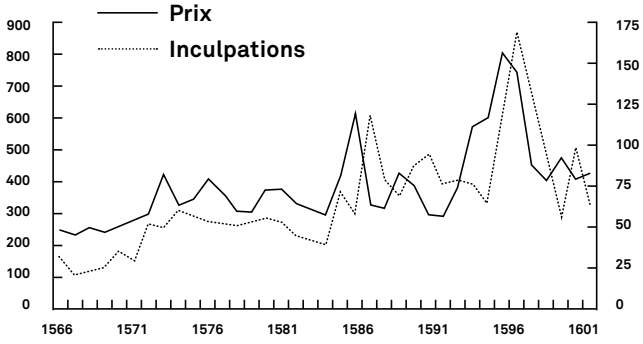


Index des salaires (1451–1475 = 100)

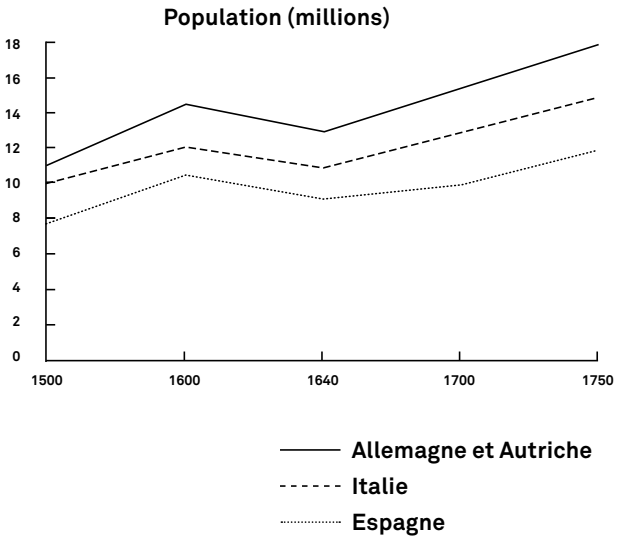
La révolution des prix et la chute du salaire réel, 1480–1640.
La révolution des prix déclencha un effondrement sans précédent du salaire réel. En quelques décennies, le salaire réel avait perdu deux tiers de son pouvoir d'achat. Il ne retrouva pas avant le XIXe siècle le niveau qu'il avait atteint au XVe.



Prix annuel moyen des céréales (indice 100, 1450–1499), rapporté à la moyenne glissante sur trente-et-un ans



Les conséquences sociales de la révolution des prix sont mises en évidence par ces graphiques, qui montrent la hausse du prix du blé en Angleterre entre 1490 et 1650, les hausses conjointes des prix et des attaques contre les biens en Essex (Angleterre) entre 1566 et 1602 et le déclin de population, mesurée en millions, en Allemagne, en Autriche, en Italie et en Espagne entre 1500 et 1750. Cf. D. H. Fischer, *op. cit.*


Population (millions)
18
16
14
12
10
8
6
4
2
0
1500
1600
1640
1700
1750
Allemagne et Autriche
Italie
Espagne

au XVIIIe siècle, l'alimentation des ouvriers était constituée essentiellement de pain, la principale dépense dans leur budget. Ce fut un recul historique (quoi qu'on puisse penser des normes alimentaires) au regard de l'abondance de viande qui caractérisait le Moyen Âge tardif. Peter Kriedte note qu'à cette époque, la « consommation annuelle de viande avait atteint le chiffre de cent kilos par personne, une quantité incroyable même en comparaison des standards actuels. Jusqu'au XIXe siècle, ce chiffre diminua jusqu'à moins de vingt kilos[77] ». Braudel parle aussi de la fin de « l'Europe carnivore », prenant à témoin le souabe Heinrich Müller, qui, en 1550, remarquait que :

> [C]hez le paysan, on a autrement mangé qu'à présent. Alors, chaque jour, il y avait de la viande et de la nourriture à profusion ; aux kermesses et aux festins, les tables croulaient sous leurs charges. Aujourd'hui, tout est bien changé. Depuis des années, en vérité, quel temps calamiteux, quelle cherté ! Et la nourriture des paysans les plus à l'aise est presque pire que celle des journaliers et des valets d'hier[78].

Non seulement la viande disparut, mais le manque de nourriture devint courant, s'aggravant lors des mauvaises récoltes, lorsque les maigres réserves de blé faisaient exploser les prix, condamnant les citadins à la famine[79]. C'est ce qui se passa durant les années de famine, au cours des décennies 1540 et 1550, et à nouveau durant les années 1580 et 1590, qui furent parmi les pires de l'histoire du prolétariat européen, coïncidant avec une agitation généralisée et un nombre record de procès en sorcellerie.

Mais la malnutrition était aussi endémique en temps normal, de sorte que la nourriture revêtait une grande valeur symbolique en indiquant le rang social. Le désir de nourriture chez les pauvres prenait des proportions épiques, faisant naître des rêves d'orgies gigantesques, comme celles décrites par Rabelais dans son *Gargantua* et son *Pantagruel* (1552). Elle générait aussi des obsessions

77 P. Kriedte, *op. cit.*, p. 52.
78 F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe–XVIIIe siècle*, *op. cit.*, t. I, p. 164.
79 *Ibid.*, p. 300.

cauchemardesques, comme la conviction (largement répandue parmi les fermiers du nord-est de l'Italie) que des sorcières rôdaient dans la campagne, la nuit, pour se repaître de leur bétail.

De fait, cette Europe au destin prométhéen, appelée à changer le monde, emmenant censément l'humanité vers de nouveaux sommets culturels et technologiques, était un endroit où les gens ne mangeaient jamais à leur faim. La nourriture devint l'objet d'un désir si intense qu'on croyait que les pauvres vendaient leurs âmes au diable pour pouvoir en obtenir. L'Europe était aussi un endroit où, quand les récoltes étaient mauvaises, les campagnards se nourrissaient de glands, de racines ou de l'écorce des arbres et des hordes sillonnaient le pays en pleurant et en gémissant, « si affamés qu'ils dévoraient les haricots dans les champs[80] », ou envahissaient les villes pour bénéficier des distributions de grains ou pour attaquer les maisons et greniers des riches qui, en retour, prenaient les armes au plus vite pour fermer les portes de la ville et laisser les affamés au dehors[81].

Alors qu'aux XIVe et XVe siècles la lutte prolétarienne tournait plutôt autour de la revendication de « liberté » et de diminution du travail, aux XVIe et XVIIe siècles, elle fut principalement motivée par la faim, prenant la forme d'attaques sur des greniers et des boulangeries, ou d'émeutes contre l'exportation de récoltes locales[82]. La transition au capitalisme a ainsi initié une longue période de famine pour les travailleurs d'Europe, n'ayant vraisemblablement pris fin qu'à la suite de l'expansion économique engendrée par la colonisation. Les autorités décrivaient les participants à ces attaques comme des « bons à rien » ou des « pauvres » et « humbles », mais la plupart étaient des artisans qui vivaient à cette époque au jour le jour.

C'étaient habituellement les femmes qui déclenchaient et conduisaient les émeutes de la faim. Six des trente-et-une émeutes de la faim dans la France du XVIIe siècle étudiées par Yves-Marie

80 E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*

81 Cf. H. Heller, *op. cit.*, p. 56–63.

82 Cf. R. B. Manning, *op. cit.* ; A. Fletcher, *op. cit.* ; J. Cornwall, *op. cit.* ; B. L. Beer, *op. cit.* ; Y.-M. Bercé, *Histoire des Croquants*, Paris, Seuil, 1986 ; S. Lombardini, *Rivolte Contadine in Europa (Secoli XVI–XVIII)*, Turin, Loescher Editore, 1983.

Bercé furent composées exclusivement de femmes. Dans les autres, la présence des femmes était si importante que Bercé les nomme « des émeutes de femmes[83] ». En parlant de ce phénomène, dans le contexte du XVIIIe siècle anglais, Sheila Rowbotham parvient à la conclusion que les femmes étaient majoritaires dans ce type de protestation parce que leur rôle consistait à entretenir leurs familles. Mais les femmes étaient aussi celles qui étaient les plus touchées par les hausses de prix. Ayant moins accès que les hommes à l'argent et à l'emploi, elles dépendaient davantage de la nourriture bon marché pour leur survie. C'est pourquoi, en dépit de leur statut inférieur, elles descendaient facilement dans la rue quand les prix de la nourriture augmentaient, ou quand se répandait la rumeur que les réserves de grain allaient être déplacées hors de la ville. C'est ce qui se passa au moment du soulèvement de Cordoue de 1652, qui commença « tôt le matin […] lorsqu'une pauvre femme parcourut les rues du quartier pauvre en pleurant, portant le corps de son fils qui venait de mourir de faim[84] ». Il en fut de même à Montpellier en 1645, quand les femmes descendirent dans la rue « pour protéger leurs enfants de la famine[85] ». En France, les femmes faisaient le siège des boulangeries

83 H. Kamen, *op. cit.* ; Y.-M. Bercé, *op. cit.*, p. 193–194 ; D. E. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660*, *op. cit.* Comme le remarque David Underdown :

> « On a souvent relevé le rôle de premier plan joué par les femmes dans les émeutes de la faim. À Southampton en 1608, un groupe de femmes refusèrent d'attendre pendant que la corporation débattait pour savoir quoi faire d'un bateau qui était chargé de grain à destination de Londres : elles montèrent à bord et s'emparèrent de la cargaison. On pense que les femmes étaient probablement à l'origine de l'incident de Weymouth en 1622, alors qu'à Dorchester en 1631 un groupe (dont certaines étaient détenues dans la maison de travail) arrêta un chariot, pensant à tort qu'il contenait du blé : l'une d'entre elles se plaignait d'un marchand local qui "expédiait les meilleurs fruits du coin, mais aussi le beurre, le fromage, le blé, etc. à l'étranger". » (p. 117). Sur la présence des femmes dans les révoltes de la faim, voir aussi Sara Mendelson et Patricia Crawford (1998), qui ont écrit : « Les femmes jouèrent un rôle de premier plan dans les émeutes du grain [en Angleterre]. » Par exemple, « à Maldon, en 1629, une foule de plus d'une centaine de femmes et d'enfants abordèrent les navires pour empêcher les grains d'être expédiés ». Elles étaient conduites par une certaine « capitaine Ann Carter, plus tard jugée et pendue » pour son rôle de chef dans l'évènement (*ibid.*, p. 385–386).

84 H. Kamen, *op. cit.*, p. 364.

85 *Ibid.*, p. 356.

quand elles pensaient que le blé allait être détourné, ou lorsqu'elles découvraient que les riches avaient acheté le meilleur pain et que celui qui restait était plus léger ou plus cher. Des hordes de femmes pauvres se massaient alors à l'étal des boulangers, exigeant du pain et accusant les boulangers de dissimuler leurs réserves. Des émeutes éclataient aussi sur les places où se tenaient les marché aux grains ou le long des routes qu'empruntaient les charrois transportant le grain destiné à l'exportation et « sur la rivière où les barques accostées attendaient le transfert des charrois ». À ces moments-là, les émeutiers, « arrêtant les convois […], ont leurs armes habituelles, leurs bâtons à deux bouts, des fourches, des hallebardes, quelques-uns ont des mousquets […] les hommes font passer [les sacs] sur leurs épaules, les femmes prennent autant de grains qu'elles peuvent dans le creux de leur jupe[86] ».

La lutte pour la nourriture était menée avec d'autres moyens, comme le chapardage, le vol dans les champs ou le domicile du voisin, et par des attaques sur les maisons des riches. À Troyes, en 1523, la rumeur disait que les pauvres avaient mis le feu aux maisons des riches, se préparant à les envahir[87]. À Malines, aux Pays-Bas, les maisons des spéculateurs furent marquées de sang par les paysans en colère[88]. Il n'est pas surprenant que les « crimes de nourriture » occupent une large part des procédures judiciaires des XVIe et XVIIe siècles. La résurgence du thème du « banquet satanique » dans les procès en sorcellerie est à ce titre exemplaire, montrant que, pour les « gens du commun », festoyer de mouton rôti, de pain blanc et de vin était alors considéré comme un acte démoniaque. Mais les armes principales à la disposition des pauvres dans leur lutte pour la survie étaient leurs propres corps faméliques : au moment des famines, des hordes de vagabonds et de mendiants, à moitié morts de faim et de maladie, encerclaient les mieux lotis qu'eux, les saisissaient par les bras, exhibant leurs plaies et les forçant à vivre dans un perpétuel état de frayeur à l'idée de la contamination ou de la révolte. « Vous ne pouvez pas marcher dans

86 Y.-M. Bercé, *op. cit.*, p. 196–197.
87 Cf. H. Heller, *op. cit.*, p. 55–56.
88 D. H. Fischer, *op. cit.*, p. 88.

une rue ou vous arrêter sur une place, » écrivait un Vénitien du milieu du XVIe siècle, « sans que des hordes vous entourent en demandant la charité : vous lisez la faim sur leurs visages, leurs yeux semblables à des trous béants, la déchéance de leurs corps qui n'ont que la peau sur les os[89]. » Un siècle plus tard, la scène était à peu près la même ; un certain G. Balducci se plaignait ainsi : « On ne peut plus écouter la messe *in pace*, tant on est assiégé pendant les offices par des misérables, "nus et pleins de gale"[90]. »

L'intervention de l'État et la reproduction du travail : le secours aux pauvres et la criminalisation de la classe ouvrière

La lutte pour la nourriture ne fut pas le seul front dans la lutte contre l'extension des rapports capitalistes. Partout des masses de gens résistaient à la destruction de leurs anciennes façons de vivre, luttaient contre la privatisation de la terre, l'abolition des droits coutumiers, la mise en place de nouveaux impôts, la dépendance vis-à-vis du salaire et la présence perpétuelle dans leurs quartiers de troupes, qui étaient si détestées que les gens se précipitaient aux portes de la ville pour empêcher les soldats de s'installer chez eux.

En France, un millier d'« émotions » (de soulèvements) eurent lieu entre les années 1530 et 1670, nombre d'entre eux impliquant des provinces entières et nécessitant l'intervention de troupes[91]. L'Angleterre, l'Italie et l'Espagne présentent un tableau similaire[92],

89 *Ibid.*, p. 88.

90 F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*, t. II, p. 455. Dans la même veine, on trouve les commentaires d'un médecin de la cité de Bergame, pendant la famine de 1630 :

> « Le dégoût et la terreur engendrés par une foule déchaînée de gens à moitié morts, qui encombre tous les coins de rue, les places, les églises, les porches, de sorte que la vie est intolérable, et en sus la puanteur qui émane d'eux, tout comme le spectacle permanent de leur agonie […] ne peuvent être compris par qui ne l'a pas vécu. » (Cité par C. M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution. European Society and Economy 1000–1700*, New York, W. W. Norton, 1994, p. 129.)

91 Cf. P. Goubert, *La Vie quotidienne des paysans français au XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1982, p. 273.

92 Sur la contestation des XVIe et XVIIe siècles en Europe, cf. H. Kamen, *op. cit.*, en particulier le chapitre XX, « Popular Rebellion, 1550–1660 » (p. 331–385). Comme l'écrit Kamen, « la crise de 1595–1597 balaya toute l'Europe, elle eut

↗ **Famille de vagabonds.**
Gravure de Lucas de Leyde, 1520.
↙ Vagabond fouetté dans la rue.

montrant que le monde villageois précapitaliste, que Marx dénigrait en parlant d'« abrutissement rural », pouvait produire un niveau de conflictualité comparable à ceux atteints par le prolétariat industriel.

Au Moyen Âge, les migrations, le vagabondage et l'augmentation des « crimes contre les biens » faisaient partie de la résistance à la paupérisation et à la dépossession : ces phénomènes prirent alors des proportions massives. Partout, si l'on en croit les déclarations des autorités de l'époque, des vagabonds s'ameutaient, passant d'une ville à l'autre, traversant des frontières, dormant dans des meules de foin ou s'agglutinaient aux portes des villes – une vaste humanité engagée dans une diaspora originale, qui devait échapper au contrôle des autorités durant des décennies. On dénombrait 6 000 vagabonds à Venise en 1545. « En Espagne les vagabonds peuplent les routes, font halte dans toutes les villes[93]. » L'État anglais, toujours pionnier en la matière, promulgua de nouvelles lois contre le vagabondage, plus dures, dont les sanctions en cas de récidive étaient la mise en esclavage et la peine capitale. Mais la répression fut peu efficace et les routes de l'Europe des XVIe et XVIIe siècles restèrent des lieux de grande agitation et de rencontres. Les hérétiques fuyant la répression y croisaient des soldats démobilisés, des journaliers et d'autres « humbles gens » à la recherche d'un emploi, et aussi des artisans étrangers, des paysans expulsés, des prostituées, des colporteurs, des voleurs, des mendiants professionnels. Par dessus tout, sur les routes d'Europe circulaient les légendes, les histoires et le vécu d'un prolétariat naissant. Au même moment, la criminalité grimpa aussi en flèche, dans des proportions

des répercussions en Angleterre, France, Autriche, Finlande, Hongrie, Lituanie et en Ukraine. Probablement jamais auparavant dans l'histoire européenne autant de rébellions n'avaient coïncidé dans le temps » (p. 336). Il y eut des révoltes à Naples en 1595, 1620, 1647 (*ibid.*, p. 334–335, 350, 361–363). En Espagne, des rébellions éclatèrent en 1640 en Catalogne, à Grenade en 1648, à Cordoue et Séville en 1652. À propos des révoltes et rébellions dans l'Angleterre des XVIe et XVIIe siècles, cf. J. Cornwall, *op. cit.* ; D. E. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660*, *op. cit.* et R. B. Manning, *op. cit.* Sur la révolte en Espagne et en Italie, cf. aussi F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*, t. II, p. 76–78.

93 *Ibid.*, p. 461. Sur le vagabondage en Europe, outre Beier et Geremek, cf. *ibid.*, p. 80–83 ; H. Kamen, *op. cit.*, p. 390–394.

qui laissent à penser qu'une récupération et une reconquête de la richesse commune volée était en marche[94].

Aujourd'hui, ces aspects de la transition au capitalisme peuvent sembler (au moins pour l'Europe) appartenir au passé ou, comme Marx le dit dans les *Grundrisse*[95], à une « condition historique préalable » au développement capitaliste, devant être supplantée par des formes plus matures de capitalisme. Mais la similitude essentielle entre ces phénomènes et les conséquences sociales de la nouvelle phase de mondialisation à laquelle nous assistons nous amène à d'autres conclusions. La paupérisation, la rébellion, et la montée de la « criminalité » sont des éléments structurels de l'accumulation capitaliste, dans la mesure où le capitalisme doit priver la force de travail de tous ses moyens de reproduction pour imposer sa domination.

Que les formes les plus extrêmes de misère et de rébellion prolétarienne aient disparu dans les régions industrialisées d'Europe au XIXe siècle ne vient pas contredire cette affirmation. La misère et les rébellions prolétariennes n'ont pas pris fin : elles se sont seulement amenuisées dans la mesure où la super-exploitation des ouvriers a été exportée, via l'institutionnalisation de l'esclavage, tout d'abord, et ensuite au travers de l'expansion continuelle de la domination coloniale.

En ce qui concerne la période de « transition », elle a été en Europe un moment de conflit social intense, ouvrant la voie à un ensemble d'initiatives étatiques qui, à en juger par leurs effets, visaient à trois objectifs principaux : (a) créer une force de travail plus disciplinée ; (b) désamorcer la contestation sociale ; (c) maintenir les

94 Sur la montée des atteintes aux biens à la suite de la révolution des prix, cf. R. J. Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany. 1600–1987*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 35 ; H. Kamen, *op. cit.*, p. 397–403 et C. Lis, H. Soly, « Policing the Early Modern Proletariat. 1450–1850 » *in* D. Levine (éd.), *Proletarianization and Family History*, New York, Academic Press, 1984. Lis et Soly écrivent : « Les éléments disponibles montrent que le taux de criminalité général a effectivement augmenté de façon marquante dans l'Angleterre élisabéthaine et au début de l'époque des Stuart, en particulier entre 1590 et 1620. » (*Ibid.*, p. 218.)

95 K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, t. I, Paris, Anthropos, 1967, p. 423.

travailleurs dans emplois auxquels ils avaient été contraints. Passons ces points en revue.

Afin d'affirmer la discipline sociale, une attaque fut lancée contre toutes les formes de socialisation et de sexualité collectives : les sports, les jeux, les danses, les fêtes, festivals et autres rituels de groupe qui avaient été à l'origine des liens et de la solidarité entre travailleurs. Elles furent réprimées par tout un cortège de lois : vingt-cinq en Angleterre, pour la seule réglementation des tavernes, entre les années 1601 et 1606[96]. Peter Burke (1978), dans son travail sur la question, en parle comme d'une campagne contre la « culture populaire ». Ce qui était en jeu était la désocialisation et la décollectivisation de la reproduction de la force de travail. Il s'agissait aussi de contraindre à un emploi plus productif des temps de loisir. Ce processus atteignit son paroxysme en Angleterre avec l'arrivée au pouvoir des Puritains, à la suite de la Première Révolution anglaise (1642–1649), lorsque la crainte d'agitation sociale conduisit à interdire tout rassemblement et divertissement prolétariens. Mais la « réforme morale » fut aussi intense dans les zones non-protestantes où, à la même période, des processions religieuses remplaçaient les danses et les chants qui avaient lieu dans et hors des églises. Même le rapport individuel à Dieu fut privatisé : dans les zones protestantes, par l'institution d'une relation directe entre l'individu et le divin ; dans les zones catholiques, avec l'introduction de la confession individuelle. L'église elle-même, en tant que centre communautaire, cessa d'accueillir toute autre activité sociale en dehors du culte. En conséquence, l'enclosure physique qu'opérait la privatisation de la terre et la clôture des communaux fut redoublée par un processus d'enclosure sociale, la reproduction des travailleurs passant de l'*openfield* au foyer, de la communauté à la famille, de l'espace public (les communaux, l'Église) au privé[97].

96 Cf. D. E. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660*, *op. cit.*, p. 47–48.

97 En Angleterre, parmi les temps de socialité et de reproduction collective qui disparurent suite à la clôture des champs et des communaux, on trouvait les processions qui avaient lieu au printemps pour bénir les champs, et ne pouvaient plus avoir lieu une fois que ceux-ci eurent été clôturés, ainsi que les danses qui avaient lieu autour de l'arbre de mai au premier jour du mois (*ibid.*).

Deuxièmement, dans les décennies entre 1530 et 1560, un système d'assistance publique fut introduit dans plus de soixante villes d'Europe, sous l'impulsion à la fois des municipalités locales et par intervention directe de l'État central[98]. Ses objectifs précis font toujours l'objet de débats. Alors que la plupart des écrits sur le sujet estiment que l'introduction de l'assistance publique était une réponse à la crise humanitaire qui menaçait le contrôle social, le penseur marxiste français Yann Moulier Boutang affirme que son objectif premier était « la grande fixation » du prolétariat, c'est-à-dire d'empêcher le départ de la main-d'œuvre[99].

Quoi qu'il en soit, l'introduction de l'assistance publique fut un tournant du rapport étatisé entre ouvriers et capital et dans la définition de la fonction de l'État. Ce fut la première reconnaissance de la *non-pérennité* d'un système capitaliste gouvernant uniquement par les moyens de la terreur et de la faim. Ce fut aussi le premier acte dans la reconstruction de l'État comme garant du rapport de classes et comme superviseur en chef de la reproduction et de la sujétion de la force de travail.

On trouve des précédents pour cette fonction au XIVe siècle, lorsque l'État, confronté à la généralisation de la lutte antiféodale, apparut comme le seul organisme capable de faire face à une classe ouvrière unifiée localement, armée, et non plus confinée à ses

98 Cf. C. Lis, H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, *op. cit.*, p. 92. Sur l'instauration de l'assistance publique, cf. B. Geremek, *Poverty. A History*, *op. cit.*, chapitre IV : « The Reform of Charity » (p. 142–177).

99 Y. Moulier Boutang, *op. cit.*, p. 291–293. Je ne suis qu'en partie d'accord avec Moulier Boutang quand il affirme que la Loi sur les pauvres n'était pas tant une réaction à la misère engendrée par l'expropriation terrienne et l'inflation des prix, qu'une mesure cherchant à prévenir la fuite des ouvriers et en conséquence, visant à créer un marché du travail local. Comme je l'ai déjà noté, Moulier Boutang accorde trop d'importance au degré de mobilité dont disposait le prolétariat dépossédé, parce qu'il ne prend pas en compte la situation différente des femmes. En outre, il sous-estime à quel point l'assistance fut le résultat d'une lutte, lutte qui ne saurait se réduire à la fuite des travailleurs, mais qui comprenaient des offensives, l'invasion des villes, par des masses de ruraux affamés (une caractéristique constante de la France du milieu du XVIe siècle) et d'autres formes d'attaque. On ne peut voir de coïncidence si, dans ce contexte, Norwich, alors le centre de la rébellion de Kett, est devenu peu de temps, après sa défaite, le centre et le modèle des réformes portant assistance aux pauvres.

revendications dans l'économie politique du manoir. En 1351, quand fut voté un Statut des travailleurs en Angleterre qui fixait un salaire maximum, l'État prit formellement en charge la régulation et la répression du travail, que les seigneurs locaux n'étaient plus en mesure de garantir. Mais c'est avec l'introduction de l'assistance publique que l'État commença à revendiquer la « possession » de la force de travail, et qu'une « division du travail » capitaliste fut instituée au sein de la classe dominante, permettant aux employeurs de déléguer toute responsabilité quant à la reproduction des travailleurs, avec la certitude que l'État interviendrait, que ce soit avec la carotte ou le bâton, pour faire face aux inévitables crises. Par cette innovation, il se produisit un bond dans la gestion de la reproduction sociale, débouchant sur l'introduction des statistiques démographiques (recensement, enregistrement de la mortalité, natalité, des taux de mariage) et l'application aux rapports sociaux d'une comptabilité. Le travail des administrateurs du Bureau des pauvres de Lyon est à ce titre exemplaire : à la fin du XVIe siècle, ils avaient appris à calculer le nombre de pauvres, estimer la quantité de nourriture nécessaire à chaque enfant ou adulte, et gardaient trace de chaque décès, pour être certains que personne ne demanderait une aide au nom d'une personne disparue[100].

Parallèlement à cette nouvelle « science sociale », un débat international à propos de l'administration de l'assistance publique se développa, anticipant le débat actuel sur l'aide sociale. Faut-il aider seulement ceux qui sont incapables de travailler, qualifiés de « pauvres méritants », ou faut-il aussi porter assistance à tout travailleur « valide » incapable de trouver un emploi ? Et combien, dans quelle limite, faut-il aider, de sorte à ne pas décourager la recherche d'un travail ? Ces questions étaient cruciales du point de vue de la discipline sociale, dans la mesure où un objectif essentiel de l'aide publique était d'assigner les travailleurs à leurs emplois. Un consensus sur ces questions put rarement être atteint.

100 Cf. N. Zemon Davis, « Poor Relief, Humanism and Heresy. The Case of Lyon » in *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. V, n° 27, 1968, p. 244–246.

Des réformateurs humanistes, comme Jean-Louis Vivès[101], et des porte-parole des riches bourgeois admettaient les avantages économiques et disciplinaires d'une charité dispensée de façon plus libérale et centralisée (n'excédant toutefois pas la distribution de pain), alors qu'une partie du clergé opposait farouchement son veto aux dons individuels. Mais, à travers les différences de systèmes et d'opinions, l'assistance était gérée avec tant d'avarice qu'elle engendrait autant de conflits que d'apaisement. Les assistés étaient mécontents des rituels humiliants qu'on leur imposait, tel le port d'une « marque d'infamie » (auparavant réservée aux seuls lépreux et Juifs), ou (en France) la participation aux processions annuelles des pauvres, durant lesquelles ils devaient défiler en chantant des hymnes et tenant des cierges. Ils manifestaient avec véhémence quand les aumônes tardaient à venir ou n'étaient pas adéquates à leurs besoins. En réponse, dans certaines villes françaises, des potences furent érigées au moment des distributions de nourriture ou lorsqu'on demandait aux pauvres de travailler en échange de la nourriture qu'ils recevaient[102]. En Angleterre, au cours du XVIe siècle, la possibilité de percevoir l'aide publique, y compris pour les enfants ou les personnes âgées, était conditionnée à l'incarcération des bénéficiaires dans des « maisons de travail », où ils devinrent les sujets expérimentaux de divers programmes de travail[103]. En conséquence, l'attaque sur les travailleurs, qui avait débuté

101 L'humaniste espagnol Jean-Louis Vivès, qui connaissait bien les systèmes d'assistance aux démunis en Flandres et en Espagne, fut l'un des principaux partisans de la charité publique. Dans son *De subventione pauperum* (1526), il affirme que « les autorités séculières, plutôt que l'Église, doivent prendre en charge l'aide aux pauvres » (B. Geremek, *Poverty. A History*, *op. cit.*, p. 187). Il souligna aussi que les autorités devaient trouver du travail aux valides, proclamant que « les dissolus, les escrocs, les voleurs et les oisifs doivent se voir attribuer le travail le plus difficile, et le moins bien payé, afin que leur exemple puisse servir de repoussoir pour les autres » (*ibid.*).

102 Cf. N. Zemon Davis, *op. cit.*, p. 249.

103 Le principal ouvrage sur l'essor des maisons de travail et de correction a été écrit par Dario Melossi et Massimo Pavarini : *The Prison and the Factory. Origins of the Penitentiary System*, Totowa (NJ), Barnes and Noble, 1977. Les auteurs estiment que le but principal de l'incarcération était de briser l'identité et la solidarité parmi les pauvres. Cf. aussi B. Geremek, *Poverty. A History*, *op. cit.*, p. 206–229. Sur les manigances des propriétaires anglais pour faire incarcérer les pauvres de leur paroisse, cf. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1176. Pour la France, cf. M. Foucault, *Histoire de la folie*

par les enclosures et la révolution des prix, entraîna en l'espace d'un siècle la *criminalisation de la classe ouvrière*, c'est-à-dire la formation d'un vaste prolétariat qui était soit enfermé dans les maisons de travail et de correction nouvellement bâties, soit à la recherche de moyens de survie illégaux et vivant en confrontation ouverte avec l'État – jamais très loin du fouet et de la corde.

Ce fut un échec décisif dans la constitution d'une main-d'œuvre laborieuse. Les cercles politiques se préoccupèrent constamment de discipline sociale aux XVIe et XVIIe siècles, ce qui montre que les hommes d'État et les entrepreneurs de l'époque étaient pleinement conscients de cet échec. De plus, la crise sociale que cette situation de rébellion généralisée avait provoquée s'aggrava durant la seconde moitié du XVIe siècle sous l'effet une nouvelle dépression économique, causée en grande partie par la baisse dramatique de population en Amérique du Sud après la conquête et la contraction de l'économie coloniale.

Déclin démographique, crise économique et sujétion des femmes

Moins d'un siècle après l'arrivée de Colomb sur le continent américain, le rêve des colonisateurs d'une réserve infinie de main-d'œuvre (rappelant l'estimation des explorateurs d'un « nombre infini d'arbres » dans les forêts américaines) fut brisé.

Les Européens avaient amené la mort en Amérique. Les estimations de l'effondrement de la population ayant touché la région à la suite de l'invasion coloniale sont variables, mais les chercheurs comparent presque unanimement ses effets à un « holocauste américain ». D'après David E. Stannard, durant le siècle qui suivit la conquête, la baisse de population en Amérique du Sud s'élevait à soixante-quinze millions, soit 95 % des habitants[104]. C'est aussi l'estimation que fait André Gunder Frank, lorsqu'il écrit qu'« en un peu plus d'un

à l'âge classique (1961), Paris, Gallimard, 2007, en particulier le chapitre II, « Le grand renfermement » (p. 56–91).

104 Cf. D. E. Stannard, *American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 268–305.

siècle, la population indienne avait diminué de 90 %, de 95 % même au Mexique, au Pérou et dans certaines autres régions […][105] ». Au Mexique, la population passa « de 11 millions d'habitants en 1519 à 1,5 millions vers 1650[106] ». En 1580 « la maladie […] renforcée par la brutalité des Espagnols, avait décimé ou fait fuir la majeure partie des Antillais et des habitants des plaines de Nouvelle-Espagne, du Pérou et du littoral caraïbe[107] », et balayerait bientôt davantage de gens au Brésil. Le clergé rationalisa cet « holocauste » en le qualifiant de punition divine pour le comportement « bestial » des Indiens[108], mais ses conséquences économiques étaient bien connues. En outre, autour des années 1580, la population commença à baisser aussi en Europe occidentale, et continua à baisser jusqu'au XVIIe siècle, culminant en Allemagne avec une perte d'un tiers de la population[109].

À l'exception de la grande peste (1345–1348), ce fut une crise de population sans précédent, et les statistiques, aussi horribles qu'ils soient, ne nous disent qu'une partie de l'histoire. La peste frappait « les pauvres ». Ce ne furent pas les riches, pour la plupart, qui mouraient quand la peste ou la variole frappait les villes, mais les artisans, les

105 A. Gunder Frank, *op. cit.*, p. 83.

106 I. Wallerstein, *op. cit.*, p. 86.

107 A. W. Crosby, *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport (CT), Greenwood Press Inc., 1972, p. 38.

108 W. L. Williams, *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986, p. 138.

109 Alors que Fischer relie le déclin de population en Europe au XVIIe siècle aux effets sociaux de la Révolution des prix (cf. D. H. Fischer, *op. cit.*, p. 91–92), Peter Kriedte présente une image plus complexe, estimant que le déclin démographique était une combinaison de facteurs à la fois malthusiens et socio-économiques. Le déclin était, selon lui, une réponse d'une part à l'augmentation de la population au début du XVIe siècle et d'autre part à l'appropriation par les propriétaires terriens d'une plus grande fraction du revenu agricole (cf. P. Kriedte, *op. cit.*, p. 63). Robert S. Duplessis propose une observation intéressante qui va dans le sens de mes arguments à propos du lien entre déclin démographique et politique pronataliste d'État, lorsqu'il écrit que le rétablissement après la crise de population du XVIIe siècle fut bien plus rapide qu'à la suite de la peste noire. Il fallut un siècle à la population pour reprendre sa croissance après l'épidémie de 1348, alors qu'au XVIIe siècle le processus de croissance fut réactivé en moins d'un demi-siècle (cf. R. S. Duplessis, *op. cit.*, p. 143). Cette estimation indiquerait la présence d'un taux de natalité bien plus élevé, dans l'Europe du XVIIe siècle, pouvant être attribué à une attaque féroce de toutes les formes de contraception.

journaliers et les vagabonds[110]. Ils en mouraient tant que leurs corps jonchaient les rues et les autorités évoquèrent une conspiration, incitant la population à dénicher les malfaiteurs. Mais le déclin de la population était aussi imputé aux faibles taux de natalité et à la mauvaise volonté des pauvres à se reproduire. Il est difficile de dire à quel point cette accusation était fondée, dans la mesure où les données démographiques avant le XVIIe siècle sont plutôt inégales. Mais nous savons qu'à la fin du XVIe siècle, l'âge du mariage augmenta pour toutes les classes sociales et qu'au même moment, le nombre d'enfants abandonnés (un phénomène nouveau) commençait à croître. On dispose aussi des dires des pasteurs qui, depuis leur chaire, accusaient la jeunesse de ne pas se marier et procréer, pour ne pas faire venir au monde davantage de bouches à nourrir.

L'apogée de la crise démographique et économique se situe dans les décennies 1620 et 1630. En Europe, comme dans les colonies, les marchés se contractèrent, le commerce s'arrêta, le chômage devint généralisé, et pendant un moment il fut possible que l'économie capitaliste émergente périclite. L'intégration entre les économies européennes et coloniales avait atteint le point où l'impact réciproque de la crise démultipliait rapidement son déroulement. Ce fut la première crise économique internationale. Ce fut une « crise générale », comme l'ont appelée les historiens[111].

C'est dans ce contexte que la question du rapport entre travail, population et accumulation de la richesse occupa le premier plan des débats politiques et stratégiques, pour produire l'amorce d'une politique de population et d'un régime de « biopouvoir ». Les concepts mis en œuvre, rudimentaires, confondant souvent « population » et « populosité », ainsi que la brutalité des moyens par lesquels l'État commençait à réprimer tout agissement entravant la croissance démographique, ne doivent pas nous induire en erreur. Je soutiens que c'est la crise de population des XVIe et XVIIe siècles, et non la fin de la famine en Europe au XVIIIe siècle (comme Foucault l'affirme) qui a fait

110 Cf. H. Kamen, *op. cit.*, p. 32–33.
111 *Ibid.*, p. 307 sqq. ; D. H. Fischer, *op. cit.*, p. 91.

de la reproduction et de la croissance démographique des questions d'État, tout autant que des objets essentiels du discours intellectuel[112]. J'ajoute que l'intensification de la persécution des « sorcières » et les nouvelles méthodes disciplinaires que l'État a adoptées durant cette période pour réguler la procréation et briser le contrôle des femmes sur la reproduction peuvent aussi être rapportées à cette crise. Les preuves pour cet argument ne sont qu'indirectes, et il faut signaler que d'autres facteurs ont renforcé la détermination de la structure de pouvoir européenne à contrôler de façon plus stricte la fonction reproductive des femmes. Entre autres, la privatisation croissante des rapports économiques et de propriété qui, au sein de la bourgeoisie, générait une inquiétude nouvelle sur les questions de paternité et de comportement des femmes. De même, on peut voir dans l'accusation faite aux sorcières de sacrifier des enfants au diable (un thème essentiel de la « grande chasse aux sorcières » des XVIe et XVIIe siècles) non seulement un questionnement quant au déclin démographique, mais aussi la peur des possédants vis-à-vis de leurs subordonnés, en particulier les femmes des classes inférieures, qui, en leur qualité de servantes, mendiantes ou guérisseuses, avaient de nombreuses occasions d'entrer dans les maisons de leurs employeurs et de leur causer du tort. Il ne peut pourtant s'agir d'une simple coïncidence, si au moment même où la population baissait et où se formulait une idéologie accentuant la centralité du travail dans la vie économique, de lourdes peines étaient introduites dans les codes pénaux d'Europe, punissant les femmes coupables de crimes liés à la reproduction.

112 Je fais ce distinguo en ayant à l'esprit ce que dit le sociologue canadien Bruce Curtis du concept foucaldien de « population » et de « biopouvoir ». Curtis oppose le concept de « populosité », courant au XVIe et XVIIe siècle, à la notion de « population », qui devait fournir la base de cette science moderne qu'est la démographie, au XIXe siècle. Il souligne que la « populosité » était un concept organique et hiérarchique. Quand les mercantilistes l'employaient, ils parlaient de la fraction du corps social qui créé de la richesse, c'est-à-dire les travailleurs actifs ou potentiels. Le concept postérieur de « population » est un concept atomistique. « La population consiste en tellement d'atomes indifférenciés répartis dans l'espace abstrait et le temps », écrit Curtis, « avec ses propres lois et structures. » Je pense pourtant qu'il y a une continuité entre ces deux notions, dans la mesure où le concept de population a été adéquat à la reproduction de la force de travail, que ce soit dans la période mercantiliste ou capitaliste libérale.

Le développement conjoint d'une crise de population, d'une théorie expansionniste de population et l'introduction de politiques promouvant la croissance démographique est bien documenté. Au milieu du XVIe siècle, l'idée que le nombre de citoyens détermine la richesse d'une nation avait pris l'importance d'un axiome social. « D'après moi », écrivait le penseur politique et démonologue Jean Bodin, « il ne faut jamais craindre qu'il y ait trop de sujets, trop de citoyens : vu qu'il n'y a richesse, ni force que d'hommes[113]. » L'économiste italien Giovanni Botero (1533–1617) avait une approche plus élaborée, admettant un nécessaire équilibre entre le nombre de gens et les moyens de subsistance. Il déclarait pourtant que la « grandeur d'une ville » ne dépendait pas de sa taille ou de la longueur de ses murailles, mais uniquement du nombre de ses habitants. Henri IV, déclarant « la puissance et la richesse des rois et des souverains consistent dans la richesse et le nombre de leurs sujets », résume la pensée démographique de son époque.

Dans le programme de la réforme protestante, la préoccupation pour la croissance de la population est aussi perceptible. Rejetant l'apologie chrétienne traditionnelle de la chasteté, les réformateurs valorisaient le mariage, la sexualité et même les femmes du fait de leur capacité reproductive. La femme est « nécessaire à l'accroissement de la race humaine », reconnaissait Luther, arguant que « quelles que soient leurs faiblesses, les femmes possèdent une vertu qui les annule toutes : elles possèdent la matrice qui peut engendrer[114] ».

L'accent mis sur la croissance démographique culmina avec l'essor du mercantilisme qui fit de la présence d'une importante population la clé de la prospérité et du pouvoir d'une nation[115].

113 J. Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), Paris, Fayard, 1986, Livre VI.

114 M. L. King, *op. cit.*, p. 115.

115 Le mercantilisme connut son apogée durant la seconde moitié du XVIIe siècle, son hégémonie sur la vie économique restant associée aux noms de William Petty (1623–1687) et Jean-Baptiste Colbert, ministre des finances de Louis XIV. Toutefois, les économistes de la fin du XVIIe siècle n'ont fait que systématiser ou appliquer des théories qui avaient été en gestation depuis le XVIe siècle. Jean Bodin, pour la France, et Giovanni Botero, pour l'Italie, sont considérés comme des économistes protomercantilistes. Une des premières formulations systématiques de la théorie économique mercantiliste se trouve dans *England's Treasure by Foreign Trade* (1622) de Thomas Mun.

Les économistes bourgeois ont souvent critiqué le mercantilisme comme un système de pensée rudimentaire pour cette idée que la richesse des nations est proportionnelle à la quantité de travailleurs et d'argent disponible pour eux. Les moyens brutaux que les mercantilistes employaient pour mettre au travail les gens, dans leur soif de main-d'œuvre, ont contribué à leur mauvaise réputation : la plupart des économistes souhaitent en effet maintenir l'illusion que le capitalisme génère la liberté et non la coercition. Ce fut la classe mercantiliste qui inventa les maisons de travail, pourchassa les vagabonds, « transporta » les criminels vers les colonies américaines et investit dans la traite des esclaves, tout en affirmant l'« utilité de la pauvreté » et déclarant que « l'oisiveté » était un fléau social. Il n'a donc pas été établi que c'est dans la théorie et la pratique des mercantilistes qu'on trouve l'expression la plus immédiate des nécessités de l'accumulation primitive et la première politique capitaliste s'attachant directement au problème de la reproduction de la force de travail. Cette politique, comme nous l'avons vu, avait un aspect « intensif », consistant en la mise en place d'un régime totalitaire employant tous les moyens possibles pour extraire le maximum de travail de chaque individu, quel que soit son âge et sa condition. Mais elle possédait aussi un aspect « extensif », quand elle s'attachait à accroître la taille de la population, et par conséquent celle de l'armée et de la force de travail.

Comme le remarquait Eli Heckscher, « une volonté quasiment fanatique d'accroître la population régnait dans tous les pays lorsque que le mercantilisme était à son zénith, dans la dernière partie du XVIIe siècle [116] ». Une nouvelle conception des êtres humains commençait aussi à s'imposer en parallèle, les représentant comme de simples matériaux bruts, travaillant et enfantant pour l'État [117]. Mais avant même les jours fastes de la théorie mercantile, l'État en France et en Angleterre avait adopté un ensemble de dispositions pronatalistes qui, associées à l'assistance publique, formaient l'embryon d'une politique

116 E. J. Heckscher, *Mercantilism*, t. II, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1965, p. 158.

117 Cf. J. J. Spengler, *Économie et population. Les Doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, PUF, 1954, p. 22–23.

reproductive capitaliste. Des lois furent promulguées qui accordaient des primes au mariage et pénalisaient le célibat, calquées sur celles que l'Empire romain avait adoptés pour les mêmes raisons. La famille prit une importance nouvelle en tant qu'institution essentielle dans la transmission de la propriété et la reproduction de la force de travail. Au même moment, on assiste au début des enregistrements démographiques et à l'intervention de l'État dans la supervision de la sexualité, de la procréation et de la vie familiale.

Mais la principale initiative que prit l'État pour retrouver le niveau démographique désiré fut de livrer une véritable guerre aux femmes visant clairement à briser leur contrôle sur les corps et la reproduction. Comme nous le verrons plus loin, cette guerre fut menée principalement par la chasse aux sorcières qui diabolisa littéralement toute forme de contrôle des naissances et de sexualité non-procréative, tout en accusant les femmes de sacrifier des enfants au diable. Ainsi, dès le milieu du XVIe siècle, alors que les navires portugais s'en revenaient d'Afrique avec leurs premières cargaisons, tous les gouvernements européens commencèrent à établir les peines les plus dures contre la contraception, l'avortement et l'infanticide.

Cette dernière pratique avait été traitée avec un certain laxisme au Moyen Âge, du moins dans le cas des femmes pauvres, mais elle fut alors transformée en crime capital et punie plus durement que la majorité des crimes masculins.

> Dans le Nuremberg du XVIe siècle, la peine pour infanticide maternel était la noyade. En 1580, l'année où les têtes tranchées de trois femmes coupables d'infanticide furent clouées à l'échafaud pour exposition publique, la peine fut transformée en décapitation[118].

118 M. L. King, *op. cit,* p. 10. Pour une réflexion sur la nouvelle législation sur l'infanticide, cf. (entre autres) J. M. Riddle, *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 163–166 ; M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 52–53 et S. Mendelson, P. Crawford, *op. cit.*, selon qui « le crime d'infanticide fut celui que les femmes célibataires avaient le plus de chances de commettre que tout autre groupe social. Une étude de l'infanticide au début du XVIIe siècle a montré que sur 60 mères, 53 étaient célibataires et 6 veuves » (*ibid.*, p. 149). Les statistiques

De nouvelles formes de surveillance furent aussi introduites pour s'assurer que les femmes enceintes n'interrompaient pas leurs grossesses. En France, un édit royal de 1556 obligeait les femmes à enregistrer chaque grossesse et condamnait à mort celles dont les enfants mouraient avant le baptême suite à une grossesse dissimulée, qu'elles soient responsables ou pas du décès. De semblables dispositions furent promulguées en Angleterre et en Écosse en 1624 et 1690. Un système d'espionnage fut aussi créé pour surveiller les mères célibataires et les priver de toute aide. Même donner refuge à une femme enceinte non mariée fut déclaré hors la loi, de peur qu'elle puisse échapper à la surveillance publique. Ceux qui leur tendaient la main étaient exposés à la vindicte publique[119].

En conséquence, les femmes furent persécutées en masse, et il y eut davantage d'exécutions de femmes pour infanticide dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles que pour tout autre crime, à l'exception de la sorcellerie, une accusation qui tournait aussi autour du meurtre d'enfants et d'autres transgressions des normes reproductives. Il est remarquable que dans le cas de l'infanticide, tout comme la sorcellerie, les dispositions limitant la responsabilité légale des femmes aient été révoquées. Les femmes faisaient ainsi leur apparition pour la première fois dans les tribunaux européens en leur nom propre, comme des adultes au regard de la loi, confrontées aux accusations de sorcellerie et de meurtres d'enfants. Le soupçon s'abattit aussi sur les sages-femmes, amenant les docteurs à faire leur entrée dans les salles

montrent aussi que l'infanticide était sanctionné encore plus souvent que la sorcellerie. Margaret King note qu'à « Nuremberg [on] exécuta 14 femmes pour ce crime entre 1578 et 1615, mais une seule sorcière. Le parlement de Rouen, des années 1580 à 1606, poursuivit autant de cas d'infanticide que de sorcellerie, mais punissait ce premier plus sévèrement. Dans la Genève calviniste on constate un taux d'exécution pour infanticide plus élevé que pour sorcellerie : de 1590 à 1630, neuf femmes sur onze accusées furent exécutées pour infanticide, alors qu'une seule des trente suspectes de sorcellerie le fut » (M. L. King, *op. cit,* p. 10). Ces estimations sont confirmées par Merry Wiesner, qui écrit qu'« à Genève, par exemple, 25 femmes sur 31 accusées d'infanticide dans la période 1595–1712 furent exécutées, contre 19 des 122 inculpées pour sorcellerie » (M. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 52). En Europe, des femmes furent exécutées pour infanticide jusqu'au XVIIIe siècle.

119 Cf. M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 51–52 ; S. Ozment, *When Father Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, p. 43.

d'accouchement. C'était davantage la crainte des autorités quant à de possibles infanticides qui en était la source, que les soi-disant doutes sur les compétences médicales des sages-femmes.

Avec la marginalisation de la sage-femme débuta le processus par lequel les femmes allaient perdre leur contrôle sur la procréation, réduites à un rôle passif dans l'enfantement, alors que les docteurs mâles devenaient les véritables « donneurs de vie » (comme dans les chimères alchimiques des magiciens de la Renaissance). Avec ce changement, une nouvelle pratique médicale allait s'imposer, faisant passer la vie du fœtus avant celle de la mère en cas d'urgence vitale. Une telle pratique était à l'opposé des façons de procéder que les femmes avaient coutume de maîtriser. De fait, pour pouvoir la mettre en place, il fallait tout d'abord congédier la communauté des femmes qui se rassemblait autour du lit de la parturiente et placer les sages-femmes sous la tutelle des docteurs ou les recruter pour contrôler les femmes.

En France et en Allemagne, les sages-femmes devaient espionner pour le compte de l'État si elles voulaient continuer à exercer. Elles étaient censées rapporter les nouvelles naissances, établir la paternité des enfants nés hors mariage, examiner les femmes soupçonnées d'avoir enfanté en secret, ainsi que les femmes demeurant aux alentours d'une église sur les marches de laquelle un nourrisson avait été abandonné, pour détecter chez elles des signes de lactation [120]. On exigeait le même type de collaboration de la part des membres de la famille et des voisins. Dans les villes et les pays protestants, les voisins étaient censés espionner les femmes et rapporter tous les détails significatifs de leur sexualité : si une femme recevait un homme quand son mari n'était pas là ou si elle entrait dans une maison avec un homme et fermait la porte derrière elle [121]. En Allemagne, la croisade nataliste atteint un niveau tel que les femmes étaient châtiées si elles ne produisaient pas assez d'effort pendant l'accouchement ou si elles montraient peu d'enthousiasme envers leur progéniture [122].

120 Cf. M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 52.
121 Cf. S. Ozment, *op. cit.*, p. 42–44.
122 Cf. U. Rublack, « Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany » in *Past and Present*, n° 150, février 1996, p. 92.

Le résultat de ces politiques, qui s'étendirent sur deux siècles (des femmes étaient toujours exécutées en Europe pour infanticide à la fin du XVIIIe siècle), fut l'asservissement des femmes à la procréation. Alors qu'au Moyen Âge les femmes avaient pu employer diverses formes de contraception et avaient exercé un contrôle incontestable sur le processus d'enfantement, leurs utérus, à partir de ce moment-là, devenaient un territoire public, contrôlé par les hommes et l'État, et la procréation était directement mise au service de l'accumulation capitaliste.

En ce sens, le destin des femmes d'Europe occidentale, dans la période d'accumulation primitive, fut comparable à celui des esclaves féminins des plantations des colonies américaines qui, en particulier à la suite de l'arrêt de la traite en 1807, furent forcées par leurs maîtres d'engendrer de nouveaux travailleurs. La comparaison a bien sûr des limites évidentes. Les femmes européennes n'étaient pas ouvertement livrées aux assauts sexuels, quoique les femmes prolétaires pussent être violées impunément et punies pour cela. Elles ne devaient pas endurer les souffrances supplémentaires de se voir privées de leurs enfants, vendus à l'encan. Le profit économique provenant des naissances qui leur étaient imposées était aussi bien plus dissimulé. En ce sens, c'est la condition de la femme esclave qui démontre de la façon la plus explicite la vérité et la logique de l'accumulation capitaliste. Mais en dépit des différences, dans les deux cas, le corps féminin fut transformé en instrument pour la reproduction du travail et le développement de la force de travail, traité comme une machine à enfanter naturelle, fonctionnant selon des rythmes qui échappaient au contrôle des femmes.

Cet aspect de l'accumulation primitive est absent de l'analyse de Marx. À l'exception de ses remarques dans le *Manifeste* sur l'emploi des femmes au sein de la famille bourgeoise, comme productrices d'héritiers garantissant la transmission de la propriété familiale, Marx n'a jamais reconnu que la procréation pouvait devenir un terrain d'exploitation et du même coup un terrain de résistance. Il n'a jamais pensé que les femmes pouvaient refuser de reproduire, ou qu'un tel refus puisse être partie prenante de la lutte de classe. Dans les

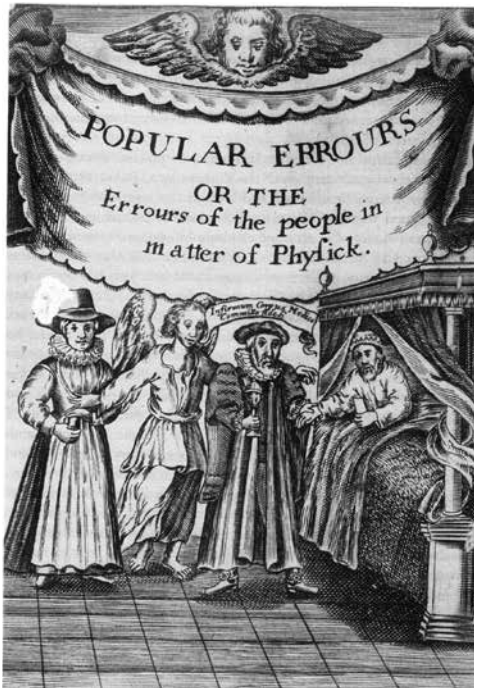
Grundrisse[123], il dit que le développement capitaliste se produit indépendamment des quantités de population, car du fait de la productivité croissante du travail, le travail que le capital exploite diminue constamment par rapport au « capital constant » (c'est-à-dire le capital investi dans la machinerie et les avoirs productifs), délimitant de la sorte une « surpopulation ». Mais cette dynamique, que Marx définit comme la « loi de population qui distingue l'époque capitaliste[124] », ne pourrait prévaloir que si la procréation était un processus purement biologique, ou une activité répondant automatiquement au changement économique, et si le capital et l'État n'avaient pas à se soucier de « femmes se mettant en grève contre l'enfantement ». C'est, de fait, ce que Marx pensait. Il reconnaissait que le développement capitaliste s'était accompagné d'un accroissement de la population, dont il discuta parfois les causes. Mais, comme Adam Smith, il voyait dans cet accroissement un « effet naturel » du développement économique, et dans le Livre I du *Capital*, il oppose à plusieurs reprises la délimitation d'une « surpopulation » avec « l'accroissement naturel » de la population. Marx ne se demande pas pourquoi la procréation devrait être « un fait de nature » et non une activité sociale, historiquement déterminée, traversée par divers intérêts et rapports de pouvoir, pas plus qu'il n'imagine que les hommes et les femmes puissent avoir des intérêts différents à la procréation, une activité qu'il envisageait comme un processus indifférencié et neutre vis-à-vis du genre.

En réalité, la procréation et les changements de population sont si loin d'être automatiques ou « naturels » que, au cours de toutes les phases du développement capitaliste, l'État a dû avoir recours à la régulation et la coercition pour accroître ou diminuer la force de travail. C'était en particulier vrai au temps de l'essor capitaliste, lorsque les muscles et les os des travailleurs étaient le principal moyen de production. Mais même ensuite, jusqu'à nos jours, l'État n'a pas ménagé ses efforts pour reprendre aux femmes le contrôle sur la reproduction, pour dicter quels enfants devaient venir au monde,

123 Cf. K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, t. I, *op. cit.*, p. 29.
124 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1146.

↖ **Albrecht Dürer, *La Naissance de la Vierge*, 1502–1503 (détail). L'enfantement était l'un des évènements principaux de la vie d'une femme et l'occasion du triomphe de la coopération féminine.**

↘ **La masculinisation de la pratique médicale est représentée dans ce dessin anglais, figurant un ange qui pousse une guérisseuse hors du lit d'un homme souffrant. La bannière souligne son incompétence.**



où, quand et dans quelles proportions. En conséquence, les femmes ont souvent été forcées de procréer contre leur gré et ont été aliénées de leurs corps, de leur « travail » et même de leurs enfants, aliénation plus intense que celle vécue par les autres travailleurs[125]. Personne ne peut en fait décrire l'angoisse et le désespoir qu'éprouve une femme en voyant son corps tourné contre elle, comme cela doit se produire en cas de grossesse non désirée. C'est particulièrement vrai dans les cas où les grossesses hors du mariage sont sanctionnées, et quand avoir un enfant expose une femme à l'ostracisme social ou même à la mort.

La dévalorisation du travail des femmes

La criminalisation du contrôle féminin sur la procréation est un phénomène dont on ne saurait trop souligner l'importance, que ce soit du point de vue de ses effets sur les femmes ou de ses conséquences sur l'organisation capitaliste du travail. On dispose d'une importante documentation sur les nombreux moyens de contraception dont disposaient les femmes au Moyen Âge, principalement des herbes dont elles faisaient des potions et des « pessaires » (des suppositoires) employés pour raccourcir le cycle menstruel, provoquer un avortement ou la stérilité. Dans *Eve's Herbs. A History of Contraception in the West* (1997), l'historien américain John Riddle nous propose un catalogue complet des substances les plus employées et des effets escomptés ou les plus probables[126]. La criminalisation de la contraception a dépossédé les femmes de ce savoir, qui se transmettait de génération en génération, leur donnant une certaine autonomie par rapport à l'enfantement. Il semble que, dans certains cas, ce savoir n'ait pas été perdu, mais soit seulement devenu clandestin. Cependant, lorsque le contrôle des naissances a refait surface dans l'espace social, les méthodes contraceptives n'étaient plus celles que les femmes employaient, mais furent créées spécialement à l'usage des hommes. Les conséquences démographiques résultant de ce changement sont un problème que pour le

125 Cf. E. Martin, *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987, p. 19–21.

126 Un article intéressant à ce propos est « The Witches Pharmakopeia » (1896) de Robert Fletcher.

moment je ne vais pas examiner, bien que je renvoie à ce propos au travail de Riddle. Je veux ici seulement souligner qu'en privant les femmes du contrôle sur leurs corps, non seulement l'État les a reléguées au travail reproductif d'une façon que n'avaient connue aucune des sociétés précédentes, mais il les a privées de la condition nécessaire à leur intégrité physique et psychologique la plus fondamentale et a ravalé la maternité au rang de travail forcé. Néanmoins, forcer les femmes à procréer contre leur volonté ou, comme le disait une chanson féministe des années 1970, les forcer à « produire des enfants pour l'État [127] », ne représente qu'une définition partielle de la fonction des femmes dans la nouvelle division sexuelle du travail. Elles étaient aussi définies comme non-travailleurs, un processus bien étudié par les historiennes féministes, qui avait été pratiquement accompli vers la fin du XVIIe siècle.

À cette époque, les femmes perdaient du terrain même dans les domaines qui avaient constitué leurs prérogatives, tels les emplois de sage-femme ou de brasseuse de bière, pour lesquels leur activité était soumise à de nouvelles restrictions. Les femmes prolétaires en particulier avaient du mal à trouver d'autres emplois que les plus déconsidérés : domestiques (emploi d'un tiers de la main-d'œuvre féminine), ouvrières agricoles, fileuses, tricoteuses, brodeuses, colporteuses, nourrices. Comme le dit Merry Wiesner (entre autres), l'idée que les femmes ne devaient pas travailler en dehors de la maison se répandait (dans la justice, les documents fiscaux, les ordonnances des guildes) et qu'elles devaient prendre part à la « production » uniquement pour aider leurs maris. On disait même que le travail que les femmes effectuaient à domicile était du « non-travail » et ne valait rien quand il était effectué pour le marché [128]. Ainsi, si une femme cousait des habits, il s'agissait de « travail domestique » ou « d'entretien du ménage », même si les habits n'étaient pas destinés à la famille, alors que la même tâche était considérée comme « productive » lorsqu'un homme l'effectuait. La dévalorisation du travail des femmes était telle que les

127 La référence ici est une chanson féministe italienne de 1971, intitulée « Aborto di Stato ».

128 M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 83 sqq.

gouvernements des villes demandèrent aux guildes de fermer les yeux sur le travail que les femmes (en particulier les veuves) effectuaient à domicile, parce qu'il ne s'agissait pas de véritable travail et parce que les femmes en avaient besoin pour ne pas se retrouver dépendantes de l'aide publique. Wiesner ajoute que les femmes acceptaient cette fiction et s'excusaient même de demander du travail, mettant cela sur le compte de la difficulté à subvenir à leurs besoins[129]. Rapidement, tout le travail féminin effectué à domicile fut défini comme « travaux de ménage » et même lorsqu'il était effectué au dehors, il était moins payé que le travail des hommes et jamais suffisamment pour que les femmes puissent en vivre. Le mariage était donc perçu comme la véritable vocation d'une femme et l'incapacité des femmes à subvenir à leurs besoins était tellement intégrée que lorsqu'une femme célibataire cherchait à s'établir dans un village, elle était chassée même si elle gagnait un salaire.

Associée à la dépossession des terres, la perte de pouvoir dans l'emploi salarié déboucha sur la massification de la prostitution. Comme le rapporte Le Roy Ladurie, la croissance du nombre de prostituées en France était partout visible :

> D'Avignon à Narbonne et à Barcelone, les « femmes de débauche » se tiennent à l'entrée des villes, dans les rues chaudes, sur les ponts […] en 1594, ce « honteux commerce » est plus florissant que jamais[130].

La situation était similaire en Angleterre et en Espagne où, chaque jour, dans les villes, des femmes pauvres arrivaient de la campagne. Même les femmes des artisans arrondissaient les fins de mois pour leur famille avec cette activité. Les autorités madrilènes promulguèrent une déclaration en 1631 qui exposait le problème, dénonçant le vagabondage de nombreuses femmes dans les rues, les allées et les tavernes de la ville, entraînant les hommes à pécher avec elles[131]. Mais dès que la prostitution fut devenue la principale forme de

129 *Ibid.*, p. 84–85.
130 E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 128.
131 Cf. M. Vigil, *La vida de la mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo veintiuno de España Editores, 1986, p. 114–115.

subsistance pour une large part de la population féminine, l'attitude des institutions à son endroit changea. Alors qu'à la fin du Moyen Âge, elle avait été officiellement admise comme un mal nécessaire et que les prostituées avaient bénéficié du régime de salaires élevés, au XVIe siècle la situation se renversa. Dans un climat d'intense misogynie, marqué par la progression de la Réforme protestante et la chasse aux sorcières, la prostitution fut d'abord sujette à de nouvelles limitations, puis criminalisée. Partout, entre 1530 et 1560, les bordels municipaux furent fermés et les prostituées, en particulier celles qui travaillaient dans la rue, furent soumises à de nouvelles peines : bannissement, flagellation et autres formes cruelles de châtiment. Parmi ces dernières, la « chaise à bascule » ou *accabussade*, « une pièce de théâtre macabre », selon Nickie Roberts, sur laquelle les victimes étaient attachées, parfois mises en cage, pour être ensuite immergées à plusieurs reprises dans une rivière ou une mare, jusqu'à la quasi-noyade [132]. Au même moment, dans la France du XVIe siècle, le viol d'une prostituée cessa d'être un crime [133]. À Madrid aussi, il fut décidé que les vagabondes et prostituées ne seraient pas autorisées à rester dans les rues et les porches pour y dormir et qu'elles seraient punies de cent coups de fouet si elles étaient prises, puis bannies de la ville pour six ans, en sus d'avoir la tête et les sourcils rasés.

À quoi attribuer cette attaque radicale contre les travailleuses ? Et quel est le lien entre l'exclusion des femmes de la sphère du travail socialement reconnu et des relations monétaires, la contrainte à la maternité forcée qui s'exerça sur elles et la massification de la chasse aux sorcières ?

Quand on observe ces phénomènes dans une perspective contemporaine, après quatre siècles de sujétion capitaliste des femmes, les réponses semblent aller d'elles-mêmes. Même si le travail salarié féminin, le travail domestique et le travail sexuel (payé) sont encore étudiés trop souvent isolément les uns des autres, nous

132 Cf. N. Roberts, *op. cit.*, p. 115–116.

133 Cf. M. L. King, *op. cit.*, p. 78. Sur la fermeture des bordels en Allemagne, cf. M. E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1986, p. 194–209.

↖ La prostituée et le soldat. Suivant souvent les camps, la prostituée assumait les fonctions d'épouse pour les soldats et les autres prolétaires, cuisinant et faisant la lessive pour les hommes qu'elle servait, en sus de la fourniture de services sexuels.

↘ Une prostituée racolant un client. Le nombre de prostituées augmenta énormément à la suite de la privatisation de la terre et de la marchandisation de l'agriculture qui chassèrent de nombreuses paysannes de leurs terres.

sommes maintenant mieux à même de comprendre comment la ségrégation que les femmes ont subie au sein de la main-d'œuvre salariée a pris naissance directement dans leur fonction de travailleuses non payées à domicile. Nous pouvons donc rapprocher l'interdiction de la prostitution et l'expulsion des femmes des lieux de travail organisés de la création de la femme au foyer et la reconstruction de la famille comme lieu de production de la force de travail. Pourtant, d'un point de vue théorique et politique, la question fondamentale est de savoir sous quelles conditions un tel avilissement a été possible et quelles forces sociales l'ont mis en œuvre ou s'y sont associées.

Un facteur important de la dévalorisation du travail des femmes fut la campagne menée par les artisans, débutant au xve siècle, visant à exclure les ouvrières de leurs ateliers, censément pour se prémunir des attaques des marchands capitalistes qui employaient des femmes à moindre coût. Les manœuvres des artisans ont laissé abondance de traces[134]. Que ce soit en Italie, en France ou en Allemagne, des journaliers demandèrent aux autorités de ne pas autoriser les femmes à entrer en concurrence avec eux, les exclurent de leurs rangs, firent grève quand l'interdiction n'était pas respectée et refusaient même de travailler avec des hommes qui travaillaient avec des femmes. Il semble que les artisans souhaitaient aussi confiner les femmes au travail domestique car, du fait de leurs difficultés économiques, « la gestion prudente du ménage de la part de l'épouse » était devenue pour eux une condition indispensable pour éviter la faillite et pour conserver l'indépendance de leur échoppe. Sigrid Brauner (auteure de la citation précédente) évoque l'importance donnée par les artisans allemands à cette règle sociale[135]. Les femmes tentaient de résister à cette attaque, mais, confrontées aux tactiques d'intimidation que les ouvriers masculins employaient contre elles, elles échouèrent.

134 Une recension exhaustive des lieux et des années où les femmes furent expulsées des corporations se trouve dans le livre de David Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays* (1995). Cf. aussi M. E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, *op. cit.*, p. 174–185.

135 Cf. S. Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern German*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995, p. 96–97.

Celles qui osaient travailler hors du foyer, dans un espace public ou sur le marché, étaient représentées comme des mégères sexuellement agressives ou mêmes comme des « putains » et des « sorcières [136] ». On constate que la vague montante de misogynie, balayant les villes européennes de la fin du xve siècle et qui transparaissait dans l'obsession masculine pour la « lutte pour savoir qui porte la culotte » et le personnage de la femme insoumise, représentée dans la littérature populaire en train de battre son mari ou juchée sur son dos, prenait aussi sa source dans cette tentative (contreproductive) de chasser les femmes du lieu de travail ou du marché.

D'un autre côté, il est évident que cette tentative n'aurait pas pu aboutir si les autorités n'y avaient pas contribué. Mais elles comprirent clairement qu'il était dans leur intérêt de le faire : outre que cela pacifiait les journaliers rebelles, l'éviction des femmes des corps de métier fournissait la base nécessaire à leur assignation au travail reproductif et leur emploi comme travailleurs à bas salaire dans l'industrie artisanale.

Les femmes, nouveaux communaux et substitut aux terres perdues

Ce fut à partir de cette alliance entre les corps de métier et les autorités municipales, associée à la privatisation toujours en cours de la terre, qu'une nouvelle division sexuelle du travail ou, pour dire mieux, un nouveau « contrat sexuel [137] » selon les mots de Carole Pateman [138], fut

136 M. Howell, *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago, Chicago University Press, 1986, p. 182–183. Martha Howell écrit : « Les comédies et les satires de l'époque, par exemple, représentaient souvent les femmes sur les marchés et les artisanes comme des mégères sous des traits qui non seulement les tournaient en ridicule ou se moquaient du rôle qu'elles jouaient dans la production pour le marché, mais les accusaient aussi couramment de violences sexuelles. » (*Ibid.*, p. 182.)

137 Dans sa critique approfondie de la théorie du contrat social du xviie siècle, telle qu'énoncée par Thomas Hobbes et John Locke, Carole Pateman estime que le « contrat social » fut basé plus fondamentalement sur un « contrat sexuel », qui conférait aux hommes le droit de s'approprier les corps des femmes et leur travail (cf. C. Pateman, *Le Contrat sexuel*, Paris, La Découverte/Institut Émilie du Châtelet, 2010).

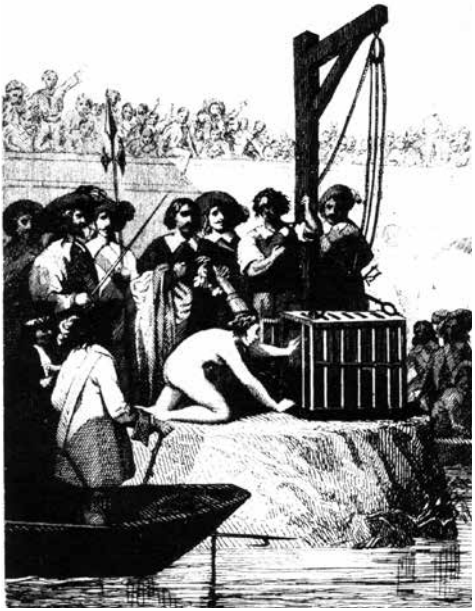
138 *Ibid.*

établi, définissant les femmes en des termes (mères, épouses, filles, veuves) qui dissimulaient leur statut de travailleuses, tout en donnant aux hommes libres accès au corps des femmes, à leur travail, au corps et au travail de leurs enfants.

Dans ce nouveau contrat social/sexuel, les femmes prolétaires remplaçaient pour les travailleurs mâles les terres perdues lors des enclosures, devenant leur moyen de reproduction le plus fondamental et un bien commun que tout le monde pouvait s'approprier et utiliser à volonté. On voit la trace de cette « appropriation primitive » dans le concept de « femme à tout le monde[139] » qui qualifiait au XVIe siècle les femmes qui se prostituaient. Mais dans la nouvelle organisation du travail *chaque femme (à part celles qui étaient privatisées par les bourgeois) devenait un bien commun*, dans la mesure où, dès lors que les activités des femmes étaient définies comme du non-travail, leur travail commençait à apparaître comme une ressource naturelle, disponible à tous, tout comme l'air qu'on respire ou l'eau que l'on boit.

Ce fut pour les femmes une défaite historique. Avec leur expulsion des corporations et la dévalorisation du travail reproductif, la pauvreté se féminisa et pour mettre en œuvre « l'appropriation primitive » du travail des femmes par les hommes, un nouvel ordre patriarcal fut instauré, soumettant les femmes à une double dépendance : vis-à-vis des patrons et des hommes. Le fait que des rapports de pouvoir inégaux entre hommes et femmes aient existé avant même l'apparition du capitalisme, tout comme existait une division du travail discriminatoire, ne diminue en rien cette constatation. Dans l'Europe précapitaliste, la subordination des femmes aux hommes était modérée par le fait qu'ils avaient accès aux communaux, alors que dans le nouveau régime capitaliste *les femmes elles-mêmes devenaient les*

139 R. M. Karras, « The Regulations of Brothels in Later Medieval England » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 21, hiver 1989, p. 399–433. Ruth Mazo Karras (1996) note que « "femme commune" signifie femme disponible pour tous les hommes ; contrairement à "homme commun", qui signifiait quelqu'un d'humble extraction et pouvait être employé soit de façon péjorative, soit élogieuse, l'expression ne connotait ni un comportement fruste ou ni la marque d'une solidarité de classe » (R. M. Karras, *Common Women, Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 138).



↗ Une prostituée soumise à la torture de l'accabussade. « Elle sera immergée dans la rivière à maintes reprises puis emprisonnée à vie ».

↙ Tout comme la « lutte pour savoir qui porte la culotte », l'image de la femme dominatrice mettait en cause la hiérarchie sexuelle. Les coups qu'elle portait à son mari furent l'une des cibles favorites de la littérature sociale des XVIe et XVIIe siècles.

communaux, dès lors que leur travail était défini comme ressource naturelle, en dehors de la sphère des rapports marchands.

Le patriarcat salarié

Les changements qui eurent lieu dans la famille, qui à cette époque commençait à se distinguer de la sphère publique et à prendre sa dimension moderne comme centre principal de reproduction de la force de travail, sont à ce titre révélateurs[140].

Contrepartie du marché, instrument de la privatisation des rapports sociaux et, par dessus tout, de la propagation de la discipline capitaliste et de l'ordre patriarcal, la famille apparaît dans la période d'accumulation primitive aussi comme l'institution la plus importante pour l'appropriation et la dissimulation du travail des femmes.

On s'en aperçoit particulièrement lorsqu'on se penche sur la famille ouvrière. C'est un sujet qui n'a pas été assez étudié. Les travaux précédents ont privilégié la famille des hommes possédants, probablement parce qu'à l'époque dont nous parlons ici, elle était la forme dominante et le modèle des rapports parentaux et maritaux[141]. On s'est aussi plus intéressé à la famille comme institution politique que comme lieu de travail. Ce qui a été souligné de la sorte, c'est que dans la nouvelle famille bourgeoise, le mari devenait le représentant

140 À propos de la famille dans la période de « transition », cf. L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England. 1500–1800*, New York, Harper and Row, 1977 et A. Burguière, F. Lebrun, *La Famille en Occident du XVIe au XVIIIe siècles. Le Prêtre, le Prince et la Famille*, Bruxelles, Complexe, 2005.

141 Sur la nature du « patriarcalisme » au XVIIe siècle, et en particulier, le concept de pouvoir patriarcal dans la théorie du contrat social, je renvoie à nouveau à C. Pateman, *op. cit.* ; Z. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York, Longman, 1981 et M. R. Sommerville, *Sex and Subjection. Attitudes to Women in Early Modern Society*, Londres, Arnold, 1995.
Sommerville examine les changements dans les comportements vis-à-vis des femmes induits par la théorie du contrat en Angleterre, affirmant que ses partisans étaient en faveur de la soumission des femmes aux hommes tout autant que les « patriarcalistes », mais qu'ils se justifiaient différemment. Parce qu'ils défendaient au moins le concept d'« égalité naturelle » et du « gouvernement consenti », ils invoquaient la théorie de « l'infériorité naturelle » des femmes pour défendre la suprématie masculine, théorie selon laquelle les femmes consentiraient à l'appropriation par leurs époux de leurs droits de propriété et de vote parce qu'elles seraient conscientes de leur faiblesse intrinsèque et de leur nécessaire dépendance vis-à-vis des hommes.

de l'État, chargé d'assujettir et de superviser les « classes subordonnées », une catégorie qui incluait, pour les théoriciens politiques des XVIe et XVIIe siècles (par exemple Jean Bodin), l'épouse et les enfants du mari[142]. D'où la représentation de la famille comme micro-État ou micro-Église, et l'exigence formulée par les autorités que les travailleurs célibataires vivent sous le toit et la férule d'un maître. Il a aussi été établi que dans la famille bourgeoise la femme avait perdu la plus grande part de son pouvoir, étant généralement exclue des affaires familiales et confinée à la supervision du ménage.

Une telle représentation passe cependant à côté de quelque chose : alors que pour la classe dominante, la *propriété* donnait au mari le pouvoir sur sa femme et ses enfants, un pouvoir comparable était conféré aux hommes de la classe ouvrière par le biais de *l'exclusion des femmes du salariat*.

La famille des ouvriers agricoles dans le système de *putting-out* est à ce titre exemplaire. Loin d'éviter de se marier et de fonder une famille, les travailleurs artisans dépendaient de cette dernière, dans la mesure où une épouse pouvait les « aider » avec le travail qu'ils devaient accomplir pour les marchands, tout en prenant soin de leurs besoins physiques et leur fournissant des enfants, qui, très jeunes, pouvaient être employés au métier à tisser ou à des tâches secondaires. C'est pourquoi, même aux périodes de déclin démographique, les travailleurs des fermes continuaient apparemment à se multiplier : leurs familles étaient si grandes qu'un Autrichien du XVIIe siècle, observant les habitants d'un village, les décrivit serrés dans leurs maisons comme des moineaux sur une poutre. Ce qui ressort de ce type d'arrangement, c'est qu'alors que toute sa vie, l'épouse travaillait aux côtés du mari, produisait aussi pour le marché, lui seul percevait un salaire. Cela valait aussi pour les autres travailleuses une fois mariées. En Angleterre « un homme marié [...] avait légalement droit aux gains de sa femme », même lorsqu'elle travaillait comme nourrice. Ainsi, lorsqu'une paroisse employait des femmes à ce titre, leurs registres

142 Cf. G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, New York, Basic Books, 1975.

« dissimulaient fréquemment leur présence comme travailleurs », notant les paiements au nom des hommes. « Que le paiement soit effectué au mari ou à l'épouse dépendait du bon vouloir du clerc[143]. »

Une telle politique, empêchant les femmes de disposer de leur propre argent, créa les conditions matérielles de leur sujétion aux hommes et à l'appropriation de leur travail par les travailleurs mâles. C'est en ce sens que je parle du *patriarcat salarié*. Il nous faut aussi repenser le concept d'« esclavage salarié ». S'il est vrai que les travailleurs mâles ne devinrent formellement libres qu'avec le nouveau régime du salariat, le groupe de travailleurs qui, dans la transition au capitalisme, s'approchèrent le plus de la condition d'esclaves furent les femmes de la classe ouvrière.

Au même moment, étant donné les conditions misérables dans lesquelles vivaient les travailleurs salariés, le travail domestique que les femmes accomplissaient pour reproduire leurs familles était nécessairement limité. Mariées ou pas, les femmes prolétaires devaient gagner de l'argent, ce qu'elles faisaient en ayant plusieurs emplois. Le travail domestique, en outre, exigeait du capital reproductif : meubles, ustensiles, habillement, argent pour la nourriture. Mais les travailleurs salariés vivaient pauvrement, « trimant nuit et jour » (comme le déplorait un artisan de Nuremberg en 1524), pour simplement éviter de mourir de faim et nourrir leur femme et leurs enfants[144]. Beaucoup avaient à peine un toit, vivant dans des cabanes où se trouvaient aussi d'autres familles et des animaux et où l'hygiène (peu observée même chez les plus riches) était totalement absente. Ils étaient vêtus de haillons, leur régime alimentaire consistant au mieux de pain, fromage et de quelques légumes. On ne trouve pas dans cette période, au sein de la classe ouvrière, la figure classique de la femme au foyer à temps plein. C'est seulement au cours du XIXe siècle, en réaction au premier cycle de lutte intense contre le travail industriel, que la « famille moderne », reposant sur le travail non-payé de la

143 S. Mendelson, P. Crawford, *op. cit.*, p. 287.
144 Cf. S. Brauner, *op. cit.*, p. 96.

femme au foyer à plein temps, se généralisa à toute la classe ouvrière, d'abord en Angleterre et ensuite aux États-Unis.

Son développement (à la suite du passage des lois sur les manufactures limitant l'emploi des femmes et des enfants dans les usines) manifestait le premier investissement à long terme effectué par la classe capitaliste dans la reproduction de la force de travail au-delà de son accroissement numérique. Ce fut le résultat d'un compromis, conclu sous la menace d'une insurrection, entre la garantie de salaires plus élevés, permettant d'entretenir une épouse « non-travailleuse », et un taux d'exploitation plus intensif. Marx en parle comme du passage de la « plus-value absolue » à la « plus-value relative », c'est-à-dire le passage d'un type d'exploitation reposant sur l'allongement de la journée de travail au maximum et à la réduction du salaire au minimum à un régime dans lequel des salaires plus élevés et des horaires réduits se verraient compensés par un accroissement de la productivité du travail et de la cadence de la production. Du point de vue capitaliste, ce fut une révolution sociale qui transgressait la règle des salaires bas, qui avait été depuis longtemps en vigeur. Cela déboucha sur une nouvelle donne entre travailleurs et patrons, fondée à nouveau sur l'exclusion des femmes du salariat – mettant un terme à leur embauche des premières phases de la révolution industrielle. Ce fut aussi la marque d'une nouvelle abondance capitaliste, produit de deux siècles d'exploitation du travail des esclaves, qui devait bientôt connaître une embellie grâce à une nouvelle phase d'expansion coloniale.

Aux XVIe et XVIIe siècles, au contraire, malgré un intérêt obsessionnel porté à la taille de la population et au nombre de « pauvres au travail », l'investissement véritable dans la reproduction de la main-d'œuvre était extrêmement bas. En conséquence, la majorité du travail reproductif effectué par les femmes prolétaires n'était pas pour leurs familles, mais pour les familles de leurs employeurs ou pour le marché. Un tiers de la population féminine, en moyenne, en Angleterre, en Espagne, en France et en Italie, travaillait comme domestiques. Au sein du prolétariat, la tendance était donc à repousser le mariage et à la désintégration de la famille (les villages anglais du XVIe siècle connaissaient un renouvellement annuel de 50 %). On interdisait

même souvent aux pauvres de se marier, quand on craignait que leurs enfants n'échoient à l'assistance publique et lorsque cela arrivait, les enfants leur étaient enlevés et confiés à la paroisse pour travailler. On estime que plus d'un tiers de la population de l'Europe rurale restait célibataire. Dans les villes, les taux étaient encore plus élevés, surtout parmi les femmes. En Allemagne, 40 % d'entre elles étaient soit « vieilles filles », soit veuves [145].

Même si le travail domestique effectué par les femmes prolétaires avait été réduit au minimum et même si elles avaient toujours été contraintes de travailler pour le marché, la division sexuelle du travail qui fit son apparition dans la communauté ouvrière de la période de transition allait être celle de l'organisation capitaliste du travail. Au centre se trouvait une différenciation croissante entre travail masculin et féminin, les tâches effectuées par les femmes et les hommes devenant plus diversifiées et surtout porteuses de rapports sociaux différents.

Aussi appauvris et privés de pouvoir qu'ils aient été, les travailleurs salariés mâles pouvaient toujours bénéficier du salaire et du travail de leurs épouses ou ils pouvaient s'acheter les services des prostituées. Tout au long de cette première phase de prolétarisation, ce fut la prostituée qui joua souvent le rôle d'épouse, cuisinant et faisant la lessive pour eux, en plus des services sexuels. En outre, la criminalisation de la prostitution pénalisait les femmes, mais leurs clients masculins n'étaient quasiment pas inquiétés, ce qui renforça le pouvoir des hommes. N'importe quel homme pouvait alors anéantir une femme simplement en déclarant qu'elle était une prostituée ou en proclamant qu'elle avait cédé à ses avances. Les femmes devaient supplier les hommes de « ne pas prendre leur honneur » (la seule propriété qui leur restait) [146], estimant que leurs vies étaient maintenant entre les mains des hommes qui, à la manière de seigneurs féodaux, pouvaient exercer sur elles un pouvoir de vie et de mort.

145 Cf. S. Ozment, *op. cit.*, p. 41–42.

146 S. Cavallo, S. Cerutti, « Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento » in *Quaderni Storici*, n° 44, Ancône/Rome, août 1980, p. 346 sqq.

L'apprivoisement des femmes, la redéfinition de la féminité et de la masculinité : les femmes, sauvages de l'Europe

Il n'est pas étonnant qu'au regard de la dévalorisation du travail des femmes et de leur statut social, l'insoumission des femmes et les méthodes par lesquelles elles pouvaient être « apprivoisées » faisaient partie des principaux thèmes de la littérature et de la politique sociale de la « transition [147] ». Les femmes ne pouvaient pas être complètement dévalorisées comme travailleuses et privées de toute autonomie par rapport aux hommes sans être soumises à un intense processus d'avilissement social. Et de fait, tout au long des XVIe et XVIIe siècles, les femmes perdirent du terrain dans tous les domaines de la vie sociale.

C'est dans le domaine législatif que l'on peut principalement observer à cette période une érosion continuelle des droits des femmes [148]. Une des principaux droits que perdirent les femmes fut le droit de conduire des activités économiques par elles-mêmes, comme *feme soles*. En France, elles perdirent le droit de contracter ou de se représenter elles-mêmes au tribunal, étant déclarées légalement « imbéciles ». En Italie, elles commencèrent à apparaître de moins en moins fréquemment devant les tribunaux pour dénoncer les abus dont elles faisaient l'objet. En Allemagne, lorsqu'une femme de la bourgeoisie devenait veuve, il était d'usage de nommer un tuteur pour gérer ses affaires. Les femmes allemandes n'avaient aussi pas le droit de vivre seules ou avec d'autres femmes et, dans le cas des pauvres, mêmes avec leur propre famille, puisqu'on estimait qu'elles ne seraient pas suffisamment contrôlées. En somme, de pair avec la dévalorisation

147 Cf. D. E. Underdown, « The Taming of the Scold : The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England » *in* A. Fletcher, J. Stevenson (éds.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 116–136. Cf. aussi S. Mendelson, P. Crawford, *op. cit.*, p. 69–71.

148 Sur la perte de leurs droits par les femmes, dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles, cf. (entre autres) Merry Wiesner (1993), qui écrit : « La diffusion du droit romain eut un effet très négatif sur les droits civils des femmes au début de l'époque moderne, à la fois du fait de la conception des femmes que les juristes choisirent d'adopter à partir de celui-ci et de l'application encore plus stricte des lois existantes qu'il occasionna. » (M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 33.)

économique et sociale, les femmes connurent un processus d'infantilisation légale.

La perte de pouvoir social des femmes s'exprimait aussi par une nouvelle différentiation de l'espace. Dans les pays méditerranéens, les femmes furent évincées non seulement de nombreux emplois salariés, mais aussi des rues, où une femme seule risquait d'être le sujet de railleries ou d'agressions sexuelles[149]. En Angleterre aussi («un paradis pour les femmes», aux yeux de certains visiteurs italiens), la présence des femmes dans l'espace public commençait à être mal vue. On déconseillait aux Anglaises de s'asseoir devant chez elles ou de rester près des fenêtres; elles ne devaient pas passer de temps avec leurs amies (à cette époque le terme «commérage» [*gossip*], issu de «commère», commença à acquérir une connotation péjorative). Il était même recommandé aux femmes de ne pas visiter leurs parents trop souvent après le mariage.

On peut voir comment cette nouvelle division sexuelle du travail remodela les rapports hommes-femmes dans le large débat qui fut rapporté à la fois par la littérature savante et populaire quant à la nature des vertus et des vices féminins, un des principaux canaux de redéfinition idéologique des rapports de genre dans la transition vers le capitalisme. Ce qui émane de ce débat, auparavant connu sous le nom de «querelle des femmes», est un intérêt renouvelé pour le sujet, indiquant que les anciennes normes disparaissaient et que le public savait que les éléments fondamentaux des politiques sexuelles étaient en recomposition. On peut identifier deux tendances au sein de ce débat. D'un côté, de nouveaux canons culturels s'élaboraient, extrapolant les différences entre femmes et hommes et engendrant des archétypes plus féminins et plus masculins[150]. De l'autre, il fut établi que les femmes étaient intrinsèquement inférieures aux hommes, émotives à l'excès et délurées, incapables de se contrôler et devaient

149 Cf. R. C. Davis, «The Geography of Gender in the Renaissance» *in* J. Brown, R.C. Davis (éds.), *Gender and Society in Renaissance Italy*, New York, Longman, 1998.

150 Cf. L. Fortunati, «La ridefinizione della donna» *in* S. Federici, L. Fortunati, *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milan, FrancoAngeli Editore, 1984.

être placées sous la coupe des hommes. Comme avec l'accusation de sorcellerie, le consensus en l'espèce traversait les clivages religieux et intellectuels. De la chaire à la page manuscrite, les humanistes, les réformateurs, les catholiques de la Contre-Réforme, tous coopérèrent à la diffamation des femmes, constamment et de façon obsessionnelle.

Les femmes étaient accusées d'être déraisonnables, futiles, sauvages, gaspilleuses. Leur langue en particulier était l'objet de nombreux reproches, vue comme un instrument d'insubordination. Mais la femme scélérate par excellence était la femme désobéissante qui, avec la « mégère », la « sorcière » et la « putain », représentait la cible favorite des dramaturges, des écrivains populaires et des moralistes. En ce sens, *La Mégère apprivoisée* de Shakespeare (1593) fut le manifeste de l'époque. On appelait à punir l'insubordination féminine à l'autorité patriarcale et on la célébrait, dans d'innombrables pièces et pamphlets misogynes. La littérature anglaise des périodes élisabéthaine et jacobéenne se délectait de pareils thèmes. La pièce de John Ford *C'est pitié qu'elle soit une putain* (1633) est typique de ce genre, se terminant sur l'assassinat didactique, le meurtre et l'exécution de trois des quatre personnages féminins. D'autres œuvres classiques traitent aussi de la sujétion des femmes, comme *The Arraignment of Lewd, Idle, Froward, and Inconstant Women* (1615) de Joseph Swetnam et *The Parliament of Women* (1646), une satire visant au premier chef les femmes de la classe moyenne, qui les représente s'activant à élaborer des lois afin de s'assurer la suprématie sur leurs maris[151]. Au même moment, de nouvelles lois et de nouvelles formes de torture furent introduites pour contrôler les agissements des femmes dans et en dehors de la maison, venant confirmer que le dénigrement littéraire

151 Ajoutant aux pièces et aux pamphlets de l'époque les minutes des cours de justice, Underdown estime qu'« entre 1560 et 1640 […] ces enregistrements montrent qu'on se préoccupe des femmes en ce qu'elles représentent une menace visible à l'ordre patriarcal. Des femmes revêches, qui se bagarrent avec leurs voisins, des célibataires qui refusent de devenir servantes, des femmes dominatrices ou qui battent leurs maris : tout cela semble apparaître bien davantage que dans les périodes qui suivent ou qui précèdent. Il est frappant qu'il s'agisse là de la période durant laquelle les accusations de sorcellerie connaissent un pic. » (D. E. Underdown, « The Taming of the Scold. The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England », *op. cit,* p. 119.)

dont elles étaient l'objet exprimait un projet politique précis visant à les priver de toute autonomie et pouvoir social. Dans l'Europe du siècle de la Raison, les femmes accusées d'être des mégères étaient muselées comme des chiens pour être promenées dans les rues ; les prostituées étaient flagellées ou mises en cage et soumises à des simulacres de noyade, alors que la peine de mort était instaurée pour les femmes coupables d'adultère [152].

Il n'est pas exagéré de dire que les femmes étaient traitées avec la même hostilité et la même aversion manifestée envers les « sauvages indiens » dans la littérature qui s'écrivit à ce propos après la conquête. Le parallèle n'est pas anodin. Dans les deux cas, le dénigrement littéraire et culturel était au service d'un projet d'expropriation. Comme nous le verrons, la diabolisation des peuples indigènes américains servit à justifier leur asservissement et le pillage de leurs ressources. En Europe, l'attaque menée contre les femmes justifia l'appropriation de leur travail par les hommes et la criminalisation de leur emprise sur la reproduction. À chaque fois, le prix de la résistance était l'extermination. Aucune des tactiques déployées contre les femmes européennes et les sujets coloniaux n'aurait fonctionné, si elles n'avaient été appuyées par une campagne de terreur. Dans le cas des femmes européennes, ce fut la chasse aux sorcières qui joua le rôle principal dans la construction de leur nouvelle fonction sociale, et dans la dépréciation de leur identité sociale.

Leur définition comme êtres démoniaques et les pratiques atroces et humiliantes auxquelles tant d'entre elles furent soumises laissèrent des traces indélébiles sur la psyché collective féminine et sur la perception que les femmes pouvaient avoir de leurs capacités. À tous points de vue, socialement, économiquement, culturellement, politiquement, la chasse aux sorcières constitua un tournant dans l'existence des femmes : ce fut l'équivalent de la défaite historique à laquelle Engels fait allusion dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884) et qui entraîna la disparition du monde matriarcal. La chasse aux sorcières anéantit tout un monde de pratiques

152 *Ibid.*, p. 117 sqq.

féminines, de rapports collectifs et de systèmes de connaissances qui avait constitué le fondement du pouvoir des femmes dans l'Europe précapitaliste, ainsi que la condition de leur résistance dans la lutte contre le féodalisme.

Un nouveau modèle de féminité émergea à la suite de cette défaite : la femme est l'épouse idéale, passive, obéissante, économe, taiseuse, travailleuse et chaste. Ce changement s'opéra à partir de la fin du XVIIe siècle, après que les femmes avaient été soumises à deux siècles de terrorisme d'État. Une fois qu'elles furent vaincues, l'image de la féminité élaborée durant la « transition » fut écartée, devenue un instrument superflu, et une nouvelle image, docile, prit sa place. Alors que durant la chasse aux sorcières les femmes avaient été représentées comme des sauvages, débiles, insatiablement luxurieuses, rebelles, insoumises, incapables de se dominer, le modèle devait se renverser au XVIIIe siècle. Elles étaient alors dépeintes comme passives, asexuées, plus obéissantes et plus intègres que les hommes, capables d'avoir sur eux une influence morale positive. Même leur irrationalité pouvait alors être valorisée, à la façon du philosophe français Pierre Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique* (1697), dans lequel il faisait l'apologie de « l'instinct maternel » féminin, affirmant que celui-ci devait être perçu comme un véritable instrument de la Providence, permettant aux femmes de continuer à reproduire en dépit des handicaps que représentaient l'enfantement et l'éducation des enfants.

La colonisation, la mondialisation et les femmes

Alors que la réplique à la crise de population en Europe fut l'assignation des femmes à la reproduction, dans l'Amérique coloniale, où la colonisation détruisit 95 % de la population aborigène, la réponse fut la traite, qui apporta une immense main-d'œuvre à la classe dominante européenne.

Dès le XVIe siècle, près d'un million d'esclaves africains et de travailleurs indigènes produisaient de la plus-value pour l'Espagne dans l'Amérique coloniale, à un taux d'exploitation bien supérieur à celui des travailleurs d'Europe, et contribuaient à des secteurs de

↘ Une mégère est exhibée dans la communauté portant la « bride », un objet métallique servant à punir les femmes à la langue bien pendue. Il est remarquable qu'un tel instrument ait été employé par les marchands d'esclaves européens en Afrique pour soumettre leurs captifs et les amener sur leurs navires.

↙ Frontispice de *The Parliament of Women* (1646), un ouvrage typique de la satire contre les femmes, prédominant dans la littérature anglaise durant la Première Révolution anglaise.

THE 220

Parliament of VVomen.

With the merrie Lawes by them newly Enacted. To live in more Eafe, Pompe, Pride, and wantonneffe: but efpecially that they might have fuperiority and domineere over their husbands: with a new way found out by them to cure any old or new Cockolds, and how both parties may recover their credit and honefty againe

London. Printed for W Wofton and are to be fold by him in Will yard in Little Saint Bartholmews. 1646.

Aug: 14 - London 1646

l'économie européenne qui prenaient une évolution capitaliste[153]. En 1600, le Brésil à lui seul exportait en sucre le double de la valeur de toute la laine exportée par l'Angleterre la même année[154]. Le taux d'accumulation était si élevé dans les plantations de sucre brésiliennes qu'elles doublaient leur capacité tous les deux ans. L'or et l'argent jouèrent aussi un rôle essentiel dans la solution à la crise capitaliste. L'or importé du Brésil réactiva le commerce et l'industrie en Europe[155]. En 1640, plus de dix-sept mille tonnes furent importées, fournissant à la classe capitaliste locale un avantage exceptionnel pour disposer de travailleurs, de biens et de terre[156]. Mais la véritable richesse était le travail accumulé par la traite, qui rendait possible un mode de production qui ne pouvait pas être mis en place en Europe.

On sait maintenant que le système des plantations alimenta la révolution industrielle, comme l'écrit Eric Williams, en faisant remarquer qu'il n'y avait quasiment aucune brique à Liverpool et Bristol qui ne fût cimentée avec du sang africain[157]. Mais le capitalisme n'aurait même pas pu démarrer sans « l'annexion de l'Amérique » par l'Europe et sans « le sang et la sueur », qui pendant deux siècles s'écoulèrent depuis les plantations vers l'Europe. Il faut le souligner, dans la mesure où cela nous permet de comprendre à quel point l'esclavage a été essentiel dans l'histoire du capitalisme et pourquoi, régulièrement mais systématiquement, dès que le système capitaliste est menacé d'une crise économique majeure, la classe capitaliste doit relancer un

153 Cf. J. Blaut, *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1992, p. 45–46. James Blaut souligne qu'en quelques décennies après 1492, « le taux de croissance et de changement s'accéléra spectaculairement et que l'Europe entra dans une période de développement rapide ». Il écrit : « L'entreprise coloniale au XVIe siècle produisait du capital de nombreuses façons. L'une était l'extraction d'or et d'argent. Une deuxième, les plantations, principalement au Brésil. Une troisième, le commerce des épices, des étoffes et bien d'autres choses, avec l'Asie. Un quatrième élément était le profit revenant aux maisons européennes depuis un ensemble d'entreprises commerciales et productives en Amérique […] un cinquième était l'esclavage. L'accumulation provenant de ces sources était massive. » (*Ibid.*, p. 38.)

154 *Ibid.*, p. 42.

155 Cf. J. De Vries, *op. cit,* p. 20.

156 Cf. J. Blaut, *op. cit.*, p. 38–40.

157 Cf. E. Williams, *Capitalisme et esclavage* (1944), Paris, Présence africaine, 1998, p. 85–90.

processus d'« accumulation primitive », c'est-à-dire un processus de colonisation et d'asservissement à grande échelle tel que celui auquel nous assistons [158].

Le système des plantations était crucial pour le développement capitaliste, non seulement du fait de la quantité énorme de surtravail qu'il accumulait, mais surtout parce qu'il établit un modèle de gestion du travail, de production tournée vers l'exportation, d'intégration économique et de division internationale du travail qui est depuis lors devenu le paradigme des rapports de classes capitalistes.

Avec son immense concentration de travailleurs et sa force de travail arrachée à sa terre natale, incapable de compter sur des soutiens locaux, la plantation préfigurait non seulement l'usine, mais aussi l'emploi récent de l'immigration et de la mondialisation afin de réduire le coût du travail. En particulier, la plantation fut une étape essentielle dans la formation de la division internationale du travail qui, par la production de « biens de consommation », intégrait le travail des esclaves dans la reproduction de la force de travail européenne, tout en maintenant travailleurs salariés et esclaves géographiquement et socialement séparés.

La production coloniale de sucre, thé, tabac, rhum et coton, les marchandises les plus importantes, avec le pain, dans la production de force de travail en Europe, ne se développa pas à grande échelle avant les années 1650, après que l'esclavage avait été institutionnalisé et que les salaires en Europe avaient commencé à augmenter (modestement) [159]. Il faut toutefois le mentionner ici, parce qu'au moment où il se développa, deux mécanismes furent introduits qui restructurèrent de façon significative la reproduction du travail à l'échelle internationale. D'une part, une chaîne d'assemblage mondiale fut créée qui abaissa le coût des biens nécessaires à la production de la force de travail en Europe et qui connecta les travailleurs salariés aux esclaves d'une façon qui préfigurait l'utilisation actuelle par le

158 Cf. K. Bales, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999.

159 Cf. N. Rowling, *Commodities. How the World Was Taken to Market*, Londres, Free Association Books, 1987, p. 51, 76, 85.

capitalisme des travailleurs asiatiques, africains et sud-américains comme fournisseurs de biens de « consommation » à bon marché (rendus bons marché par des escadrons de la mort et la violence militaire) à destination des pays capitalistes « avancés ».

D'un autre côté, le salaire en métropole devint le moyen par lequel les biens produits par les esclaves étaient amenés sur le marché, et la valeur des produits du travail esclave était réalisée. De la sorte, comme avec le travail domestique féminin, l'intégration du travail esclave dans la production et reproduction de la force de travail métropolitaine était encore plus achevée, et le salaire était redéfini comme instrument d'accumulation, c'est-à-dire comme un levier permettant de mobiliser non seulement le travail des ouvriers qu'il payait, mais aussi le travail d'une multitude d'ouvriers qu'il dissimulait, du fait des conditions de leur travail, non salarié.

Les ouvriers européens savaient-ils qu'ils achetaient des produits provenant du travail esclave et, s'ils le savaient, le contestèrent-ils ? C'est une question qu'il faudrait leur poser, mais c'est une question à laquelle je n'ai pas la réponse. Ce qui est certain, c'est que l'histoire du thé, du sucre, du rhum, du tabac et du coton est bien plus importante que ce que nous pouvons inférer de la façon dont ces marchandises contribuèrent, en tant que matières premières ou moyens d'échange dans le système esclavagiste, à l'essor du système de l'usine. Parce que ce qui voyagea avec ces « exportations » était non seulement le sang des esclaves, mais le ferment d'une nouvelle science de l'exploitation, et une nouvelle division de la classe ouvrière. Le travail salarié, loin de fournir une alternative à l'esclavage, fut transformé de sorte que l'existence de la classe ouvrière repose sur lui : c'était un moyen (comme le travail féminin non payé) de l'accroissement de la part non payée de la journée de travail salariée.

L'existence des travailleurs esclaves d'Amérique et salariés d'Europe était intégrée de façon si étroite qu'aux Antilles, où les esclaves recevaient des lopins (« terres de provisions ») afin de les cultiver pour leur usage propre, la quantité de terre et de temps

octroyée dépendait du prix du sucre sur le marché mondial[160]. Prix qui était vraisemblablement déterminé par la dynamique des luttes sur la reproduction et les salaires des travailleurs.

Il serait erroné de conclure que l'intégration du travail esclave dans la production du prolétariat salarié européen créa une communauté d'intérêts entre ouvriers européens et capitalistes métropolitains, censément soudée par leur désir commun de marchandises importées bon marché.

En réalité, comme la conquête de l'Amérique, le commerce des esclaves fut un malheur pour les travailleurs européens de l'époque. Comme nous l'avons vu, l'esclavage (comme la chasse aux sorcières) représenta un terrain d'expérimentation majeur pour les méthodes de contrôle des travailleurs qui furent ensuite importées en Europe. L'esclavage eut aussi un impact sur les salaires des travailleurs européens et sur leur statut légal : on ne peut pas parler de coïncidence si c'est seulement avec la fin de l'esclavage que les salaires augmentèrent nettement en Europe et que les ouvriers européens obtinrent le droit de s'organiser.

Il est aussi difficile d'imaginer que les ouvriers d'Europe profitèrent de la conquête de l'Amérique, du moins dans sa phase initiale. Souvenons-nous que c'était l'intensité de la lutte antiféodale qui avait conduit les petits nobles et les marchands à la recherche de l'expansion coloniale et que les conquistadors provenaient des rangs des ennemis jurés de la classe ouvrière européenne. Il est aussi important de garder à l'esprit que la conquête fournit à la classe dominante européenne l'or et l'argent qui lui permirent de payer les armées mercenaires qui matèrent les révoltes rurales et urbaines et que, au cours des mêmes années durant lesquelles Arawaks, Aztèques et Incas étaient écrasés, les ouvriers en Europe étaient chassés de leurs foyers, marqués comme du bétail et brûlées comme sorcières.

Nous ne devons ainsi pas penser que le prolétariat européen fut toujours complice du pillage de l'Amérique, bien que certains

160 Cf. M. Morrissey, *Slave Women in the New World. Gender Stratification in the Caribbean*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1989, p. 51–59.

prolétaires le furent sans aucun doute à titre individuel. La noblesse s'attendait à une si faible coopération de la part des « classes inférieures » qu'au départ les Espagnols ne permirent l'embarquement de peu d'entre eux. Seuls huit mille Espagnols émigrèrent légalement en Amérique au cours de tout le XVIe siècle, dont 17 % appartenaient au clergé [161]. Même par la suite, les gens n'avaient pas le droit de s'installer dans les colonies de façon autonome, par crainte qu'ils ne puissent collaborer avec la population locale.

Pour la plupart des prolétaires, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, l'accès au Nouveau Monde passait par l'*indenture* et la « déportation », la punition que les autorités anglaises adoptèrent pour débarrasser le pays des condamnés, des dissidents politiques et religieux, ainsi que de la vaste population de vagabonds et de mendiants qu'engendraient les enclosures. Comme Peter Linebaugh et Marcus Rediker le soulignent dans *L'Hydre aux mille têtes* [162], la crainte qu'avaient les colons d'une colonisation non régulée était justement fondée, étant donné les conditions de vie misérables qui existaient en Europe, et l'attrait qu'exerçaient les récits circulant à propos du Nouveau Monde, le décrivant comme une terre merveilleuse où les gens vivaient libres du labeur et de la tyrannie, des maîtres et de la cupidité et où « tien » et « mien » n'avaient pas cours, tout étant détenu en commun [163]. L'attraction exercée par le Nouveau Monde était si forte que l'idée d'une nouvelle société qu'elle suscitait influença apparemment les pensées politiques des Lumières, contribuant à l'émergence d'un nouveau concept de « liberté », synonyme de « sans maître », une idée auparavant inédite dans la théorie politique européenne [164]. Il n'est pas étonnant que certains Européens aient cherché à « se perdre » dans ce monde utopique où, comme le formulent brillamment Linebaugh

161 Cf. E. J. Hamilton, *op. cit.*, p. 299 ; W. L. Williams, *op. cit.*, p. 38–40.

162 Cf. P. Linebaugh, M. Rediker, *L'Hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* (2000), Paris, Amsterdam, 2008.

163 *Ibid.* ; W. Brandon, *New Worlds For Old. Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe. 1500–1800*, Athens, Ohio University Press, 1986, p. 6–7.

164 *Ibid.*, p. 23–28.

et Rediker, ils pouvaient reconstruire l'expérience perdue des communaux[165]. Certains vécurent pendant des années avec les tribus indiennes en dépit des restrictions imposées à ceux qui s'installaient dans les colonies américaines et le prix très élevé qu'on leur faisait payer s'ils étaient pris, puisque les fugitifs étaient considérés comme des traîtres et mis à mort. Ce fut le destin de quelques colons anglais de Virginie qui, ayant fui pour vivre avec les Indiens, furent condamnés lors de leur capture par le conseil de la colonie à se faire « brûler, passer au supplice de la roue [et] pendre, ou fusiller[166] ». « La terreur créait les frontières », commentent Linebaugh et Rediker[167]. Pourtant, à une date aussi avancée que 1699, les Anglais avaient beaucoup de mal à persuader les gens que les Indiens étaient enthousiastes à l'idée d'abandonner leur mode de vie.

> Aucun argument, aucune injonction, ni mêmes les larmes [rapportait un contemporain] […] ne persuadaient beaucoup d'entre eux de quitter leurs amis indiens. De l'autre côté, des enfants indiens furent éduqués avec attention parmi les Anglais, habillés et instruits, mais ils n'en retinrent rien, si ce n'est qu'ils voulaient retourner dans leurs nations[168].

Quant aux prolétaires européens qui s'engagèrent en *indenture* ou qui arrivèrent au Nouveau Monde suite à une condamnation, leur destin n'était pas très différent, tout d'abord, de celui des esclaves africains avec lesquels ils travaillaient souvent côte à côte. Leur hostilité à l'égard de leurs maîtres était également intense, de sorte que les planteurs les regardaient comme un tout dangereux et, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, commencèrent à limiter leur emploi et promulguèrent des lois visant à les séparer des Africains. Mais ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle que les frontières raciales furent irrémédiablement tracées[169]. Jusqu'alors, la possibilité d'alliances entre Blancs, Noirs et peuples aborigènes, ainsi que la crainte d'une telle unité dans

165 Cf. P. Linebaugh, M. Rediker, *op. cit.*, p. 42.
166 H. Koning, *Petite histoire de la conquête des Amériques*, Montreuil, L'Échappée, 2010, p. 73.
167 P. Linebaugh, M. Rediker, *op. cit.*, p. 59.
168 H. Koning, *op. cit., p. 72*.
169 Cf. Y. Moulier Boutang, *op. cit.*

l'imagination de la classe dominante européenne, en métropole ou dans les colonies, était toujours présente. Shakespeare en offrit une figuration dans *La Tempête* (1612), pièce dans laquelle il représente le complot organisé par Caliban, le rebelle natif, fils d'une sorcière, et par Trinculo et Stephano, les prolétaires européens traversant l'océan, suggérant la possibilité d'une redoutable alliance des opprimés et fournissant un contrepoint dramatique à la magie de Prospéro, qui met fin à la discorde entre les dominants.

Dans *La Tempête*, le complot se termine de façon abjecte, les prolétaires européens s'avérant être de minables voleurs et des ivrognes, et Caliban demandant pardon auprès de son maître colonial. Ainsi, quand les rebelles vaincus sont conduits devant Prospéro et ses ex-ennemis Sébastian et Antonio (qui sont à ce moment-là réconciliés), ils sont sujets de railleries et renvoyé à leur sujétion et à leur division :

Sébastian. Ha, ha.
Qui sont ceux-là, monseigneur Antonio ?
On peut les acheter ?
Antonio. Je pense bien,
L'un est vrai poisson, donc achetable.
Prospéro. Voyez, seigneurs, les armes de ces hommes –
Qu'ont-ils de vrai ? Ce scélérat difforme
Est fils d'une sorcière, si puissante
Qu'elle domptait la lune et les marées,
Sans son pouvoir, mais dirigeait pour elle.
Ces trois-là m'ont volé, ce demi-diable,
– C'est un batârd de diable –, a comploté
Avec ces deux de me prendre la vie.
Eux vous les connaissez, ils sont à vous ;
Je reconnais cet objet de ténèbres,
Il est à moi[170].

Hors scène, cependant, la menace persistait. « On découvrit des serviteurs blancs complotant avec des esclaves africains, à l'époque

170 W. Shakespeare, *La Tempête*, Acte I, scène II, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2003, p. 144–145.

où des milliers de condamnés étaient expédiés aux Bermudes et à la Barbade depuis les îles Britanniques, au cours des années 1650[171]. » En Virginie, le point culminant de l'alliance entre Noirs et Blancs fut la révolte de Nathaniel Beacon, en 1675–1676, lorsque des esclaves africains et des serviteurs britanniques en *indenture* s'unirent dans une conspiration contre leurs maîtres.

C'est pour cette raison qu'à partir des années 1640, l'accumulation du prolétariat esclave dans les colonies d'Amérique du Sud et les Caraïbes fut associée à l'élaboration de hiérarchies raciales, neutralisant la possibilité de telles alliances. Des lois furent promulguées qui privaient les Africains des droits civiques dont ils jouissaient auparavant, tels que la citoyenneté, le droit de porter des armes et le droit de témoigner ou de porter plainte devant un tribunal pour blessures. Le tournant fut l'instauration du caractère héréditaire de l'esclavage et le droit octroyé aux maîtres de battre et tuer leurs esclaves. En outre, les mariages entre « Noirs » et « Blancs » furent interdits. La servitude des Blancs en *indenture*, survivance de la domination britannique, fut plus tard abolie à la suite de la guerre d'Indépendance des États-Unis. En conséquence, à la fin du XVIIIe siècle, l'Amérique coloniale était passée d'une « société comprenant des esclaves à une société esclavagiste[172] » et les possibles solidarités entre Africains et Blancs avaient été fortement ébranlées. « Blanc », dans les colonies, non seulement était synonyme de privilège social et économique, servant à désigner ceux qui jusqu'en 1650 avaient été appelés « les Chrétiens », puis « les Anglais » ou « les hommes libres[173] », mais devint aussi un attribut moral, un moyen par lequel l'hégémonie sociale devait être naturalisée. « Noir » ou « Africain », au contraire, devint synonyme d'esclave, à tel point que les Noirs libres, qui représentaient une part non négligeable dans l'Amérique du début du XVIIe siècle, furent ensuite contraints de prouver qu'ils étaient libres.

171 N. Rowling, *op. cit.*, p. 57.
172 Y. Moulier Boutang, *op. cit.*, p. 189.
173 *Ibid.*, p. 194.

Sexe, race et classe dans les colonies

Le complot de Caliban aurait-il connu une autre issue si ses protagonistes avaient été des femmes ? Si les comploteurs n'avaient pas été Caliban, mais sa mère, Sycorax, la puissante sorcière algérienne que Shakespeare dissimule à l'arrière-plan de sa pièce, et non pas Trinculo et Stephano, mais les sœurs des sorcières qui, à la même époque que la conquête de l'Amérique, étaient brûlées sur des bûchers ?

C'est une question rhétorique, mais elle sert à interroger la nature de la division du travail dans les colonies, et les liens qui pouvaient s'y nouer entre femmes européennes, indigènes et africaines du fait d'une expérience commune de discrimination sexuelle.

Dans *Moi, Tituba sorcière* (1986), Maryse Condé nous donne un aperçu du genre de situation que de telles alliances pouvaient produire, en décrivant comment Tituba et sa nouvelle maîtresse, la jeune femme du révérend Samuel Parris, se soutiennent tout d'abord réciproquement face au mépris assassin qu'a celui-ci pour les femmes.

Un exemple encore plus saisissant provient des Caraïbes, où des Anglaises des classes inférieures « transportées » depuis l'Angleterre, condamnées ou en *indenture*, représentaient une fraction importante du travail en équipe dans les sucreries. « Considérées comme impropres au mariage par les possédants blancs, et inaptes au service domestique du fait de leur insolence et leur penchant séditieux, les femmes blanches sans terre furent assignées au travail manuel dans les plantations, les travaux de voirie et le secteur des services municipaux. Dans ces espaces, elles se mêlèrent intimement à la communauté des esclaves et aux Noirs esclaves. » Elles fondèrent des foyers et eurent des enfants avec ces derniers [174]. Elles coopéraient et étaient en concurrence avec les femmes esclaves pour la vente de marchandises, produites ou volées.

Mais avec l'institutionnalisation de l'esclavage, qui accompagnait une réduction de la charge pesant sur les travailleurs blancs et une diminution du nombre de femmes blanches en provenance

174 Cf. H. M. Beckles, « Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery » *in* V. Shepherd (et al., éds.), *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1995, p. 131–132.

d'Europe destinées à épouser des planteurs, la situation changea du tout au tout. Indépendamment de leur origine sociale, les femmes blanches connurent une ascension dans la structure de pouvoir blanche et dès que possible, elles devenaient à leur tour propriétaires d'esclaves, généralement des femmes, employées pour le travail domestique[175].

Ce ne fut cependant pas un processus automatique. Comme le sexisme, le racisme devait être codifié et appliqué. Parmi les interdits les plus saillants, nous retrouvons le mariage et les relations sexuelles entre Noirs et Blancs. Les femmes blanches qui épousaient des esclaves noirs étaient condamnées et les enfants issus de telles unions étaient esclaves à vie. Promulguées au Maryland et en Virginie dans les années 1660, ces lois montrent qu'une société ségrégée et raciste était instituée d'en haut et que les relations intimes entre « Noirs » et « Blancs » devaient être monnaie courante, de fait, si l'on estimait que l'esclavage à vie était nécessaire pour y mettre fin.

Comme pour coller à la feuille de route de la chasse aux sorcières, les nouvelles lois diabolisèrent les relations entre femmes blanches et hommes noirs. Lorsqu'elles furent instaurées dans les années 1660, la chasse aux sorcières en Europe touchait à sa fin, mais en Amérique, tous les tabous entourant la sorcière et le démon noir étaient ravivés, cette fois aux dépens des hommes noirs.

« Diviser pour mieux régner » devint aussi la politique officielle des colonies espagnoles, après une période durant laquelle l'infériorité numérique des colons incitait à une attitude plus libérale vis-à-vis des rapports et alliances interethniques, via le mariage avec les chefs locaux. Mais, durant les années 1540, alors que l'augmentation du nombre de *mestizos* remettait en cause le privilège colonial, la « race » devint un facteur essentiel dans la transmission de la propriété et

175 *Ibid.* Le cas des Bermudes, cité par Elaine Forman Crane est exemplaire. Crane affirme que de nombreuses femmes blanches étaient propriétaires d'esclaves aux Bermudes, généralement d'autres femmes, grâce au travail desquels elles pouvaient conserver un certain niveau d'autonomie économique (cf. E. Forman Crane, « The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth-Century Bermuda » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XV, n° 2, hiver 1990, p. 231–258).

une hiérarchie raciale fut instituée pour différencier les indigènes, les *mestizos* et les *mulattos* entre eux et de la population blanche[176]. Les interdits sur le mariage et la sexualité féminine servaient ici aussi à appliquer l'exclusion sociale. Mais dans l'Amérique espagnole, la ségrégation suivant les clivages raciaux ne réussit qu'en partie, mise en échec par l'immigration, le déclin de la population, les révoltes indigènes et la formation d'un prolétariat blanc citadin sans perspective de développement économique et par conséquent enclin à s'identifier aux *mestizos* et aux *mulattos* plutôt qu'à la classe supérieure blanche. Ainsi, alors que dans les sociétés de plantations des Caraïbes, les différences entre Européens et Africains se creusaient, dans les colonies d'Amérique du Sud, une « recomposition » fut possible, en particulier parmi les femmes européennes des classes inférieures, les *mestizas* et les Africaines qui, outre leur position économique précaire, subissaient de façon identique le double standard établi par la loi, les exposant à la violence masculine.

On trouve des signes de cette « recomposition » dans les registres mexicains que tenait l'Inquisition au XVIIIe siècle, sur les enquêtes qu'elle conduisait pour éliminer les croyances magiques et hérétiques[177]. La tâche était sans espoir et rapidement l'Inquisition se détourna du projet, convaincue que la magie populaire ne menaçait plus l'ordre politique. Mais les témoignages qu'elle recueillit révèlent l'existence de multiples échanges entre les femmes à propos des soins magiques et des charmes d'amour, créant finalement une nouvelle réalité culturelle prenant sa source dans la rencontre entre les

176 Cf. J. Nash, « Aztec Women. The Transition from Status to Class in Empire and Colony » *in* M. Etienne, E. Leacock (éds.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, New York, Praeger, 1980. June Nash estime qu'« un changement important survint en 1549, lorsque l'origine raciale devint un facteur, avec les mariages légalement enregistrés, de définition des droits de succession. La nouvelle loi établissait qu'aucun *mulatto* (enfant d'un homme blanc et d'une femme indienne), *mestizo*, personne née en dehors du mariage ne pouvait disposer d'Indiens en *encomienda* […] Mestizo et illégitime devinrent quasiment synonymes. » (*Ibid.*, p. 140.)

177 Cf. R. Behar, « Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico » in *American Ethnologist*, vol. XIV, n° 1, février 1987, p. 34–51.

traditions magiques africaines, européennes et indigènes. Comme l'écrit Ruth Behar :

> Les femmes indiennes procuraient aux guérisseuses espagnoles le colibri [dont elles faisaient des talismans] à des fins d'attraction sexuelle, les femmes *mulattas* enseignaient aux *mestizas* comment amadouer leurs maris, une sorcière loba initiait une coyota au Diable. Ce système « populaire » de croyance fonctionnait en parallèle du système de croyance de l'Église et il se répandit aussi rapidement que le christianisme au sein du Nouveau Monde, de sorte qu'après quelque temps, il devint impossible de discerner en lui ce qui était « indien », « espagnol » ou « africain[178] ».

Assimilé aux yeux de l'Inquisition aux « gens insensés », ce monde divers de femmes que décrit Ruth Behar est un très bon exemple des alliances que les femmes pouvaient tisser, à travers les colonies et les couleurs de peau, du fait de leur vécu commun et de leur intérêt à partager les savoirs et pratiques traditionnels dont elles disposaient pour contrôler leur reproduction et combattre la discrimination sexuelle.

Tout comme la discrimination fondée sur la « race », la discrimination sexuelle était davantage un bagage culturel que les colons avaient apporté d'Europe avec armes et chevaux. Tout autant que la destruction du communalisme, elle fut une stratégie dictée par des intérêts économiques spécifiques et par le besoin de créer les conditions préalables à une économie capitaliste et, en tant que telle, s'adaptait toujours à la tâche en cours.

Au Mexique et au Pérou, où le déclin de la population laissait penser que les femmes devaient être incitées à effectuer le travail domestique, une nouvelle hiérarchie sexuelle fut mise en place par les autorités espagnoles qui privait les femmes indigènes de leur autonomie et donnait aux hommes davantage de pouvoir sur elles. En vertu des nouvelles lois, les femmes mariées devenaient la propriété de leur mari et étaient contraintes (contre la coutume traditionnelle) de suivre leurs maris dans leurs foyers. Un système de *compadrazgo*

178 *Ibid.* Une *coyota* était une femme mi-*mestiza*, mi-indienne (*ibid.*, p. 45).

Marquage d'une esclave. Le marquage des femmes par le diable était très représenté dans les procès européens pour sorcellerie, signe d'une soumission totale. Mais en réalité, les véritables démons étaient les marchands d'esclaves, blancs, et les propriétaires de plantation qui (comme les hommes sur cette gravure) n'hésitaient pas à traiter comme du bétail les femmes qu'ils asservissaient.

fut aussi créé qui limitait encore plus leurs droits, plaçant l'autorité sur les enfants dans les mains du mari. En outre, pour s'assurer que les femmes indigènes reproduiraient les travailleurs recrutés pour effectuer le travail dans les mines, sous le régime du *mita*, les autorités espagnoles établirent que personne ne pouvait séparer le mari et l'épouse, ce qui signifiait que les femmes étaient forcées de suivre leurs époux qu'elles le veuillent ou non, même dans des zones connues pour être des camps de la mort, du fait de la pollution générée par les excavations[179].

L'intervention des jésuites français dans la sujétion et l'enrôlement des Montagnais-Naskapi, dans le Canada du milieu du XVIIe siècle, donne une bonne idée de la façon dont les différences de genre se cumulèrent. L'histoire est racontée par l'anthropologue Eleanor Leacock dans son ouvrage *Myths of Male Dominance*, dans lequel elle examine le journal d'un des protagonistes. Il s'agit du père Paul Le Jeune, un missionnaire jésuite qui, d'une façon typiquement coloniale, a rejoint un poste de traite afin d'évangéliser les Indiens pour en faire des citoyens de la « Nouvelle France ». Les Montagnais-Naskapi étaient une nation indienne nomade qui vivait en totale harmonie, chassant et pêchant dans l'est de la péninsule du Labrador. Mais au moment où Le Jeune arriva, leur communauté avait subi la présence des Européens et l'essor du commerce des fourrures, de sorte

179 Cf. N. D. Cook, *op. cit.*, 205–206. Les plus meurtrières étaient les mines de mercure, comme à Huancavelica, dans laquelle des milliers d'ouvriers moururent d'un lent empoisonnement, dans d'atroces souffrances. Comme le rapporte Noble David Cook : « Les ouvriers de la mine de Huancavelica étaient confrontés à des dangers à court et long terme. Éboulements, inondations et chutes dues aux échafaudages glissants représentaient des menaces quotidiennes. Les dangers sanitaires à moyen terme étaient la mauvaise alimentation, une ventilation inadaptée des souterrains et une différence de température brutale entre l'intérieur des mines et l'atmosphère raréfiée des Andes […] Les ouvriers qui restaient pendant de longues périodes dans les mines connaissaient peut-être le pire sort. Les outils de battage servant à séparer le minerai relâchaient dans l'air de la poussière et des fines particules. Les Indiens inhalaient la poussière, qui contenait quatre substances dangereuses : des vapeurs de mercure, de l'arsenic, de l'arsenic blanc, du cinabre. Une exposition prolongée […] conduisait à la mort. Connu sous le nom de *mala de la mina*, ou mal de la mine, il était incurable à un stade avancé. Dans les cas moins sévères, les gencives étaient enflammées et se dégradaient […]. » (*Ibid.*, p. 205–206.)

que certains hommes, désireux de sceller une alliance commerciale avec eux, étaient disposés à laisser le Français leur dicter la façon dont ils devaient se gouverner[180].

Comme souvent lorsque les Européens se trouvèrent au contact avec les populations natives américaines, les Français furent impressionnés par la générosité des Montagnais-Naskapi, leur sens de la coopération et leur indifférence aux stratifications sociales, mais ils furent scandalisés par leur « absence de morale » : ils constatèrent que les Naskapi n'avaient aucune conception de la propriété privée, de l'autorité, de la supériorité masculine et qu'ils refusaient même de punir leurs enfants[181]. Les jésuites décidèrent de changer tout cela, se proposant d'enseigner aux Indiens quelques rudiments de civilisation, convaincus que cela était nécessaire pour en faire des partenaires commerciaux fiables. Pour cela, ils leur enseignèrent tout d'abord que « l'homme est le maître », qu'« en France, les femmes ne dominent pas leurs maris » et que les flirts nocturnes, le divorce au gré de n'importe lequel des partenaires, ainsi que la liberté sexuelle pour chacun des époux, avant ou après le mariage, devaient être proscrits. Voici un exemple parlant à ce propos, entre Le Jeune et un homme Naskapi :

> Je lui déclarai qu'il n'était pas convenable qu'une femme aime quelqu'un d'autre que son mari et qu'avec ce mal glissé entre eux, il ne pouvait pas être sûr que son fils, alors présent, soit effectivement sien. Il répondit : « Toi pas être sensé. Vous Français aimez seulement vos enfants ; mais nous aimons tous les enfants de notre tribu. » Je me mis à rire, voyant qu'il philosophait à la façon des bourriques[182].

Soutenus par le gouverneur de Nouvelle-France, les jésuites parvinrent à convaincre les Naskapi de se doter de chefs et de soumettre « leurs » femmes. Ils employaient l'arme classique en qualifiant les épouses qui étaient trop indépendantes et qui n'obéissaient pas à leur mari de créatures démoniaques. Lorsque, agacées par les tentatives

180 Cf. E. Leacock, *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Culturally*, New York, Monthly Review Press, 1981, p. 39 sqq.
181 *Ibid.*, p. 34–38.
182 *Ibid.*, p. 50.

des hommes de les soumettre, les femmes Naskapi s'enfuirent, les jésuites persuadèrent les hommes de partir à la poursuite de leurs épouses et de les emprisonner : « De telles actions de justice », commentait fièrement Le Jeune à une occasion particulière, « ne surprendraient pas en France, parce qu'il est normal de procéder de la sorte. Mais parmi ces gens […] là où chacun se considère libre dès la naissance, comme les animaux sauvages qui rôdent dans leurs immenses forêts […] c'est merveilleux, ou plutôt miraculeux, de voir un ordre obéi, ou qu'un acte quelconque de sévérité ou de justice soit accompli[183] ».

La plus grande victoire des jésuites fut toutefois de persuader les Naskapi de battre leurs enfants, pensant que la bienveillance excessive des « sauvages » envers leur progéniture était le principal obstacle à leur christianisation. Le journal du Jeune porte mention de la première occasion où une fille fut publiquement battue, pendant qu'un membre de sa famille délivrait un sermon aux passants sur la portée historique de l'événement : « C'est la première punition par bastonnade que nous infligeons à un membre de notre nation […][184] »

Les hommes Montagnais-Naskapi durent leur formation à la suprématie masculine au fait que les Français voulaient leur inculquer l'« instinct » de la propriété privée, les amener à être des partenaires solides dans le commerce des fourrures. La situation dans les plantations était très différente, où la division sexuelle du travail fut immédiatement dictée par les besoins en force de travail des planteurs et par le prix des marchandises produites par les esclaves pour le marché international.

Jusqu'à l'abolition de la traite des esclaves, comme l'ont écrit Barbara Bush et Marietta Morrisey, les hommes et les femmes étaient soumis au même niveau d'exploitation : les planteurs trouvaient plus profitable de faire travailler et de « consommer » les esclaves à mort, plutôt que d'encourager leur reproduction. Ni la division sexuelle du travail ni les hiérarchies sexuelles n'étaient donc formulées. Les

183 *Ibid.*, p. 54.
184 *Ibid.*, p. 54–55.

hommes africains n'avaient pas leur mot à dire sur le sort de leurs compagnes et de leur famille. Quant aux femmes, loin d'être l'objet de considérations particulières, elles devaient travailler aux champs comme les hommes, en particulier lorsque la demande en sucre et tabac était forte, et étaient soumises aux mêmes cruelles punitions, même enceintes[185].

Assez ironiquement, il semblerait que dans l'esclavage les femmes « soient parvenues » à une certaine égalité avec les hommes de leur classe[186]. Mais elles n'étaient jamais traitées de la même façon. On donnait moins à manger aux femmes. Contrairement aux hommes, elles subissaient les agressions sexuelles de leurs maîtres. On leur infligeait des châtiments plus cruels : en sus, les femmes devaient endurer les humiliations sexuelles qui accompagnaient invariablement la souffrance physique et les dégâts causés, quand elles étaient enceintes, aux fœtus qu'elles portaient.

Une page se tourna, en outre, après 1807, quand la traite fut abolie et que les planteurs caribéens et américains adoptèrent une politique d'« élevage d'esclaves ». Comme le souligne Hilary Beckles, à propos de l'île de la Barbade, les propriétaires de plantation avaient essayé de contrôler les cycles de reproduction des femmes esclaves depuis le XVIIe siècle, « les [incitant] à avoir plus ou moins d'enfants pendant une durée de temps donnée », en fonction du travail nécessaire dans les champs. Mais c'est seulement quand l'approvisionnement en esclaves africains diminua que la régulation des rapports sexuels des femmes et de leurs cycles de reproduction se fit plus systématique et intensive[187].

En Europe, la contrainte à la procréation des femmes avait conduit à introduire la peine capitale pour contraception. Dans les plantations, où les esclaves devenaient une marchandise précieuse, le passage à une politique d'élevage rendit les femmes plus vulnérables

185 Cf. B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society. 1650–1838*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1990, p. 42–44.

186 Cf. J. H. Momsen (éd.), *Women and Change in the Caribbean. A Pan-Caribbean Perspective*, Londres, James Currey, 1993.

187 Cf. H. M. Beckles, *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1989, p. 92.

aux agressions sexuelles, bien qu'elle ait provoqué quelques « améliorations » dans les conditions de travail des femmes : une réduction du temps de travail, des maisons d'accouchement, l'apport de sages-femmes aidant à la délivrance, un accroissement des droits sociaux (par exemple le droit de voyager et de se rassembler)[188]. Mais ces évolutions ne pouvaient réduire ni les dommages infligés aux femmes par le travail des champs, ni la violence que représentait la privation de liberté. À l'exception de la Barbade, la tentative des planteurs d'accroître la main-d'œuvre par le biais de la « reproduction naturelle » échoua, et les taux de natalité dans les plantations restèrent « anormalement bas[189] ». Que ce phénomène ait été causé par une résistance obstinée à la perpétuation de l'esclavage, ou qu'il ait été une conséquence de l'affaiblissement physique engendré par les conditions éprouvantes auxquelles les femmes esclaves étaient soumises est un débat toujours en cours[190]. Mais, comme le souligne Bush, il y a de bonnes raisons de penser que la principale cause de l'échec était le refus des femmes de procréer, puisque dès que l'esclavage fut éradiqué, même quand leurs conditions économiques d'une certaine façon se détériorèrent, les communautés d'esclaves affranchis commencèrent à croître[191].

Le refus des femmes d'être des victimes modifia la division sexuelle du travail. Par exemple, dans les Caraïbes, lorsque les femmes esclaves se transformèrent en vendeuses partiellement libres des produits qu'elles cultivaient sur les « terres à provisions » (en Jamaïque, les « polinks ») que les planteurs avaient donné aux esclaves afin d'assurer leur propre subsistance. Les planteurs prirent cette mesure pour économiser sur le coût du travail reproductif. Mais l'accès à des « terres à provisions » s'avéra être à l'avantage des esclaves aussi : il leur offrait plus de mobilité et la possibilité d'employer le temps

188 *Ibid.*, p. 99–100 ; B. Bush, *op. cit.*, p. 135.
189 *Ibid.*, 136–137 ; H. M. Beckles, *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, *op. cit.*, p. 99–100.
190 Cf. B. Bush, *op. cit.*, p. 143 sqq.
191 *Ibid.* Barbara Bush souligne que, quand elles souhaitaient avorter, les femmes esclaves savaient comment procéder, ayant conservé le savoir apporté d'Afrique (*ibid.*, p. 141).

dévolu à leurs cultures pour d'autres activités. La possibilité de produire de petites récoltes qu'ils pouvaient consommer ou vendre renforça leur indépendance. Ceux qui se consacraient le plus à la réussite des terres à provisions étaient les femmes, qui vendaient les récoltes, se réappropriant et reproduisant dans le système des plantations ce qui avait été une de leurs principales activités en Afrique. En conséquence, au milieu du XVIIIe siècle, les femmes esclaves des Caraïbes s'étaient taillé une place à elles dans l'économie des plantations, contribuant à l'essor, sinon à la création, du marché alimentaire des îles. Elles le firent à la fois comme productrices d'une grande partie de la nourriture consommée par les esclaves et la population blanche et aussi en colportant et en vendant sur le marché les récoltes qu'elles avaient cultivées, complétées par des marchandises prises dans les magasins du maître, échangées avec d'autres esclaves ou données par leurs maîtres pour les vendre.

Ce fut grâce à cela que les femmes esclaves entrèrent aussi en contact avec des prolétaires blanches, souvent d'anciennes domestiques en *indenture*, même après que ces dernières aient été soustraites au travail par équipe et émancipées. Leurs relations pouvaient parfois être hostiles : les prolétaires européennes, qui survivaient aussi principalement en cultivant et en vendant des récoltes alimentaires, volaient parfois les produits que les femmes esclaves apportaient sur le marché ou cherchaient à les empêcher de vendre. Mais les deux groupes de femmes collaborèrent aussi à construire un vaste réseau de relations pour l'achat et la vente qui leur permettait de contourner les lois instaurées par les autorités coloniales, qui s'inquiétaient régulièrement que les esclaves puissent par ces activités échapper à leur contrôle.

Malgré la législation introduite pour les empêcher de vendre ou limitant les endroits où elles pouvaient le faire, les femmes esclaves continuèrent à accroître leurs activités marchandes et la culture de leurs lopins, qu'elles en vinrent à considérer comme leur appartenant, de sorte qu'à la fin du XVIIIe siècle, elles constituaient une protopaysannerie avec le quasi-monopole sur les marchés des îles. Ainsi, selon certains historiens, avant même l'émancipation, l'esclavage

dans les Caraïbes avait pratiquement disparu. Les femmes esclaves, contre toute attente, jouèrent un rôle clé dans ce processus. Elles furent celles qui, par leur détermination, conditionnèrent le développement de la communauté esclave et de l'économie des îles, en dépit des tentatives répétées des autorités de limiter leur pouvoir.

Les femmes esclaves caribéennes eurent aussi un impact décisif sur la culture de la population blanche, en particulier les femmes blanches, par l'entremise de leurs activités de guérisseuses, voyantes, expertes en pratiques magiques et par la « domination » de leurs maîtres, dans les cuisines et les chambres à coucher[192].

Il n'est pas étonnant qu'elles aient été perçues comme le cœur de la communauté esclave. Les visiteurs étaient impressionnés par leurs chants, les tissus qu'elles portaient sur la tête et leurs robes et leur faconde extravagante que l'on comprend aujourd'hui comme un moyen de satiriser leurs maîtres. Les femmes africaines et créoles influèrent sur les coutumes des blanches pauvres, qu'un contemporain décrivait comme ayant le comportement des Africains, marchant avec leurs enfants attachés sur les hanches, tout en portant des plateaux chargés de marchandises sur la tête[193]. Mais leur réussite principale fut le développement d'une politique d'autosuffisance, reposant sur des stratégies de survie et des réseaux de femmes. Ces pratiques et les valeurs qui y étaient attachées, que Rosalyn Terborg Penn a identifiées avec les principes essentiels du féminisme africain actuel, redéfinirent la communauté africaine de la diaspora[194]. Elles jetèrent non seulement les fondations d'une nouvelle identité africaine féminine, mais aussi, contre la démarche capitaliste visant à imposer pénurie et dépendance comme conditions d'existence structurelles, elles posèrent les fondations d'une nouvelle société consacrée à la réappropriation et la concentration entre les mains de femmes des

192 *Ibid.*

193 Cf. H. M. Beckles, *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, *op. cit.*, p. 81.

194 Cf. R. Terborg Penn, « Through African Feminist Theoretical Lens. Viewing Caribbean Women's History Cross-Culturally » *in* V. A. Shepherd (et al., éds.), *op. cit.*, p. 3–7.

moyens fondamentaux de subsistance, à commencer par la terre, la production de nourriture, et la transmission intergénérationnelle du savoir et de la coopération.

Capitalisme et division sexuelle du travail

Comme le montre cette brève histoire des femmes et de l'accumulation primitive, la construction d'un nouvel ordre patriarcal, mettant les femmes au service de la main-d'œuvre masculine, représenta un aspect essentiel du développement capitaliste.

Sur cette base, une nouvelle division sexuelle du travail pouvait être mise en place, qui différenciait non seulement les tâches que les femmes et les hommes devaient accomplir, mais leurs vécus, leurs vies, leur rapport au capital et aux autres secteurs de la classe ouvrière. De la sorte, tout comme la division internationale du travail, la division sexuelle du travail était avant tout un rapport de pouvoir, une division de la main-d'œuvre, et simultanément un énorme stimulant de l'accumulation capitaliste.

Il faut souligner cet aspect étant donné la tendance existante à attribuer le progrès que le capitalisme apporta à la productivité du travail à la seule spécialisation des tâches. En réalité, les avantages que la classe capitaliste tira de la différentiation entre travail industriel et agricole et au sein du travail industriel lui-même, célébré par Adam Smith dans son ode à la fabrication d'épingles, sont bien peu de choses en comparaison de ceux qu'elle retira de la dévalorisation du travail des femmes et de leur position sociale.

Comme je l'ai dit, la différence de pouvoir entre femmes et hommes et la dissimulation du travail non payé des femmes sous couvert d'infériorité naturelle ont permis au capitalisme d'accroître énormément la « partie non payée de la journée de travail » et d'employer le salaire (masculin) pour accumuler le travail des femmes. Dans de nombreux cas, elles ont aussi servi à détourner l'antagonisme de classe en antagonisme entre hommes et femmes. L'accumulation primitive a ainsi été tout d'abord une accumulation de différences, d'inégalités, de hiérarchies, de divisions, qui ont aliéné les travailleurs les uns des autres et souvent d'eux-mêmes.

↖ **Une famille d'esclaves (détail). Les femmes esclaves luttaient pour poursuivre les activités qu'elles effectuaient en Afrique, comme vendre le produit de leurs cultures, ce qui leur permettait de mieux subvenir aux besoins de leur famille et de parvenir à une certaine autonomie. (Tiré de l'ouvrage de B. Bush, *op. cit.*)**

↗ **Un rassemblement festif dans une plantation des Antilles. Les femmes étaient le cœur de tels rassemblements, tout comme elles étaient le cœur de la communauté esclave et les plus ardentes défenseuses de la culture africaine.**

Comme nous l'avons vu, les ouvriers mâles ont souvent été complices de ce processus, en tentant de maintenir leur pouvoir par rapport au capital en dévalorisant et en assujettissant les femmes, les enfants et les populations que la classe capitaliste a colonisées. Mais le pouvoir que les hommes ont exercé sur les femmes en vertu de leur accès au travail salarié et de la reconnaissance de leur contribution à l'accumulation capitaliste a été payé au prix de leur propre aliénation et d'une « désaccumulation primitive » de leur propre pouvoir collectif et individuel.

Dans les chapitres suivants je regarde plus précisement ce processus de désaccumulation en évoquant trois aspects essentiels de la transition entre féodalisme et capitalisme : la constitution du corps prolétarien en machine-outil, la persécution des femmes comme sorcières et la création de « sauvages » et de « cannibales », tant en Europe qu'au Nouveau Monde.

Page de titre de *De humani corporis fabrica* (Padoue, 1543). Le triomphe du mâle, de la classe dominante, de l'ordre patriarcal à travers la constitution d'un nouveau théâtre anatomique ne saurait être plus complet. De la femme disséquée et livrée au regard du public, l'auteur nous dit que « de peur d'être pendue [elle] s'était déclarée enceinte », mais après que l'on eut découvert qu'elle ne l'était point, elle fut pendue. Le personnage féminin à l'arrière-plan (peut-être une prostituée ou une sage-femme) baisse les yeux, probablement de honte devant l'obscénité de la scène et sa violence implicite.

Le Grand Caliban
La lutte contre le corps rebelle

> La vie n'est rien d'autre qu'un mouvement des membres […] Qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon des cordons, les articulations, sinon autant de rouages, imprimant le mouvement, tel que l'a voulu l'artisan, à l'ensemble du corps ?
> — Hobbes, *Léviathan*, 1650

> Ainsi serai-je une créature plus noble et à l'instant même où mes besoins vitaux me ravaleront à la condition de bête, mon esprit s'élèvera pour s'élancer et s'envoler vers le domaine des anges.
> — Cotton Mather, *Journal*, 1680–1708

> Ayez quelque pitié de moi […] car mes amis sont très pauvres, ma mère très malade et je vais mourir mercredi matin, aussi j'espère que vous serez assez bon pour donner à mes amis quelque argent pour payer un cercueil et un linceul, afin d'emporter mon corps de l'arbre sur lequel je dois mourir […] N'ayez nulle crainte […] ainsi j'espère que vous prendrez grand soin de ma dépouille, car si c'était le vôtre, vous voudriez qu'il soit soustrait aux chirurgiens.
> — Lettre de Richard Tobin, condamné à mort à Londres en 1739

Une des conditions préalables au développement capitaliste fut le processus que Michel Foucault a défini comme la « disciplinarisation du corps », qui de mon point de vue consistait en une tentative de la part de l'État et de l'Église de transformer les capacités individuelles en force de travail. Ce chapitre examine comment ce processus fut conçu et porté par les débats philosophiques de l'époque et les interventions stratégiques qu'il a générées.

C'est au XVIe siècle, dans les parties de l'Europe de l'Ouest les plus touchées par la Réforme protestante et l'essor de la bourgeoisie

mercantile, que nous voyons émerger dans chaque domaine, sur scène, en chaire, dans l'imagination politique et philosophique, un nouveau concept de l'individu. Son incarnation la plus idéale est Prospéro dans *La Tempête* (1612) de Shakespeare, qui combine la spiritualité céleste d'Ariel et la brutalité matérielle de Caliban. L'équilibre ainsi atteint est pour lui source d'inquiétude, et par là même, la position privilégiée de « l'Homme » au sein de la grande chaine de la vie [la *scala naturæ*] ne lui apporte aucune fierté. Dans sa victoire sur Caliban, Prospéro doit admettre que « cette créature des ténèbres, je la déclare mienne », rappelant ainsi à son auditoire que notre division humaine entre l'ange et la bête est en effet problématique.

Au XVIIe siècle, ce qui dans Prospéro demeure une prémonition subliminale est formalisé comme conflit de la raison avec les passions du corps, revisitant les thèmes classiques judéo-chrétiens pour produire un nouveau paradigme anthropologique. Le résultat est une réminiscence des escarmouches médiévales entre anges et démons pour la possession de l'âme du défunt. Mais le conflit est désormais mis en scène à l'intérieur de la personne, alors reconstruite comme champ de bataille où s'affrontent pour sa domination des éléments opposés. D'un côté sont les « forces de la raison » : parcimonie, prudence, sens de la responsabilité, contrôle de soi, de l'autre les « vils instincts du corps » : obscénité, oisiveté, dissipation systématique des énergies vitales. La bataille se mène sur plusieurs fronts car la raison doit être vigilante contre les attaques du moi charnel et prévenir « la sagesse de la chair » (dans les mots de Luther) de toute corruption aux pouvoirs de l'esprit. En dernière instance, la personne devient le terrain d'une guerre de tous contre tous : « Laissez-moi n'être rien, si à ma propre boussole je ne trouve pas la bataille de Lépante : passions contre raison, raison contre foi, foi contre diable et ma conscience contre tous[1]. »

Au cours de ce processus, un changement se produit dans le champ métaphorique, la représentation philosophique de la psychologie individuelle emprunte ses images au corps politique de l'État,

1 Cf. T. Browne, *Religio Medici* (1643), Londres, J. M. Dent and Sons, 1928.

dévoilant un paysage habité par des « dirigeants » et des « sujets rebelles », « multitudes » et « séditions », « chaînes » et « commandements impérieux » et (avec Thomas Browne) jusqu'au bourreau[2]. Comme nous allons le voir, ce conflit entre la raison et le corps, décrit par les philosophes comme une confrontation déchaînée entre les « supérieurs » et les « inférieurs », ne peut être simplement imputée à un goût baroque pour le figuratif, qui devait plus tard être expurgé au profit d'un langage « plus masculin ». La bataille que le discours du XVIIe siècle sur la personne imagine se déployer dans le microcosme individuel a sans doute son fondement dans la réalité de cette période. C'est un aspect de ce procès de refonte sociale plus large, par lequel, à « l'ère de la Raison », la bourgeoisie montante s'essaye à remodeler les classes subordonnées en conformité avec les besoins de l'économie capitaliste en développement.

C'est avec cette tentative de former un nouveau type d'individu que la bourgeoisie s'est engagée dans cette bataille contre le corps, devenue sa marque historique. Selon Max Weber, la réforme du corps est au cœur de l'éthique bourgeoise parce que le capitalisme fait de l'acquisition « la finalité de [la] vie », au lieu d'en faire un moyen pour la satisfaction de nos besoins ; elle nécessite ainsi que nous abandonnions tout plaisir spontané de vivre[3]. Le capitalisme tente également de vaincre notre « état naturel » en brisant les barrières de la nature et en allongeant la durée de la journée de travail au-delà des limites fixées par le soleil, les cycles saisonniers et le corps lui-même, tel qu'il s'était constitué dans la société préindustrielle.

2 *Ibid.*, p. 72. « Chaque homme est lui-même son plus grand ennemi, en quelque sorte, son propre bourreau » écrit Thomas Browne. Pascal aussi, dans les *Pensées,* déclare qu'il y a une « guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans les passions… S'il n'avait que les passions sans la raison… Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'en ayant guerre avec l'autre ; aussi il est toujours divisé et contraire à lui-même. » (B. Pascal, *Pensées* (1670), Paris, Folio, 2004, fragment 528, p. 360.) Sur le conflit passions/raison, et les « correspondances » entre le « microcosme » humain et le « corps politique » dans la littérature élisabéthaine, cf. E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, New York, Vintage Books, 1961, p. 75–79 et 94–99.

3 M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1920), Paris, Gallimard, 2003, p. 27.

Marx, lui aussi, voit dans l'aliénation du corps un trait distinctif du rapport de travail capitaliste. En transformant le travail en marchandise, le capitalisme pousse les travailleurs à soumettre leur activité à un ordre extérieur sur lequel ils n'ont aucun contrôle et avec lequel ils ne peuvent s'identifier. De la sorte, le procès de travail devient un terrain d'autoaliénation : « C'est pourquoi l'ouvrier n'a le sentiment d'être à soi qu'en dehors du travail ; dans le travail, il se sent extérieur à soi-même. Il est lui quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il n'est pas lui[4]. » Plus encore, avec le développement de l'économie capitaliste, le travailleur devient (bien que de façon seulement formelle) le « libre propriétaire » de « sa » force de travail, qu'il peut (à la différence de l'esclave) mettre à la disposition de son acheteur pour un temps limité. Ceci implique qu'« il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte, qu'en l'aliénant il ne renonce pas pour cela à sa propre propriété sur elle[5] ». Ce qui conduit également au sentiment de dissociation d'avec son corps, lequel devient réifié, se réduisant à un objet avec lequel la personne cesse de s'identifier immédiatement.

L'image du travailleur aliénant librement son travail ou considérant son corps comme un capital à livrer au plus offrant, renvoie à une classe ouvrière déjà modelée par la discipline capitaliste du travail. Mais c'est seulement dans la deuxième moitié du XIXe siècle que l'on entrevoit ce type d'ouvrier, tempéré, prudent, responsable, fier de posséder une montre[6] et qui peut envisager les conditions que lui impose le mode de production capitaliste « aussi spontanément que le changement des saisons[7] », qui personnifie l'utopie capitaliste et forme le point de référence pour Marx.

4 K. Marx, *Économie et philosophie (manuscrits parisiens)* in *Œuvres. Économie II*, *op. cit.*, p. 61.

5 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 716. Quand il traite de la « libération de la force de travail », Marx ne fait pas de distinction entre travailleur homme ou femme. Il y a cependant une raison pour maintenir le masculin dans cette description de ce processus. Alors qu'elles sont « libérées » des communaux, les femmes ne sont pas conduites sur le marché de la force de travail.

6 Cf. E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1964), Paris, Gallimard, 1988.

7 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1195.

↖ Gravure sur bois du XVe siècle. « Le diable assaillant un mourant est un thème qui imprègne toute la tradition populaire [médiévale]. » Alfonso M. di Nola, 1987.

↗ Une femme qui vend des haillons et un vagabond. Les paysans expropriés et les artisans n'acceptaient pas pacifiquement de travailler pour un salaire. Ils devenaient le plus souvent mendiants, vagabonds ou criminels. Dessin de Louis-Léopold Boilly (1761–1845).

La situation fut radicalement différente dans la période de l'accumulation primitive lorsque la bourgeoisie émergente réalisa que la « libération de la force de travail », c'est-à-dire l'expropriation de la paysannerie des terres communales, était insuffisante pour forcer les prolétaires dépossédés à accepter le travail salarié. À la différence de l'Adam de Milton, qui, une fois expulsé du jardin d'Éden, se lance joyeusement dans une vie dédiée au travail[8], les paysans expropriés et les artisans n'acceptaient pas pacifiquement de travailler pour un salaire. Ils devenaient le plus souvent mendiants, vagabonds ou criminels. Un long processus fut nécessaire pour produire une force de travail disciplinée. Aux XVIe et XVIIe siècles, la haine du travail salarié était si forte que de nombreux prolétaires préféraient risquer les galères plutôt que de se soumettre aux nouvelles conditions de travail[9].

Ce fut alors la première crise capitaliste, bien plus sérieuse que toutes les crises commerciales qui menacèrent les fondations du système capitaliste dans la première phase de son développement[10]. Comme on le sait, la réponse de la bourgeoisie sera l'institution d'un

8 « Par le travail je gagnerai/Mon pain ; Quel mal ? L'Oisiveté eût été pire ; Mon travail me soutiendra » répond Adam à Ève effrayée à la perspective de quitter le jardin béni. (J. Milton, *Le Paradis perdu*, Paris, Poésie Gallimard, 1995.)

9 Cf. C. Hill, *Change and Continuity in 17th Century England*, *op. cit.*, p. 219–239. Comme le relève Christopher Hill, jusqu'au XVe siècle, le travail salarié pouvait encore apparaître comme une liberté conquise, étant donné que les gens avaient toujours accès aux communaux, possédaient de la terre, ne dépendant pas ainsi seulement du salaire. Mais au XVIe siècle, les salariés avaient été expropriés ; le plus souvent, les employeurs prétendaient que les salaires n'étaient que complément et les maintenaient à leur minimum. Ainsi, travailler pour le salaire signifiait tomber au plus bas de l'échelle sociale, et les gens luttaient désespérément pour éviter ce sort (*ibid.*, p. 220–222). À la fin du XVIIe siècle, le travail salarié était toujours considéré comme une forme d'esclavage, si bien que les Niveleurs excluaient les salariés de la franchise, ne les considérant pas suffisamment indépendants pour être capables de choisir librement leurs représentants (cf. C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke* [1962], Paris, Gallimard, 1971, p. 120–176).

10 Lorsqu'en 1622, Jacques Ier demanda à Thomas Mun de rechercher les causes de la crise économique qui frappait le pays, ce dernier, en conclusion de son rapport, accusa l'oisiveté des ouvriers anglais rendus responsables des problèmes de la nation. Il se référait en particulier à « la lèpre générale des fumeries, beuveries, fêtes, factions et gaspillage de temps en oisiveté et plaisir », lesquels, de son point de vue, plaçait l'Angleterre en désavantage dans sa concurrence commerciale avec les industrieux Hollandais (C. Hill, *Change and Continuity in 17th Century England*, *op. cit.*, p. 25).

véritable régime de terreur, au moyen de l'alourdissement des peines (particulièrement celles punissant les crimes contre la propriété), l'introduction des « lois sanglantes » contre les vagabonds, destinées à plier les travailleurs aux emplois qu'on leur imposait, comme autrefois les serfs avaient été attachés à la terre, et la multiplication des exécutions. Pour la seule Angleterre, soixante-douze mille personnes furent pendues sous Henry VIII durant les trente-huit années de son règne et le massacre se poursuivit jusqu'à la fin du XVIe siècle. Dans les années 1570, trois à quatre cents « coquins » étaient « dévorés par les gibets ici et là chaque année [11] ». Dans le seul Devon, soixante-quatorze personnes furent pendues en 1598 [12].

La violence de la classe dominante ne se limitait pas à la répression des délinquants. Elle visait à une transformation radicale de la personne, cherchait à éradiquer du prolétariat tout comportement résistant à l'introduction d'une discipline au travail plus stricte. Les dimensions de cette attaque transparaissent dans la législation sociale qui fut introduite en Angleterre ainsi qu'en France, vers le milieu du XVIe siècle. Les jeux furent interdits, particulièrement les jeux de hasard qui, non seulement étaient inutiles, mais sapaient le sens des responsabilités et l'« éthique du travail ». Les tavernes furent fermées, de même que les bains publics. La nudité pénalisée, tout comme bien d'autres formes « improductives » de sexualité et de sociabilité. Il était interdit de boire, de jurer, de maudire [13].

C'est dans le cours de ce vaste procès de modifications sociales qu'un nouveau concept du corps et une nouvelle attitude à son égard commencèrent à prendre forme. La nouveauté tenait au fait que le corps était attaqué en tant que source de tous les maux et cependant

11 W. G. Hoskins, *op. cit.*, p. 9.
12 *Ibid.*
13 Cf. L. Wright, *Clean and Decent*, New York, Viking Press, 1960, p. 80–83 ; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971 ; J. Van Ussel, *Histoire de la répression sexuelle* (1970), Paris, Robert Laffont, 1992, p. 53–133 ; P. F. Riley, « Louis XIV : Watchdog of Parisian Morality » in *The Historian*, vol. XXXVI, n° 1, novembre 1973, p. 19 sqq. ; D. E. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660*, *op. cit.*, p. 7–72.

étudié avec la même passion qui, durant ces mêmes années, animait la recherche du mouvement céleste.

Pourquoi le corps était-il aussi central pour les politiques de l'État et la production intellectuelle ? On est tenté de répondre que cette obsession du corps reflète la peur qu'inspirait alors le prolétariat dans la classe dominante [14]. C'était la peur ressentie par les bourgeois aussi bien que par les nobles qui, où qu'ils aillent, dans les rues comme dans leurs voyages, se trouvaient assiégés par une foule menaçante, mendiant ou s'apprêtant à les voler. C'était également la peur ressentie par ceux qui présidaient à l'administration de l'État, dont la consolidation était constamment sapée, tout autant que déterminée, par la menace d'émeutes et de désordres sociaux.

Cependant, ce n'est pas tout. Il ne faut pas oublier que le prolétariat clochardisé et émeutier, qui forçait les riches à voyager en voiture pour échapper aux attaques ou à dormir avec deux pistolets sous l'oreiller, était le même sujet social qui apparaissait de manière croissante comme la source de toute richesse. Celui-là même dont les mercantilistes, premiers économistes de la société capitaliste, ne cessaient de répéter (bien qu'avec des arrière-pensées) que « plus il travaille, mieux c'est », déplorant souvent que tant de corps soient gâchés par la potence [15].

14 La peur que les classes inférieures (la « base », « les misérables », dans le jargon de l'époque) inspirait à la classe dominante peut se mesurer avec cette histoire racontée dans *Social England Illustrated*. En 1580, Francis Hitchcock, dans un pamphlet intitulé « New Year's Gift for England » [Cadeau du nouvel an pour l'Angleterre], proposait d'enrôler les pauvres de la nation dans la marine, en faisant valoir que « les plus pauvres de nos gens sont […] enclins à soutenir une rébellion ou se joindre à quiconque envisagerait d'envahir cette noble île […] puis de conduire les soldats ou belligérants aux richesses des hommes de bien. Dans la mesure où ils peuvent pointer de leur doigt "c'est ici", "là-bas", "il en a", et de cette façon causer le martyre de nombreuses personnes fortunées par leur assassinat […] ». La proposition de Hitchcock ne fut pas suivie, on lui objectait que si les pauvres de la nation étaient envoyés dans la marine, ils voleraient les bateaux ou deviendraient pirates (*Social England Illustrated. A Collection of XVII th Century Tracts*, Westminster, Archibald Constable and Co, 1903, p. 85–86).

15 Eli F. Heckscher écrit que « [d]ans son travail théorique le plus important, *Treatise of Taxes and Contributions* (1662), [Sir William Petty] suggérait la substitution du travail forcé à toutes les peines, "ce qui augmentera le travail et la richesse publique" […] Pourquoi les voleurs insolvables ne sont-ils pas punis par l'esclavage plutôt que par la mort ? De sorte qu'étant esclaves ils soient forcés à

Il faudra des décennies pour que le concept de valeur du travail entre au panthéon de la pensée économique. Mais que le travail (« l'industrie »), plus que la terre ou quelque autre « richesse naturelle », soit la source primaire de l'accumulation était une vérité bien comprise à une époque où le faible niveau du développement technologique faisait des êtres vivants la plus importante ressource productive. Comme le dit Thomas Mun (fils d'un marchand londonien et porte-parole des conceptions mercantilistes) :

> [N]ous savons que nos marchandises naturelles ne nous rapportent pas autant de profit que notre industrie […] Car le fer des mines n'est pas d'une très grande valeur, si on le compare avec l'usage et l'avantage qu'il procure une fois extrait, trié, transporté, vendu, acheté, transformé en munitions, mousquets […] forgé en ancres, boulons, pointes, clous de toutes sortes, pour le service des navires, maisons, chariots, voitures, charrues et autres instruments de labour[16].

Jusqu'au Prospéro de Shakespeare, qui insiste sur ce fait économique crucial dans un petit discours sur la valeur du travail servi à Miranda après qu'elle eût manifesté son dégoût pour Caliban :

> Mais nous avons besoin de lui,
> Quel qu'il puisse être : il nous fait notre feu,
> Rentre le bois, et sert à maints offices
> Pour notre bien […][17]

Le corps passa ainsi au premier plan des politiques sociales parce qu'il n'apparaissait pas seulement comme une bête inerte aux stimulations du travail, mais aussi comme le réceptacle de la force de travail, un moyen de production, la machine-travail primitive. C'est pourquoi, dans les stratégies adoptées par l'État à son encontre, nous rencontrons une telle violence, mais aussi un tel intérêt ; l'étude de ses

autant de travail, et à moindre coût, autant que leur nature le permet, et par là devenir comme deux hommes ajoutés au Commonwealth, au lieu d'un qu'il faut en retirer. » (E. F. Heckscher, *op. cit.*, t. II, p. 297.) En France, Colbert exhorta la cour de justice à condamner aux galères autant de prévenus que possible de façon à « maintenir ce corps nécessaire à l'État » (*ibid.*, p. 289–299).

16 L. D. Abbot, *Masterworks of Economics*, New York, Doubleday, 1946, p. 2.

17 W. Shakespeare, *La Tempête*, Acte I, scène II, *op. cit.*, p. 47.

propriétés et des mouvements corporels devient le point de départ de la plupart des théories spéculatives de l'époque, qu'il s'agisse, avec Descartes, d'affirmer l'immortalité de l'âme ou de s'interroger, avec Hobbes, sur les prémisses de la gouvernementabilité sociale.

En effet, l'un des principaux sujets de la nouvelle philosophie mécaniste était *la mécanique du corps*, dont les éléments constitutifs, depuis la circulation du sang jusqu'à la dynamique de la parole, des effets des sens aux mouvements involontaires et volontaires, furent isolés et classifiés selon leur composition et facultés. *Le Traité de l'Homme* de Descartes (publié en 1664) [18] est un véritable manuel d'anatomie, bien que l'anatomie qu'il pratique soit autant psychologique que physique. Une tâche fondamentale de l'entreprise de Descartes vise à instituer une division ontologique entre un domaine purement mental et un autre purement physique. Chaque manière, attitude, sensation est ainsi définie ; ses limites marquées, ses capacités soupesées avec une telle minutie que l'on peut avoir l'impression que le « livre de la nature humaine » vient d'être ouvert pour la première fois ou encore, qu'une nouvelle terre vient d'être découverte dont les conquérants dressent la carte et marquent ses chemins, compilent la liste de ses ressources naturelles, évaluent ses avantages et désavantages.

En cela, Hobbes et Descartes sont représentatifs de leur époque. Le soin qu'ils apportent à l'exploration des détails de la réalité corporelle et psychologique ressort dans l'analyse puritaine des *inclinaisons* et *talents* individuels [19], qui est l'amorce d'une psychologie bourgeoise, étudiant explicitement, dans ce cas, toutes les facultés humaines du

18 Le *Traité de l'Homme*, qui fut publié douze ans après sa mort sous le titre de *L'Homme de René Descartes*, ouvre sa « période mature ». Appliquant ici la physique galiléenne à son examen des attributs du corps, Descartes tentait d'expliquer toutes les fonctions physiologiques comme mouvements de matière : « Je désire […] que vous considériez que ces fonctions suivent tout naturellement en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus, ni moins, que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues. » (R. Descartes, *L'Homme*, Paris, Charles Angot, 1664, p. 107.)

19 Un principe puritain était que Dieu avait conféré à « l'homme » des dons spéciaux adaptés à une vocation particulière. D'où la nécessité d'un autoexamen minutieux pour trouver la vocation pour laquelle on avait été conçu (cf. E. Morgan, *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*, New York, Harper and Row, 1966, p. 71–73 ; M. Weber, *op. cit.*, p. 20 sqq.).

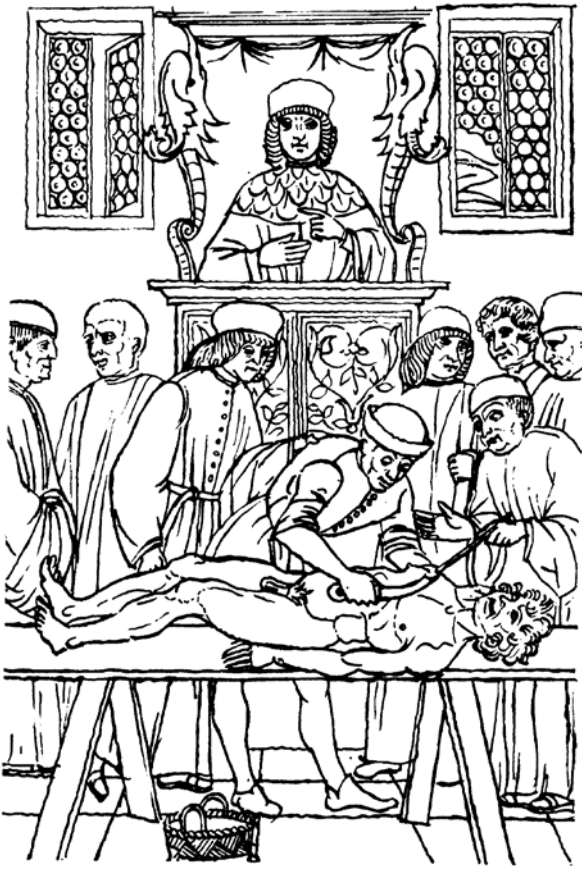
point de vue de leur potentiel au travail et de leur contribution à la discipline. Un autre signe de cette nouvelle curiosité à l'égard du corps et « d'un changement des manières et coutumes des premiers temps au moyen desquels le corps peut être ouvert » (selon les mots d'un médecin du XVIIe siècle) se manifeste dans le développement de *l'anatomie* en tant que discipline scientifique, faisant suite à sa longue relégation intellectuelle souterraine au Moyen Âge[20].

Alors que le corps émerge comme principal protagoniste sur la scène philosophique et médicale, ces recherches en forment une conception avilie. Le « théâtre[21] » de l'anatomie révèle au regard du public un corps désenchanté, profané, lequel en principe peut seul être conçu comme le siège de l'âme, alors qu'on le traite de fait comme une réalité séparée[22]. Le corps est une usine aux yeux de l'anatomiste, comme le montre le titre donné par Andreas Vesalius à son travail de l'époque sur l'« industrie de la dissection » : *De humani corporis fabrica* (1543). Dans la philosophie mécaniste, le corps est décrit par analogie avec la *machine*, en mettant souvent l'accent sur son *inertie*. Le corps est conçu comme une matière brute, complètement divorcé

20 Cf. W. P. D. Wightman, *Science and Renaissance Society*, Londres, Hutchinson University Library, 1972, p. 90–92 ; M. Galzigna, « La Fabrica del Corpo » in *Aut-Aut*, Milan, n° 167–168, septembre–décembre 1978, p. 153–174.

21 Comme l'a montré Giovanna Ferrari, le « théâtre anatomique » est l'une des innovations majeures introduite par l'étude de l'anatomie dans l'Europe du XVIe siècle, où la dissection était organisée comme une cérémonie publique, sujette aux mêmes règles que celles qui régissaient les représentations théâtrales : « En Italie et au-delà, les leçons publiques d'anatomie de l'époque moderne étaient devenues des cérémonies ritualisées qui se tenaient en des lieux spécialement aménagés à cet effet. La similitude avec les représentations théâtrales est évidente si l'on garde à l'esprit certaines de ses caractéristiques : le découpage des leçons en différentes phases […] l'institution d'un ticket d'entrée payant et l'accompagnement musical pour distraire l'audience, les règles introduites pour régler la conduite des participants, le soin apporté à la "production". W. S. Heckscher défend même l'idée que certaines techniques générales du théâtre furent conçues en référence aux spectacles de leçons publiques d'anatomie. » (G. Ferrari, « Public Anatomy Lessons and the Carnival. The Anatomy Theatre of Bologna » in *Past and Present*, n° 117, novembre 1987, p. 82–83.)

22 Cf. M. Galzigna, *op. cit.*, p. 163–164. Selon Mario Galzigna, la révolution épistémologique opérée par l'anatomie au XVIe siècle est l'acte de naissance du paradigme mécaniste. C'est la *coupure* anatomique qui rompt l'espace entre le microcosme et le macrocosme et pose le corps à la fois comme réalité séparée et site de production, dans les mots de Vesalius : une usine (*fabbrica*).



Leçon d'anatomie à l'université de Padoue. Le théâtre anatomique révèle au regard du public un corps désenchanté, profané. In *De Fasciculo de medicina*, Venise (1494).

de toute qualité rationnelle : il ne connaît pas, ne veut pas, ne sent pas. Descartes prétend dans son *Discours de la méthode* de 1634, que le corps est une pure « collection de membres ». Nicolas Malebranche lui fait écho dans ses *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, qui soulèvent la question cruciale « Un corps peut-il penser ? » pour répondre aussitôt : « Non, sans aucun doute, car toutes les modifications d'une telle extension peuvent se ramener à de certaines relations de distance, et il est évident que de telles relations ne sont ni perceptions, raisonnements, plaisirs, désirs, sensations, en un mot, pensées[23]. » Pour Hobbes également, le corps est un conglomérat de mouvements mécaniques, qui, faute de puissance autonome, opère sur la base d'une causalité externe, dans un jeu d'attractions et d'aversions où tout est réglé comme pour un automate[24].

Ce que Michel Foucault affirme à propos des disciplines sociales des XVIe–XVIIe siècles vaut également pour la philosophie mécaniste[25]. On y rencontre aussi une perspective différente de l'ascétisme médiéval, où la dégradation du corps avait une fonction purement négative, cherchant à établir la nature illusoire et temporelle des plaisirs terrestres et par voie de conséquence le besoin de renoncer au corps lui-même.

Dans la philosophie mécaniste, on perçoit le nouvel esprit bourgeois qui calcule, classe, distingue et dégrade le corps dans le seul but de rationaliser ses capacités, ne visant pas seulement à intensifier sa sujétion, mais à maximiser son utilité sociale[26]. Loin de renoncer au corps, les théoriciens mécanistes cherchent à le conceptualiser de sorte à rendre ses opérations intelligibles et contrôlables. Ainsi le sentiment de fierté (plutôt que la commisération) avec lequel Descartes insiste sur le fait que « cette machine » (ainsi qu'il qualifie le corps de

23 N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (1688) in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979.
24 Cf. T. Hobbes, *Œuvres*, t. II : *Léviathan* (1651), Paris, Vrin/Dalloz, 2004, p. 49–58.
25 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1985, p. 138.
26 *Ibid.*, p. 138–140.

façon persistante dans son *Traité de l'Homme*) n'est qu'un automate, et que sa mort ne vaut pas plus un deuil que le bris d'un outil[27].

Il est certain que ni Hobbes ni Descartes ne se sont étendus sur les questions économiques et il serait absurde de chercher dans leurs philosophies les préoccupations quotidiennes des marchands anglais ou hollandais. Pour autant, on ne peut manquer de relever l'importante contribution de leurs spéculations sur la nature humaine à la science capitaliste du travail naissante. Poser le corps en termes de mécanique, vide de toute téléologie intrinsèque, ces « vertus occultes » que lui attribuaient autant la magie naturelle que les superstitions populaires de l'époque, permit de rendre intelligible la possibilité de le subordonner à un procès de travail reposant de façon croissante sur des formes de comportement uniformes et prévisibles.

Une fois ses dispositifs déconstruits, lui-même réduit à un outil, le corps pouvait alors s'ouvrir à une manipulation infinie de ses pouvoirs et possibilités. On pouvait chercher les vices et les limites de l'imagination, les vertus de l'habitude, les usages de la peur, de quelle manière certaines passions peuvent être évitées ou neutralisées et comment les utiliser plus rationnellement. La philosophie mécaniste contribua à l'accroissement du contrôle de la classe dominante sur le monde naturel, le contrôle sur la nature humaine étant le premier pas et le plus indispensable. Tout comme la *nature*, réduite à une « grande machine », pouvait être conquise et (chez Bacon) « pénétrée dans tous ses secrets », de façon similaire le *corps*, vidé de ses forces occultes, pouvait être « pris dans un système d'assujettissement » par lequel son comportement pouvait être « calculé, organisé, techniquement réfléchi » et investi de rapports de pouvoir[28].

27 Également dans *Les Passions de l'âme* (article VI), Descartes minimise « la différence qui existe entre un corps vivant et un corps mort » : « […] jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort, que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire, une machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée, et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée […] et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » (R. Descartes, *Les Passions de l'âme* [1650], Paris, Vrin, 2010, p. 101.)

28 M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, *op. cit.*, p. 30–31.

Chez Descartes, l'assimilation entre corps et nature tient à ce qu'ils sont faits des mêmes particules et agissent conformément aux lois physiques uniformes mises en mouvement par la volonté de Dieu. Ainsi, non seulement le corps cartésien est-il paupérisé et exproprié de toute vertu magique, dans la grande division ontologique que Descartes institue entre l'essence de l'humanité et ses conditions accidentelles, le corps est séparé de la personne, il est littéralement déshumanisé. « Je ne suis pas ce corps », insiste Descartes tout au long de ses *Méditations* (1641). En effet, dans sa philosophie le corps rejoint un continuum d'horlogerie que la volonté sans entraves peut maintenant contempler comme l'objet de sa domination.

Comme nous allons le voir, Descartes et Hobbes expriment deux projets différents en regard de la réalité corporelle. Chez Descartes, la réduction du corps à une question de mécanique autorise le développement de mécanismes de gouvernement de soi qui font du corps l'objet de la volonté. Au contraire, chez Hobbes la mécanisation du corps justifie la totale soumission de l'individu au pouvoir de l'État. Chez tous deux, le résultat est une redéfinition d'attributs corporels qui font du corps idéalement (pour le moins) l'instrument adéquat à la régularité et aux automatismes requis par la discipline capitaliste au travail[29]. J'insiste sur « idéalement », car à l'époque où Descartes et Hobbes rédigent leurs traités, la réalité corporelle à laquelle est confrontée la classe dominante est très éloignée de celle qui apparaît dans leurs anticipations.

29 L'attaque sur l'« imagination » (*vis imaginativa*) est, dans ce contexte, particulièrement importante. Partie prenante de la magie naturelle des XVIe et XVIIe siècles, l'imagination était considérée comme une force puissante au moyen de laquelle le magicien pouvait agir sur le monde environnant et apporter « la santé ou la maladie, non seulement dans son propre corps, mais aussi dans d'autres corps » (B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, Brighton (Sussex), The Harvester Press, 1980, p. 94 sqq.). Hobbes consacre un chapitre du *Léviathan* à démontrer que l'imagination est seulement une « sensation défaillante », qui ne diffère pas de la mémoire, seulement affaiblie graduellement par le retrait des objets de notre perception (T. Hobbes, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 19–26). On trouve une critique de l'imagination également chez Sir Thomas Browne, dans *Religio Medici* (1642).

En fait, il est difficile de réconcilier les corps insubordonnés qui hantent la littérature sociale du « siècle de fer » avec les images horlogères par lesquelles le corps est représenté dans les travaux de Descartes et Hobbes. Encore que, apparemment en retrait des affaires quotidiennes de la lutte de classe, ce soit dans les spéculations des deux philosophes que nous trouvons conceptualisé pour la première fois la transformation du corps en machine-travail, une des principales tâches de l'accumulation primitive. Quand par exemple, Hobbes déclare que « le cœur [est] est un ressort [...] et les articulations autant de roues », nous percevons dans ses mots un esprit bourgeois, par lequel non seulement la *condition et la destination de l'existence du corps* sont le travail, mais encore le besoin se fait sentir de transformer toutes les dispositions corporelles en dispositions au travail.

Un tel projet permet de comprendre en quoi une si grande part des spéculations philosophiques et religieuses des XVIe et XVIIe siècles représente une véritable *vivisection du corps humain*, par laquelle on décida lesquelles de ces dispositions pourraient vivre et lesquelles devraient mourir. Cette *alchimie sociale* ne transformait pas les métaux en or, mais les dispositions corporelles en dispositions au travail. Le même rapport que le capitalisme avait introduit entre la terre et le travail commençait également à commander le rapport entre le corps et le travail. Alors que le travail apparaissait comme une force dynamique porteuse d'un développement infini, le corps était perçu comme inerte, chose stérile que seule la volonté pouvait animer, dans un rapport comparable à celui que la physique de Newton établissait entre la masse et le mouvement, où la masse tend à l'inertie à moins qu'une force ne lui soit appliquée. Tout comme la terre, le corps devait être cultivé et en premier lieu disloqué, de sorte qu'il révèle ses trésors cachés. Pour autant que le corps est *la condition d'existence de la force de travail*, il en est aussi la limite, en tant qu'élément principal de résistance à sa dépense. Il était par conséquent insuffisant de décider qu'*en lui-même*, le corps n'avait aucune valeur. Le corps se devait de mourir pour que vive la force de travail.

La conception du corps en tant que réceptacle de pouvoirs magiques qui avait prévalu dans le monde médiéval était morte.

En réalité, elle avait été détruite. Derrière cette nouvelle philosophie, nous devinons une vaste initiative de l'État, par laquelle ce que les philosophes qualifièrent d'*irrationnel* fut déclaré criminel. Cette intervention de l'État était le « sous-texte » de la philosophie mécaniste. Le « savoir » ne saurait devenir que « pouvoir » quand il peut faire appliquer ses prescriptions. Cela signifie que le corps mécanique, le corps-machine, ne pouvait devenir un modèle de comportement social sans que l'État ne détruise toute une variété de comportements, de pratiques et sujets sociaux précapitalistes dont l'existence entrait en contradiction avec la régulation de l'attitude corporelle promise par la philosophie mécaniste. C'est pourquoi à l'apogée de l'« Âge de la Raison », l'âge du scepticisme et du doute méthodologique, nous avons une attaque féroce du corps, si bien épaulée par la plupart de ceux qui adhéraient à la nouvelle doxa.

C'est ainsi qu'il faut comprendre l'attaque contre la sorcellerie et contre cette vision magique du monde qui, en dépit des efforts de l'Église, prévalut tout au long du Moyen Âge au sein du peuple. Au fondement de la magie, il y avait une conception animiste de la nature qui ne posait aucune séparation entre matière et esprit, imaginant ainsi le cosmos comme un *organisme vivant*, peuplé de forces occultes, dont chaque élément était en relation « de communion » avec le reste. Dans cette perspective, où la nature était perçue comme un univers de signes et de signatures, indiquant d'invisibles affinités qui devaient être déchiffrées[30]. Chaque élément, les herbes, plantes, métaux, et par-dessus tout le corps humain, recelait vertus et pouvoirs qui lui étaient propres. Ainsi, un ensemble de pratiques furent élaborées pour s'approprier les secrets de la nature et plier ses pouvoirs à la volonté humaine. De la chiromancie à la divination, de l'usage de charmes à la guérison par communion, la magie ouvrait un vaste horizon de possibilités. Il y avait la magie pour gagner aux jeux de cartes, pour jouer d'instruments inconnus, pour devenir invisible, pour gagner

30 Cf. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 2003, p. 41–42.

l'amour de quelqu'un, obtenir l'invulnérabilité à la guerre, faire dormir les enfants[31].

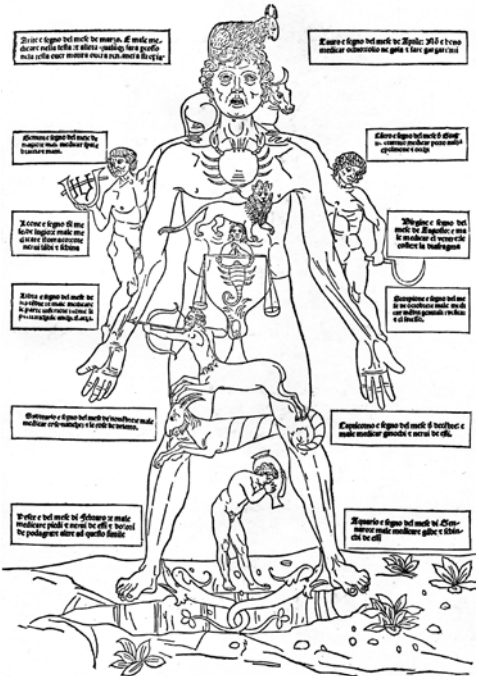
L'éradication de ces pratiques était une condition nécessaire à la rationalisation capitaliste du travail, parce que la magie apparaissait comme une forme illicite de pouvoir et un instrument pour *obtenir ce que l'on voulait sans travail*, c'est-à-dire le refus du travail en action. « La magie tue l'industrie » se lamente Francis Bacon, admettant que rien ne lui répugnait davantage que l'hypothèse que quiconque puisse obtenir des résultats au moyen de quelques expédients oisifs, plutôt qu'à la sueur de son front[32].

En outre, la magie reposait sur une conception qualitative de l'espace et du temps qui excluait une régulation du procès de travail. Comment les nouveaux entrepreneurs pouvaient-ils imposer des cadres réguliers de travail à un prolétariat ancré dans la croyance qu'il y a des jours favorables et d'autres pas, autrement dit, des jours où l'on peut voyager et d'autres où l'on ne doit pas sortir de chez soi, des jours où se marier et d'autres où toute initiative doit être soigneusement évitée ? Une conception du cosmos attribuant des pouvoirs spéciaux aux individus était tout aussi incompatible avec la discipline capitaliste au travail : le magnétisme du regard, le pouvoir de se rendre invisible, de quitter son corps, d'enchaîner la volonté d'autrui au moyen d'incantations magiques.

Il ne mènerait à rien de chercher à savoir si ces pouvoirs étaient réels ou imaginaires. On peut rappeler que toutes les sociétés précapitalistes y ont cru et, à une époque récente, nous pouvons témoigner d'une résurgence de pratiques qui, à l'époque dont nous parlons, auraient été condamnées comme sorcellerie. Pour ne mentionner que l'intérêt croissant pour la parapsychologie et les pratiques de *biofeedback* qui sont de plus en plus appliquées jusque dans la médecine standard. La résurgence de croyances en la magie est possible aujourd'hui car elle ne représente plus un danger social. La mécanisation du corps

31 Cf. K. Thomas, *op. cit.* ; S. Wilson, *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Londres/New York, Hambledon, 2000.

32 F. Bacon, « The Advancement of Learning » *in* F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, t. III, Londres, Longman, 1870.



↗ La conception du corps en tant que réceptacle de pouvoirs magiques dérivait largement de la croyance en une correspondance entre microcosme de l'individu et macrocosme du monde céleste, comme l'illustre cette image du XVIe siècle de « l'homme zodiacal ».

↙ Frontispice de la première édition du *Docteur Faust* de Christopher Marlowe (1604) représentant le magicien conjurant le démon depuis l'espace protégé de son cercle magique.

est si constitutive de l'individu que, tout au moins dans les pays industrialisés, l'espace laissé à la croyance en des forces occultes ne compromet plus la régularité du comportement social. De même, l'astrologie peut-elle faire son retour, avec la certitude que même le plus acharné consommateur de thèmes astraux consultera automatiquement sa montre avant d'aller au travail.

Toutefois, ceci n'était aucunement une option pour la classe dominante du XVIIe siècle, qui, dans cette phase initiale et expérimentale du développement capitaliste, n'avait pas encore établi le contrôle social nécessaire pour neutraliser les pratiques de magie, pas plus qu'elle ne pouvait intégrer fonctionnellement la magie dans l'organisation de la vie sociale. De son point de vue, il importait peu que les pouvoirs que certains prétendaient ou souhaitaient détenir soient véritables ou non, c'est l'existence même de croyances en la magie qui constituait la source de l'insubordination sociale.

Prenons par exemple la croyance répandue en la possibilité de trouver des trésors cachés au moyen de charmes magiques[33]. C'était certainement un obstacle à l'institution d'une rigoureuse discipline de travail spontanément acceptée. La pratique des *prophéties*, répandues parmi les classes inférieures, constituait tout autant une menace, pouvant servir à énoncer un programme de lutte[34], en particulier durant la Première Révolution anglaise (comme déjà au Moyen Âge). Les prophéties ne sont pas simplement l'expression d'une résignation à la fatalité. Elles ont été historiquement un moyen par lequel les « pauvres » ont extériorisé leurs désirs, donné une légitimité à leurs projets, et se sont lancés dans l'action. Hobbes le sait bien, lorsqu'il lance : « Il n'y a rien qui […] dirige si bien les hommes dans leurs délibérations que la prévision des conséquences de leurs actions ; la prophétie étant bien des fois la cause principale de l'événement prédit[35]. »

33 Cf. K. Thomas, *op. cit.*, p. 234–237.
34 Cf. G. R. Elton, *Policy and Police*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 142 sqq.
35 T. Hobbes, *Œuvres*, t. IX : *Béhémoth ou le Long Parlement* (1681), Paris, Vrin 1990, p. 232–233.

Quels qu'étaient les dangers représentés par la magie, la bourgeoisie se devait de combattre sa puissance car elle sapait le principe de la responsabilité individuelle, en situant les déterminations de l'action sociale dans les astres, hors de sa portée et de son contrôle. Ainsi, dans la rationalisation de l'espace et du temps qui caractérisait la spéculation philosophique du XVIe et XVIIe siècle, la prophétie fut remplacée par le *calcul de probabilités* dont l'avantage, du point de vue capitaliste, était qu'ici le futur pouvait être prédit pour autant que la régularité et l'immutabilité du système était assurée, pour autant que le futur soit comme le passé et qu'aucun changement majeur, aucune révolution, ne vienne bouleverser la position de la prise de décision individuelle. Pour les mêmes raisons, la bourgeoisie se devait de combattre l'hypothèse que l'on puisse se trouver en deux endroits au même moment, étant donné que la *fixation du corps dans le temps et dans l'espace*, c'est-à-dire, l'*identification spatio-temporelle de l'individu*, est une condition essentielle de la régularité du procès de travail[36].

L'incompatibilité de la magie avec la discipline capitaliste au travail et le nécessaire contrôle social est l'une des raisons qui ont conduit à ce que l'État lance une campagne de terreur à son encontre, une terreur accueillie sans réserve par nombre de ceux tenus aujourd'hui pour les fondateurs du rationalisme scientifique : Jean Bodin, Mersenne, Richard Boyle, philosophe mécaniste et membre de la *Royal Society*, et le professeur de Newton : Isaac Barrow[37]. Même

36 Hobbes écrit : « Personne ne peut donc concevoir quoi que ce soit, sinon comme se trouvant en un lieu […] et rien ne peut être tout entier en un lieu, et tout entier en un autre, au même moment ; et deux ou plusieurs choses ne peuvent être au même moment en un même lieu. » (T. Hobbes, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 31.)

37 Parmi les partisans de la chasse aux sorcières figurait Sir Thomas Browne, docteur réputé pour être l'un des premiers défenseurs de la « liberté scientifique », dont les travaux, aux yeux de ses contemporains, « sentaient dangereusement le soufre » (E. Gosse, *Sir Thomas Browne*, Londres, The Macmillan Company, 1905, p. 25). Thomas Browne contribua personnellement à la mort de deux femmes accusées d'être des « sorcières », qui, sans son intervention auraient échappé à la potence tant les charges portées à leur encontre étaient absurdes (*ibid.*, p. 147–149). Pour une analyse détaillée de ce procès cf. G. Geis, I. Bunn, *A Trial of Witches. A Seventeenth-Century Witchcraft Prosecution*, New York, Routledge, 1997.

Hobbes, le matérialiste, donna son approbation. Il écrivait : « Car encore que je ne pense pas que la sorcellerie soit un pouvoir réel, je pense néanmoins que les sorciers peuvent être justement punis, en tant qu'ils croient avoir le pouvoir d'accomplir de méchantes actions et qu'ils s'y efforcent autant qu'ils le peuvent[38]. » Il ajoutait que, si ces superstitions étaient éliminées, « les citoyens seraient, en toute cité, beaucoup mieux préparés à obéir[39] ». Hobbes était bien avisé. Les bûchers sur lesquels sorcières et divers praticiens de la magie moururent, ainsi que les lieux où se déroulèrent leurs tortures, furent un laboratoire dans lequel se sédimenta une grande part de la discipline sociale et s'accumula la connaissance du corps. En ces lieux, on élimina les irrationalités qui se tenaient sur le chemin de la transformation de l'individu et du corps social en un ensemble de mécanismes prévisibles et contrôlables. C'est dans ces mêmes lieux que l'usage scientifique de la torture est né, le sang et la torture étaient nécessaires pour « élever un animal » à la capacité de se comporter de manière régulière, homogène et uniforme, indélébilement imprimé de la mémoire des nouvelles règles[40].

La condamnation comme *maleficium,* maléfice, de l'avortement et de la contraception est un élément significatif dans ce contexte. Il remettait le corps féminin entre les mains de l'État et celles de la profession médicale ayant réduit l'utérus à une machine pour la reproduction du travail. Je reviendrai sur ce point dans le chapitre de la chasse aux sorcières, où je montre que la persécution des sorcières fut le point culminant de l'intervention de l'État contre le corps prolétaire de l'époque moderne.

On se contentera ici de souligner qu'en dépit de la violence déployée par l'État, l'assujettissement ne procéda que lentement tout au long du XVIIe siècle et dut même faire face au XVIIIe siècle à une forte résistance que même la peur des exécutions ne parvint pas à vaincre. Un exemple emblématique de cette résistance est analysé par Peter

38 T. Hobbes, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 23–24.
39 *Ibid.*
40 Cf. F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (1887), Paris, Livre de Poche, 2000, p. 118.

Linebaugh dans « The Tyburn Riots against the Surgeons ». Linebaugh rapporte qu'au début du XVIIIe siècle à Londres, lors d'une exécution, les amis et les proches d'un condamné se lancèrent dans un combat pour empêcher que les assistants des chirurgiens ne s'emparassent du corps afin de l'utiliser pour leurs études anatomiques[41]. La bataille fut féroce, parce que la peur d'être disséqué n'était pas moindre que la peur de mourir. La dissection éliminait toute possibilité de survie après une pendaison mal exécutée, comme il s'en produisait souvent dans l'Angleterre du XVIIIe siècle[42]. Une conception magique du corps selon laquelle le corps continue de vivre après la mort et par cette mort s'enrichit de nouveaux pouvoirs était très répandue dans le peuple. On croyait alors que les morts possédaient le pouvoir de « revenir » et d'exercer leur dernière revanche sur les vivants. On croyait aussi que les cadavres avaient des vertus curatives, aussi des foules de gens malades se rassemblaient-elles autour des gibets dans l'attente que les membres du mort produisent des effets aussi miraculeux que ceux attribués au contact du roi[43].

La dissection apparaissait ainsi comme une infamie plus grande encore, une seconde et plus intense mort, poussant les condamnés à passer leurs derniers jours à s'assurer que leur corps ne serait pas abandonné aux mains des chirurgiens. Cette bataille qui se déroule significativement aux pieds de la potence montre bien aussi la violence qui préside à la rationalisation scientifique du monde, que le choc de deux conceptions du corps opposées, deux investissements en lui opposés. D'un côté, nous avons un concept du corps qui le pense doté de pouvoirs même après sa mort. Là, le corps n'inspire pas de répulsion et n'est pas traité comme quelque chose de pourri ou d'irréductiblement étranger. De l'autre, le corps est vu comme mort alors même qu'il est en vie, peut être mis en morceaux comme n'importe quelle machine dans la mesure où il est conçu comme un dispositif mécanique. « Aux

41 Cf. P. Linebaugh, « The Tyburn Riots Against the Surgeons » *in* D. Hay (et al.), *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in 18th Century England*, New York, Pantheon Books, 1975.

42 *Ibid.*, p. 102–104.

43 *Ibid.*, p. 109–110.

La chambre de tortures. Gravure de Macret et Tourcaty dans l'ouvrage de Joseph Lavallée, *Histoire des inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal, depuis leur origine* (1809).

gibets, à la jonction des routes de Tyburn et Edgware », écrit Peter Linebaugh, « nous trouvons l'histoire des pauvres de Londres qui croise l'histoire de la science anglaise. » Ce n'est pas une coïncidence, pas plus que les progrès de l'anatomie dépendant de la capacité des chirurgiens de récupérer les corps des pendus de Tyburn ne sont une coïncidence[44]. Le cours de la rationalisation scientifique était intimement lié à la tentative de l'État d'imposer son contrôle sur une main-d'œuvre réticente.

Cette tentative importait même plus encore que le développement de la technologie en ce qu'elle détermina de nouvelles attitudes à l'égard du corps. Comme le soutient David Dickson, lier la nouvelle vision scientifique du monde à la mécanisation croissante de la production ne fonctionne que comme métaphore[45]. Certainement, les horloges et les automates qui ont tant intrigué Descartes et ses contemporains (par exemple, les statues mues par hydraulique) ont fourni des modèles à la nouvelle science et ont alimenté les spéculations de la philosophie mécaniste sur les mouvements du corps. Il est également vrai que dès le début du XVIIe siècle, les analogies anatomiques étaient tirées des ateliers de manufacture, les bras étaient vus comme des leviers, le cœur comme une pompe, les poumons comme des soufflets, les yeux comme des lentilles, le poing comme un marteau[46]. Mais ces métaphores mécaniques reflètent moins l'influence de la technologie *en soi* que le fait que la *machine soit devenue le modèle du comportement humain*.

44 Dans tous les pays de l'Europe du XVIe siècle où se développa l'anatomie, les autorités prirent des dispositions autorisant l'utilisation des cadavres de condamnés pour les études anatomiques. En Angleterre, « le Collège des médecins aborda le domaine anatomique en 1565 lorsque Elisabeth Ire leur octroya le droit de réclamer les corps disséqués de criminels » (C. D. O'Malley, *Andreas Vesalius of Brussels.1514–1564*, Berkeley, University of California Press, 1964). Sur la collaboration entre les autorités et les anatomistes à Bologne aux XVIe et XVIIe siècles, cf. G. Ferrari, *op. cit.*, p. 59, 60, 64, 87–88, qui souligne que non seulement les exécutés, mais aussi les indigents morts à l'hôpital étaient mis de côté pour les anatomistes. Dans un cas, une condamnation fut commuée en peine de mort pour satisfaire à la demande des chercheurs.

45 Cf. D. Dickson, « Science and Political Hegemony in the 17th Century » in *Radical Science Journal*, n° 8, 1979, p. 24.

46 Cf. L. Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 39.

La force inspiratrice du besoin de contrôle social est évidente jusque dans le champ de l'astronomie. Un exemple classique est celui d'Edmond Halley (le secrétaire de la *Royal Society*), qui, au moment de l'apparition en 1695 de la comète à laquelle on donna plus tard son nom, organisa des clubs dans toute l'Angleterre en vue de démontrer la prédictibilité des phénomènes naturels afin de dissiper la croyance populaire selon laquelle les comètes annonçaient des désordres sociaux. L'intersection entre rationalisation scientifique et assujettissement du corps social est encore plus évidente dans les sciences sociales. On voit, de fait, que leur développement reposait sur l'homogénéisation du comportement social et la construction d'un prototype individuel auquel tous devraient se conformer. Dans les termes de Marx, c'est l'« individu abstrait », construit de façon uniforme, comme une moyenne sociale, et sujet à une dépersonnalisation radicale, de telle sorte que toutes ses facultés puissent être saisies seulement dans leur aspect le plus standardisé. La construction de ce nouvel individu était la base du développement de ce que William Petty appellerait plus tard (utilisant la terminologie de Hobbes) l'« arithmétique politique », une nouvelle science qui devait étudier toute forme de comportement social en termes de *nombres, poids* et *mesures*. Le projet de Petty s'est réalisé avec le développement des *statistiques* et de la *démographie*[47] qui exécutent sur le corps social les mêmes opérations que l'anatomie sur le corps individuel, en ce qu'elles dissèquent la population et étudient ses mouvements, de la natalité au taux de mortalité, des structures générationnelles aux structures professionnelles, dans leurs aspects les plus massifs et les plus réguliers. Du point de vue du procès d'abstraction subi par l'individu dans la transition au capitalisme, nous voyons aussi que le développement de la « machine humaine » est le saut technologique principal, le pas majeur dans le développement des forces productives qui s'est produit dans la période de l'accumulation primitive. *Nous voyons, en d'autres termes,*

47 Cf. C. Wilson, *England's Apprenticeship. 1603–1763*, New York, St. Martin's Press, 1965 ; M. J. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*, New York, Barnes and Nobles, 1975.

↖ **Un exemple parlant de la nouvelle conception mécaniste du corps dans cette gravure du XVIe siècle, où un paysan est représenté comme rien de plus qu'un moyen de production, avec son corps entièrement composé d'accessoires agricoles.**

↘ **J. Case, *Compendium Anatomicum* (1696). À l'opposé de l'« homme mécanique », ici, cette image de l'« homme végétal » chez qui les vaisseaux sanguins sont représentés par des brindilles qui poussent sur le corps humain.**

que le corps humain et non la machine à vapeur, ni même l'horloge, fut la première machine développée par le capitalisme.

Mais si le corps est une machine, un problème émerge alors immédiatement : comment le faire fonctionner ? Deux modèles différents de gouvernement du corps dérivent des théories de la philosophie mécaniste. D'un côté, le modèle cartésien qui, partant de l'hypothèse d'un corps purement mécanique, postule la possibilité de développer chez l'individu des mécanismes d'autodiscipline, d'autorégulation, de gestion de soi autorisant des rapports de travail volontaires et un gouvernement basé sur le consentement. De l'autre côté, le modèle hobbesien, lequel, refusant une raison libérée du corps, externalise les fonctions de commandement, les consignant à l'autorité absolue de l'État.

Le développement d'une théorie de la gestion de soi à partir de la mécanisation du corps est le point central de la philosophie de Descartes, qui (il faut le rappeler) acheva sa formation intellectuelle non pas dans la France du monarchisme absolu, mais dans la Hollande bourgeoise, avec laquelle il avait tant d'affinités qu'il en fit sa demeure. Les doctrines de Descartes ont un double objectif : nier que le comportement humain puisse être influencé par des facteurs externes (comme les étoiles ou des intelligences célestes), et libérer l'âme de tout conditionnement corporel, la rendant ainsi capable d'exercer une souveraineté illimitée sur le corps.

Descartes pensait qu'il pouvait mener à bien ces deux tâches en démontrant la nature mécanique du comportement animal. Rien, prétend-il dans *Le Monde* (1633), ne cause autant d'erreurs que la croyance selon laquelle les animaux ont une âme comme la nôtre. Ainsi, pour préparer son *Traité de l'Homme*, il se dédia durant plusieurs mois à l'étude de l'anatomie des organes animaux. Tous les matins il se rendait chez le boucher pour observer la découpe des bêtes[48].

48. Selon le premier biographe de Descartes, Adrien Baillet, en 1629, pour la préparation de son traité sur l'Homme, Descartes, alors à Amsterdam, visitait quotidiennement les abattoirs de la ville, et réalisait des dissections variées sur les animaux : « […] il mit à exécution son dessein d'étudier l'anatomie, à laquelle il consacra tout l'hiver qu'il séjourna à Amsterdam. Au père Mersenne, il témoigna que son avidité de connaissance sur ce sujet l'avait conduit à se rendre,

Il réalisa même de nombreuses vivisections, probablement conforté par sa croyance qu'étant de pures brutes « dépourvues de raison », les animaux qu'il disséquait ne pouvaient ressentir aucune douleur[49].

presque chaque jour, chez un boucher pour assister à l'abattage ; et qu'il avait fait venir de là à son domicile tous les organes d'animaux qu'il souhaitait disséquer plus à loisir. Il fit souvent la même chose en d'autres lieux où il séjourna après cela, ne trouvant rien de personnellement honteux, ni d'inconvenant à sa position, dans cette pratique innocente en elle-même et pouvant produire des résultats tout à fait utiles. Ainsi, il se moqua des personnes malfaisantes et envieuses qui […] avaient essayé de le faire passer pour un criminel et l'avaient accusé de "se rendre dans les villages pour voir tuer les porcs" […] Il ne négligea pas ce qu'André Vésale, ni d'autres auteurs plus expérimentés avaient écrit sur l'anatomie. Mais il apprit par lui-même de bien plus sûre manière en disséquant personnellement des animaux de différentes espèces. » (R. Descartes, *Philosophical Works of Descartes*, t. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. XIII-XIV.)

Dans une lettre à Mersenne datant de 1633, il écrit : « J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la mémoire […] » (V. Cousin [éd.], *Œuvres de Descartes*, t. VI, Paris, F. G. Levrault, 1824–1826, p. 235.) Aussi dans une lettre du 20 janvier, il se réfère en détail à ses expériences de vivisection : « Après avoir ouverte la poitrine d'un lapin vivant […] en sorte que le tronc et le cœur de l'aorte se voyoient facilement […] Poursuivant la dissection de cet animal vivant je lui coupe cette partie du cœur qu'on nomme sa pointe. » (*Ibid.*, t. VII, p. 350.) Finalement, en juin 1640, dans une réponse à Mersenne qui lui demandait pourquoi les animaux ressentaient la douleur alors qu'ils n'avaient pas d'âme, Descartes le rassura qu'ils ne la ressentaient point, étant donné que la douleur n'existe qu'avec la conscience, laquelle est absente des bêtes. (Cf. L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books Inc., 1968, p. 8.)

Cet argument désensibilisa effectivement de nombreux esprits scientifiques parmi ses contemporains quant à la douleur infligée aux animaux lors de vivisections. Voici comment Nicholas de la Fontaine décrivait l'atmosphère crée à Port Royal par la croyance en l'automatisme animal : « Il n'y avait guère qu'un *solitaire* pour ne pas parler d'automate […] Ils battaient les chiens dans une parfaite indifférence et se moquaient de ceux qui plaignaient ces créatures comme si elles pouvaient ressentir la douleur. Ils disaient que les animaux étaient des montres, que les cris qu'ils émettaient sous les coups n'étaient que le bruit émis par un petit ressort lorsqu'il était touché, mais que le corps dans son ensemble ne ressentait rien. Ils clouaient ces pauvres animaux par leurs quatre pattes sur des planches pour la vivisection et voir la circulation du sang qui était un grand sujet de conversation. » (*Ibid.*, p. 54.)

49 *Ibid.*, p. 8. La doctrine de Descartes concernant la nature mécanique des animaux représentait une inversion totale en regard de la conception qui avait prévalu au Moyen Âge et jusqu'au XVIe siècle, qui les considérait comme intelligents, et responsables, avec une imagination particulièrement développée et même la capacité de parler. Comme Edward Westermarck, et plus récemment Esther Cohen, l'ont montré, dans plusieurs pays d'Europe, les animaux étaient jugés et quelquefois publiquement exécutés pour des crimes qu'ils avaient

Démontrer la brutalité des animaux était essentiel pour Descartes, convaincu que c'était là qu'il pourrait trouver la réponse à ces questions sur la localisation, la nature et l'étendue du pouvoir contrôlant la conduite humaine. Il croyait trouver dans l'animal disséqué la preuve que le corps n'est capable que d'actions mécaniques, involontaires ; que, par voie de conséquence, il n'est pas constitutif de la personne ; que l'essence humaine réside donc dans des facultés purement immatérielles. Le corps humain est également un automate pour Descartes, mais ce qui différencie l'« homme » de la bête et « lui » confère la maîtrise du monde environnant est la présence de la pensée. Ainsi, l'âme, que Descartes retire du cosmos et de la sphère corporelle, revient au centre de sa philosophie dotée d'un pouvoir infini sous le couvert de la raison individuelle et de la volonté.

L'homme cartésien, placé dans un monde sans âme et dans un corps-machine, à l'instar de Prospéro, peut alors casser sa baguette magique, devenant non seulement responsable de ses propres actes, mais aussi apparemment le centre de tous les pouvoirs. En étant divorcé de son corps, le soi rationnel perd avec certitude sa solidarité avec sa réalité corporelle et avec la nature. Sa solitude, cependant, est celle d'un roi : dans le modèle cartésien de la personne, il n'y a pas de dualisme égalitaire entre la tête pensante et le corps-machine, seulement une relation maître/esclave, du fait que la tâche première de la volonté est de dominer le corps et le monde naturel. Dans le modèle cartésien de la personne, donc, nous voyons la même centralisation des fonctions de commandement que celle qui s'opère au niveau de l'État à cette époque : tout comme la tâche de l'État est de gouverner le corps social, celle de l'esprit devient souveraine dans la nouvelle personnalité.

commis. On leur assignait un avocat et toute la procédure, procès, sentence, exécution, était conduite avec toute la légalité formelle. En 1565 par exemple, les habitants d'Arles demandèrent l'expulsion des sauterelles de leur ville, et dans une affaire différente les vers qui infestaient la paroisse furent excommuniés. Le dernier procès d'un animal en France s'est tenu en 1845. Les animaux étaient également acceptés comme témoins à la cour pour établir le *compurgatio*. Un homme condamné pour meurtre se présenta devant la cour avec son chat et son coq et, jurant en leur présence qu'il était innocent, fut relaxé (cf. E. Westermarck, *L'Origine et le Développement des idées morales* [1906–1908], t. I, Paris, Payot, 1928–1929, p. 261 sqq. ; E. Cohen, « Law, Folklore and Animal Lore » in *Past and Present*, n° 110, février 1986, p. 6–37).

Descartes concède que la suprématie de l'esprit sur le corps ne se réalise pas facilement, car la raison doit faire face à ses contradictions internes. Ainsi, dans *Les Passions de l'âme*, il nous présente la perspective d'une bataille constante entre les facultés inférieures et supérieures de l'âme qu'il décrit presque en termes militaires, nous enjoignant d'être braves et de nous doter des armes adéquates pour résister aux attaques de nos passions. Nous devons nous préparer à souffrir des défaites momentanées, car notre volonté pourrait ne pas toujours être capable de changer, voire d'arrêter ses passions. Elle peut, cependant, les neutraliser en détournant son attention vers d'autres choses ou restreindre les mouvements auxquels elles disposent le corps. En d'autres termes, la volonté peut empêcher les *passions* de devenir *actions*[50]. Avec l'institution d'une relation hiérarchique entre le corps et l'esprit, Descartes a développé les prémisses théoriques de la discipline au travail requise par l'économie capitaliste en développement. Car la suprématie de l'esprit sur le corps implique que la volonté peut (en principe) contrôler les besoins, réactions, et réflexes du corps. Elle peut imposer un ordre normé sur ses fonctions vitales et forcer le corps à travailler selon des spécifications externes, indépendantes de ses désirs.

Plus important encore, la suprématie de l'esprit autorise l'intériorisation des mécanismes de pouvoir. Ainsi, la contrepartie de la mécanisation du corps est le développement de la raison dans son rôle de juge, inquisiteur, dirigeant, administrateur. Nous trouvons ici les origines de la subjectivité bourgeoise comme gestion et propriété de soi, lois, responsabilité, avec ses corollaires de la mémoire et de l'identité. Ici, nous trouvons également l'origine de cette prolifération de « micropouvoirs » que Michel Foucault a décrite dans sa critique du modèle de pouvoir juridico-discursif[51]. Le modèle cartésien montre, cependant, que le pouvoir peut être décentré et diffusé dans le corps social seulement à la condition d'être recentré dans la personne, qui est alors reconstituée en tant que micro-État. En d'autres termes, en se diffusant, le pouvoir ne perd pas son vecteur, c'est-à-dire son

50 Cf. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 133–135.
51 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, *op. cit.*

contenu et sa fin, mais acquiert simplement la collaboration du soi pour sa promotion.

Considérons dans ce contexte la thèse proposée par Brian Easlea, selon laquelle l'apport principal pour la classe capitaliste du dualisme cartésien est la défense chrétienne de l'immortalité de l'âme et la possibilité de vaincre l'athéisme implicite de la magie naturelle, chargé d'implications subversives[52]. Easlea soutient, pour appuyer ce point de vue, que la défense de la religion était un thème central du cartésianisme, lequel, particulièrement dans sa version anglaise, n'a jamais oublié que « sans esprit, pas de Dieu ; sans évêque, pas de roi[53] ». L'argument d'Easlea est séduisant, cependant son insistance sur les éléments « réactionnaires » de la pensée de Descartes l'empêche de répondre à une question que lui-même soulève. Pourquoi l'emprise du cartésianisme en Europe fut-elle aussi forte pour que, même après que la physique newtonienne avait répandu la croyance que le monde naturel était vide de puissances occultes, y compris après que soit advenu la tolérance religieuse, le cartésianisme continua-t-il de façonner la vision dominante du monde ? Je suggère que la popularité du cartésianisme parmi les classes moyenne et dominante était directement reliée au programme de maîtrise de soi que la philosophie de Descartes proposait. Dans ses implications sociales, ce programme importait autant pour l'élite contemporaine de Descartes que la relation hégémonique entre humains et nature légitimée par le dualisme cartésien.

Le développement de la gestion de soi (c'est-à-dire, l'autogouvernement, l'autodéveloppement) devient une exigence essentielle dans un système socio-économique capitaliste pour lequel la propriété de soi est censée être la relation sociale fondamentale et la discipline ne dépend plus exclusivement de la coercition externe. La signification sociale de la philosophie cartésienne repose en partie sur le fait qu'elle en fournit une justification intellectuelle. La théorie de la gestion de soi de Descartes *défait tout en le récupérant* le côté

52 Cf. B. Easlea, *op. cit.*, p. 132 sqq.
53 *Ibid.*, p. 202.

actif de la magie naturelle, en remplaçant le pouvoir imprévisible du magicien (construit sur une subtile manipulation des influences et correspondances astrales) par un pouvoir bien plus profitable, un pouvoir auquel ne doit échapper aucune âme, généré seulement par l'administration et la domination de son propre corps et, par extension, l'administration et la domination des corps de ses semblables. Nous ne pouvons donc dire, comme le fait Easlea (reprenant une critique adressée par Leibniz), que le cartésianisme a échoué dans la traduction de ses principes en un ensemble de règles pratiques, c'est-à-dire qu'il n'est pas parvenu à démontrer aux philosophes, et par dessus tout aux marchands et industriels, comment ils pourraient en tirer profit dans leur tentative de contrôler les affaires de ce monde [54].

Si le cartésianisme a échoué à traduire ses préceptes en techniques, il a néanmoins fourni une information précieuse au regard de la « technologie de l'humain ». Ses idées sur la dynamique de l'autocontrôle allaient conduire à la construction d'un nouveau modèle de la personne, où l'individu fonctionnerait immédiatement à la fois comme maître et esclave. C'est parce qu'il a si bien interprété les exigences de la discipline capitaliste au travail, que la doctrine de Descartes, à la fin du XVIIe siècle, s'était répandue dans toute l'Europe et survécut même à l'apparition de la biologie vitaliste aussi bien qu'à l'obsolescence croissante du paradigme mécaniste.

Les raisons du triomphe de Descartes sont encore plus claires quand on compare son approche de la personne avec celui de son rival anglais, Thomas Hobbes. Le monisme biologique de Hobbes rejette le postulat d'un esprit ou d'une âme immatérielle qui, pour Descartes, est la base du concept de personne. Il rejette de même l'hypothèse cartésienne selon laquelle la volonté humaine peut s'affranchir du déterminisme corporel et instinctuel [55]. Pour Hobbes, le comportement

54 *Ibid.*, p. 151.

55 On a fait valoir que la perspective archimécaniste de Hobbes, en fait, concédait au corps davantage de pouvoirs et de dynamisme que le point de vue cartésien. Hobbes rejette l'ontologie dualiste de Descartes, et particulièrement la notion d'esprit comme substance immatérielle et incorporelle. Voyant le corps comme un continuum moniste, il représente les opérations mentales sur la base de principes physiques et physiologiques. Cependant, tout autant que Descartes,

humain est un conglomérat d'actions réflexes qui suivent des lois naturelles précises et contraignent l'individu à rechercher pouvoir et domination sur les autres[56]. D'où la guerre de tous contre tous (dans un hypothétique état de nature) et la nécessité d'un pouvoir absolu garantissant, au travers de la peur et de la punition, la survie de l'individu dans la société.

> Or les lois et les pactes ne peuvent pas nous faire sortir, par eux-mêmes, de cette condition de guerre de tous contre tous. Ce sont en effet des paroles, et tant qu'elles ne sont que paroles, elles n'inspirent pas de crainte : elles sont donc, par elles-mêmes et sans les armes, inutiles à la sécurité des hommes. C'est pourquoi ces lois (que respecte celui qui s'efforce de les respecter quand les autres les respectent), chaque fois que fait défaut la crainte d'une puissance coercitive, n'obligent pas, et n'empêchent pas qu'il soit licite à chacun de demander sa sécurité à ses propres forces et artifices[57].

Il est bien connu que la doctrine politique de Hobbes fit scandale parmi ses contemporains, qui la considéraient comme dangereuse et subversive, tant et si bien qu'il ne fut jamais admis à la *Royal Society* bien qu'il l'eût grandement désiré[58].

Contre Hobbes, c'est le modèle cartésien qui l'emporta, car il exprimait la tendance à démocratiser les mécanismes de la discipline sociale déjà active en attribuant à la volonté individuelle cette fonction de commandement qui, dans le modèle hobbesien, repose seulement entre les mains de l'État. Comme de nombreux critiques

il déresponsabilise l'organisme humain, lui déniant la capacité de se mouvoir lui-même, et réduit les changements corporels à des mécanismes d'actions-réactions. Pour Hobbes, la perception des sens, par exemple, est le produit d'une action-réaction due à la résistance opposée par l'organe du sens à l'impulsion atomique venant d'un objet extérieur ; l'imagination est un sens décadent. La raison aussi n'est autre qu'une machine à raisonner. Tout autant que chez Descartes, chez Hobbes les opérations du corps sont comprises en termes de causalité mécanique, et sont sujettes aux mêmes lois universelles qui règlent le monde des choses inanimées.

56 Cf. T. Hobbes, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 105 sqq.

57 *Ibid.*, p. 139–140.

58 Cf. J. Bowle, *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Londres, Oxford University Press, 1952, p. 163.

l'ont affirmé, les fondements de la discipline publique doivent être enracinés dans le cœur des hommes, car en l'absence d'une législation intérieure, ceux-ci sont inévitablement conduits à la révolution[59]. « Chez Hobbes », déplorait Henry Moore, « il n'y a pas de liberté de la volonté et par conséquent pas de remords de la conscience ou de la raison, seulement ce qui plaît à qui possède la plus longue épée[60]. » Plus explicite, Alexander Ross observe que « c'est la barrière de la conscience qui garde les hommes de la rébellion, il n'y a pas de loi extérieure ou de force plus puissante […] pas de juge plus sévère, pas de bourreau plus cruel qu'une conscience accusatrice[61] ».

La critique de l'athéisme et du matérialisme de Hobbes formulée par ses contemporains n'était clairement pas seulement motivée par des préoccupations religieuses. Sa vision de l'individu en tant que machine animée uniquement par ses appétits et aversions fut rejetée non parce qu'elle éliminait le concept de la créature humaine faite à l'image de Dieu, mais parce qu'elle éliminait la possibilité d'une forme de contrôle social ne dépendant pas entièrement de la règle de fer de l'État. Je soutiens qu'ici se trouve la principale différence entre la philosophie de Hobbes et le cartésianisme. On peut toutefois passer à côté si l'on s'attarde sur les éléments de la philosophie de Descartes qui se rapportent au féodalisme, en particulier sa défense de l'existence de Dieu avec tout ce que cela implique comme défense du pouvoir de l'État. Si nous privilégions le Descartes féodal, on ne voit pas que l'élimination de l'élément religieux chez Hobbes (c'est-à-dire la croyance en l'existence de substances incorporelles) était en fait une réponse à la *démocratisation implicite dans le modèle cartésien de maîtrise de soi,* dont Hobbes se méfiait sans aucun doute. Comme l'ont démontré les zélotes des sectes puritaines durant la Première Révolution anglaise, la maîtrise de soi pouvait facilement se transformer en proposition subversive. Car l'idée des puritains de confier la gestion du comportement de chacun à la conscience individuelle, et faire de la conscience le juge ultime de la vérité, s'était, entre les mains des sectaires, radicalisé en un refus

59 Cité par *ibid.*, p. 97–98.
60 Cité dans B. Easlea, *op. cit.*, p. 159.
61 Cité dans J. Bowle, *op. cit.*, p. 167.

anarchisant de l'autorité établie[62]. L'exemple des *Diggers* [Bêcheux] et des *Ranters* [Braillards], les succès des dizaines de prédicateurs artisans qui, au nom de la « lumière de la conscience », s'étaient opposés aux lois de l'État et à la propriété privée, ont dû convaincre Hobbes que l'appel à la « raison » était une arme dangereuse, parce qu'à double tranchant[63].

Le conflit entre « déisme » cartésien et « matérialisme » hobbesien allait se résoudre avec le temps dans leur assimilation réciproque. Comme toujours dans l'histoire du capitalisme, la décentralisation des mécanismes de commandement, à travers leur localisation au sein de l'individu, ne fut rendue possible que dans la mesure le pouvoir d'État était centralisé. Pour exprimer cette résolution dans les termes du débat posé dans le cours de la Première Révolution anglaise : « Ni *Diggers*, ni absolutisme », mais une mixture bien dosée des deux, par laquelle la démocratisation du commandement reposerait sur les épaules d'un État toujours prêt, comme le Dieu de Newton, à rétablir l'ordre parmi les âmes ayant poussé trop loin les voies de l'autodétermination. Le cœur de la question fut lucidement exprimé par Joseph Glanvil, membre cartésien de la *Royal Society* qui, dans une polémique

62 Comme le déplore Hobbes dans son *Béhémoth* : « Car après qu'on eut traduit la Bible, tout homme sachant lire l'anglais, même les garçons, et même les filles ! pensaient parler avec Dieu tout-puissant, et comprendre tout ce qu'il disait, quand à raison d'un ou deux chapitres par jour, ils avaient lu les Écritures en entier. C'est ainsi que le respect et l'obéissance dus à l'Église réformée en Angleterre et à ses évêques se perdirent, et que tout un chacun devint pour soi-même juge en matière de religion, et interprète des Écritures. » (T. Hobbes, *Œuvres*, t. IX, *op. cit.*, p. 61.) Il ajoutait que « quantité de gens prirent l'habitude de quitter leur paroisse et leur ville, délaissant leur métier les jours de semaine » pour aller écouter des prêcheurs pour aller écouter les « prédicateurs aux mains calleuses » (mechanical preachers), élus par la communauté, qui travaillaient toute la semaine et officiaient le dimanche (*ibid.*, p. 63).

63 *The New Law of Righteousness* de Gerrard Winstanley en est l'espèce exemplaire. Le plus connu des *Diggers* interroge : « Est-ce que la lumière de la raison a créé la terre pour que certains remplissent sacs et granges, tandis que les autres soient opprimés par la pauvreté ? Est-ce la lumière de la raison qui a fait cette loi : que si un homme ne reçoit pas abondance de la terre suffisamment pour rendre à ceux à qui il a emprunté, que celui qui a prêté puisse emprisonner l'autre, et affamer son corps dans une pièce close ? Est-ce la lumière de la raison qui fait cette loi, qu'une partie de l'humanité puisse tuer et pendre l'autre partie, qui ne marche pas à sa mesure ? » (G. Winstanley, « The New Law of Righteousness » [1649] *in* G. Winstanley, *Works, Ithaca*, Cornell University Press, 1941, p. 197.)

contre Hobbes, soutint que le point essentiel était le contrôle de l'esprit sur le corps. Cependant, ceci n'implique pas simplement le contrôle de la classe dominante (l'esprit *par excellence*) sur le corps-prolétariat, mais, tout autant, le développement de la capacité du contrôle de soi à l'intérieur de la personne.

Comme Foucault l'a démontré, la mécanisation du corps n'implique pas seulement la répression des désirs, des émotions ou des formes de comportement qui devaient être éradiquées. Cela impliquait également le développement de nouvelles facultés chez l'individu qui apparaissent comme *autres* que le corps lui-même et deviennent les agents de sa transformation. Le produit de cette aliénation du corps était, en d'autres termes, le développement de l'*identité* individuelle, conçue précisément comme « altérité » du corps et en antagonisme perpétuel avec lui.

L'émergence de cet alter ego et la détermination d'un conflit historique entre l'esprit et le corps représentent la naissance de l'individu dans la société capitaliste. Confronter son corps comme une réalité étrangère à évaluer, développée et tenue à distance afin d'en tirer les résultats escomptés, allait devenir la caractéristique typique de l'individu façonné par la discipline capitaliste du travail.

Comme nous l'avons souligné, le développement de la gestion de soi comme autodiscipline parmi les « classes inférieures » demeura longtemps une vue de l'esprit. On jugera du peu d'autodiscipline escompté des « gens du commun » par le fait qu'en plein XVIIIe siècle, cent-soixante crimes étaient punis de mort en Angleterre[64] et chaque année des milliers de « gens du commun » étaient expédiés dans les colonies ou condamnés aux galères. Par ailleurs, quand la populace en appelait à la raison, c'était pour exprimer des revendications antiautoritaires, du fait que la maîtrise de soi au niveau populaire signifiait le rejet de l'autorité établie, plutôt que l'intériorisation de la règle sociale.

De fait, au cours du XVIIe siècle, la gestion de soi demeura une prérogative bourgeoise. Comme le relève Easlea, lorsque les

64 Cf. P. Linebaugh, *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

philosophes parlent de l'« homme » comme d'un être rationnel, ils font exclusivement référence à la petite élite constituée d'adultes mâles blancs, de la classe supérieure. « La grande multitude des hommes, » écrit Henri Power, disciple anglais de Descartes, « ressemble plutôt à l'automate de Descartes, dépourvu de capacité de raisonnement, dont la désignation d'homme n'est que métaphorique[65]. » Les « supérieurs » s'accordaient sur le fait que le prolétariat était d'une race différente. À leurs yeux, rendus suspicieux par la peur, le prolétariat apparaissait comme une « grande bête », un « monstre à plusieurs têtes », sauvage, vociférant, adonné à tous les excès[66]. Aussi bien au niveau individuel, un vocabulaire rituel identifiait les masses à des êtres purement instinctuels. Ainsi dans la littérature élisabéthaine, le mendiant est toujours « vigoureux » et « solide », « grossier », « tête-brûlée », « indiscipliné », termes récurrents à propos des classes inférieures.

Dans ce processus, le corps ne perdit pas seulement toute connotation naturelle, une *fonction-corps* commença d'émerger, dans le sens où le corps devint un terme purement relationnel, ne signifiant plus aucune réalité spécifique, caractérisant plutôt tout obstacle à la domination de la raison. Cela signifie que tandis que le prolétariat devenait « corps », le corps devenait « le prolétariat » et plus particulièrement la faible et irrationnelle femelle (la « femme en nous », comme le dit Hamlet) ou le « sauvage » africain, étant purement défini au travers des limites de sa fonction, du fait de son « altérité » à la raison et traité comme un agent de subversion interne.

Cependant, la lutte contre cette « grande bête » n'était pas seulement dirigée contre les « gens des classes inférieures ». Elle était également intériorisée par les classes dominantes dans la bataille

65 B. Easlea, *op. cit.*, p. 140. Il est tentant de suggérer que cette suspicion concernant l'humanité des « classes inférieures » puisse être la raison pour laquelle, parmi les premiers critiques du mécanisme cartésien, bien peu objectèrent à la vision mécanique du corps humain de Descartes. Comme le relève Leonora Cohen Rosenfield : « C'est une des choses étranges dans toute cette querelle, qu'aucun des ardents défenseurs de l'âme animale dans cette première période n'ait relevé le défi de préserver le corps humain de la marque du mécanisme. » (L. C. Rosenfield, *op. cit.*, p. 25.)

66 Cf. C. Hill, *Change and Continuity in 17th Century England*, *op. cit.*, p. 181 sqq. ; P. Linebaugh, M. Rediker, *op. cit.*

menée contre leur propre « état naturel ». Comme nous l'avons vu, tout autant que Prospéro, la bourgeoisie aussi se devait de reconnaître que « cette créature des ténèbres, je la déclare mienne », c'est-à-dire que Caliban fait partie de lui[67]. Cette prise de conscience se répand dans la production littéraire des XVIe et XVIIe siècles. La terminologie est révélatrice. Même ceux qui ne suivaient pas Descartes voyaient le corps comme une bête qu'il fallait garder constamment sous contrôle. Ses instincts étaient comparés à des « sujets » devant être « gouvernés », les sens considérés comme une prison pour l'esprit raisonnant.

Andrew Marvell s'interrogeait, dans son *Dialogue Between the Soul and the Body* :

O, who shall from this dungeon raise
A soul enslaved so many ways ?
With bolts of bones, that fettered stands
In feet, and manacled in hands ;
Here blinded with an eye, and there
Deaf with the drumming of an ear ;
A soul hung up, as 'twere, in chains
Of nerves, and arteries, and veins […]

[Ô qui fera s'élever de ce donjon
Une âme asservie en de maintes façons ?
Entraves d'ossements, sur ses pieds
Mis aux fers, mains par menottes liées.
Ici par un œil aveuglé, et puis là
Sourde oreille que le bourdon scella.
Âme appendue, il semble, aux chaînes
Et de nerfs, et d'artères, et de veines.][68]

67 Cf. P. Brown, « 'This Thing of Darkness I Acknowledge Mine' : The Tempest and The Discourse of Colonialism » *in* H. Bloom (éd.), *William Shakespeare. The Tempest*, New York, Chelsea House Publishers, 1988, p. 131–152 ; E. M. W. Tillyard, *op. cit.*, p. 34–35.

68 Notre traduction. Cité par C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, New York, Schocken Books, 1964, p. 345.

Le conflit entre les appétits et la raison était un thème clé de la littérature élisabéthaine[69], alors que parmi les puritains s'installait l'idée que l'« Antéchrist » est à l'intérieur de chaque homme. Dans le même temps, des débats sur l'éducation et sur la « nature de l'homme », répandus parmi les « classes moyennes », se centrèrent sur le conflit corps/esprit, posant la question cruciale de savoir si les êtres humains sont des agents volontaires ou involontaires.

Mais la définition d'une nouvelle relation au corps ne demeura pas à un niveau purement idéologique. De nombreuses pratiques commencèrent à se manifester dans la vie quotidienne signalant la profonde transformation survenant dans ce domaine : l'utilisation des couverts, le développement du sentiment de honte à l'égard de la nudité, l'avènement de « manières » tentant de réguler comment l'on rit, marche, éternue, comment se tenir à table, et jusqu'où peut-on chanter, plaisanter, jouer[70]. Alors que l'individu était dissocié de façon croissante du corps, ce dernier devint un objet d'observation constante, comme s'il s'agissait d'un ennemi. Le corps commença d'inspirer peur et répugnance. « Le corps de l'homme est rempli d'impureté », déclarait Jonathan Edwards, dont l'attitude est emblématique de l'expérience puritaine, où la subjugation du corps est une pratique quotidienne[71]. Les fonctions corporelles confrontant directement « les hommes » avec leur « animalité » étaient particulièrement répugnantes. En témoigne le cas de Cotton Mather qui, dans son *Journal*, confesse combien il se sentit humilié un jour quand, urinant contre un mur, il vit un chien faire de même :

> Je pensais « combien sont vils et misérables les fils de l'homme sous leur forme mortelle. Combien les nécessités naturelles nous avilissent et nous placent d'une certaine façon au même niveau que les chiens eux-mêmes » […] En conséquence, je me résolus à faire ma pratique ordinaire de ce que chaque fois que

69 Cf. E. M. W. Tillyard, *op. cit.*, p. 75.

70 Cf. N. Elias, *La Civilisation des mœurs* (1939), Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 185 sqq.

71 Cf. P. Greven, *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*, New York, Alfred Knopf, 1977, p. 67.

> j'aurais à céder à l'une ou l'autre nécessité naturelle, d'en faire l'opportunité de concevoir dans mon esprit une sainte, noble, divine pensée[72].

On peut rapporter la grande passion médicale de l'époque, l'analyse des excréments, de laquelle on tirait de multiples déductions sur les tendances psychologiques de l'individu (vices, vertus), à cette conception du corps comme réceptacle d'impuretés et de dangers cachés[73]. Clairement, cette obsession pour les excréments humains reflétait en partie le dégoût que commençait à éprouver la classe moyenne pour les aspects non productifs du corps, un dégoût inévitablement accentué dans un environnement urbain où les excréments posaient un problème d'organisation, en plus d'apparaître comme un pur gaspillage. Mais dans cette obsession on peut aussi lire le besoin bourgeois de réguler et nettoyer le corps-machine de tout élément qui pourrait interrompre son activité et créer du « temps mort » dans la dépense de travail. Les excréments furent autant analysés et dépréciés parce qu'ils étaient le symbole des « humeurs maladives » que l'on croyait habiter le corps, auxquelles on rattachait toutes les tendances perverses des êtres humains. Pour les puritains, elles devinrent le signe visible de la corruption de la nature humaine, une sorte de péché originel qui devait être combattu, subjugué, exorcisé. D'où l'usage de purges, vomitifs et lavements qui étaient administrés aux enfants ou aux « possédés » pour leur faire expulser leurs diableries[74].

Dans cette tentative obsessionnelle de conquérir le corps jusque dans ses plus intimes recoins, nous voyons se refléter la même passion avec laquelle, durant ces mêmes années, la bourgeoisie essaya de conquérir (nous pourrions dire « coloniser ») cet être étranger, dangereux, improductif qu'était à ses yeux le prolétariat. Parce que le prolétariat était le grand Caliban de cette époque. Le prolétaire était ce « matériau par lui-même brut et non-digestible » que Petty

72 *Ibid.*

73 Cf. D. Hunt, *Parents and Children in History. The Psychology of Family Life in Early Modern France*, New York, Basic Books, 1970, p. 143–146.

74 Cf. L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, t. VIII, New York, Columbia University Press, 1958, p. 553 sqq.

recommandait de placer entre les mains de l'État, qui, dans sa prudence, « devait l'améliorer, le gérer, et le mouler à son avantage[75] ».

À l'instar de Caliban, le prolétariat incarnait les « humeurs maladives » qui se cachaient dans le corps social, à commencer par les monstres répugnants de l'oisiveté et de l'ivresse. Aux yeux de ses maîtres, sa vie était pure inertie et dans le même temps, passion incontrôlée et fantaisie débridée, toujours prête à exploser dans des agitations émeutières. Plus que tout, il était l'indiscipline, le manque de productivité, la débauche, la soif pour la satisfaction physique immédiate. Son utopie n'était pas une vie de labeur, mais une terre de Cocagne[76], où les maisons seraient faites de sucre, les rivières de lait, où l'on pourrait non seulement obtenir ce que l'on souhaite sans effort, mais où l'on serait payé pour manger et boire :

75 E. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism*, New York, Kelly and Millan, 1957, p. 17 sqq.

76 Cf. P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, New York University Press, 1978 ; F. Graus, « Social Utopia in the Middle Ages » in *Past and Present*, n° 38, décembre 1967, p. 3–19. F. Graus affirme que « le terme "Cocagne" apparaît pour la première fois au XIIIe siècle (*Cucaniensis* vient probablement de *Kuchen*), et paraît avoir été utilisé comme parodie », étant donné que le premier contexte dans lequel on le trouve est une satire d'un monastère anglais à l'époque d'Edward II (*ibid.*, p. 9).

Graus discute la différence entre le concept médiéval de « pays imaginaire » et le concept moderne d'utopie :

« À l'époque moderne, l'idée à la base de la constructibilité du monde idéal implique que l'utopie peut se répandre avec des êtres idéaux qui se sont débarrassés de leurs fautes. Les habitants de l'utopie sont marqués par leur sens de la justice et leur intelligence […] d'un autre côté, les visions utopiques du Moyen Âge partent de l'homme tel qu'il est et cherchent à remplir ses besoins présents. » (*Ibid.*, p. 6).

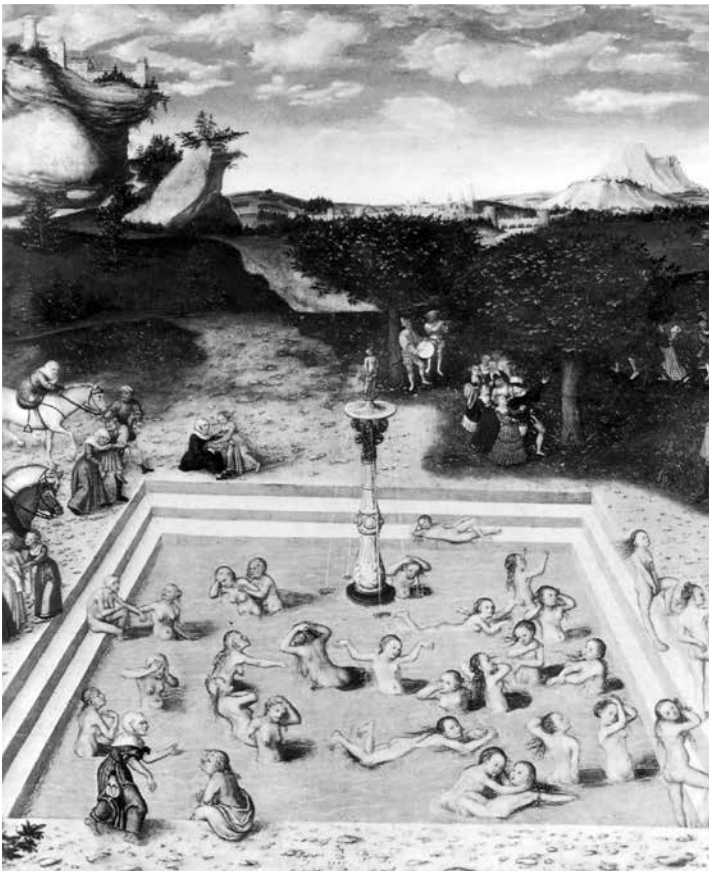
Au pays de Cocagne (*Schlaraffenland*), par exemple, il y a à boire et à manger en abondance, il n'y a pas désir de « se nourrir » raisonnablement, mais seulement de se gaver, comme on peut l'avoir attendu toute une vie.

« Dans ce pays de Cocagne […] il y a également une fontaine de jouvence, dans laquelle hommes et femmes entrent d'un côté pour sortir de l'autre jeunes et beaux. Ensuite l'histoire se poursuit avec un côté "Petite-table-sois-mise" qui représente si bien la vision simple d'une vie idéale. » (*Ibid.*, p. 7–8.)

« En d'autres termes, l'idéal de Cocagne n'incarne aucun schéma rationnel ou notion de "progrès", et s'avère beaucoup plus "concret", "s'appuyant largement sur les caractères de la vie villageoise" et dépeint un état de perfection qui, à l'époque moderne, ne connaît plus de grande avancée. » (*Ibid.*)

Peter Bruegel, *Pays de Cocagne* (1567).

Lucas Cranach, *La Fontaine de Jouvence* (vers 1546).



Pour dormir une heure
De profond sommeil,
Sans qu'on se réveille,
On gagne six francs,
Et à manger autant ;
Et pour bien boire
On gagne une pistole ;
Ce pays est drôle,
On gagne par jour
Dix francs à faire l'amour[77].

L'idée de transformer cet être oisif, qui rêvait de la vie comme d'un long carnaval, en un infatigable travailleur, peut avoir semblé une entreprise désespérée. Cela signifiait littéralement « renverser le monde », mais sur un mode totalement capitaliste, où l'inertie face au commandement serait transformée en absence de désir et volonté autonome, où la *vis erotica* deviendrait *vis laborativa* et où le besoin ne s'exprimerait plus que sous la forme du manque, de l'abstinence et d'une éternelle indigence.

D'où cette bataille contre le corps, qui caractérisa cette première phase du développement capitaliste, et qui s'est poursuivie, de différentes façons, jusqu'à nos jours. D'où cette mécanisation du corps, qui était le projet de la nouvelle philosophie naturelle et le point focal des premières expériences dans l'organisation de l'État. Si l'on va de la chasse aux sorcières aux spéculations de la philosophie mécaniste et aux investigations méticuleuses des puritains sur les talents individuels, nous voyons qu'un même fil relie les voies apparemment différentes de la législation sociale, de la réforme religieuse et de la rationalisation scientifique de l'univers. Ce fut la tentative de rationaliser la nature humaine, dont les pouvoirs devaient être réorientés et subordonnés au développement et à la formation de la force de travail.

Comme nous l'avons vu, le corps fut politisé de façon croissante dans ce processus. Il fut dénaturalisé et redéfini comme « autre », la

77 François Cottignies, dit Brûle-Maison, cité par P. Burke, *op. cit.*, p. 190.

limite externe de la discipline sociale. Ainsi, la naissance du corps au XVIIe siècle marqua aussi sa fin, parce que le concept de corps allait cesser de définir une réalité organique spécifique pour devenir un marqueur politique des rapports de classes et du déplacement des frontières continuellement redéfinies que ces rapports produisent sur la carte de l'exploitation humaine.

La grande chasse aux sorcières en Europe
Une bête imparfaicte, sans foy, sans crainte, sans constance[1]

Centaures au-dessous de la taille,
Bien que femmes au-dessus.
Jusqu'à la ceinture, c'est le règne des dieux ;
Le bas est tout entier au diable.
Là, c'est enfer, et ténèbres, et gouffre sulfureux : brûlure, feu, puanteur, consomption[2].

— Shakespeare, *Le Roi Lear*, 1606

Vous êtes les véritables hyènes, qui nous charment avec la blancheur de votre peau et quand la folie nous amène à votre portée, vous nous sautez dessus. Vous êtes les traîtres à la sagesse, l'entrave à l'industrie […] les obstacles à la vertu et les aiguillons qui nous guident vers tous les vices, l'impiété et la ruine. Vous êtes le paradis du fou, la peste du sage et la grande erreur de la nature.

— Walter Charleton, *Ephesian Matron*, 1659

Introduction

La chasse aux sorcières est rarement mentionnée dans l'histoire du prolétariat. Jusqu'à nos jours, elle demeure un des phénomènes les moins étudiés de l'histoire européenne[3] ou plutôt de l'histoire mondiale, puisque les missionnaires et les conquistadors ont amené avec

1 Dicton français du XVIIe siècle au sujet des femmes.
2 W. Shakespeare, *Le Roi Lear* (1606) in *Œuvres complètes, Tragédies*, t. II, acte IV, scène VI, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 231.
3 Comme Erik Midelfort l'a souligné : « À quelques notables exceptions près, l'étude des chasses aux sorcières est restée subjective […] Il est en effet frappant de voir qu'on compte peu d'études sérieuses sur la sorcellerie en Europe, s'attachant à comptabiliser les procès pour sorcellerie par ville ou par région. » (E. H. C. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany. 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, Stanford University Press, 1972, p. 7.)

Jan Luyken, L'exécution pour sorcellerie d'Anne Henricks à Amsterdam en 1571.

eux l'accusation de satanisme, qui devait servir à assujettir les populations indigènes du « Nouveau Monde ».

Le fait que les victimes, en Europe, aient principalement été des paysannes explique probablement l'indifférence des historiens à ce génocide. Une indifférence qui a frôlé la complicité, l'effacement des sorcières des pages de l'histoire ayant contribué à banaliser leur élimination physique sur le bûcher, laissant penser qu'il s'agissait d'un phénomène mineur, voire une affaire de folklore.

Ceux qui se sont penchés sur la chasse aux sorcières (par le passé presque exclusivement des hommes) se montraient souvent les dignes héritiers des démonologues du XVIe siècle. Tout en déplorant leur extermination, beaucoup ont tenu à les représenter comme de malheureuses folles, frappées d'hallucinations, de sorte que leur persécution prenait un sens de « thérapie sociale », servant à renforcer la cohésion sociale[4]. On a décrit cette persécution en termes médicaux, une « panique », une « folie », une « épidémie », caractérisations qui toutes disculpent les chasseurs de sorcières et dépolitisent leurs crimes.

Le genre de misogynie qui a inspiré les approches universitaires sur la chasse aux sorcières abondent. Comme Mary Daly l'a signalé dès 1978, la plupart de la littérature à ce sujet a été écrite « du point de vue du bourreau », discréditant les victimes de la persécution, les représentant comme des ratées (des femmes « déshonorées » ou frustrées en amour) ou même comme des perverses prenant plaisir à taquiner leurs inquisiteurs mâles avec leurs fantasmes sexuels. Daly cite l'exemple de l'*Histoire de la psychiatrie* de Franz G. Alexander et Sheldon T. Selesnick[5], dans lequel on peut lire :

> Les sorcières accusées faisaient très souvent le jeu de leurs persécuteurs. Une sorcière soulageait sa culpabilité en confessant en séance publique ses fantasmes sexuels ; en même temps, elle parvenait à une certaine satisfaction érotique en s'éternisant sur tous les détails devant ses accusateurs mâles. Ces femmes

4 *Ibid.*, p. 3.

5 Cf. F. G. Alexander, S. T. Selesnick, *Histoire de la psychiatrie*, Paris, Armand Collin, 1972.

> sévèrement déstabilisées émotionnellement étaient particulièrement réceptives à l'idée qu'elles abritaient le démon et des diables et confessaient cohabiter avec des esprits malins, tout comme aujourd'hui des individus perturbés, influencés par les unes des journaux, s'imaginent traqués par des tueurs[6].

Cette tendance à transformer les victimes en coupables a connu des exceptions, autant parmi la première que la deuxième génération de spécialistes universitaires de la chasse aux sorcières. De la deuxième génération, on peut citer Alan Macfarlane[7], E. W. Monter[8] et Alfred Soman[9]. C'est pourtant seulement à la suite du mouvement féministe que la chasse aux sorcières est sortie des oubliettes où l'on l'avait reléguée. Les féministes s'identifièrent aux sorcières, qui furent rapidement adoptées comme symbole de la révolte féminine[10].

6 Cité dans M. Daly, *Gyn/Ecology. The MetaEthics of Radical Feminism*, Boston, Beacon, 1978, p. 213.

7 Cf. A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, New York, Harper and Row Publishers, 1970.

8 Cf. E. W. Monter, *European Witchcraft*, New York, John Wiley and Sons, 1969 ; E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1976 ; E. W. Monter, « The Pedestal and the Stake. Courtly Love and Witchcraft » *in* R. Bridenthal, C. Koonz (éds.), *Becoming Visible. Women in European History*, New York, Houghton Mifflin Co., 1977.

9 Cf. A. Soman, *Sorcellerie et justice criminelle. Le Parlement de Paris (XVIe–XVIIIe siècles)*, Aldershot, Brookfield/Variorum, 1992.

10 Cf. S. Bovenschen, « The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth » in *New German Critique*, n° 15, automne 1978, p. 83 sqq. Une expression de cette identification fut la création du WITCH, un réseau de groupes féministes autonomes qui joua un rôle important dans la période initiale du mouvement de libération des femmes aux États-Unis. Comme Robin Morgan le signale, dans *Sisterhood Is Powerful*, WITCH est née à New York en 1968 le jour de Halloween, mais des « assemblées de sorcières » se formèrent rapidement dans de nombreuses villes. La signification de la figure de la sorcière pour ces activistes se retrouve dans un tract écrit par l'assemblée de New York qui, après avoir rappelé que les sorcières furent les premières praticiennes du contrôle de la natalité et de l'avortement, déclare : « Les sorcières ont toujours été des femmes qui ont osé être courageuses, agressives, intelligentes, non-conformistes, curieuses, indépendantes, libérées sexuellement, révolutionnaires […] WITCH vit et rit en chaque femme. Elle est la partie libre de chacune d'entre nous […] Vous êtes une sorcière par le fait d'être femme, indomptée, furieuse, joyeuse et immortelle. » (R. Morgan [éd.], *Sisterhood Is Powerful*, New York, Vintage, 1970, p. 605–606.)

Les féministes comprirent rapidement que des centaines de milliers de femmes n'avaient pas pu être massacrées et soumises aux plus cruelles tortures sans avoir menacé la structure du pouvoir. Elles réalisèrent aussi qu'une telle guerre contre les femmes, menée sur une période de plus de deux siècles, était un tournant dans l'histoire des femmes en Europe, le « péché originel » du processus d'avilissement social subi par les femmes avec l'avènement du capitalisme. Il fallait revisiter ce phénomène si l'on voulait comprendre la misogynie qui imprègne toujours les pratiques institutionnelles et les relations hommes-femmes.

Les historiens marxistes, en revanche, même lorsqu'ils étudient la « transition vers le capitalisme », ont tous, à de très rares exceptions, relégué la chasse aux sorcières aux oubliettes, comme si cela n'avait pas de rapport réel avec l'histoire de la lutte des classes. Cependant, l'ampleur du massacre aurait dû éveiller quelques soupçons, des centaines de milliers de femmes ayant été brûlées, pendues et torturées en moins de deux siècles[11]. La chasse aux sorcières a eu lieu en

Parmi les écrivains féministes d'Amérique du Nord, celles qui ont le plus directement identifié histoire des sorcières et lutte des femmes pour la libération sont Mary Daly (cf. M. Daly, *op. cit.*), Starhawk (cf. Starhawk, *Femmes, magie et politique* [1982], Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003), et Barbara Ehrenreich et Deirdre English, dont le livre *Sorcières, sages-femmes et infirmières. Une histoire des femmes et de la médecine* (1973), Montréal, Remue-Ménage, 2005, fut pour beaucoup de féministes, y compris moi-même, la première introduction à l'histoire de la chasse aux sorcières.

11 Combien de sorcières furent brûlées ? Cela a été une question controversée dans les recherches universitaires sur la chasse aux sorcières et il est difficile d'y répondre, dans la mesure où beaucoup de procès ne furent pas consignés ou, s'ils l'ont été, le nombre de femmes exécutées n'était pas spécifié. À cela s'ajoute que beaucoup de documents dans lesquels on peut trouver des références pour les procès en sorcellerie n'ont pas été encore étudiés ou bien ont déjà été détruits. Dans les années 1970, E. W. Monter remarqua, en l'occurrence, qu'il était impossible de calculer le nombre de procès laïcs pour sorcellerie en Suisse, puisqu'on n'y faisait souvent seulement mention que dans les rapports fiscaux et que ceux-ci n'avaient pas encore été étudiés (cf. E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, *op. cit.*, p. 21). Trente ans plus tard, les estimations diffèrent toujours énormément.

Même si certaines féministes avancent que le nombre de sorcières exécutées est égal à celui des Juifs tués dans l'Allemagne nazie, d'après Anne L. Barstow, sur la base de l'état actuel du travail d'archives, on peut avancer avec certitude qu'environ 200 000 femmes furent accusées de sorcellerie sur une durée de plus de trois siècles et qu'une partie d'entre elles ont été tuées. Cependant, Barstow admet qu'il est très difficile d'établir combien de femmes furent exécutées ou périrent suites aux tortures qui leur furent infligées. [suite page 260]

même temps que la colonisation et l'extermination des populations du Nouveau Monde, les enclosures anglaises, le début de la traite des esclaves, la promulgation des « Bloody Laws » contre les vagabonds et les mendiants et elle a culminé dans l'interrègne entre la fin du féodalisme et l'« essor » du capitalisme, au moment où la paysannerie d'Europe atteint le sommet de son pouvoir mais, à terme, a aussi consommé sa défaite historique – on aurait pu trouver un sens à tout cela. Cependant, cet aspect de l'accumulation primitive est jusqu'à présent véritablement demeuré un secret[12].

« De nombreux procès-verbaux ne listent pas les verdicts des procès [ou] n'incluent pas celles qui sont mortes en prison […] D'autres, conduites au désespoir par la torture, se tuèrent elles-mêmes en prison […] Beaucoup de sorcières accusées furent tuées en prison […] D'autres moururent en prison des tortures qui leur furent infligées. » (A. L. Barstow, *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts. Our Legacy of Violence Against Women*, New York, Pandora HarperCollins, 1994, p. 22–23.)

En comptabilisant aussi celles qui furent lynchées, Barstow conclut qu'au moins 100 000 femmes furent tuées, mais ajoute que celles qui échappèrent à la mort furent « ruinées pour la vie » : une fois accusées, « la suspicion et la vindicte les poursuivraient jusqu'à la tombe » (*ibid.*).

Tandis que l'ampleur de la chasse aux sorcières fait toujours débat, des estimations régionales ont été fournies par Midelfort et Larner. Midelfort (cf. E. H. C. Midelfort, *op. cit.*) a découvert qu'en Allemagne du Sud-Ouest, au moins 3 200 sorcières furent brûlées pour la seule période entre 1560 et 1670, pendant laquelle « on ne brûla plus les sorcières isolément ou par couples, mais par vingtaines et par centaines » (H. C. Lea, *op. cit.*, p. 1283). Christina Larner (cf. C. Larner, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1981) porte le nombre de femmes exécutées en Écosse entre 1590 et 1650 à 4 500 ; mais elle admet aussi que le chiffre est peut-être bien plus élevé, puisque la prérogative de mener des chasses aux sorcières était aussi accordée aux notables locaux, qui avaient carte blanche non seulement pour arrêter des « sorcières », mais aussi pour conserver les procès-verbaux.

12 Deux féministes, Starhawk et Maria Mies, ont replacé la chasse aux sorcières dans le contexte de l'accumulation primitive, arrivant à des conclusions très proches de celles que je présente ici. Dans *Femmes, magie et politique* (cf. Starhawk, *op. cit.*), Starhawk a mis en relation la chasse aux sorcières et l'expropriation des communaux de la paysannerie d'Europe, les effets sociaux de l'inflation des prix causés par l'arrivée en Europe d'or et d'argent en provenance d'Amérique, et l'essor de la médecine professionnelle. Elle a aussi remarqué que :

« La [sorcière] nous a quittés […] [mais] ses peurs, et les forces contre lesquelles elle a lutté de son vivant, vivent toujours. Nous pouvons lire dans nos journaux les mêmes accusations contre la fainéantise des pauvres. Les expropriateurs se déplacent dans le tiers-monde, détruisant les cultures […] pillant les ressources de la terre et des gens […] Si nous écoutons la radio, nous pouvons entendre le crépitement des flammes […] Mais la lutte également vit toujours. » (*Ibid.*, p. 296–297.)

L'époque des bûchers de sorcières et l'initiative d'État

Ce qui n'a pas été établi, c'est que la chasse aux sorcières fut l'un des événements les plus importants dans le développement de la société capitaliste et la formation du prolétariat moderne. En effet, le déchaînement d'une campagne de terreur contre les femmes, une persécution sans équivalent, a affaibli la résistance de la paysannerie européenne face à l'attaque de la gentry et de l'État, au moment où la communauté paysanne était déjà en train de se désintégrer sous l'effet combiné de la privatisation de la terre, de la hausse des taxes et de l'élargissement du contrôle de l'État sur tous les aspects de la vie sociale. La chasse aux sorcières accentua les divisions entre hommes et femmes, apprenant aux hommes à craindre le pouvoir des femmes et détruisant un univers de pratiques, de croyances et de sujets sociaux dont l'existence était incompatible avec la discipline du travail capitaliste, redéfinissant ainsi les éléments principaux de la reproduction sociale. En ce sens, comme les attaques qui se déroulaient alors contre la « culture populaire » ou comme le « grand renfermement » des pauvres et des vagabonds dans des maisons de travail et de correction, la chasse aux sorcières fut un aspect essentiel de l'accumulation primitive et de la « transition » vers le capitalisme.

Nous verrons plus loin les craintes de la classe dirigeante que la chasse aux sorcières devait conjurer et ses conséquences pour la situation des femmes en Europe. Je veux ici insister sur le fait que, contrairement à l'idée propagée par les Lumières, la chasse aux sorcières ne fut pas le dernier feu d'un monde féodal mourant. On sait fort bien que le Moyen Âge « superstitieux » n'a persécuté aucune sorcière. Le concept même de « sorcellerie » ne fut pas formulé avant la fin du Moyen Âge et il n'y eut jamais, au cours de l'« Âge sombre », de procès collectifs et

Alors que Starhawk envisage principalement la chasse aux sorcières dans le contexte de l'essor de l'économie de marché en Europe, Maria Mies, dans *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* la met en relation avec le processus de colonisation et la domination grandissante de la nature qui ont marqué l'extension du capitalisme. Elle estime que la chasse aux sorcières faisait partie des efforts déployés par la classe capitaliste émergente afin d'établir son contrôle sur la capacité productive des femmes, des colonies et de la nature (cf. M. Mies, *op. cit.*, p. 69–70, 78–88).

d'exécutions, alors que la magie imprégnait la vie quotidienne et qu'elle représentait un outil d'insubordination pour les esclaves, redouté de la classe dirigeante depuis la fin de l'Empire romain[13].

Au VIIe et VIIIe siècle, le crime de *maleficium* fut introduit dans les codes de loi des nouveaux empires teutons, comme il avait été introduit dans le code romain. C'était le temps de la conquête arabe qui, apparemment, enflammait les cœurs des esclaves d'Europe à la perspective de liberté, les incitant à prendre les armes contre leurs maîtres[14]. Ainsi, cette réaction législative a pu être la réponse à une crainte des élites face à l'avance des « Sarrasins » qui étaient réputés

13 Depuis la fin de l'Empire romain, les classes dominantes pensaient que la magie faisait partie de l'idéologie des esclaves et était un instrument d'insubordination. Pierre Dockès cite *De Rustica*, l'ouvrage de Columelle, un agronome romain de la fin de la République, qui lui-même cite Caton, recommandant de contrecarrer le rapprochement entre astrologues, guérisseurs et sorciers, en raison de leur dangereuse influence sur les esclaves. Columelle recommandait que le *vilicus* [fermier] « ne [fasse] pas de sacrifices sans en recevoir l'ordre de son maître. Il ne recevra chez lui ni devins, ni magiciens, qui, profitant de la superstition des hommes, les entraînent au crime […] Il ne liera pas connaissance avec des aruspices et des sorciers, deux sortes de gens qui infectent les âmes ignorantes du poison d'une vaine superstition » (cité par P. Dockès, *op. cit.*, p. 266 ; *De Rustica*, I, 8 et XI, 1. Identiquement cf. Caton, *De Agricultura*, [Paris, 1975], VIl, p. Il, 3, et « ni haruspice, ni augure, ni devin, ni chaldéen »).

14 Dockès cite l'extrait suivant des *Six Livres de la République* (1583) : « Il n'est évidemment pas très facile de multiplier les preuves des luttes serviles au Haut Moyen Âge. Pourtant dans Les *Six Livres de la République* de Jean Bodin, on trouve ce passage : "Et de fait la puissance des Alarbes [arabes] n'a pris accroissement que par ce moyen [donner ou promettre la liberté aux esclaves] ; car si tost que le capitaine Homar, l'un des lieutenants de Mehemet, eut promis liberté aux esclaves qui suivroyent, il en attira si grand nombre qu'en peu d'années ils se firent seigneurs de tout l'Orient. Ce bruit de liberté et des conquestes faictes par les esclaves, enfla le coeur à ceux de l'Europe, où ils commencèrent à prendre les armes : et premièrement en Espagne l'an 781, puis après en ce royaume au temps de Charlemagne, et de Louis le piteux (sic !), comme on void aux édicts qu'ils firent lors contre les conjurations des esclaves : et même Lothaire, fils de Louis, après avoir perdu deux batailles contre ses frères, appela les esclaves à son aide, qui depuis donnèrent la chasse à leurs maîtres l'an 852 et soudain ce feu s'embraza aussitost en Allemagne, où les esclaves ayant prins les armes, esbranlèrent l'estat des Princes et cités, et mesmes Louis Roy des Allemagnes, fut contraint d'assembler toutes ses forces pour les rompre. Cela contraignit les chrestiens peu à peu, de relascher la servitude, et d'affranchir les esclaves : reservé seulement certaines corvées […]" (J. Bodin, *Les Six livres de la République*, *op. cit.*, p. 57–58). »

grands experts dans les arts magiques[15]. Mais, à ce moment-là, sous le nom de *maleficium*, seules les pratiques magiques portant atteinte aux gens et aux biens étaient punies et l'Église critiquait ceux qui croyaient à la magie[16].

La situation changea au milieu du xve siècle. À cette époque de révoltes populaires, d'épidémies, et de crise féodale naissante, on assiste aux premiers procès de sorcières (dans le sud de la France, l'Allemagne, la Suisse, l'Italie), on lit les premières descriptions du sabbat[17] et le développement de la doctrine de la sorcellerie, par laquelle les formes les plus anciennes de magie furent déclarées

15 Cf. A. G. Chejne, *Islam and the West. The Moriscos*, Albany, State University Press, 1983, p. 115–132.

16 Le texte le plus important documentant la tolérance de l'Église envers les croyances en la magie est connu sous le nom de *Canon Episcopi* (xe siècle), qui qualifiait d'« infidèles » ceux qui croyaient aux démons et aux vols de nuit, faisant valoir que de telles « illusions » étaient produites par le diable (cf. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 76–77). Dans son étude sur la chasse aux sorcières dans l'Allemagne du Sud-Ouest, Erik Midelfort a cependant mis en doute l'idée selon laquelle l'Église au Moyen Âge aurait été sceptique et tolérante vis-à-vis de la sorcellerie. Il a été particulièrement critique envers l'usage qui a été fait du *Canon Episcopi*, affirmant qu'on lui fait ainsi dire le contraire de ce qu'il signifiait. En somme, il ne faudrait pas conclure que l'Église fermait les yeux sur les pratiques de magie parce que l'auteur du *Canon* attaquait la croyance en la magie. D'après Midelfort, La position du *Canon* était celle que l'Église maintint jusqu'au xviiie siècle. Elle condamnait la croyance à la magie, parce qu'elle considérait comme une hérésie d'attribuer des pouvoirs divins aux sorcières et aux diables. Elle affirmait cependant que ceux qui pratiquaient la magie étaient punis à juste titre, puisqu'ils se montraient malveillants et faisaient alliance avec le diable (cf. E. H. C. Midelfort, *op. cit.*, p. 16–19).

Midelfort souligne que même dans l'Allemagne du xvie siècle, le clergé insistait sur la nécessité de ne pas croire aux pouvoirs du diable. Mais il remarque que la plupart des procès étaient provoqués et menés par des autorités laïques qui ne se préoccupaient pas des discours théologiques. Au sein du clergé lui-même, la distinction entre « volonté de nuire » et « action de nuire » était, en pratique, suivie de peu d'effet, puisqu'en définitive beaucoup d'ecclésiastiques recommandaient que les sorcières soient punies de mort.

17 Cf. E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, *op. cit.* Le sabbat est d'abord apparu dans la littérature médiévale vers le milieu du xve siècle. Rossell Hope Robbins écrit : « Le sabbat était inconnu de l'un des premiers démonologues, Johannes Nieder, mais le pamphlet anonyme français *Errores Gazariorum* (1459) possède un compte-rendu détaillé de la "synagogue". Nicolas Jacquier, autour de 1458, utilisa le mot "sabbat" bien que son utilisation en fût sommaire ; le mot apparaît aussi dans un rapport sur la persécution des sorcières à Lyon en 1460 […] à partir du xvie siècle, le sabbat était un élément établi de la sorcellerie. » (R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, 1959, p. 415.)

hérétiques et furent considérées comme le plus grand crime envers Dieu, la Nature et l'État[18]. Entre 1435 et 1487, vingt-huit traités sur la sorcellerie furent écrits[19], culminant, à la veille du voyage de Christophe Colomb, avec la publication en 1486 du tristement célèbre *Malleus Maleficarum*[20] qui, à la suite de la bulle pontificale sur le sujet, le *Summis Desiderantes* d'Innocent VIII (1484), montrait que l'Église considérait la sorcellerie comme une nouvelle menace. Cependant, le climat intellectuel dominant pendant la Renaissance, particulièrement en Italie, était toujours marqué par un scepticisme envers tout ce qui avait trait au surnaturel. Des intellectuels italiens, de L'Arioste à Giordano Bruno et Machiavel, regardaient les fables des prêtres concernant les méfaits du diable avec ironie. Ils insistaient au contraire, notamment Bruno, sur les aspects malfaisants de l'or et de l'argent. L'un des personnages d'une comédie de Bruno a pour devise «*Non incanti ma constanti*» («Pas de maléfices, mais des espèces»), qui synthétise l'état d'esprit de l'élite intellectuelle et des cercles aristocratiques de l'époque[21].

Ce fut après le milieu du XVIe siècle, précisément au cours des décennies où les conquistadors espagnols asservissaient les populations américaines, que le nombre de femmes jugées en tant que sorcières monta en flèche, et l'initiative des persécutions passa alors de l'Inquisition aux tribunaux laïcs[22]. La chasse aux sorcières atteignit son apogée entre 1580 et 1630, au moment où les rapports féodaux cédaient le pas aux institutions politiques et économiques typiques du capitalisme mercantile. Ce fut dans ce long «siècle de fer» que, presque par accord tacite, dans des pays parfois en guerre l'un contre l'autre, les bûchers se multiplièrent et l'État commença à dénoncer l'existence des sorcières ainsi qu'à prendre l'initiative des persécutions.

18 Cf. E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, *op. cit.*, p. 11–17.
19 *Ibid.*, p. 19.
20 Cf. H. Institoris, J. Sprenger (éds.), *Le Marteau des sorcières* (1486), Grenoble, Jérôme Millon, 2005.
21 Cf. L. Parinetto, *Streghe e Potere. Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*, Milan, Rusconi, 1998, p. 29–99.
22 Cf. E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, *op. cit.*, p. 26.

***Le Sabbat des sorcières*. Ceci est la première et la plus célèbre d'une série de gravures que l'allemand Hans Baldung réalisa, à partir de 1510, exploitant de façon pornographique le corps de femmes sous couvert de dénonciation.**

Ce fut la Caroline, le code de lois impérial promulgué par le catholique Charles Quint en 1532, qui institua la peine capitale pour sorcellerie. Dans l'Angleterre protestante, la persécution fut légalisée par trois actes du Parlement votés en 1542, 1563 et 1604, le dernier introduisant la peine capitale même en l'absence de tout tort causé à des personnes ou des biens. Après 1550, des lois et des ordonnances faisant de la sorcellerie un crime capital et incitant la population à dénoncer les sorcières présumées furent aussi promulguées en Écosse, en Suisse, en France et aux Pays-Bas espagnols. Elles furent rééditées les années suivantes afin d'élargir le nombre de celles qui étaient susceptibles d'être exécutées et, de surcroît, de faire de la *sorcellerie en tant que telle* le crime suprême, plus que les dommages censément causés par elle.

Les mécanismes de la persécution confirment que la chasse aux sorcières n'était pas un processus spontané, « un mouvement d'en bas auquel les classes dominantes et dirigeantes furent sommées de répondre[23] ». Comme Christina Larner l'a montré dans le cas de l'Écosse, une chasse aux sorcières exigeait une importante organisation officielle et administration[24]. Avant que les voisins ne s'accusent

23 C. Larner, *op. cit.*, p. 1.

24 Les procès de sorcières étaient coûteux, puisqu'il leur arrivait de durer plusieurs mois et qu'ils étaient une source d'emplois pour de nombreuses personnes (cf. R. H. Robbins, *op. cit.*, p. 111). Le règlement des « services » et des personnes impliquées, le juge, le chirurgien, le bourreau, le scribe, les gardes, en comptant leurs repas et leur vin, sont mentionnés sans vergogne dans les rapports de justice, en addition aux coûts de l'exécution et du maintien des sorcières en détention. Voici les dépenses pour un procès dans la ville écossaise de Kirkcaldy, en 1636 :

	Livres	Shilling	Pence
Pour dix charges de charbon, afin de les brûler	3	6	8
Pour une barrique de goudron		14	
Pour du tissu de chanvre pour leur faire de courts manteaux	3	10	
Pour la fabrication de ceux-ci		8	
Pour que le baron vienne de Finmouth siéger comme juge		6	
Pour le bourreau pour sa peine	8	14	
Pour ses dépenses		16	4

(*Ibid.*, p. 114.)

entre eux ou que des communautés entières ne soient prises de « panique », un endoctrinement continu eut lieu. Les autorités annonçaient publiquement qu'il fallait craindre la présence de sorcières parmi la population, voyageant de village en village afin d'apprendre aux gens comment les reconnaître, dans certains cas transportant avec eux des listes de noms de sorcières suspectées et menaçant ceux ou celles qui les cacheraient ou viendraient à les aider[25].

En Écosse, avec le synode d'Aberdeen (1603), les pasteurs de l'Église presbytérienne reçurent ordre de demander à leurs paroissiens de déclarer sous serment s'ils suspectaient quelqu'un d'être une sorcière. Des boîtes étaient placées dans les églises afin de permettre aux informateurs de rester anonymes. Après qu'une femme était tombée sous le coup de la suspicion, le pasteur exhortait les croyants du haut de sa chaire à témoigner contre elle et interdisait qu'on lui vienne en aide[26]. Dans les autres pays aussi, on sollicitait les dénonciations. En Allemagne, ce fut la tâche des « visiteurs » nommés par l'Église luthérienne avec le consentement des princes allemands[27]. En Italie du Nord, c'était le prêtre et les autorités qui alimentaient les suspicions, et faisaient en sorte qu'elles deviennent des dénonciations. Ils s'arrangeaient aussi pour que les accusées soient totalement isolées, les forçant, entre autres, à porter des signes sur leurs robes pour que les gens se tiennent à distance d'elles[28].

La chasse aux sorcières fut aussi la première persécution en Europe qui utilisa pour sa propagande tous les médias afin de susciter au sein de la population une psychose de masse. Une des premières tâches de l'imprimerie fut d'alerter le public des dangers posés par les

Le coût d'un procès de sorcière était payé par les membres de la famille de la victime, mais « si la victime était sans le sou », ils étaient aux frais des citoyens de la ville ou bien du seigneur (*ibid.*). Sur ce sujet, cf. Robert Mandrou (*Magistrats et Sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, Plon, 1968, p. 112) et Christina Larner (*op. cit.*, p. 115), entre autres.

25 *Ibid.*, p. 2.

26 Cf. G. F. Black, *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland. 1510–1727* (1938), New York, Arno Press Inc., 1971, p. 13.

27 Cf. G. Strauss, « Success and Failure in the German Reformation » in *Past and Present*, n° 67, mai 1975, p. 54.

28 Cf. T. Mazzali, *Il Martirio delle streghe. Una drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del seicento*, Milan, Xenia, 1988, p. 112.

sorcières, à travers des brochures rendant publics les procès les plus célèbres et leurs détails atroces[29]. Des artistes furent recrutés pour cette tâche, parmi eux l'Allemand Hans Baldung, à qui l'on doit les portraits de sorcières les plus accablants. Mais ce sont les juristes, les magistrats, et les démonologues, souvent les mêmes personnes, qui ont le plus contribué aux persécutions. Ils systématisèrent les arguments, répondirent aux critiques et peaufinèrent une machine légale qui, à la fin du XVIe siècle, donna une forme standardisée aux procès, presque bureaucratique, prenant en compte les similarités des confessions aux quatre coins du pays. Dans leur travail, les hommes de loi pouvaient compter sur la coopération des intellectuels les plus réputés de l'époque, parmi eux des philosophes et des scientifiques toujours tenus à l'heure actuelle pour les pères du rationalisme moderne. Entre autres, le théoricien politique anglais Thomas Hobbes, qui, malgré son scepticisme concernant la réalité de la sorcellerie, approuva les persécutions comme moyen de contrôle social. Jean Bodin, célèbre juriste français et théoricien politique, que l'historien Trevor-Roper appelle l'Aristote et le Montesquieu du XVIe siècle, fut un ennemi féroce des sorcières, dont la haine et les appels au meurtre confinaient à l'obsession. Bodin, auteur du premier traité sur l'inflation, participa à de nombreux procès, écrivit un livre de « preuves[30] », dans lequel il demandait instamment que les sorcières soient brûlées vives plutôt que d'être « généreusement » étranglées avant d'être jetées dans les flammes, qu'elles soient cautérisées pour que leur chair pourrisse avant la mort et que leurs enfants aussi devaient être brûlés.

Bodin n'est pas un cas isolé. Dans ce « siècle des génies », celui de Bacon, Kepler, Galilée, Shakespeare, Pascal, Descartes, un siècle qui vit le triomphe de la révolution copernicienne, la naissance de la science moderne et le développement du rationalisme philosophique et scientifique, la sorcellerie devint l'un des sujets de débat préférés des élites intellectuelles européennes. Juges, juristes, hommes d'État, philosophes, scientifiques, théologiens, tous se préoccupèrent du

29 Cf. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 136.
30 Cf. J. Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (1580), Zurich, G. Olms, 1988.

« problème », écrivirent des brochures, des pamphlets et des démonologies, se mirent d'accord devant le fait que c'était le crime le plus néfaste et appelèrent à son châtiment[31].

Il ne fait alors aucun doute que la chasse aux sorcières ait été une initiative *politique* majeure. Il ne s'agit pas, en soulignant cet aspect, de minimiser le rôle que l'Église joua dans cette persécution. L'Église catholique romaine fournit la construction métaphysique et idéologique de la chasse aux sorcières et fut à l'origine de la persécution des sorcières comme elle avait auparavant été à l'origine de celle des hérétiques. Sans l'Inquisition, les nombreuses bulles pontificales exhortant les autorités laïques à rechercher et punir les « sorcières » et, par-dessus tout, sans les siècles de campagnes misogynes de l'Église, la chasse aux sorcières n'aurait pas été possible. Mais, contrairement aux stéréotypes, la chasse aux sorcières ne fut pas simplement la production d'un fanatisme papal ou des machinations de l'Inquisition romaine. À son apogée, les cours de justice laïques menèrent la plupart des procès, alors que dans les régions où l'Inquisition opérait (Italie et Espagne), le nombre d'exécutions resta comparativement bas. Après la Réforme, qui ébranla le pouvoir de l'Église catholique, l'Inquisition commença même à restreindre le zèle des autorités contre les sorcières, tout en intensifiant la persécution des Juifs[32].

31 H. R. Trevor-Roper écrit : « [La chasse aux sorcières] fut relayée par les papes cultivés de la Renaissance, les grands réformateurs protestants, les saints de la Contre-Réforme, les érudits, les légistes et les hommes d'Église […] Si ces deux siècles furent un âge de lumière, nous devons au moins admettre que, à cet égard tout au moins, l'âge des ténèbres fut plus civilisé […] » (H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* [1956], New York, Harper and Row Publishers, 1967, p. 122 sqq.)

32 Cf. A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, p. 287–289 ; F. Cardini (éd.), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Florence, Laterza, 1989, p. 13–16 ; A. Prosperi, « Inquisitori e Streghe nel Seicento Fiorentino » in F. Cardini, *op. cit.*, p. 217 sqq. ; R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice. 1550–1650*, Londres, Basil Blackwell Inc., 1989, p. 32. Comme l'écrit Ruth Martin à propos de l'Inquisition à Venise : « Lorsque P. F. Grendler compara le nombre de peines de mort prononcées par l'Inquisition et par les tribunaux civils, il conclut que "les Inquisitions italiennes firent preuve d'une véritable retenue comparées aux tribunaux civils" et que "ce sont les punitions légères et les commutations de peines qui caractérisent l'Inquisition vénitienne, plus que la sévérité". Cette conclusion a récemment été confirmée par E. W. Monter dans son étude de l'Inquisition méditerranéenne […] En ce qui concerne les

De plus, l'Inquisition dépendit toujours de la coopération de l'État pour prendre en charge les exécutions, puisque le clergé ne voulait pas avoir à verser le sang. La collaboration entre Église et État fut encore plus étroite dans les régions réformées, où l'État était devenu l'Église (comme en Angleterre) ou bien l'Église était devenue l'État (comme à Genève et, dans une moindre mesure, en Écosse). Là, une branche du pouvoir faisait les lois et les exécutions et l'idéologie religieuse exposait ouvertement ses connotations politiques.

On saisit la nature politique de la chasse aux sorcières quand on constate que les nations catholiques et protestantes, alors en guerre sur tous les autres plans, firent front commun dans la persécution des sorcières, partageant les mêmes arguments et unissant leurs forces. Il n'est donc pas exagéré de dire que *la chasse aux sorcières fut le premier point d'unification dans la politique des nouveaux États-nations européens, le premier exemple, après le schisme amené par la Réforme, d'une unification européenne.* En effet, traversant toutes les limites et les frontières, la chasse aux sorcières s'étendit de la France et de l'Italie jusqu'à l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre, l'Écosse et la Suède.

Quelles peurs devaient déclencher un tel génocide politiquement concerté ? Pourquoi une telle violence fut-elle déchaînée ? Et pourquoi les femmes en furent-elles les cibles principales ?

Croyances diaboliques et changements dans le mode de production

Il faut dire dès à présent que ces questions n'ont pas de réponse définitive. Les accusations portées contre les sorcières sont si grotesques et improbables qu'on ne peut les comparer à d'autres mobiles ou crimes, ce qui représente un obstacle majeur dans la recherche d'une

procès à Venise, aucune peine d'exécution ou de mutilation ne fut prononcée et les peines de galère étaient rares. Les longues peines de prison étaient rares elles aussi, et quand de telles peines, ou un bannissement, étaient prononcés, ils étaient souvent commués après un laps de temps relativement court […] Lorsque les prisonniers faisaient appel, demandant pour raison de santé à commuer leur peine en assignation à domicile, on faisait preuve de compassion à leur égard. » (*Ibid.*, p. 32–34.)

explication[33]. Comment en effet expliquer que pendant plus de deux siècles, dans de nombreux pays européens, *des centaines de milliers* de femmes ont été jugées, torturées, brûlées vives ou pendues, accusées d'avoir vendu leur corps et leur âme au diable et, par la magie, d'avoir assassiné un grand nombre d'enfants, d'avoir sucé leur sang, d'avoir fait des potions avec leur chair, d'avoir causé la mort dans leur voisinage, d'avoir détruit le bétail et les récoltes, d'avoir soulevé des tempêtes et d'avoir accompli bien d'autres abominations ? (Cependant, même aujourd'hui, certains historiens nous demandent de croire que la chasse aux sorcières avait un certain sens dans le contexte des croyances de l'époque !)

À cela s'ajoute le problème de l'absence du point de vue des victimes, puisque tout ce qui reste de leurs voix, ce sont les confessions mises en mots par les inquisiteurs, souvent obtenues sous la torture. Quel que soit le soin apporté à distinguer dans ces confessions rapportées, comme Carlo Ginzburg l'a fait[34], les élements de folklore traditionnel, nous n'avons pas moyen d'en établir l'authenticité. On ne peut pas non plus expliquer l'extermination des sorcières par la cupidité, puisqu'aucun butin, comparable aux richesses américaines, ne pouvait être tiré de l'exécution et de la confiscation des biens de femmes qui étaient en majorité très pauvres[35].

33 On peut aussi assister à des changements significatifs dans la gravité de certaines accusations, dans la nature des crimes généralement associés à la sorcellerie et la composition sociale des accusateurs et des accusées. L'évolution la plus significative est peut-être que, dans une des premières périodes de la persécution (pendant les procès du XVe siècle), la sorcellerie était perçue tout d'abord comme un crime collectif. Au XVIIe siècle elle devint un crime individuel, une entreprise maligne singulière dans laquelle les sorcières se spécialisaient, singularité qui est un signe de la rupture des liens communaux qu'amenèrent la privatisation croissante de la propriété foncière et l'expansion des relations commerciales à cette période.

34 Cf. C. Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières* (1989), Paris, Gallimard, 1992.

35 L'Allemagne constitue en ce cas une exception, puisque la chasse aux sorcières toucha de nombreux membres de la bourgeoisie, conseillers municipaux inclus. La confiscation de la propriété y était probablement une des raisons principales derrière les accusations, étant donné les proportions inégalées dans les autres pays, à l'exception de l'Écosse. Cependant, d'après Midelfort, la légalité des confiscations était controversée ; et même dans le cas des familles riches, pas plus d'un tiers de la propriété n'était pris. Midelfort ajoute que même en Allemagne, « on ne peut pas douter que la plupart des gens exécutés étaient pauvres » (E. H. C. Midelfort, *op. cit.*, p. 164–169).

C'est pour ces raisons que certains historiens, comme Brian Levack, s'abstiennent de présenter la moindre explication, se contentant d'identifier les conditions préalables pour la chasse aux sorcières. En l'occurrence, le passage, à la fin du Moyen Âge, d'un système d'accusation privé vers un système d'accusation public dans la procédure légale, la centralisation du pouvoir d'État, l'impact de la Réforme et de la Contre-Réforme sur la vie sociale[36].

Il n'est pas nécessaire, cependant, de se montrer aussi agnostique. Il n'est pas davantage nécessaire de décider si les chasseurs de sorcières croyaient dans leurs accusations ou s'ils les utilisaient cyniquement comme des instruments de répression sociale. Si l'on regarde le contexte historique dans lequel la chasse aux sorcières s'est déroulé, le genre et l'origine de classe des accusées, ainsi que les effets de la persécution, on est amené à conclure que la chasse aux sorcières en Europe était une attaque contre la résistance des femmes à la progression des rapports capitalistes, contre le pouvoir dont elles disposaient en vertu de leur sexualité, de leur contrôle de la reproduction et de leur aptitude à soigner.

La chasse aux sorcières était aussi un instrument pour la construction d'un nouvel ordre patriarcal où le corps des femmes, leur travail, leurs pouvoirs sexuel et reproductif étaient mis sous la coupe de l'État et transformés en ressources économiques. Cela signifie que les chasseurs de sorcières se préoccupaient moins de châtier telle ou telle transgression que d'éliminer des comportements féminins largement répandus qui leur étaient devenus intolérables et qu'ils devaient rendre odieux aux yeux de la population. Si les accusations des procès faisaient souvent référence à des faits vieux de plusieurs décennies, si la sorcellerie avait été qualifiée de *crimen exceptum* (c'est-à-dire un crime sur lequel on devait enquêter avec des moyens spéciaux, y compris la torture, punissable même en l'absence de tout dommage établi à la personne ou aux biens), c'est que la chasse aux sorcières ne visait pas des crimes socialement condamnés, mais

36 Cf. B. P. Levack, *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps modernes* (1987), Seyssel, Champ Vallon, 1991.

des pratiques et des groupes de personnes auparavant intégrées qui devaient alors être éradiqués de la communauté, par la terreur et la criminalisation. Il s'agit là d'un processus souvent constaté dans la répression politique à une époque de changements sociaux et de conflit intenses. En ce sens, les accusations de sorcellerie jouèrent un rôle similaire aux accusations de « haute trahison » (qui, remarquons-le, furent introduites dans le code pénal anglais à la même époque) et aux accusations de « terrorisme » à notre époque. L'aspect vague de l'accusation, le fait qu'elle soit impossible à prouver, tout en évoquant le maximum d'horreur possible, impliquait qu'elle pouvait être utilisée pour punir toute forme de contestation et pour semer le trouble, jusque dans les aspects les plus triviaux de la vie quotidienne.

Michael Taussig nous donne un premier aperçu du sens de la chasse aux sorcières en Europe, dans son ouvrage désormais classique *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Dans ce livre, l'auteur affirme que les croyances diaboliques surviennent dans les périodes historiques où un mode de production est supplanté par un autre. Au cours de telles périodes, ce sont non seulement les conditions matérielles de la vie qui sont radicalement transformées, mais aussi les structures métaphysiques qui sous-tendent l'ordre moral – en l'occurrence, la conception de ce qui crée de la valeur, de ce qui génère la vie et la croissance, de ce qui est « naturel » et de ce qui va à l'encontre des coutumes établies et des rapports sociaux[37]. Taussig a formulé sa théorie en étudiant les croyances des travailleurs agricoles colombiens et des mineurs boliviens. Au moment où, dans ces deux pays, les rapports monétaires furent instaurés, les gens les qualifièrent de mortels et même de diaboliques, en regard des vieilles formes de production qui perduraient alors et qui étaient orientées vers la subsistance. Ainsi, dans les cas étudiés par Taussig, c'étaient les pauvres qui soupçonnaient les nantis d'adorer le diable. Or, ces associations entre diable et forme de la marchandise nous rappellent que derrière la chasse aux sorcières se trouvait l'expansion du capitalisme rural, qui impliquait l'abolition

37 Cf. M. T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, p. 17 sqq.

des droits coutumiers et la première vague inflationniste de l'Europe moderne. Ces phénomènes n'ont pas seulement amené une croissance de la pauvreté, de la faim et une dislocation sociale[38], mais ils ont aussi transféré le pouvoir entre les mains d'une nouvelle classe de « modernisateurs » qui regardaient les formes de vie communautaires, typiques de l'Europe précapitaliste, avec crainte et dégoût. Ce fut par l'initiative de cette classe protocapitaliste que la chasse aux sorcières commença, à la fois comme « une plateforme à partir de laquelle un large éventail de croyances et de pratiques populaires […] pouvait être poursuivi en justice[39] » et comme une arme qui pourrait vaincre la résistance à la restructuration économique et sociale.

Il est notable qu'en Angleterre, la plupart des procès de sorcières eurent lieu dans l'Essex, où, à partir du XVIe siècle, la majeure partie de la terre avait été enclose[40], alors que dans les régions des îles Britanniques où la privatisation de la terre n'avait pas eu lieu et n'était pas à l'ordre du jour, nous n'avons aucune trace de chasse aux sorcières. Les exemples les plus remarquables dans ce sens sont l'Irlande et les Highlands de l'ouest de l'Écosse, où l'on ne relève aucune trace de persécutions. Dans ces régions existaient encore de forts liens de parenté et un bailliage collectif de la terre, les préservant des divisions communales et de la collaboration avec l'État qui rendit la chasse aux sorcières possible. Ainsi, alors que dans les Lowlands écossaises anglicisées et privatisées, où l'économie de subsistance disparaissait

38 Cf. E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 274.

39 L. Normand, G. Roberts (éds.), *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, p. 65.

40 Nous manquons toujours d'une analyse sérieuse du lien entre évolution de la propriété foncière, et avant tout la privatisation de la terre, et chasse aux sorcières. Alan Macfarlane fut le premier à suggérer un rapport entre les enclosures et la chasse aux sorcières en Essex, mais revint ensuite sur ses positions (cf. A. Macfarlane, *Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Basil Blackwell, 1978). Le lien entre ces deux phénomènes est pourtant indubitable. Comme nous l'avons vu dans le chapitre II, la privatisation de la terre fut un facteur décisif, directement et indirectement, dans la paupérisation des femmes à l'époque où la chasse aux sorcières prit des proportions de masse. Dès que la terre fut privatisée et que le marché de la propriété foncière se développa, les femmes firent face à un double processus d'expropriation : par les riches acheteurs de terre et par les hommes de leur propre entourage.

devant l'essor de la Réforme presbytérienne, la chasse aux sorcières fit au moins quatre mille victimes, l'équivalent de 1 % de la population féminine, dans les Highlands et en Irlande, les femmes furent en sécurité à l'époque de la chasse aux sorcières.

Quand on considère que la majorité des accusées étaient des femmes pauvres et paysannes, fermières, travailleuses salariées, alors que ceux qui les accusaient étaient des membres riches et influents de la communauté, souvent leurs employeurs ou leurs seigneurs, des individus qui faisaient partie des structures du pouvoir local et avaient souvent des liens étroit avec l'État central, on voit que la diffusion du capitalisme rural et toutes ses conséquences (expropriation des terres, approfondissement des distances sociales, rupture des rapports collectifs) ont joué un rôle historique déterminant dans la chasse aux sorcières. Une fois que la persécution eut progressé, que la peur des sorcières (ou celle d'être accusée de sorcellerie ou d'« association subversive ») avait été instillée dans la population, le voisinage se mit à proférer des accusations. En Angleterre, les sorcières étaient généralement des femmes âgées vivant de l'assistance publique ou qui survivaient en allant de maison en maison quémander de la nourriture, un pot de vin ou de lait. Si elles étaient mariées, leurs époux étaient des travailleurs journaliers, mais elles étaient le plus souvent veuves ou vivaient seules. On lit leur pauvreté dans les confessions. C'était à des moments de grand dénuement que le diable leur apparaissait, pour les assurer qu'elles « ne manqueraient plus » dorénavant, bien que l'argent qu'il leur donnait à de telles occasions avait tôt fait de se transformer en cendres, un détail probablement lié à l'expérience de la surinflation commune de l'époque [41]. Quant aux crimes diaboliques des sorcières, ils ne nous apparaissent comme rien de plus que la lutte des classes à l'échelle du village : le « mauvais œil », le blasphème d'une mendiante à qui une aumône a été refusée, le non-paiement du loyer, la demande d'assistance publique [42]. Toutes les manières dont la lutte des classes

41 Cf. C. Larner, *op. cit.*, p. 95 ; R. Mandrou, *op. cit.*, p. 77.

42 Cf. A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, *op. cit.*, p. 97 ; K. Thomas, *op. cit.*, p. 565 ; G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1929, p. 163.

Une image classique de la sorcière anglaise : âgée, décrépie, entourée de ses animaux et de ses copines, et conservant malgré tout une fière allure. Tiré de *The Wonderful Discoveries of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flowers*, 1619.

contribuait à la fabrication d'une sorcière anglaise sont visibles dans les accusations à l'encontre de Margaret Harkett, une veuve âgée de soixante-cinq ans, pendue à Tyburn en 1585 :

> Elle avait cueilli un panier de poires dans le champ du voisin sans permission. Quand on lui demanda de les retourner, de rage, elle les jeta par terre ; à partir de ce jour, plus une poire ne poussa dans le champ. Plus tard le serviteur de William Goodwin lui refusa de la levure, après quoi sa brasserie s'assécha. Elle fut frappée par un bailli qui l'avait prise en train de voler du bois des terres du maître ; le bailli devint fou. Un voisin lui dénia son cheval ; tous ses chevaux moururent. Un autre la paya moins que prévu pour une paire de chaussures ; il mourut plus tard. Un homme dit à sa servante de refuser de lui donner du babeurre ; après quoi ils ne purent faire ni beurre ni fromage[43].

On trouve le même schéma dans le cas de femmes « présentées » au tribunal de Chelmsford, Windsor et Osyth. Mère Waterhouse, pendue à Chelmsford en 1566, était « une femme très pauvre », qu'on décrit quémandant un gâteau ou du beurre et « se brouillant » avec nombre de ses voisins[44]. Elisabeth Stile, Mère Dewell, Mère Margaret et Mère Dutton, exécutées à Windsor en 1559, étaient aussi des veuves pauvres. Mère Margaret vivait à l'hospice, comme leur prétendue cheffesse Mère Seder. Toutes mendièrent dans les environs et, vraisemblablement, se vengèrent quand on le leur interdit[45]. Pour s'être vu refuser du vieux levain, Elisabeth Francis maudit une voisine qui ensuite développa une forte douleur à la tête. Mère Staunton murmura de manière suspicieuse, alors qu'elle s'en allait, après s'être vu refuser du levain par une voisine, suite à quoi l'enfant de la voisine tomba grandement malade[46]. Ursula Kemp, pendue à Osyth en 1582, fit boiter un seigneur qui lui avait refusé du fromage ; elle causa aussi une grosseur au derrière de l'enfant d'Agnès Letherdale après que

43 K. Thomas, *op. cit.*, p. 556.
44 B. Rosen (éd.), *Witchcraft in England. 1558–1618* (1969), Amherst, University of Massachusetts Press, 1991, p. 76–82.
45 *Ibid.*, p. 83–91.
46 *Ibid.*, p. 96.

celle-ci lui avait refusé du sable à récurer. Alice Newman fit périr Johnson, le collecteur pour les pauvres, après qu'il lui avait refusé douze pence ; elle punit aussi un majordome qui lui avait refusé un morceau de viande[47]. On trouve un schéma comparable en Écosse, où les accusées étaient aussi de pauvres fermières, refusant d'abandonner leur lopin de terre, qui vivotaient difficilement, s'attirant souvent l'hostilité du voisinage parce qu'elles faisaient paître les bêtes sur leurs terres ou pour ne pas avoir payé le loyer[48].

Chasse aux sorcières et révolte de classe

On constate à partir de ces exemples que la chasse aux sorcières se développa dans un environnement social où « la haute » vivait dans la crainte permanente des « classes inférieures ». Dans une période où ces dernières perdaient tout, il était raisonnable de redouter les noirs desseins qu'elles pouvaient entretenir.

Il n'est pas étonnant que cette peur ait pris la forme d'une attaque contre la magie populaire. La lutte contre la magie a toujours accompagné le développement du capitalisme et ce, jusqu'à aujourd'hui. La magie est fondée sur la croyance que le monde est animé, imprévisible et qu'il y a une force en toutes choses, « l'eau, les arbres, les substances, les mots, […][49] ». De sorte que tout événement est interprété comme l'expression d'une puissance occulte que l'on doit déchiffrer et plier à sa volonté. Cette lettre d'un pasteur allemand envoyé après une visite pastorale à un village en 1594 expose bien les implications que cela pouvait avoir dans la vie quotidienne :

> L'usage des incantations est si répandu qu'aucun homme ou aucune femme n'entreprend ou ne fait quoi que ce soit […] sans avoir recours à des signes, des incantations, de la magie ou des pratiques païennes. Par exemple, pendant le travail, pendant le ramassage ou l'enfantement […] quand on emmène les bêtes au champ […] quand on a perdu un objet ou qu'on ne le retrouve plus […] quand on ferme les fenêtres le soir, quand

47 *Ibid.*, p. 119.
48 Cf. C. Larner, *op. cit.*
49 S. Wilson, *op. cit.*, p. XVII.

> quelqu'un tombe malade ou quand une vache se comporte de manière étrange, ils courent directement au devin demander qui les a volés, leur a jeté un sort ou bien demandent une amulette. L'expérience quotidienne de ces gens montre qu'il n'y a pas de limites à l'usage des superstitions […] Tout le monde ici participe à des pratiques superstitieuses, avec des mots, des noms, des poèmes, utilisant les noms de Dieu, de la Sainte Trinité, de la Vierge Marie et des douze apôtres […] Ces mots sont prononcés en public mais aussi secrètement ; ils sont écrits sur des morceaux de papiers, avalés, portés en amulette. Ces gens font aussi des signes étranges, des bruits, des gestes. Et ils pratiquent aussi la magie avec des plantes, des racines et les branches de certains arbres. Pour chaque pratique, ils ont un jour et une place déterminés[50].

Comme Stephen Wilson le souligne dans *The Magical Universe*, les gens qui pratiquaient ces rituels étaient principalement des gens pauvres qui luttaient pour survivre, essayant toujours de parer au désastre et espérant ainsi « apaiser, amadouer et même manipuler ces forces […] afin de garder à distance la douleur et le mal et de recueillir le bien qui consistait en la fertilité, le bien-être, la santé et la vie[51] ». Mais au regard de la nouvelle classe capitaliste, cette conception anarchique et moléculaire de la diffusion du pouvoir dans le monde était une malédiction. Cherchant à contrôler la nature, l'organisation capitaliste du travail se devait de contrer l'imprédictibilité inhérente à la pratique de la magie et empêcher que s'établissent des relations privilégiées avec les éléments naturels, tout comme les croyances en des pouvoirs accessibles seulement à quelques individus particuliers et de la sorte difficilement généralisables et exploitables. La magie était aussi un obstacle à la rationalisation du procès de travail et une menace pour l'établissement du principe de responsabilité individuelle. En outre, la magie paraissait être une forme de refus du travail, d'insubordination et un instrument de résistance au pouvoir par la base. Le monde devait être « désenchanté » pour être dominé.

50 G. Strauss, *op. cit.*, p. 21.
51 S. Wilson, *op. cit.*, p. XVIII.

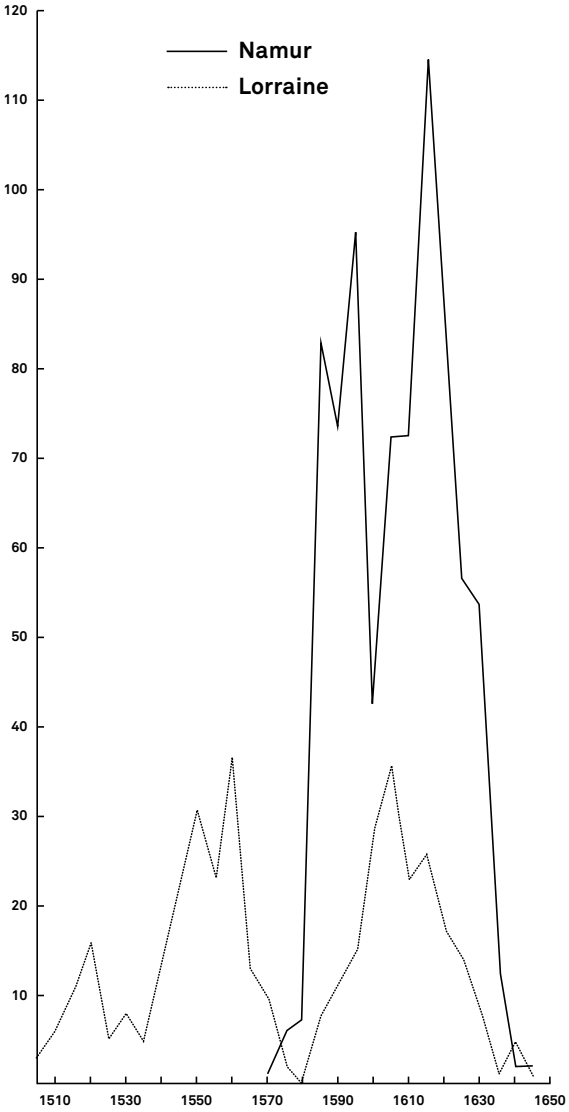
À partir du XVIe siècle, la lutte contre la magie était en marche et les femmes en étaient les cibles les plus évidentes. Même quand elles n'étaient pas expertes en magie ou en sorcellerie, c'était à elles que l'on demandait de marquer les animaux quand ils tombaient malades, de soigner les voisins et les voisines, de les aider à trouver des objets perdus ou volés, de leur donner des amulettes ou des potions d'amour ou de leur prédire l'avenir. Bien que la chasse aux sorcières visât une large variété de pratiques féminines, c'était toujours en cette qualité, comme enchanteresses, guérisseuses, performatrices d'incantations et de divinations, que les femmes étaient persécutées[52]. En effet, leur prétention à des pouvoirs magiques ébranlait le pouvoir des autorités et de l'État, donnant confiance aux pauvres dans leur capacité à manipuler le naturel ainsi que l'environnement social et possiblement à subvertir l'ordre établi.

D'un autre côté, on peut se demander si les arts magiques que les femmes avaient pratiqués pendant des générations auraient été grossis au point de constituer une conspiration démoniaque s'ils n'étaient pas apparus comme une réaction, dans un contexte de crise sociale et de lutte intenses. La coïncidence entre la crise économique et sociale et la chasse aux sorcières a été soulignée par Henry Kamen, qui a observé que c'était « précisément dans la période où il y a eu la principale flambée des prix (entre la fin du XVIe siècle et la première moitié du XVIIe) qu'il y a eu le plus grand nombre d'accusations et de persécutions[53] ».

52 Cependant, lorsque la chasse aux sorcières se généralisa, la distinction entre sorcières professionnelles, celles qui venaient les consulter ou celles qui pratiquaient « en amateur » s'estompa.

53 H. Kamen, *op. cit.*, p. 249. Midelfort établit aussi un lien entre révolution des prix et persécution des sorcières. Il écrit au sujet de l'escalade des procès de sorcières dans l'Allemagne du Sud-Ouest après 1620 :

> « Il y eut en 1622–1623 une perturbation générale de la monnaie ; celle-ci fut tellement dépréciée que les prix grimpèrent en flèche. Les prix de la nourriture n'avaient déjà pas besoin d'une politique monétaire particulière pour grimper. L'année 1625 avait connu un printemps froid et de mauvaises récoltes de Wurtzbourg à Wurtemberg en passant par la vallée du Rhin, où l'année suivante, la famine s'étendait […] Ces conditions amenèrent d'elles-mêmes les prix bien au-delà de ce que les travailleurs pouvaient se permettre. » (E. H. C. Midelfort, *op. cit.*, p. 123–24.)



Ce graphique, indiquant l'évolution des procès pour sorcellerie entre 1505 et 1650, ne concerne que la région de Namur et la Lorraine, mais il est représentatif de la persécution dans d'autres pays d'Europe. Partout, les décennies clés se situent entre 1550 et 1630, quand le prix de la nourriture grimpa en flèche. (Tiré de H. Kamen, *op. cit.*)

La coïncidence entre intensification des persécutions et explosion de révoltes urbaines et rurales est encore plus frappante. Il s'agit des « guerres paysannes » contre la privatisation des terres, y compris les soulèvements contres les enclosures en Angleterre (en 1549, 1607, 1628, 1631), où des centaines d'hommes, de femmes et d'enfants, armés de fourches et de bêches, entreprirent de détruire les barrières érigées autour des communaux, proclamant qu'« à partir de maintenant, nous n'avons plus besoin de travailler ». En France, en 1593–1595, eut lieu la révolte des croquants contre les dîmes, les impôts excessifs et la montée du prix du pain, phénomène qui causa une famine de masse dans de larges régions d'Europe.

De telles révoltes furent souvent initiées et dirigées par les femmes. La révolte de Montpellier en 1645 commença par exemple quand des femmes cherchèrent à protéger leurs enfants de la famine, tout comme de celle de Cordoue en 1652, également à l'initiative de femmes. Ce furent les femmes, de plus, qui poursuivirent la résistance (après que les révoltes eurent été écrasées, de nombreux hommes étant emprisonnés ou tués), bien que d'une manière plus clandestine. Par exemple dans l'Allemagne du Sud-Ouest, où une chasse aux sorcières eut lieu deux décennies après la fin de la guerre des Paysans. Erik Midelfort exclut l'existence d'un lien entre ces deux phénomènes[54]. Cependant, il ne s'est pas interrogé sur les relations familiales ou communautaires, comme celles que Le Roy Ladurie a trouvé dans les Cévennes[55], entre les milliers de paysans qui, de 1476 à 1525, prirent les armes à maintes reprises contre le pouvoir féodal et furent si brutalement écrasés et le grand nombre de femmes qui, moins de vingt ans plus tard, dans les mêmes régions et dans les mêmes villages, furent conduites au bûcher. Or, on peut facilement imaginer que le travail féroce de répression que les princes allemands conduisaient et les centaines de milliers de paysans crucifiés, décapités, brûlés

54 *Ibid.*, p. 68.

55 Le Roy Ladurie écrit : « Entre ces soulèvements fantastiques [les chasses aux sorcières], et les soulèvements populaires véritables, qui culminent eux aussi aux mêmes montagnes, vers 1580–1600, il y a coïncidences géographiques, chronologiques, familiales parfois. » (E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 244.)

vifs, sédimentèrent des haines inextinguibles, des plans secrets de vengeance, particulièrement parmi les femmes âgées qui avaient été témoins et conservaient le souvenir, et étaient plus promptes à manifester leur hostilité envers les élites locales.

La persécution des sorcières se développa sur ce terrain. Elle fut une guerre de classe par d'autres moyens. Dans un tel contexte, on voit clairement le lien entre la crainte des insurrections et l'accent mis par des procureurs sur les sabbats, aussi appelés synagogues[56], les fameuses réunions nocturnes où des milliers de gens étaient censés se réunir, voyageant souvent depuis très loin. Que les autorités, en évoquant les horreurs du sabbat, aient voulu ou non viser les formes réelles d'organisation reste à prouver. Mais il ne fait pas de doute que, à travers l'obsession des juges pour ces rassemblements diaboliques, outre l'évocation de la persécution des Juifs, nous percevons l'écho des rencontres secrètes de paysans la nuit, sur des collines ou dans des forêts, préparant leurs révoltes[57]. L'historienne Italienne Luisa Muraro a écrit sur ce sujet, dans *La Signora del Gioco*, une étude des procès de sorcières qui eurent lieu dans les Alpes italiennes au début du XVIe siècle :

56 On a la preuve de la continuité entre persécution des sorcières et des Juifs dans l'obsession pour le sabbat et la synagogue, ainsi que l'on appelait les réunions mythiques des sorcières. En tant qu'hérétiques et propagateurs de la sagesse arabe, les Juifs étaient perçus comme des magiciens, des empoisonneurs s'adonnant au culte du diable. Les portraits de Juifs les représentant comme des êtres diaboliques contribuèrent aux mythes autour de la circoncision, selon lesquels les Juifs pratiquaient le meurtre rituel des enfants. « Maintes et maintes fois, les Juifs furent décrits comme des "diables de l'enfer, ennemis de la race humaine". » (J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*, New Haven, Yale University Press, 1944, p. 23.) Sur le lien entre chasse aux sorcières et persécution des Juifs, se reporter aussi à C. Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, *op. cit.*, chapitres I et II.

57 Ici il est fait référence aux conspirateurs du syndicat paysan allemand « Bundschuh » dont la bannière arborait le soulier de paysan, avec ses longues lanières, et qui, dans les années 1490, en Alsace, fomenta un soulèvement contre l'Église et le château de Sélestat. Friedrich Engels écrit d'eux qu'ils avaient coutume de se rencontrer de nuit sur le mont solitaire de Hungerberg (cf. F. Engels, *op. cit.*).

> Pendant les procès au Val di Fiemme, l'une des accusées déclara spontanément aux juges qu'une nuit, alors qu'elle était dans les montagnes avec sa belle-mère, elle vit un grand feu au loin. « Cours, cours » lui cria-t-elle, « c'est le feu de la femme au jeu ». « Jeu », dans de nombreux dialectes de l'Italie du Nord, est le plus ancien nom du sabbat (dans les procès du Val di Fiemme, on fait toujours mention d'une femme qui dirige le jeu) […] Dans la même région en 1525, il y eut un vaste soulèvement paysan. Ils demandèrent l'élimination des dîmes et des tributs, la liberté de chasser, moins de couvents, des hospices pour les pauvres, le droit pour chaque village d'élire son prêtre […] Ils brûlèrent des châteaux, des couvents et des bâtiments du clergé. Mais ils furent vaincus, massacrés et ceux qui survécurent furent pourchassés en représailles pendant des années par des autorités.

Muraro conclut :

> Le feu de la femme au jeu s'estompe au loin, tandis qu'au premier plan nous voyons les feux de la révolte et les bûchers de la répression […] Mais il nous semble qu'il y a un lien entre les révoltes paysannes qui se préparaient et les contes au sujet de réunions nocturnes mystérieuses […] Nous pouvons seulement supposer que les paysans se rencontraient de nuit autour d'un feu pour se réchauffer et discuter […] et que ceux qui étaient au courant gardaient le secret de ces réunions interdites, en faisant appel aux vieilles légendes […] Si les sorcières avaient des secrets, en voici peut-être un[58].

La révolte de classe, comme la transgression sexuelle, fut un élément central dans les descriptions du sabbat, qui était dépeint comme une orgie sexuelle monstrueuse et comme une réunion politique subversive, culminant avec le compte rendu des crimes que les participants avaient commis et avec le diable instruisant les sorcières à se rebeller contre leurs maîtres. Il est aussi frappant que le pacte entre le diable

58 L. Muraro, *La Signora del Gioco. Episodi di caccia alle streghe* (1976), Milan, Feltrinelli, 1977, p. 46–47.

et les sorcières ait été appelé *conjuration*, comme le pacte souvent fait par des esclaves et des travailleurs en lutte[59], et que, aux yeux de leurs juges, le diable représentait une promesse d'amour, de pouvoir, de richesses pour lesquels une femme ou un homme étaient prêt à vendre leur âme, c'est-à-dire à enfreindre toute loi naturelle et sociale.

La peur du cannibalisme, un thème central dans la représentation du sabbat, rappelle aussi, d'après Henry Kamen, la composition des révoltes, quand les travailleurs rebelles montraient leur mépris à ceux qui vendaient leur sang en menaçant de les manger[60]. Kamen mentionne ce qui s'est déroulé dans la ville de Romans, à l'hiver 1580, quand des paysans en révolte contre les dîmes proclamèrent que « de la chair de chrétien sera vendue dans les trois jours » et où, ensuite, durant carnaval, « le chef des rebelles, habillé d'une peau d'ours, mangea des mets raffinés qui passèrent pour de la chair de chrétien[61] ». De même, à Naples, en 1585, pendant une émeute contre le prix du pain, les rebelles mutilèrent le corps du magistrat responsable de l'augmentation du prix et mirent à la vente des morceaux de sa chair[62]. Kamen affirme que la consommation de chair humaine symbolisait une inversion totale des valeurs sociales, ce qui est en accord avec l'image de la sorcière comme personnification de la perversion morale suggérée par beaucoup des rituels attribués à la pratique de la sorcellerie : la messe célébrée à l'envers, les danses à contre-sens des aiguilles d'une montre[63]. En effet, la sorcière était le symbole vivant

59 Cf. P. Dockès, *op. cit.*, p. 278 ; M. E. Tigar, M. Levy, *Law and the Rise of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1977, p. 136.

60 L'historien Italien Luciano Parinetto a suggéré que le thème du cannibalisme pouvait avoir été importé du Nouveau Monde, puisque les « Indiens » sont décrits dans les rapports des conquistadors et de leurs acolytes cléricaux comme cannibales et idolâtres du diable. Parinetto en veut pour preuve le *Compendium Maleficarium* de Francesco Maria Guazzo (1608) qui montre, selon lui, que les démonologues en Europe étaient influencés par les récits du Nouveau Monde lorsqu'ils décrivaient les sorcières comme des cannibales. Cependant, les sorcières furent accusées en Europe de sacrifier des enfants au diable bien avant la conquête des Amériques.

61 H. Kamen, *op. cit.*, p. 334 ; E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (1979), Paris, Gallimard, 1986, p. 198, 215.

62 Cf. H. Kamen, *op. cit.*, p. 335.

63 Cf. S. Clark, « Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft » in *Past and Present*, n° 87, mai 1980, p. 98–127 ; H. Kamen, *op. cit.*

du « monde renversé », image récurrente dans la littérature du Moyen Âge, liée aux aspirations millénaristes de subversion de l'ordre social.

La dimension subversive, utopique, du sabbat des sorcières est aussi soulignée, sous un angle différent, par Luciano Parinetto dans *Streghe e Potere* (1998). Il insiste sur le besoin de donner une interprétation moderne de cette réunion, en considérant ses caractéristiques transgressives du point de vue de la discipline du travail alors en plein développement. Parinetto affirme que la dimension nocturne du sabbat était une violation de la régulation capitaliste et contemporaine du temps de travail et un défi à la propriété privée ainsi qu'à l'orthodoxie sexuelle, dans la mesure où les ombres de la nuit jetaient un flou sur la différence entre les sexes et sur « ce qui est à moi et ce qui est à toi ». Parinetto défend aussi que *le vol*, *le voyage*, éléments importants des accusations contre les sorcières, doivent être interprétés comme une attaque contre la mobilité des migrants et des itinérants, phénomène alors nouveau, que l'on retrouve dans la peur des vagabonds, préoccupation majeure des autorités de l'époque. Parinetto conclut que, pris par le biais de ses spécificités historiques, le sabbat nocturne apparaît comme la diabolisation de l'utopie prenant corps dans la rébellion contre les maîtres et l'effondrement des rôles sexuels et qu'il représente aussi une utilisation de l'espace et du temps contraire à la nouvelle discipline du travail capitaliste.

Dans ce sens, il y a continuité entre la chasse aux sorcières et les plus anciennes persécutions des hérétiques qui punissaient aussi des formes spécifiques de subversion sociale sous le prétexte d'imposer une orthodoxie religieuse. Il n'est pas surprenant que la chasse aux sorcières se soit d'abord développée dans les régions où la persécution des hérétiques avait été la plus intense (sud de la France, Jura, Italie du Nord). Dans certaines régions de Suisse, les sorcières furent qualifiées au départ de *heregue* (hérétiques) ou *Waudois* (vaudois) [64].

64 Cf. E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, *op. cit.*, p. 22 ; J. B. Russell, *op. cit.*, p. 234 sqq. Au XIVe et au XVe siècle, l'Inquisition accusa des femmes, des hérétiques et des Juifs de sorcellerie. Ce fut au cours des procès qui se tinrent en 1419–1420 à Lucerne et Interlaken que le mot allemand *Hexerei* [sorcellerie] fut utilisé pour la première fois (*ibid.*, p. 202).

↖ **Hérétiques vaudois représentés dans le *Tractatus contra sectam valdensium* de Johannes Tinctoris. La chasse aux sorcières se développa d'abord dans les régions où la persécution des hérétiques avait été la plus intense. Dans certaines régions de Suisse, au début, les sorcières étaient parfois appelées des « vaudois ».**

↘ **Sorcières cuisinant des enfants. Tiré du *Compendium maleficarum* de Francesco Maria Guazzo, 1608.**

Les hérétiques eux aussi étaient brûlés comme traîtres à la véritable religion et étaient accusés de crimes qui entrent dans le décalogue de la sorcellerie : sodomie, infanticide, culte d'animaux. Il s'agissait en partie d'accusations que l'Église avait traditionnellement utilisées contre les religions rivales. Mais, comme nous l'avons vu, la révolution sexuelle avait été un ingrédient essentiel du mouvement hérétique, des cathares aux Adamites. Les cathares, en particulier, avaient remis en question la conception dégradante des femmes que professait l'Église, prônaient le rejet du mariage et même de la procréation, qu'ils considéraient comme une forme d'enfermement de l'esprit. Ils avaient aussi adopté une religion manichéenne qui, d'après certains historiens, était responsable de l'inquiétude grandissante de l'Église à la fin du Moyen Âge quant à la présence du diable dans le monde, ainsi que la conception de la sorcellerie comme une contre-Église, propre à l'Inquisition. La continuité entre l'hérésie et la sorcellerie, tout au moins dans la première période de la chasse aux sorcières, ne fait ainsi pas de doute. Mais la chasse aux sorcières eut lieu dans un contexte historique différent, dramatiquement transformé, d'abord par les traumatismes et les fractures produites par la peste noire, un tournant dans l'histoire de l'Europe, et ensuite, au XVe et au XVIe siècle, par les profonds changements dans les rapports de classes induits par la réorganisation capitaliste de la vie économique et sociale. Inévitablement, à partir de là, même les éléments apparents de continuité (par exemple les banquets nocturnes aux mœurs légères) prirent un sens différent de celui que leur conférait l'Église dans sa lutte contre les hérétiques.

Chasse aux sorcières, chasse aux femmes et accumulation du travail

La différence la plus importante entre hérésie et sorcellerie est que la sorcellerie était considérée comme un crime féminin. Cela fut particulièrement vrai à l'apogée de la persécution, entre 1550 et 1650. Dans une première période, les hommes représentaient jusqu'à 40 % des accusés et un plus petit nombre continua à être jugé ensuite, principalement des vagabonds, des mendiants, des travailleurs itinérants, des

gitans et des prêtres de rang inférieur. Au XVIe siècle, les accusations de satanisme étaient devenues un thème commun dans les luttes politiques et religieuses ; il n'y avait pratiquement aucun évêque ou politicien qui, dans le feu de l'action, n'ait été accusé d'être un sorcier. Les protestants accusaient les catholiques, particulièrement le pape, d'être au service du diable. Luther lui-même fut accusé de magie, tout comme John Knox en Écosse, Jean Bodin en France et beaucoup d'autres. Les Juifs étaient traditionnellement accusés d'adorer le diable, parfois représentés avec cornes et sabots. Mais le fait exceptionnel, c'est que plus de 80 % des personnes jugées et exécutées en Europe au XVIe et au XVIIe siècles pour des crimes de sorcellerie furent des femmes. En fait, pendant cette période, plus de femmes furent persécutées pour sorcellerie que pour tout autre crime, à l'exception notable de l'infanticide.

Le fait que la sorcière soit une femme était aussi souligné par les démonologues, qui se réjouissaient que Dieu ait épargné l'homme d'un tel fléau. Comme Sigrid Brauner l'a noté [65], les arguments utilisés pour justifier ce phénomène changèrent. Tandis que les auteurs du *Malleus Maleficarum* expliquaient que les femmes étaient plus portées à la sorcellerie à cause de leur « luxure insatiable », Martin Luther et les écrivains humanistes faisaient valoir la faiblesse morale et intellectuelle des femmes à origine de cette perversion. Mais tous désignaient les femmes comme êtres maléfiques.

Une autre différence entre les persécutions des hérétiques et celles des sorcières est que dans le dernier cas, les accusations de perversion sexuelle ou d'infanticide jouaient un rôle central, étant accompagnées par la quasi-diabolisation des pratiques contraceptives.

Le lien entre contraception, avortement et sorcellerie apparaît pour la première fois dans la bulle d'Innocent VIII (1484) qui déplore alors que :

> Par leurs incantations, leurs sortilèges, leurs conjurations et autres superstitions maudites et charmes horribles, leurs énormités et leurs offenses, [les sorcières] détruisent la progéniture

65 Cf. S. Brauner, *op. cit.*

↗ Le drame de la mortalité infantile est bien décrit par cette image de Hans Holbein le Jeune, *La Danse de la mort*, une série de 41 planches imprimées pour la première fois en France en 1538.

↙ Sorcières offrant des enfants au diable. Une gravure sur bois d'un pamphlet sur le procès d'Agnès Sampson, 1591.

> des femmes […] Elles entravent les hommes dans leur génération et les femmes dans leur conception ; il s'ensuit que ni les maris avec leurs femmes, ni les femmes avec leurs maris ne peuvent accomplir d'actes sexuels[66].

À partir de là, les crimes reproductifs devaient occuper une place de choix dans les procès. Dès le XVIIe siècle, les sorcières étaient accusées de conspirer à la destruction des pouvoirs génératifs humains et animaux, de pratiquer des avortements et d'appartenir à une secte infanticide qui tuait les enfants ou les offrait au diable. Dans l'imaginaire populaire aussi, la sorcière fut associée à une femme âgée et lubrique, hostile à la vie nouvelle, qui se nourrissait de chair d'enfants ou utilisait leurs corps pour en faire des potions magiques, un stéréotype plus tard popularisé par les livres pour enfants.

Pourquoi un tel changement de trajectoire entre l'hérésie et la sorcellerie ? Pourquoi, en d'autres mots, dans le cours d'un siècle, les hérétiques devinrent des femmes et pourquoi est-ce que la transgression sociale et religieuse se recentra de manière prédominante sur les crimes reproductifs ?

Dans les années 1920, l'anthropologue Margaret Murray, dans *The Witch-Cult in Western Europe*[67], proposa une explication qui a été récemment ravivée par les éco-féministes et les adeptes de « Wicca ». Murray défendait l'idée que la sorcellerie était une ancienne religion matrifocale vers laquelle l'Inquisition tourna son attention après la défaite de l'hérésie, éperonnée par une nouvelle peur de déviation doctrinale. En d'autres termes, les femmes que les démonologues poursuivaient comme sorcières étaient (d'après cette théorie) des pratiquantes d'anciens cultes de la fertilité dont le but était de pacifier la naissance et la reproduction, cultes qui avaient existé dans les régions méditerranéennes pendant des milliers d'années, mais à laquelle l'Église s'opposa en tant que rites païens et remises en cause

66 A. C. Kors, E. Peters, *Witchcraft in Europe 1100–1700. A Documentary History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1972, p. 107–108.

67 Cf. M. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), Oxford, Oxford University Press, 1971.

de son pouvoir[68]. La présence de sages-femmes parmi les accusées, le rôle que les femmes jouèrent au Moyen Âge en tant que guérisseuses pour la communauté, le fait que, jusqu'au XVIe siècle, les naissances étaient considérées comme un « mystère » féminin, tous ces facteurs ont été cités en défense de ce point de vue. Mais cette hypothèse ne peut pas expliquer le moment historique de la chasse aux sorcières, ni nous dire pourquoi ces cultes de la fertilité devinrent si abominables aux yeux des autorités qu'elles en vinrent à appeler à l'extermination des femmes pratiquant cette vieille religion.

Une autre explication est que l'importance des crimes reproductifs dans les procès pour sorcellerie était une conséquence du taux élevé de mortalité infantile, typique des XVIe et XVIIe siècles, dû à l'augmentation de la pauvreté et de la malnutrition. On tenait les sorcières pour coupables de la mort de tant d'enfants, de leur mort si soudaine, si peu de temps après la naissance, qu'ils soient sujets à une telle variété de maladies. Mais cette explication aussi ne va pas assez loin. Elle ne prend pas en compte le fait que les femmes considérées comme sorcières étaient aussi accusées d'empêcher la procréation et elle ne replace pas la chasse aux sorcières dans le contexte de la politique économique et institutionnelle du XVIe siècle. Ainsi, elle passe à côté d'un lien important entre les attaques contre les sorcières et le développement d'une inquiétude nouvelle, parmi les hommes d'État et les économistes européens, quant à la question de la reproduction

68 La thèse de Murray a été relancée ces dernières années, au milieu d'un intérêt renouvelé chez les écoféministes quant aux rapports femme/nature dans les premières sociétés matrifocales. Mary Condren fait partie de ceux qui conçoivent les sorcières comme les représentantes d'une ancienne religion centrée autour de la femme. Dans *The Serpent and the Goddess*, Condren défend l'idée que la chasse aux sorcières fit partie d'un long processus de remplacement des prêtresses d'une plus ancienne religion par le christianisme, tout d'abord en affirmant qu'elles utilisaient leurs pouvoirs dans des buts malveillants, ensuite en niant qu'elles aient de tels pouvoirs (cf. M. Condren, *op. cit.*, p. 80–86). L'une des affirmations les plus intéressantes de Condren à ce sujet concerne le lien entre la persécution des sorcières et la tentative des prêtres chrétiens de s'approprier les pouvoirs reproductifs des femmes. Condren montre comment les prêtres se lançaient dans une véritable compétition avec les « femmes sages », accomplissant des miracles reproductifs, rendant enceintes des femmes stériles, changeant le sexe des nourrissons, effectuant des avortements surnaturels et enfin, et surtout, accueillant des enfants abandonnés (*ibid.*, p. 84–85).

et de la taille de la population, qui était alors la façon dont on débattait de la taille de la force de travail. Comme nous l'avons vu plus tôt, la question du travail devint particulièrement urgente au XVIIe siècle, quand la population en Europe continua encore à décliner, amenant le spectre d'un effondrement démographique similaire à celui qui avait eu lieu dans les colonies américaines dans les décennies suivant la conquête. Dans ce contexte, il paraît plausible que la chasse aux sorcières ait été, tout au moins en partie, une tentative pour criminaliser le contrôle des naissances et placer le corps des femmes, l'utérus, au service d'une augmentation de la population, de la production et de l'accumulation de force de travail.

Ceci est une hypothèse. Ce qui est certain, c'est que la chasse aux sorcières fut encouragée par une classe politique préoccupée par le déclin de la population et motivée par la conviction qu'une population nombreuse est la richesse de la nation. Le fait que le XVIe et le XVIIe siècle furent l'apogée du mercantilisme et virent le début des statistiques démographiques (naissances, morts et mariages), des recensements et la formalisation de la démographie elle-même en tant que « science d'État » montre clairement l'importance stratégique que le contrôle des mouvements de population prenait dans les cercles politiques qui furent à l'origine de la chasse aux sorcières[69].

Nous savons aussi que de nombreuses sorcières étaient sages-femmes, traditionnellement les dépositaires du savoir et du contrôle de la reproduction féminine[70]. Le *Malleus* leur consacrait un chapitre entier, affirmant qu'elles étaient pires que toute autre femme, puisqu'elles aidaient les mères à détruire le fruit de leurs entrailles, une conspiration rendue plus facile, accusaient-ils, par l'exclusion

69 Cf. M. J. Cullen, *op. cit.*, p. 6 sqq. À partir du milieu du XVIe siècle, la plupart des pays européens commencèrent à collecter régulièrement des données démographiques. En 1560, l'historien italien Francesco Guicciardini fut surpris de découvrir qu'à Anvers et aux Pays-Bas en général, les autorités ne recueillaient pas de données démographiques sauf dans le cas de « nécessités urgentes » (K. F. Helleiner, « New Light on the History of Urban Populations » in *Journal of Economic History*, XVIII, 1958, p. 1–2). À partir du XVIIe siècle, tous les États où se déroulait la chasse aux sorcières promouvaient aussi la croissance de la population (cf. *ibid.*, p. 46).

70 Cf. E. H. C. Midelfort, *op. cit.*, p. 172.

des hommes des chambres d'accouchement[71]. Pensant qu'il n'y avait jusqu'à la moindre cahute qui ne dissimulât une sage-femme, les auteurs recommandaient qu'aucune femme ne soit autorisée à pratiquer cet art, à moins qu'il n'ait été d'abord établi qu'elle était une « bonne catholique ». Cette recommandation ne passa pas inaperçue. Comme nous l'avons vu, les sages-femmes étaient recrutées pour discipliner les femmes, pour vérifier, par exemple, qu'elles ne cachaient pas leurs grossesses ou qu'elles n'accouchaient en dehors des liens du mariage, ou alors elles étaient ostracisées. Ensuite, le début du XVIIe siècle vit les premiers hommes effectuer ce travail et, en l'espace d'un siècle, l'obstétrique était passée presque entièrement sous contrôle de l'État. D'après Alice Clark :

> Le processus continu par lequel les femmes furent supplantées par les hommes dans cette profession est un exemple de la manière dont elles furent exclues de toutes les branches de travail professionnel, en se voyant refuser l'opportunité d'obtenir une formation professionnelle adéquate[72].

Mais interpréter le déclin social de la sage-femme simplement comme un cas de déprofessionnalisation féminine, c'est passer à côté de sa signification. On constate de fait que les sages-femmes étaient

71 Cependant, Monica Green a mis en doute l'idée qu'il existait au Moyen Âge une division sexuelle rigide du travail médical excluant les hommes de la santé des femmes, particulièrement dans les domaines de la gynécologie et de l'obstétrique. Elle ajoute que les femmes, bien qu'en plus petit nombre, étaient aussi présentes dans toute la communauté médicale, pas seulement en tant que sages-femmes, mais aussi en tant que médecins, apothicaires ou chirurgiennes. Green remet en cause l'idée commune que les sages-femmes furent particulièrement visées par les autorités et que l'on puisse trouver un lien entre chasse aux sorcières et expulsion des femmes des professions médicales à partir du XIVe et XVe siècle. Elle prétend que les restrictions appliquées à la médecine résultèrent de nombreuses tensions sociales (par exemple, en Espagne, du conflit entre chrétiens et musulmans) et que, tandis qu'on peut trouver des documents sur les limitations croissantes appliquées aux femmes dans le domaine de la médecine, on ne peut en trouver pour justifier les raisons sous-jacentes. Elle admet que les intérêts dominants derrière ces limitations étaient d'ordre « moral », c'est-à-dire qu'ils étaient liés à des considérations sur la nature des femmes (cf. M. Green, « Women's Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 2, hiver 1989, p. 435 sqq.).

72 A. Clark, *op. cit.*, p. 265.

marginalisées parce qu'on ne leur faisait pas confiance et parce qu'ainsi on sapait le contrôle des femmes sur la reproduction[73].

Tout comme les enclosures expropriaient la paysannerie des terres communales, la chasse aux sorcières expropriait les femmes de leurs corps, qui étaient ainsi « libérés » de toute entrave les empêchant de fonctionner comme des machines pour la production du travail. C'est ainsi que la menace du bûcher dressa des barrières autour du corps des femmes plus redoutables que ne le furent celles dressées lors de l'enclosure des communaux.

On peut ainsi imaginer quel effet put avoir sur les femmes la vue de voisines, d'amies, de femmes de leur famille, brûlées sur le bûcher. On comprend que toute initiative contraceptive de leur part pouvait être interprétée comme le produit d'une perversion démoniaque[74]. Chercher à comprendre ce que les femmes pourchassées en tant que sorcières ont pu penser, ressentir et conclure de cette horrible attaque menée contre elles, regarder, en d'autres termes, la persécution « de l'intérieur », comme Anne L. Barstow l'a fait dans *Witchcraze*[75], nous permet aussi d'éviter de spéculer sur les intentions des persécuteurs et de nous concentrer au contraire sur les effets que la chasse aux

73 Jacques Gelis écrit que « l'État et l'Église se méfient traditionnellement de cette femme dont la pratique reste souvent secrète, empreinte de magie, voire de sorcellerie et qui dispose au sein de la communauté rurale d'une audience certaine ». Il ajoute qu'il était par-dessus tout important de briser la complicité, réelle ou imaginaire, des sages-femmes dans le cas de crimes comme l'avortement, l'infanticide et l'abandon d'enfants (J. Gelis, « Sages-femmes et accoucheurs, l'obstétrique populaire au XVIIe et XVIIIe siècles » in *Annales*, n° 32, juillet-décembre 1977, p. 927 sqq.). En France, le premier édit réglant l'activité des sages-femmes fut promulgué à Strasbourg à la fin du XVIe siècle. À partir de la fin du XVIIe siècle, les sages-femmes étaient complètement sous le contrôle de l'État, qui les utilisait comme force réactionnaire dans sa campagne de réforme morale (*ibid.*).

74 Cela pourrait expliquer pourquoi les contraceptifs, qui avaient été largement utilisés pendant le Moyen Âge, disparurent au XVIIe siècle, survivant uniquement dans le milieu de la prostitution et quand ils réapparurent, ce furent entre les mains des hommes, de telle manière que les femmes ne puissent les utiliser sans permission masculine. Pendant longtemps, de fait, les seuls contraceptifs proposés par la médecine bourgeoise furent les préservatifs. La « gaine » commença à apparaître en Angleterre au XVIIIe siècle et l'une des premières fois qu'elle est mentionnée, c'est dans le *Journal* de James Boswell (cité par K. F. Helleiner, *op. cit.*, p. 94).

75 Cf. A. L. Barstow, *op. cit.*

sorcières a eus sur la position sociale des femmes. De ce point de vue là, il ne fait aucun doute que la chasse aux sorcières anéantit les méthodes que les femmes avaient employées pour contrôler la procréation, les qualifiant de dispositifs diaboliques, et institutionnalisa le contrôle de l'État sur le corps des femmes, ce qui était la condition préalable à sa subordination en faveur de la reproduction de la force de travail.

Mais la sorcière n'était pas seulement la sage-femme, la femme qui évitait la maternité ou la mendiante qui vivotait en chapardant un peu de bois ou de beurre à son voisinage. Elle était aussi la femme immorale, aux mœurs légères – la prostituée ou l'adultère, et généralement, la femme qui exerçait sa sexualité en dehors des liens du mariage et de la procréation. Ainsi, dans les procès pour sorcellerie, la « mauvaise réputation » était une preuve de culpabilité. La sorcière était aussi la femme rebelle qui répondait, se défendait, jurait et ne pleurait pas sous la torture. Le mot « rebelle » ne fait ici pas référence nécessairement à une activité subversive spécifique dans laquelle des femmes peuvent être impliquées. Il décrit plutôt la *personnalité féminine* qui s'était développée, particulièrement au sein de la paysannerie, dans le cours des luttes contre le pouvoir féodal, quand des femmes avaient été au premier plan de mouvements hérétiques, s'organisant souvent en associations de femmes, posant ainsi un défi grandissant à l'autorité masculine et à l'Église. Les descriptions des sorcières nous remémorent les femmes telles qu'elles étaient représentées dans les moralités et les fabliaux : prêtes à prendre l'initiative, aussi agressives et vigoureuses que les hommes, portant des habits d'hommes, ou fièrement juchées sur le dos de leurs maris, un fouet à la main.

Il y avait certainement, parmi les inculpées, des femmes suspectées de crimes spécifiques. L'une fut accusée d'avoir empoisonné son mari, l'autre d'avoir causé la mort de son employeur, une autre encore d'avoir prostitué sa fille[76]. Mais ce n'était pas seulement la femme déviante, mais *la femme en tant que telle, particulièrement la femme des*

76 Cf. E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 239–240.

↖ Au marché de Guernesey, Angleterre, 3 femmes brûlées vives. Gravure anonyme, XVIe siècle.

↗ Le diable enlève l'âme d'une femme qui l'a servi. Gravure sur bois tirée de *Historia de gentibus septentrionalibus* d'Olaus Magnus (Rome, 1555).

classes inférieures, qui était jugée, une femme qui générait tellement de peur que dans son cas le rapport entre l'éducation et la punition était renversé. « Nous devons », déclare Jean Bodin, « répandre la terreur auprès de certaines en en punissant beaucoup ». Et, en effet, dans certains villages, peu furent épargnées.

De plus, le sadisme sexuel des tortures auxquelles les accusées étaient soumises révèle une misogynie qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire et ne peut pas être mis sur le compte d'un crime particulier. Dans la procédure standard, les accusées avaient leurs vêtements déchirés puis étaient rasées complètement (on prétendait que le diable se cachait dans leurs cheveux). On leur enfonçait de longues aiguilles dans le corps, y compris dans le vagin, à la recherche de la marque que le diable apposait censément sur ses créatures (tout comme les maîtres faisaient en Angleterre avec les esclaves qui s'étaient enfuis). Elles étaient souvent violées ; on recherchait si elles étaient vierges ou non – un signe d'innocence ; et si elles n'avouaient pas, elles étaient soumises à davantage d'épreuves atroces : leurs membres étaient tordus, on les asseyait sur des chaises en fer sous lesquelles on allumait un feu ; leurs os étaient brisés. Et quand elles étaient pendues ou brûlées, on prenait soin que les leçons à tirer de leur agonie soient bien comprises. L'exécution était un événement public important, auquel tous les membres de la communauté devaient assister, y compris les enfants de la sorcière, particulièrement leurs filles qui dans certains cas étaient fouettées devant le bûcher sur lequel elles pouvaient voir leur mère brûlée vive.

La chasse aux sorcières fut une guerre contre les femmes : c'était une tentative concertée pour les avilir, les diaboliser et pour détruire leur pouvoir social. En même temps, c'était dans les chambres de torture et sur les bûchers sur lesquels les sorcières périssaient que les idéaux bourgeois de la féminité et de la domesticité furent forgés.

Dans ce cas, la chasse aux sorcières amplifia aussi les tendances sociales de l'époque. Il y a, en effet, une continuité certaine entre les pratiques visées par la chasse aux sorcières et celles proscrites par la législation qui fut introduite au même moment pour réguler la vie familiale, le genre, et les rapports de propriété. Dans toute l'Europe de

l'Ouest, tandis que la chasse aux sorcières progressait, des lois étaient promulguées qui punissaient les adultères de la peine capitale (en Angleterre et en Irlande par le bûcher, comme pour les cas de haute trahison). Au même moment, la prostitution était déclarée hors la loi, comme les naissances en dehors du mariage, tandis que l'infanticide était transformé en crime capital[77]. Simultanément, les amitiés féminines devinrent un objet de suspicion, dénoncées en chaire comme néfastes à l'alliance entre mari et femme, tout comme les relations entre femmes furent diabolisées par les juges des sorcières qui les forçaient à se dénoncer entre elles comme complices. Ce fut aussi dans cette période que le mot « commérage » [gossip], qui au Moyen Âge signifiait liens entre amies, prit sa tournure péjorative, un signe de plus qui montre à quel point le pouvoir des femmes et les liens communautaires étaient ruinés.

Au niveau idéologique aussi, il y a un lien étroit entre l'image dégradée des femmes forgée par les démonologues et l'image de la féminité construite par les débats de l'époque sur la « nature des sexes[78] », qui canonisa une femme stéréotype, faible de corps et

77 En 1556, Henri II promulgua en France une loi qui faisait des femmes ayant caché leur grossesse et ayant enfanté un mort-né des meurtières. Une loi similaire fut promulguée en Écosse en 1523. Jusqu'au XVIIIe siècle, l'infanticide était puni de la peine capitale. En Angleterre, pendant le protectorat, la peine capitale fut introduite pour châtier l'adultère.

À l'introduction de nouvelles lois subordonnant la femme à son mari au sein de la famille et aux attaques contre les droits reproductifs des femmes, il nous faut ajouter la criminalisation de la prostitution à partir du milieu du XVIe siècle. Comme nous l'avons vu dans le chapitre II, les prostituées furent sujettes à des châtiments atroces tels que l'*accabussade*. En Angleterre, on les marquait au fer rouge sur le front d'une manière faisant écho à la « marque du diable » et elles étaient battues et rasées comme les sorcières. En Allemagne, la prostituée pouvait être noyée, brûlée ou enterrée vivante. Elle y était aussi rasée, la pilosité étant perçue comme le lieu de prédilection du diable. Parfois, on leur coupait le nez, pratique d'origine arabe utilisée pour punir les « crimes d'honneur » et infligée aussi aux femmes accusées d'adultère.

Comme la sorcière, la prostituée était reconnue à son « mauvais œil ». On supposait que la transgression sexuelle était diabolique et qu'elle donnait aux femmes des pouvoirs magiques. Sur les rapports entre l'éros et la magie pendant la Renaissance, cf. I. P. Couliano, *Éros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

78 Le débat sur la nature des sexes commença à la fin du Moyen Âge et fut ré-ouvert ensuite au XVIIe siècle.

d'esprit et biologiquement sujette au mal, servant efficacement à justifier le contrôle des hommes sur les femmes ainsi que le nouvel ordre patriarcal.

Chasse aux sorcières et suprématie masculine : le dressage des femmes

La politique sexuelle de la chasse aux sorcières se retrouve dans les rapports entre la sorcière et le diable, l'une des nouveautés introduites par les procès des XVIe et XVIIe siècles. La grande chasse aux sorcières marqua un tournant dans l'image du diable comparée avec celle que l'on trouve dans les livres médiévaux sur la vie des saints, ou dans les livres sur les magiciens de la Renaissance. Dans les premiers, le diable était dépeint comme un être mauvais, mais sans grands pouvoirs – quelques gouttes d'eau bénite ou bien quelques mots saints étaient suffisants pour déjouer ses plans. Son image était celle d'un mauvais esprit sans succès qui, loin d'inspirer l'horreur, avait quelque vertu à son crédit. Le diable du Moyen Âge « était un logicien, compétent dans les questions juridiques, parfois représenté en train de défendre son cas devant une cour[79] ». Il était aussi un travailleur talentueux qui pouvait être utilisé pour creuser des mines ou construire les murs d'une ville, bien qu'il se fasse généralement arnaquer quand venait l'heure de sa récompense. De même, le regard de la Renaissance sur les rapports entre le diable et le magicien décrivait toujours le diable comme un subordonné appelé à servir, qu'il le veuille ou non, en tant que serviteur et qui était amené à se comporter selon la volonté de son maître.

La chasse aux sorcières renversa les rapports de pouvoir entre le diable et la sorcière. C'était la femme qui était maintenant la servante, l'esclave, le succube de corps et d'âme, tandis que le diable opérait

79 K. Seligmann, *Magic, Supernaturalism and Religion*, New York, Random House, 1948, p. 151–158. « Tu non pensavi ch'io löico fossi ! » [Ne pensais-tu pas que j'étais logicien !] se gausse le diable dans l'enfer de Dante, tandis qu'il vole l'âme de Boniface VIII qui avait astucieusement pensé pouvoir échapper au feu éternel en se repentant au moment même où il commettait son crime (D. Alighieri, *La Divine Comédie* (3 t., 1307–1321), Paris, Flammarion, 1992, « L'Enfer », chant XXVII, vers 123).

comme son propriétaire et son maître, son souteneur et son mari à la fois. C'était le diable, par exemple, qui « approchait la sorcière désignée. Elle ne le conjurait que rarement[80]. » Après s'être révélé à elle, il lui demanderait ensuite de devenir sa servante et ce qui suivrait serait un exemple typique de relation maître/esclave, mari/femme. Il lui imposait sa marque, avait des relations sexuelles avec elle et, dans certaines circonstances, il changeait même son nom[81]. De plus, dans une préfiguration claire de la destinée matrimoniale, la chasse aux sorcières introduisit *un seul diable*, à la place de la multitude de diables que l'on trouve dans le monde médiéval ou celui de la Renaissance, et *un diable masculin*, en contraste avec les caractères féminins[82], dont les cultes étaient répandus parmi les femmes du Moyen Âge, à la fois dans les régions de la Méditerranée et les régions teutoniques.

L'étendue de la préoccupation des chasseurs de sorcières quant à l'affirmation de la suprématie masculine se lit dans le fait que, même lorsqu'elles étaient en révolte contre la loi humaine et divine, les femmes étaient représentées comme soumises à un homme et le point culminant de leur rébellion, le célèbre pacte avec le diable, devait être représenté comme un contrat de mariage perverti. L'analogie maritale était tellement développée que les sorcières confessaient qu'elles « n'avaient pas osé désobéir au diable » ou, plus curieusement, qu'elles n'avaient pris aucun plaisir dans leurs copulations avec lui – ce qui vient contredire l'idéologie de la chasse aux sorcières dérivant la sorcellerie de la luxure insatiable des femmes.

La chasse aux sorcières ne sanctifia pas seulement la suprématie masculine, mais elle poussa aussi les hommes à craindre les femmes et même à les voir comme les destructrices du sexe masculin. Les femmes, prêchaient les auteurs du *Malleus Maleficarum*, sont adorables à regarder mais souillent dès qu'on les touche ; elles attirent les hommes, mais seulement pour les déstabiliser ; elles font tout pour leur plaire, mais le plaisir qu'elles donnent est plus amer que la mort, parce que leurs vices coûtent aux hommes la perte de leur

80 C. Larner, *op. cit.*, p. 148.
81 *Ibid.*
82 Diane, Héra, « *la signora del gioco* ».

âme – et parfois aussi celle de leurs organes sexuels[83]. Une sorcière pouvait sans doute castrer les hommes ou les rendre impuissants, soit en inhibant leurs possibilités procréatrices, soit en faisant sortir et rentrer leurs pénis comme elle le désirait[84]. Certaines volaient des pénis, qu'elles cachaient en grand nombre dans des boîtes ou des nids d'oiseaux, jusqu'à ce que, sous la contrainte, elles soient forcées de les retourner à leurs propriétaires[85].

Mais qui étaient ces sorcières qui castraient les hommes ou les rendaient impuissants ? Potentiellement, toute femme. Dans un village ou une petite ville de quelques milliers d'habitants, où à l'apogée de la chasse aux sorcières des dizaines de femmes furent brûlées en l'espace de quelques années, voire de quelques semaines, aucun homme ne pouvait se sentir en sécurité et être certain qu'il ne vivait pas avec une sorcière. Beaucoup ont dû être terrorisés d'entendre que la nuit certaines femmes quittaient le lit conjugal pour rejoindre le sabbat, trompant leurs maris endormis en mettant un bâton à côté d'eux ; ou bien d'entendre que les femmes avaient le pouvoir de faire disparaître les pénis, comme la sorcière dont il est fait mention dans le *Malleus*, qui en avait stocké des dizaines dans un arbre.

En dépit de nombreuses tentatives individuelles des fils, des maris ou des pères pour sauver leurs proches du bûcher, nous n'avons pas de récit d'organisation masculine s'opposant aux persécutions, ce qui montre que cette propagande est parvenue à séparer les femmes

83 Cf. A. C. Kors, E. Peters, *op. cit.*, p. 114–115.

84 Le sabotage de l'acte conjugal était aussi, particulièrement en France, un thème majeur dans les procédures judiciaires de l'époque concernant les mariages et les séparations. Comme l'observe Robert Mandrou, les hommes avaient tellement peur d'être rendus impuissants par les femmes que les prêtres du village interdisaient souvent à celles qui étaient suspectées d'être expertes dans « le nouement de l'aiguillette » (une technique que l'on présumait causer l'impuissance masculine) d'assister aux mariages (cf. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 81–82, 391 sqq. ; E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 240–241 ; W. E. H. Lecky, *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, New York, Appleton and Co., 1886, p. 100).

85 Cette légende apparaît dans de nombreuses démonologies. Elle se termine toujours par l'homme découvrant le forfait qu'il avait subi et forçant la sorcière à lui rendre son pénis. Elle l'amène en haut d'un arbre où elle en a caché de nombreux ; l'homme en choisit un, mais la sorcière objecte : « Non, celui-là appartient à l'évêque ».

et les hommes. La seule exception est le cas des pêcheurs du Pays basque où l'inquisiteur français Pierre Lancre conduisait des procès en masse qui amenèrent peut-être jusqu'à six cents femmes au bûcher. Mark Kurlansky rapporte que les pêcheurs avaient été absents, pris par la saison annuelle de la morue. Mais, « [quand les hommes] de la flotte de morutiers de St-Jean-de-Luz, l'une des plus larges [du Pays basque] entendirent la rumeur que leurs femmes, leurs mères, et leurs filles [étaient] dénudées, poignardées et que beaucoup avaient déjà été exécutées, la saison de la morue de 1609 termina deux mois plus tôt. Les pêcheurs retournèrent, massues à la main, et libérèrent un convoi de femmes envoyées au bûcher. Cette résistance populaire suffit à mettre un terme aux procès […] [86] »

L'intervention des pêcheurs basques contre les persécutions de leurs proches fut un cas unique. Pas d'autre groupe ou d'organisation ne se souleva en défense des sorcières. Nous savons, par contre, que certains hommes firent leur métier de dénoncer des femmes, s'autoproclamant « dénicheurs de sorcières », voyageant de village en village et menaçant de démasquer des femmes si elles ne les payaient pas. D'autres hommes profitèrent du climat de suspicion autour des femmes pour se débarrasser d'épouses ou d'amantes non désirées ou pour empêcher la vengeance des femmes qu'ils avaient séduites ou violées. Sans aucun doute, l'échec des hommes à agir contre les atrocités auxquelles les femmes étaient soumises s'explique par la peur d'être associés aux accusations, puisque la plupart des hommes jugés pour ces crimes étaient des proches de sorcières suspectées ou condamnées. Mais il ne fait aucun doute que des années de terreur et de propagande semèrent parmi les hommes les graines d'une aliénation psychologique profonde envers les femmes, qui brisa la solidarité de classe et ébranla leur propre pouvoir collectif. On peut se ranger à l'avis de Marvin Harris quand il dit :

> La chasse aux sorcières […] dispersa et fragmenta toutes les énergies latentes de contestation. Cela donnait à tout le monde un sentiment d'impuissance et de dépendance vis-à-vis des

86 M. Kurlansky, *The Basque History of the World* (1999), Londres, Penguin, 2001, p. 102.

↖ Femmes volant sur leurs balais vers le sabbat après avoir s'être enduites le corps d'onguents. Gravure française du XVIe siècle tirée du *Deux dialogues touchant le pouvoir des sorcières et de la punition qu'elles méritent* de Thomas Erastus (1570).

↗ Le diable séduit une femme et la persuade de faire un pacte avec lui. Tiré du *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus* d'Ulrich Molitor (1489).

> groupes sociaux dominants et de plus, fournit à tous un exutoire local pour leurs frustrations. De cette manière, cela avait empêché les pauvres, plus que tout autre groupe, d'affronter les autorités ecclésiastiques et l'ordre laïque et de revendiquer une redistribution des richesses et un remise à plat des statuts sociaux[87].

Tout comme aujourd'hui, en réprimant les femmes, les classes dominantes réprimèrent de manière plus efficace l'ensemble du prolétariat. Elles incitèrent les hommes, qui avaient été expropriés, paupérisés, et criminalisés, à attribuer leur mauvaise fortune à la sorcière castratrice et à penser que le pouvoir accumulé par les femmes contre les autorités comme un pouvoir qu'elles utiliseraient contre eux. Toutes les peurs profondément ancrées vis-à-vis des femmes (la plupart à cause de la propagande misogyne de l'Église), qui habitaient les hommes, étaient réquisitionnées. Les femmes n'étaient pas seulement accusées de rendre les hommes impuissants, mais leur sexualité même était transformée en un objet de peur, en une force diabolique et dangereuse au moment où les hommes apprenaient qu'une sorcière pouvait les rendre esclaves et les soumettre à leur volonté[88].

Une accusation récurrente dans les procès de sorcières était qu'elles s'adonnaient à des pratiques sexuelles dégénérées, en se focalisant sur la copulation avec le diable et la participation aux orgies qui avaient censément lieu pendant le sabbat. Mais les sorcières étaient aussi accusées de générer une passion érotique excessive chez les hommes et il était ainsi facile aux hommes pris dans une relation illicite de prétendre qu'ils avaient été ensorcelés ou, pour une famille désireuse de mettre fin à une relation que le fils entretenait avec une femme qu'ils désapprouvaient, de l'accuser d'être une sorcière. Selon le *Malleus* :

> On fait attention aux sept méthodes pour infecter […] l'acte vénérien et le fœtus conçus ; *premièrement* en entraînant l'esprit des hommes à un amour désordonné ; *deuxièmement* en

87 M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches*, New York, Random House, 1974, p. 239–240.

88 Cf. A. C. Kors, E. Peters, *op. cit.*, p. 130–132.

> bloquant leur puissance de génération ; *troisièmement* en escamotant le membre propre à cet acte ; *quatrièmement* en changeant magiquement les hommes en bêtes diverses ; *cinquièmement* en ruinant la fécondité des femmes ; *sixièmement* en causant des avortements ; *septièmement* en offrant des enfants aux démons […] [89]

Que les sorcières se fassent accuser simultanément de rendre les hommes impuissants et de susciter chez eux une passion sexuelle excessive n'est une contradiction qu'en apparence. Dans le nouveau code patriarcal, qui se développait de façon concomitante à la chasse aux sorcières, l'impuissance physique était la contrepartie de l'impuissance morale ; c'était la manifestation physique de l'érosion de l'autorité masculine, puisque « fonctionnellement » il n'y avait alors pas de différence entre un homme castré et un homme désespérément amoureux. Les démonologues regardaient les deux états avec suspicion, clairement convaincus qu'il était impossible de réaliser le type de famille que la sagesse contemporaine bourgeoise exigeait, façonnée d'après l'État, avec le mari comme roi, la femme comme subordonnée à sa volonté, dévouée avec abnégation à la gestion du foyer [90], si les femmes, avec leur glamour et leurs filtres d'amour exerçaient tant de pouvoir sur les hommes jusqu'à en faire les succubes de leurs désirs.

La passion sexuelle ne remettait pas en cause seulement l'autorité masculine sur les femmes – Montaigne déplorait qu'un homme puisse préserver les apparences en toute occasion, sauf dans l'acte sexuel [91] – mais elle bousculait aussi la capacité de l'homme à se gouverner lui-même, lui faisant perdre cette précieuse tête où la philosophie cartésienne localisait la source de la raison. Une femme sexuellement active était alors un danger public, une menace à l'ordre social puisqu'elle subvertissait le sens des responsabilités de l'homme, sa capacité au travail et au contrôle de soi. Pour que les femmes ne ruinent pas les hommes moralement, et surtout, financièrement, la sexualité des femmes devait être exorcisée. Cela passait par des

89 H. Institoros, J. Sprenger, *op. cit.*, p. 166–167.
90 Cf. G. J. Schochet, *op. cit.*
91 Cf. B. Easlea, *op. cit.*, p. 243.

tortures, l'immolation, tout comme par les interrogatoires méticuleux auxquels les sorcières étaient soumises, mélange d'exorcisme sexuel et de viol psychologique[92].

Pour les femmes, les XVIe et XVIIe siècles inaugurèrent ainsi une époque de répression sexuelle. La censure et l'interdit vinrent définir leurs rapports à la sexualité. En référence à Michel Foucault, nous devons insister sur le fait que ce n'est *pas* la pastorale catholique, ni la confession, qui montrent le mieux comment le « pouvoir », à l'aube de l'époque moderne, a rendu obligatoire de parler du sexe[93]. L'« explosion discursive » sur le sexe, que Foucault détecte à cette époque, n'était nulle part plus exposée que dans les chambres de torture de la chasse aux sorcières. Mais cela n'avait rien à voir avec la titillation mutuelle que Foucault imagine entre la femme et son confesseur. Devançant de loin tout prêtre de village, les inquisiteurs forçaient les sorcières à révéler leurs aventures sexuelles en détail, sans s'arrêter au fait qu'elles étaient souvent âgées et que leurs exploits sexuels dataient souvent de plusieurs décennies. De manière presque rituelle, ils forçaient les prétendues sorcières à expliquer comment elles furent d'abord prises dans leur jeunesse par le diable, ce qu'elles avaient ressenti lors de la pénétration, les pensées impures qui les avaient habitées. Mais la scène sur laquelle ce discours particulier sur le sexe se déroulait était la chambre de torture, les questions arrivaient entre des séances d'estrapade infligées à des femmes rendues folles de douleur et aucun effort d'imagination ne nous permet d'imaginer que les orgies de mots que les femmes ainsi torturées étaient forcées à prononcer excitaient leur plaisir ou réorientaient leur désir par

92 Carolyn Merchant affirme que les interrogations et les tortures des sorcières furent un modèle pour la méthodologie de la nouvelle science, telle que définie par Francis Bacon : « La plupart de l'imagerie que Bacon utilise pour délimiter ses objectifs et sa méthode scientifique provient des tribunaux. En traitant la nature comme une femme que l'on devrait torturer avec des inventions mécaniques, cela fait fortement référence aux interrogatoires des sorcières et aux machines utilisées pour les torturer. Dans un passage éloquent, Bacon affirme que la méthode par laquelle on peut percer les secrets de la nature était la même que les enquêtes de l'Inquisition sur la sorcellerie […] » (C. Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980, p. 168).

93 Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, *op. cit.*, p. 153.

sublimation linguistique. Dans le cas de la chasse aux sorcières, que Foucault ignore de manière surprenante dans son *Histoire de la sexualité*[94], l'« interminable discours sur le sexe » ne fonctionnait pas comme alternative à la répression, la censure, le déni, mais était mis à leur service. Bien sûr, nous pouvons dire que le langage de la chasse aux sorcières « produisit » la femme comme une espèce différente, un être *sui generis*, plus charnel et perverti de nature. Nous pouvons aussi dire que la production de la « perverse » était une étape dans la transformation de la femme *vis erotica* en *vis laborativa – une première étape dans la transformation de la sexualité féminine en travail*. Mais il faut observer le caractère destructif de ce processus, qui démontre aussi les limites d'une « histoire de la sexualité » générale du genre de celle que Foucault a proposée, traitant la sexualité du point de vue d'un sujet indifférencié, non genré, et comme une activité dont on présume qu'elle a les mêmes conséquences pour les hommes que pour les femmes.

Chasse aux sorcières et rationalisation capitaliste de la sexualité

La chasse aux sorcières ne déboucha pas pour les femmes sur de nouvelles possibilités sexuelles ou des plaisirs sublimés. Au contraire, elle fut le premier pas dans la longue marche vers du « sexe propre entre des draps propres » et la transformation de l'activité sexuelle des femmes en un travail, un service pour les hommes et en procréation. L'interdiction de toutes activités sexuelles féminines non-productives ou non-procréatrices, potentiellement démoniaques et antisociales, fut centrale dans ce processus.

La répulsion que la sexualité non-procréative commençait à inspirer transparaît bien dans le mythe de la vielle sorcière volant sur son balai, qui, tout comme les animaux sur lesquels elle voyageait aussi (chèvres, juments, chiens), était la projection d'un pénis en extension, symbole d'une luxure débridée. Cette imagerie trahit une nouvelle discipline sexuelle, qui déniait à la femme « vieille et laide »,

94 *Ibid.*

ayant perdu sa fertilité, le droit à une vie sexuelle. Par la création de ce stéréotype, les démonologues conformaient la sensibilité morale de leur époque, comme illustrée par les mots de deux contemporains illustres de la chasse aux sorcières :

> Y a-t-il spectacle plus odieux, plus absurde que celui d'un vieil imbécile éperdument épris, celui d'un vieux débauché ? […] Bien pire encore est le spectacle que donnent les femmes […] Alors qu'elle n'est qu'une ribotante vieillarde, une aïeule, qu'elle ne peut ni voir ni entendre […] elle est tout juste une carcasse […] et voilà qu'elle miaule et qu'il lui faut un étalon[95].
>
> Mais le plus charmant est de voir des vieilles, si vieilles, si cadavéreuses qu'on les croirait de retour des Enfers, répéter constamment : « La vie est belle ! » Elles sont chaudes comme des chiennes ou, comme disent volontiers les Grecs, sentent le bouc. Elles séduisent à prix d'or quelque jeune Phaon, se fardent sans relâche, ont toujours le miroir à la main, s'épilent à l'endroit secret, étalent des mamelles flasques et flétries, sollicitent d'une plainte chevrotante un désir qui languit, veulent boire, danser parmi les jeunes filles, écrire des billets doux[96].

Nous étions alors bien loin du monde de Chaucer, où la femme de Bath, après avoir enterré cinq maris, déclare ouvertement :

> Bienvenu le sixième le jour qu'il s'offrira !
> Parbleu, je ne me veux maintenir toute chaste.
> Quand mon mari aura passé hors de ce monde,
> Il faudra qu'un chrétien m'épouse incontinent […][97]

Dans le monde de Chaucer, la vitalité sexuelle de la femme âgée était une affirmation de vie contre la mort, mais dans l'iconographie de la chasse aux sorcières, la vieillesse exclut chez les femmes la possibilité d'une vie sexuelle, la contamine et fait de l'activité sexuelle un instrument de mort plutôt qu'un moyen de régénération.

95 R. Burton, *Anatomie de la mélancolie* (1621), t. II, Paris, J. Corti, 2000, p. 1259–1260.
96 Cf. D. Erasmus, *L'Éloge de la folie* (1511), Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
97 G. Chaucer, *Les Contes de Canterbury* (1386–1387), Paris, F. Alcan, 1908, p. 272.

**Altercation entre une sorcière et un inquisiteur.
Hans Burkmair (avant 1514).
Beaucoup de femmes accusées et jugées pour sorcellerie étaient âgées et pauvres. Leur survie dépendait souvent de la charité publique. La sorcellerie, nous dit-on, est l'arme des démunis. Mais les femmes âgées étaient aussi dans la communauté celles qui allaient le plus probablement résister à la destruction des rapports communaux causée par la propagation des rapports capitalistes. Elles incarnaient le savoir et la mémoire de la communauté. La chasse aux sorcières renversa l'image de la femme âgée : traditionnellement considérée comme une femme savante, elle devint symbole de stérilité et d'hostilité à la vie.**

Indépendamment de l'âge (mais pas de la classe), il y a, dans les procès de sorcières, une identification constante entre sexualité féminine et bestialité. Cela était suggéré par la copulation avec le dieu-bouc (l'une des représentations du diable), l'infâme baiser *sub cauda* et l'accusation que les sorcières possédaient une variété d'animaux, « diablotins » ou « familiers », qui les aidaient dans leurs crimes et avec qui elles entretenaient un rapport particulièrement intime. Il s'agissait de chats, de chiens, de lièvres, de grenouilles, dont elles prenaient soin et qu'elles allaitaient censément à l'aide de tétons spéciaux.

D'autres animaux jouaient aussi un rôle dans la vie de la sorcière en tant qu'instruments du diable : des chèvres et des juments [en anglais, *mare*, dont est tiré *nightmare*, le cauchemar] pour voler jusqu'au sabbat, des crapauds qui lui fournissaient du poison pour ses concoctions. La présence des animaux dans le monde des sorcières était telle que l'on peut supposer qu'eux aussi étaient jugés.

L'union de la sorcière avec ses « familiers » était peut-être une référence aux pratiques « bestiales » qui caractérisaient la vie sexuelle des paysans en Europe et qui restèrent criminalisées bien après la fin de la chasse aux sorcières. À une époque où l'on commençait à idolâtrer la raison et à dissocier l'humain du corporel, les animaux étaient aussi sujets à une dévalorisation sévère, réduits à n'être que bêtes, l'« autre » par excellence, symbole éternel des pires instincts humains. Aucun crime n'inspirait alors plus d'horreur que la copulation avec un animal, véritable offense aux fondements ontologiques d'une nature humaine de plus en plus identifiée par ses caractéristiques les plus immatérielles. Mais la présence animale excessive dans la vie des sorcières suggère aussi que les femmes se trouvaient à un croisement (glissant) entre homme et animal et que non seulement la sexualité féminine, mais la féminité en tant que telle, était assimilable à l'animalité. Pour parfaire le tout, les sorcières étaient souvent accusées de changer de forme et de se transformer en animaux, le « familier » le plus souvent cité étant le crapaud, qui, en tant que symbole du vagin, synthétise la sexualité, la bestialité, la féminité et le mal.

La chasse aux sorcières fit de la sexualité féminine la source de tous les maux, mais ce fut aussi le principal moyen d'une

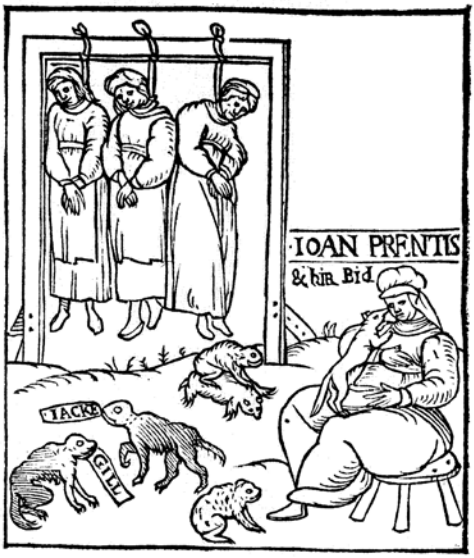
restructuration générale de la vie sexuelle qui, conformément à la nouvelle discipline du travail capitaliste, criminalisait toute activité sexuelle qui menaçait la procréation, la transmission de la propriété au sein de la famille, venait occuper le temps ou prendre l'énergie destinés au travail.

Les procès de sorcières fournissent une liste instructive des formes de sexualité qui furent bannies comme « non-productives » : l'homosexualité, le rapport sexuel entre personnes jeunes et âgées[98] ou entre des gens de classes différentes, le coït anal, le coït par derrière (réputé amener des rapports stériles), la nudité et les danses. La sexualité publique et collective qui avait prévalu au Moyen Âge fut aussi prohibée, comme dans les fêtes du printemps aux origines païennes qui, au XVIe siècle, étaient toujours célébrées dans toute l'Europe. Que l'on compare la description de Philip Stubbs, dans *The Anatomie of Abuses* (1583), de la célébration du premier mai en Angleterre, aux récits de sabbat habituels, qui accusent les sorcières de toujours danser à ces réunions, de sauter en tous sens au son du

98 Il est à ce sujet notable que les sorcières aient été souvent accusées par des enfants. Norman Cohn a interprété ce phénomène comme une révolte des jeunes contre les plus âgés, et particulièrement contre l'autorité parentale (cf. N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge : fantasmes et réalités* [1975], Paris, Payot, 1982). Mais d'autres facteurs doivent être pris en considération. Tout d'abord, il est tout à fait plausible que le climat de peur créé par les années de chasse aux sorcières ait été responsable de l'importante présence des enfants sur les bancs des accusateurs, à partir du XVIIe siècle. Il est, de plus, important de remarquer que celles qui étaient accusées étaient principalement des femmes prolétaires, tandis que les enfants qui les accusaient étaient souvent les enfants de leurs employeurs. Ainsi, on peut présumer que les enfants étaient manipulés par leurs parents afin d'émettre des accusations qu'eux-mêmes avaient du mal à soutenir, comme cela fut le cas sans l'ombre d'un doute dans le procès des sorcières de Salem. Nous devons aussi prendre en considération qu'aux XVIe et XVIIe siècles, il existait une préoccupation grandissante parmi les nantis quant à l'intimité physique entre enfants et domestiques, particulièrement les nourrices, intimité qui commençait à être perçue comme une source d'indiscipline. La familiarité qui avait existé entre les maîtres et les serviteurs au Moyen Âge disparut avec l'essor de la bourgeoisie, qui institua formellement des rapports plus égalitaires entre les employeurs et leurs subordonnés (en nivelant les styles vestimentaires), mais qui en réalité ne fit qu'accroître la distance physique et psychologique entre eux. Dans la demeure bourgeoise, le maître ne se déshabillait plus devant ses domestiques, de même qu'il ne dormait plus dans la même chambre qu'eux.

↙ **Exécution des sorcières de Chemsford en 1589. Joan Prentice, l'une des victimes, est représentée avec ses familiers.**

↘ **Le festin est un thème important dans nombre de représentations du sabbat – un fantasme, à l'époque où les famines étaient une expérience courante en Europe. Détails d'une planche de Jan Ziarnko pour le livre de Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612).**



pipeau et de la flute et de s'adonner à force copulations et réjouissances collectives.

> De nouveau, au mois de mai […] chaque paroisse, ville et village se rassemble. Hommes et femmes, jeunes et vieux courent dans les bois et les bosquets, les collines et les montagnes ; ils se livrent toute la nuit à d'agréables divertissements et reviennent chez eux au petit matin, les bras chargés de branches. Ils ramènent avec eux l'Arbre de Mai qu'ils tiennent en grande vénération […] Ensuite, tout le monde banquète et festoie, saute et danse autour, ainsi que le faisaient les païens autour de leurs idoles[99].

On peut comparer de la même façon la description du sabbat et celles des pèlerinages (à des puits et à d'autres lieux sacrés) faites par les autorités presbytériennes écossaises, pèlerinages encouragés par l'Église catholique, mais auxquels les presbytériens s'opposaient, les dénonçant comme assemblées diaboliques et occasions de relations impudiques. En général, à cette période, toute rencontre potentiellement transgressive, réunion de paysans, camp de rebelles, festivals et danses, était décrite par les autorités comme étant potentiellement un sabbat[100].

Il est, de plus, significatif que dans certaines régions du nord de l'Italie, aller au sabbat se disait « aller à la danse » ou bien « aller au jeu » (*al gioco*), en particulier quand on songe à la campagne que

99 B. Partridge, *Histoire des orgies* (1958), Paris, Les Yeux ouverts, 1962, p. 114.

100 Pour un sabbat réaliste, dans lequel les éléments sexuels se combinent avec des thèmes évoquant la révolte de classe, se référer à la description du camp rebelle que les paysans avaient érigé pendant l'insurrection de Norfolk en 1549. Julian Cornwall la décrit ainsi : « L'attitude des rebelles a été déformée de toutes les manières possibles. On a dit que le camp était devenu le point de ralliement des personnes licencieuses du comté […] Que des bandes de rebelles parcouraient les alentours, cherchant avidement de l'argent et des vivres. 3000 bœufs et 20000 moutons, sans parler des porcs, des volailles, des chevreuils, des cygnes, et des milliers de boisseaux de blé y furent amenés et consommés, dit-on, en quelques jours. Les hommes dont l'alimentation était trop souvent peu abondante et monotone se délectèrent de l'abondance de viandes et il y eut un gâchis immodéré. Ce gâchis était d'autant plus savoureux puisqu'il venait des bêtes qui étaient à l'origine de tant de ressentiment. » (J. Cornwall, *op. cit.*, p. 147.)

Les « bêtes » en question étaient les moutons producteurs de laine, très recherchés, qui, comme l'écrit Thomas More dans son *Utopie*, « mangeaient les hommes », puisque les terres arables et les communaux étaient enclos et transformés en pâturage pour les y élever.

l'Église et l'État menaient contre de telles distractions[101]. Comme Ginzburg le souligne, « une fois que l'on retire au sabbat les mythes et ses ornements chimériques, nous découvrons une réunion de personnes, accompagnée de danses et de promiscuité sexuelle[102] » et, il faut le dire, beaucoup de nourriture et de boissons, un fantasme certain quand la faim était une expérience courante en Europe. (Comme cela est révélateur de la nature des rapports de classes au moment de la chasse aux sorcières, que les rêves de moutons rôtis et les bières puissent être vus d'un mauvais œil, comme le signe d'une connivence diabolique, par une bourgeoisie bien nourrie et se régalant de bœuf !) Cependant, Ginzburg, suivant un itinéraire bien balisé, qualifie les orgies associées au sabbat d'« hallucinations de pauvres femmes, à qui elles servaient de récompense pour une existence sordide[103] ». Il rend ainsi les victimes responsables de leur destin funeste ; il ne voit pas que c'était bien l'élite européenne, et non les femmes accusées de sorcellerie, qui remplissait des pages et des pages de discussions sur de telles « hallucinations » et débattait, par exemple, du rôle des succubes et des incubes ou de la possibilité que les sorcières soient enceintes du diable, question à laquelle les penseurs du XVIIIe siècle ne cessaient de s'intéresser[104]. Ces études grotesques sont aujourd'hui effacées des histoires de la « civilisation occidentale », ou bien simplement oubliées, bien qu'elles aient tissé une toile qui piégea des centaines de milliers de femmes et pour les conduire à la mort.

Ainsi, le rôle que la chasse aux sorcières a joué dans l'évolution du monde bourgeois, et en particulier dans le développement de la discipline capitaliste de la sexualité, a été effacé de nos mémoires. Nous pouvons cependant retrouver dans ce processus l'origine de certains tabous de notre époque. Tel est le cas de l'homosexualité, qui dans beaucoup de régions d'Europe était alors complètement acceptée pendant la Renaissance, mais fut éliminée pendant la chasse

101 Cf. L. Muraro, *op. cit.*, p. 109 sqq. ; C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, *op. cit.*, p. 183 sqq.
102 C. Ginzburg, *I Benandanti*, Turin, Einaudi, 1966, p. 189.
103 *Ibid.*, p. 190.
104 Cf. I. P. Couliano, *op. cit.*, p. 201–204.

aux sorcières. La persécution des homosexuels fut si féroce que sa mémoire s'est sédimentée dans notre langage. Le terme anglais *faggot*[105] nous rappelle que parfois les homosexuels étaient utilisés comme petit bois pour les bûchers sur lesquels on brûlait des sorcières, tandis que l'italien *finnochio*[106] fait référence à la pratique qui consistait à répandre ces légumes aromatiques sur les bûchers pour couvrir la puanteur de la chair brûlée.

Le lien que la chasse aux sorcières établit entre prostituée et sorcière est particulièrement important en ce qu'il reflète le processus de dévalorisation de la prostitution durant la réorganisation capitaliste du travail sexuel. Comme le dicton l'affirmait, « prostituée jeune, sorcière plus tard », puisque les deux utilisaient le sexe uniquement pour tromper et corrompre les hommes, simulant un amour qui n'était que commerce[107]. Et toutes deux *se vendaient* dans le but d'obtenir de l'argent et un pouvoir illicite, la sorcière (qui vendait son âme au diable) étant l'image magnifiée de la prostituée (qui vendait son corps aux hommes). De plus, la (vieille) sorcière et la prostituée étaient toutes deux symboles de la stérilité, la personnification même de la sexualité non-procréative. Au Moyen Âge, la sorcière et la prostituée étaient considérées comme des personnages positifs qui effectuaient un service social pour la communauté. Ces deux identités féminines reçurent les connotations les plus négatives avec la chasse aux sorcières et furent rejetées, physiquement par la mort et socialement par la criminalisation. En effet, la prostituée ne mourut en tant que sujet légal qu'après être morte un millier de fois sur le bûcher comme sorcière. Ou mieux, la prostituée n'aurait le droit de survivre (elle deviendrait même utile, de façon clandestine) qu'après que la sorcière serait tuée ; la sorcière étant en effet le sujet le plus socialement dangereux, celui qui (aux yeux des inquisiteurs) était le moins contrôlable. C'était elle qui pouvait donner du plaisir ou de la douleur, la guérison ou le

105 En anglais, littéralement : fagot, mais sert principalement d'injure pour désigner un homosexuel [NDT].

106 En italien, littéralement : fenouil, mais aussi une injure pour désigner un homosexuel [NDT].

107 Cf. D. Stiefelmeier, « Sacro e Profano. Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale » in *Donna, Woman, Femme*, n. 3, 1977, p. 48 sqq.

mal, agiter les éléments naturels et enchaîner la volonté des hommes ou qui avait la capacité de faire du tort seulement par son regard, par un *malocchio* [mauvais œil] qui pouvait vraisemblablement être fatal.

Ce fut la nature sexuelle de leurs crimes ainsi que leur statut social inférieur qui établirent une distinction entre les sorcières et les magiciens de la Renaissance, qui furent eux largement épargnés par les persécutions. La magie noble et la sorcellerie avaient beaucoup en commun. Des thèmes dérivés des traditions magiques furent introduits par les démonologues dans la définition de la sorcellerie. Parmi ceux-ci, il y avait la croyance, d'origine néoplatonicienne, qu'Éros représentait une force cosmique, pliant l'univers au travers des rapports de « communion » et d'attraction qui permettaient au magicien de manipuler et d'imiter la nature dans ses expériences. Un pouvoir comparable était attribué à la sorcière, qui pouvait, disait-on, soulever la tempête en la mimant dans une flaque d'eau ou exercer une « attraction » similaire aux alliages de différents métaux dans la tradition des alchimistes [108]. L'idéologie de la sorcellerie reflète aussi le principe biblique, commun à la magie et à l'alchimie, qui établit un lien entre *sexualité* et *savoir*. La thèse selon laquelle les sorcières acquéraient leurs pouvoirs en copulant avec le diable renvoie à la croyance alchimique que les femmes s'appropriaient les secrets de la chimie en copulant avec les démons rebelles [109]. La magie noble ne fut cependant pas persécutée, bien que l'alchimie soit de plus en plus désapprouvée, apparaissant alors comme une activité oisive et donc, une perte d'argent et de temps. Les magiciens étaient une élite, qui servaient souvent les princes et d'autres personnes de haut rang [110], et les démonologues prirent soin de faire la distinction entre eux et les sorcières, en incluant la magie noble (en particulier l'astronomie et l'astrologie) parmi les sciences [111].

108 Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno et la Tradition hermétique* (1964), Paris, Dervy-Livres, 1988, p. 177 sqq. ; I. P. Couliano, *op. cit.*

109 Cf. K. Seligmann, *op. cit.*, p. 76.

110 Cf. I. P. Couliano, *op. cit.*, p. 211 sqq.

111 Cf. L. Thorndike, *op. cit.*, p. 69 ; R. Holmes, *Witchcraft in British History*, Londres, Frederick Muller Ltd., 1974, p. 85–86 ; E. W. Monter, *European Witchcraft*, *op. cit.*, p. 57–58. Kurt Seligmann écrit que, de la moitié du XIVe siècle jusqu'au

Représentation du XVIe siècle des Indiens des Caraïbes sous l'aspect de diables, tiré de la compilation de Tobias George Smollet, *A Compendium of Authentic and Entertaining Voyages* (1766).

Chasse aux sorcières et Nouveau Monde

La sorcière européenne typique avait ainsi pour homologue, non les magiciens de la Renaissance, mais les Amérindiens et les esclaves africains qui, dans les plantations du « Nouveau Monde », partageaient une destinée similaire à celle des femmes en Europe, fournissant au capital l'apport apparemment illimité en travail nécessaire à l'accumulation.

Les destinées des femmes en Europe et celles des Amérindiens et des Africains dans les colonies étaient tellement liées que leur influence fut réciproque. La chasse aux sorcières et les accusations de satanisme furent importées en Amérique afin de briser la résistance des populations locales, justifiant la colonisation et la traite des esclaves aux yeux du monde entier. En contrepartie, d'après Luciano Parinetto, ce fut l'expérience américaine qui poussa les autorités européennes à croire à l'existence de populations entières de sorcières et qui les amena à appliquer en Europe les mêmes techniques d'extermination de masse développées en Amérique [112].

Au Mexique, « de 1536 à 1543, l'évêque Zumarraga conduisit dix-neuf procès mettant en cause soixante-quinze Indiens hérétiques, principalement chefs politiques et chefs religieux des communautés du centre du Mexique, un bon nombre d'entre eux terminant sur le bûcher. Le frère Diego de Landa conduisit des procès pour idolâtrie

XVIe siècle, l'alchimie était universellement acceptée, mais avec l'avènement du capitalisme, l'attitude des monarques changea. Dans les pays protestants, l'alchimie fut tournée en dérision. L'alchimiste était décrit comme un vendeur de mirages, qui promettait de changer des métaux en or, mais échouait (cf. K. Seligmann, *op. cit.*, p. 126 sqq.). Il était souvent représenté au travail dans son bureau, entouré d'étranges vases et instruments, oublieux de ce qui l'entourait, tandis que de l'autre côté de la rue sa femme et ses enfants allaient frapper à la porte de la charité. Le portrait satirique qu'en dresse Ben Johnson reflète cette nouvelle attitude.

L'astrologie était aussi pratiquée au XVIIe siècle. Dans sa *Demonology* (1597), Jacques Ier établissait qu'elle était légitime, particulièrement lorsqu'elle se limitait à l'étude des saisons et de la météorologie. On trouve dans *Sex and Society in Shakespeare's Age* de A. L. Rowse (1974), une description détaillée de la vie d'un astrologue à la fin du XVIe siècle en Angleterre. On y apprend qu'à la même époque où la chasse aux sorcières arrivait à son apogée, un magicien pouvait continuer à faire son travail, bien qu'avec quelque difficulté et en prenant parfois quelques risques.

112 Cf. L. Parinetto, *op. cit.*

dans le Yucatan pendant les années 1560, dont la torture, le fouet et les autodafés occupaient une bonne part[113]. » Des chasses aux sorcières furent aussi conduites au Pérou, pour détruire le culte des dieux locaux, considérés comme des démons par les Européens. « Les Espagnols voyaient partout le visage du diable : dans la nourriture [...] dans les "vices primitifs des Indiens" [...] dans leurs langues barbares[114]. » Dans les colonies aussi, les femmes furent les plus sujettes à l'accusation de sorcellerie ; étant particulièrement méprisées par les Européens pour leur faiblesse d'esprit féminine, elles devinrent rapidement les défenseuses les plus ardentes de leurs communautés[115].

Le sort commun des sorcières d'Europe et des sujets coloniaux de l'Europe est encore mieux visible quand on observe la corrélation croissante, au cours du XVIIe siècle, entre l'idéologie de la sorcellerie et l'idéologie raciste qui se développa sur le sol de la conquête et de la traite des esclaves. Le diable était dépeint comme un homme noir et les Noirs étaient de plus en plus traités comme des diables, de sorte que « le satanisme et les interventions démoniaques devinrent l'aspect le plus communément rapporté des sociétés non-européennes que les vendeurs d'esclaves rencontraient[116] ». « Des Sames aux Samoyèdes, des Khoïkhoï aux Indonésiens [...] il n'y avait pas une société », écrit Anthony Berker, « qui n'ait été qualifiée par un Anglais ou un autre comme étant activement sous influence démoniaque[117]. » Tout comme en Europe, le signe de reconnaissance de cet aspect démoniaque était un désir anormal et une puissance sexuelle[118]. Le diable

113 R. Behar, *op. cit.*, p. 51.

114 A. G. de Leon, *Resistencia y Utopia*, t. I, Mexico D. F., Ediciones Era, 1985, p. 33–34.

115 Cf. I. Silverblatt, « 'The Universe Has Turned Inside Out... There Is No Justice For Us Here' » *in* M. Etienne, E. Leacock, *op. cit.*, p. 173, 176–179.

116 A. Barker, *The African Link. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade. 1550–1807*, Londres, Frank Cass. Inc., 1978, p. 91.

117 *Ibid.*

118 En parlant de la situation aux Caraïbes, Anthony Barker écrit que dans l'image négative du Noir, élaborée par les propriétaires d'esclaves, rien n'était aussi solidement ancré que l'idée de leur insatiable appétit sexuel. Des missionnaires rapportèrent que les Noirs refusaient d'être monogames, étaient excessivement libidineux, et leur prêtaient des rapports sexuels avec des singes. L'attrait des Africains pour la musique était aussi un élément à charge, une preuve de leur nature instinctive et irrationnelle (cf. *ibid.*, p. 115).

était souvent décrit comme possédant deux pénis, tandis que les histoires mettant en scène des pratiques sexuelles brutales, tout comme une attirance excessive pour la musique et la danse, devenaient des éléments récurrents dans les rapports des missionnaires et des voyageurs du « Nouveau Monde ».

D'après l'historien Brian Easlea, cette exagération systématique de la puissance sexuelle des Noirs trahit l'anxiété que les hommes blancs ressentaient vis-à-vis de leur propre sexualité ; les hommes blancs des classes supérieures craignaient sans doute la concurrence de peuples qu'ils avaient asservis, qu'ils percevaient comme plus proches de la nature, parce qu'ils se sentaient sexuellement inadaptés du fait d'un contrôle sur eux-mêmes excessif et d'un raisonnement prudent [119]. Mais la sexualisation extrême des femmes et des hommes noirs, sorcières et diables, doit aussi être comprise dans la position qu'ils occupaient à l'intérieur de la division internationale du travail qui émergeait sur la base de la colonisation de l'Amérique, de la traite des esclaves, et de la chasse aux sorcières. En effet, la définition des femmes et des Noirs, marqués par la bestialité et l'irrationalité, était adéquate à leur exclusion du contrat social implicite au salariat – en Europe, des femmes, et dans les colonies, des hommes et des femmes – et, en conséquence, à ce que leur exploitation soit naturalisée.

La sorcière, la guérisseuse et la naissance de la science moderne

D'autres mobiles étaient à l'œuvre derrière la chasse aux sorcières. Les accusations de sorcellerie servaient souvent à punir les attaques sur la propriété, essentiellement les vols, qui augmentèrent fortement aux XVIe et XVIIe siècles à la suite de la privatisation croissante de la terre et de l'agriculture. Comme nous l'avons vu, en Angleterre, les femmes pauvres qui mendiaient ou volaient du lait ou du vin dans leur voisinage ou dépendaient de l'assistance publique avaient de grandes chances d'être suspectées de pratiquer les arts sataniques. Alan Macfarlane et Keith Thomas ont montré qu'il y avait dans cette

119 Cf. B. Easlea, *op. cit.*, p. 249–250.

période une détérioration marquée des conditions de vie des femmes âgées, suivant en cela la perte des communaux et la réorganisation de la vie familiale, qui fit qu'élever des enfants devint une priorité, aux dépens des soins auparavant prodigués aux personnes âgées[120]. Celles-ci se retrouvaient alors forcées de dépendre pour leur survie de leurs amitiés et du voisinage ou de s'inscrire sur les listes officielles des pauvres (au moment même où la nouvelle éthique protestante commençait à désigner l'aumône comme un gaspillage et un encouragement à la paresse), tandis que les institutions qui s'occupaient autrefois des pauvres s'effondraient. Certaines femmes pauvres utilisaient sans doute la peur qu'inspirait leur réputation de sorcière pour obtenir ce dont elles avaient besoin. Mais ce n'était pas simplement que la « mauvaise sorcière », maudissant et décimant, prétendument, le bétail, ruinant les récoltes ou causant la mort des enfants de leurs employeurs, qui était condamnée. La « bonne sorcière », ayant fait de la magie son métier, était aussi châtiée, souvent plus sévèrement.

Historiquement, la sorcière faisait office, dans le village, de sage-femme, de médecin, de voyante ou d'enchanteresse, et avait une compétence particulière (comme l'écrit Burckhardt au sujet des sorcières italiennes) en matière amoureuse[121]. L'incarnation urbaine de ce genre de sorcière était la Célestine dans la pièce de Fernando de Rojas. Voilà ce qu'on disait d'elle :

> Elle y faisait une demi-douzaine de métiers : elle était lingère, parfumeuse, maîtresse passée dans l'art de fabriquer du fard et de restaurer les virginités, maquerelle et quelque peu sorcière. Le premier métier servait de couverture pour les autres ; à l'ombre de cette profession, bien des servantes entraient dans sa maison pour faire leur toilette […] Pensez quel trafic c'était ! Elle faisait profession de soigner les petits enfants, elle prenait du lin

120 Cf. A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, *op. cit.*, p. 205. Au Moyen Âge, lorsqu'un enfant prenait la tête de la propriété familiale, il/elle prenait automatiquement la charge de ses parents vieillissants, tandis qu'au XVIe siècle, on commença à abandonner les parents pour investir en priorité dans les enfants (cf. *ibid.*).

121 Cf. J. Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, t. III : *Mœurs et religion* (1860), Paris, Livre de Poche, 1988, p. 173.

> dans une maison et le donnait à filer dans l'autre, tout cela pour avoir moyen d'entrer partout. Partout on la connaissait : « Mère par ci, mère par là, voilà la vieille, voici la matrone. » Malgré tant d'affaires, elle ne négligeait ni messe ni vêpres […] [122]

Gostanza, une femme jugée comme sorcière à San Miniato, petite ville de Toscane, en 1594, fut, néanmoins, une guérisseuse plus typique. Après être devenue veuve, Gostanza s'était établie comme guérisseuse, gagnant rapidement une réputation dans la région pour ses remèdes thérapeutiques et ses exorcismes. Elle vivait avec sa nièce et deux autres femmes, veuves elles aussi. Une voisine veuve lui procurait les épices pour ses médicaments. Elle recevait ses clients chez elle, mais voyageait aussi quand on avait besoin d'elle, pour « marquer » un animal, rendre visite à quelqu'un de malade, aider certaines personnes à se venger ou bien les libérer des effets d'un charme [123]. Ses outils étaient les huiles naturelles et les poudres, de même que les ustensiles aptes à soigner et à protéger par « communion » ou « contact ». Il n'était pas dans son intérêt d'inspirer la peur dans sa communauté, puisqu'elle gagnait sa vie en pratiquant son art. En fait, elle était très populaire, tout le monde venant à elle pour se faire soigner, pour se faire prédire l'avenir, pour retrouver les objets perdus ou pour acheter des potions d'amour. Mais elle n'échappa pas aux persécutions. Après le concile de Trente (1545–1563), la Contre-Réforme prit position contre les guérisseuses et les guérisseurs, craignant leurs pouvoirs et leur enracinement dans la communauté. En Angleterre aussi, le destin des « bonnes sorcières » était scellé en 1604, quand Jacques Ier promulgua une loi qui établissait la peine de mort pour quiconque utiliserait les esprits ou la magie, même quand il ne causait aucun tort apparent [124].

Avec la persécution des guérisseuses populaires, les femmes furent dépossédées d'un patrimoine de savoir empirique, concernant

122 F. de Rojas, *La Célestine. Tragi-comédie de Calixte et Mélibée* (1499), Paris, Alphonse Lemerre, 1873, p. 78–79.

123 Cf. F. Cardini, *op. cit.*, p. 51–58.

124 Ce statut devint ensuite la base de la persécution des sorcières dans les colonies américaines.

les plantes et les remèdes, qu'elles avaient accumulés et transmis de génération en génération, perte qui ouvrit la voie à une nouvelle forme d'enclosure. Ce fut l'avènement de la médecine professionnelle, qui érigea en face des « classes inférieures » un mur de connaissances scientifiques incontestables, inabordables et étrangères, malgré leurs prétentions curatives [125].

Le remplacement des guérisseurs et guérisseuses populaires par le médecin soulève la question du rôle que joua le développement de la science moderne ainsi que la vision du monde scientifique dans l'essor et le déclin de la chasse aux sorcières. Sur cette question, nous avons deux points de vue opposés.

D'un côté, la théorie issue des Lumières accrédite l'ascension du rationalisme comme facteur clé dans l'arrêt des persécutions. Comme l'affirme Joseph Klaits, cette théorie défend l'idée que la nouvelle science transforma la vie intellectuelle, générant un nouveau scepticisme en « révélant l'univers comme un mécanisme autorégulateur dans lequel une intervention directe et constante n'était pas nécessaire [126] ». Klaits admet cependant que les mêmes juges qui, dans les années 1650, mirent fin aux procès des sorcières ne remirent jamais en question la réalité de la sorcellerie. « Pas plus en France qu'ailleurs, les juges du XVIIe siècle qui mirent fin à la chasse aux sorcières ne déclarèrent qu'elles n'existaient pas. Tout comme Newton et les autres scientifiques de cette époque, les juges continuaient à accepter la magie surnaturelle comme une théorie plausible [127]. »

Il n'y a pas de preuves, en effet, que la nouvelle science eut un effet libérateur. La vision mécaniste de la nature qui naquit avec l'essor de la science moderne « désenchanta le monde ». Mais on ne trouve pas de preuves que ses partisans aient pris la défense des femmes accusées d'être des sorcières. Descartes lui-même se déclara agnostique en la matière ; d'autres philosophes mécanistes (comme Joseph Glanvil et Thomas Hobbes) défendirent la chasse aux sorcières avec

125 Cf. B. Ehrenreich, D. English, *op. cit.* ; Starhawk, *op. cit.*
126 J. Klaits, *Servants of Satan. The Age of the Witch-Hunts*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1985, p. 162.
127 *Ibid.*, p. 163.

véhémence. Ce qui mit fin à la chasse aux sorcières (comme Brian Easlea l'a démontré de manière convaincante) fut l'annihilation du monde des sorcières et la mise en place de la discipline sociale dont le système capitaliste victorieux avait besoin. En d'autres termes, la chasse aux sorcières prit fin, à la fin du XVIIe siècle, parce que la classe dominante se sentait alors de plus en plus en sécurité quant à son pouvoir, et non parce qu'une vision plus éclairée du monde avait émergé.

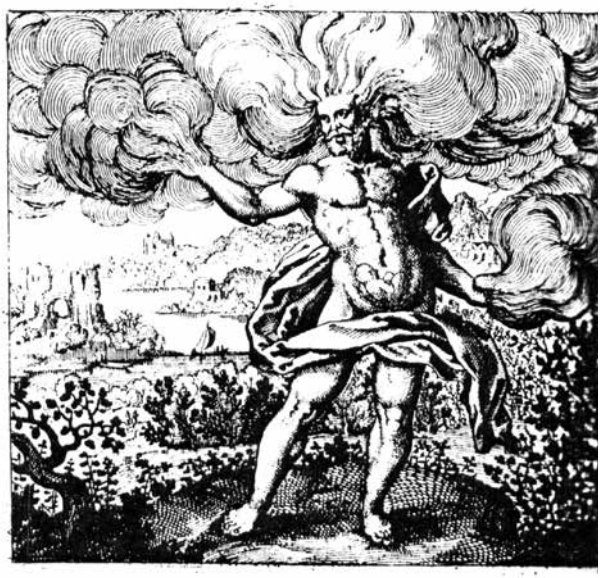
La question qui reste en suspens est de savoir si l'essor de la méthode scientifique moderne peut être considéré comme la cause de la chasse aux sorcières. Ce point de vue a été fermement soutenu par Carolyn Merchant dans *The Death of Nature* qui place l'origine de la persécution des sorcières dans le changement de paradigme provoqué par la révolution scientifique, et particulièrement l'essor de la philosophie mécaniste cartésienne. D'après Merchant, ce changement remplaça une vision du monde organique qui considérait la nature, les femmes et la terre comme des mères nourricières par une vue mécanique qui les ravalait au rang de « ressources disponibles », retirant toute contrainte éthique à leur exploitation [128]. La femme-comme-sorcière, d'après Merchant, était persécutée en tant qu'incarnation de l'« aspect rebelle » de la nature, de tout ce qui dans la nature semblait en désordre, incontrôlable, et contraire au projet entrepris par la nouvelle science. Merchant y voit une preuve dans le lien entre persécution des sorcières et essor de la science moderne dans l'œuvre de Francis Bacon, l'un des pères réputés de la nouvelle méthode scientifique, qui démontra que son concept d'investigation scientifique de la nature était calqué sur les interrogations des sorcières sous la torture, dépeignant la nature comme une femme à conquérir, à démasquer et violer [129].

L'approche de Merchant a le grand mérite de remettre en cause le présupposé qui veut que le rationalisme scientifique ait été le véhicule de progrès et concentre notre attention sur la profonde aliénation que la science moderne a établi entre les êtres humains et la nature.

128 Cf. C. Merchant, *op. cit.*, p. 127 sqq.
129 *Ibid.*, p. 168–172.

↖ *L'Herbier de la sorcière*, gravure de Hans Weiditz (1532). Comme l'indique le globe étoilé, les « vertus » des plantes était renforcées par une conjoncture astrale adéquate.

↘ On retrouve le « désir de s'approprier les fonctions de la maternité » de l'alchimiste dans cette image de Hermès Trismégiste (fondateur mythique de l'alchimie) portant un fœtus dans son ventre et suggérant le « rôle inséminateur de l'homme ».



De plus, il lie la chasse aux sorcières et la destruction de l'environnement et met en relation l'exploitation capitaliste du monde naturel et celle des femmes.

Merchant néglige cependant le fait que la « vision organique du monde », qu'embrassaient les élites dans l'Europe préscientifique, ouvrait la voie à l'esclavagisme et à l'extermination des hérétiques. Nous savons aussi que la recherche d'une domination technologique de la nature et l'appropriation des pouvoirs créatifs des femmes s'inscrivaient dans différentes représentations cosmologiques. Les magiciens de la Renaissance n'étaient pas moins intéressés par ces objectifs[130]. La physique newtonienne devait quant à elle sa découverte de l'attraction gravitationnelle non à une perception mécaniste, mais à une conception magique de la nature. De plus, quand la vogue pour le mécanisme philosophique prit fin, au début du XVIIIe siècle, de nouvelles tendances philosophiques émergèrent qui mettaient en avant les valeurs de « sympathie », de « sensibilité » et de « passion », et pourtant, elles furent facilement intégrées au projet des nouvelles sciences[131].

Nous devons aussi prendre en considération que la construction intellectuelle sur laquelle reposait la persécution des sorcières ne s'inspirait pas à la lettre du rationalisme philosophique. Elle fut plutôt un phénomène de transition, sorte de bricolage qui se développa sous la pression de la tâche à laquelle elle était destinée. À l'intérieur de

130 Dans « Outrunning Atalanta. Feminine Destiny in Alchemic Transmutations », Allen et Hubbs écrivent :

> « Le symbolisme récurrent dans les travaux alchimiques suggère une obsession pour l'idée de renverser, si ce n'est enrayer, l'hégémonie féminine sur le processus de la création biologique […] Ce désir de maîtrise figure aussi dans des représentations telles que Zeus mettant au monde Athéna par sa tête […] ou Adam accouchant d'Ève de sa poitrine. L'alchimiste, qui incarne la lutte primordiale pour le contrôle sur le monde naturel, ne recherche rien tant que la magie de la maternité […] Ainsi, le grand alchimiste Paracelse donna une réponse affirmative à la question "Est-il possible dans l'art et la nature qu'un homme soit né en dehors du corps d'une femme et d'une mère naturelle ?" »

(S. G. Allen, J. Hubbs, « Outrunning Atalanta. Feminine Destiny in Alchemical Transmutation » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, hiver 1980, vol. VI, n° 2, p. 213.)

131 Cf. B. Barnes, S. Shapin (éds.), *Natural Order. Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills/Londres, Sage, 1979.

celle-ci se combinaient des éléments tirés du monde fantastique du christianisme médiéval, des arguments rationalistes et des procédures de tribunaux modernes et bureaucratiques. De même, dans la mise en place du nazisme, le culte de la science et de la technologie fut combiné à un scénario prétendant restaurer un monde mythique et archaïque fait de liens du sang et d'allégeances prémonétaires.

Cette idée est suggérée par Parinetto qui observe que la chasse aux sorcières était le cas classique (et malheureusement, pas le dernier) de la manière dont, dans l'histoire du capitalisme, « le retour en arrière » est un moyen d'aller en avant, du point de vue de l'établissement de conditions pour l'accumulation du capital. En faisant apparaître le diable, les inquisiteurs utilisaient l'animisme et le panthéisme populaire, redéfinissant d'une manière plus centralisée la localisation et la distribution du pouvoir dans le cosmos et la société. Ainsi, paradoxalement, écrit Parinetto, le diable fonctionna dans la chasse aux sorcières comme le véritable serviteur de Dieu : il fut l'opérateur qui contribua le plus à paver la route de la nouvelle science. Tel un huissier, ou bien tel l'agent secret de Dieu, le diable remit de l'ordre dans le monde, le vidant de ses influences concurrentes et réaffirmant Dieu comme seul souverain. Il consolida tellement le pouvoir de Dieu sur les choses humaines que, en l'espace d'un siècle, avec l'avènement de la physique newtonienne, Dieu pourrait alors prendre congé du monde, satisfait de surveiller de loin ses opérations réglées comme du papier à musique.

Le rationalisme et le mécanisme ne furent pas la cause *immédiate* des persécutions, bien qu'ils aient contribué à créer un monde tourné vers l'exploitation de la nature. La nécessité pour les élites européennes d'éradiquer tout un mode de vie qui, vers la fin du Moyen Âge, menaçait leur pouvoir économique et politique, joua un rôle bien plus important dans l'instigation de la chasse aux sorcières. Une fois cette tâche accomplie, quand la discipline sociale fut restaurée et que la classe dirigeante vit son hégémonie consolidée, les procès de sorcières prirent fin. La croyance en la sorcellerie put même alors devenir un objet de ridicule, décrié comme une superstition et bientôt effacé de la mémoire.

Sorcière chevauchant une chèvre à travers le ciel, causant une pluie de feu. Gravure sur bois tirée du *Compendium maleficarum* de Francesco-Maria Guazzo (1610).

↗ *Pétroleuses*, lithographie en couleurs de Bertall, reproduite dans *Les Communaux*, nº 20.

↙ *Les Femmes de Paris*, gravure sur bois reproduite dans *The Graphic*, 29 avril 1871.

Ce processus commença dans toute l'Europe vers la fin du XVIIe siècle, bien que des procès de sorcières se poursuivissent en Écosse pendant près de trente ans. Le fait que la classe dirigeante commençait à perdre le contrôle sur les procès de sorcières, se retrouvant ainsi sous les feux de sa propre machine répressive, avec des dénonciations qui visaient même certains de ses membres, fut un facteur contribuant à la fin des procès. Midelfort écrit qu'en Allemagne, « tandis que les flammes se rapprochaient des noms de ceux qui profitaient d'un pouvoir et d'un rang social élevé, les juges ne crurent plus aux confessions et la panique cessa […] [132] »

En France aussi, la dernière vague de procès répandit le désordre social : des serviteurs accusaient leurs maîtres, des enfants leurs parents, des maris leurs épouses. En de telles circonstances, le roi décida d'intervenir et Colbert étendit la juridiction de Paris sur le reste de la France pour mettre fin aux persécutions. Un nouveau code pénal fut promulgué dans lequel il n'était même plus fait mention de la sorcellerie [133].

De la même manière que les États avaient mis en branle la chasse aux sorcières, l'un après l'autre, les gouvernements prirent l'initiative d'y mettre fin. À partir du milieu du XVIIe siècle, on s'appliqua à freiner le zèle judiciaire et inquisitorial. En conséquence directe, au XVIIIe, les « crimes de droit commun » se multiplièrent soudainement [134]. En Angleterre, entre 1686 et 1712, tandis que la chasse aux sorcières prenait fin, les arrestations pour attaque à la propriété (feux de greniers, de maisons et de meules de foin en particulier) et les agressions physiques augmentèrent énormément [135], tandis que de nouveaux crimes faisaient leur entrée dans les livres de lois. Le blasphème commença à être traité comme une offense punissable (en France, on décréta qu'après la sixième condamnation, les blasphémateurs auraient la langue coupée), de même que le sacrilège (la profanation des reliques et le vol des hosties). De nouvelles limitations furent mises quant à la

132 E. H. C. Midelfort, *op. cit.*, p. 206.
133 Cf. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 443.
134 *Ibid.*, p. 437.
135 Cf. G. L. Kittredge, *op. cit.*, p. 333.

vente de poisons ; leur utilisation privée fut interdite, leur vente fut conditionnée à l'obtention d'une licence et la peine de mort fut étendue à toute personne coupable d'empoisonnement. Tout cela suggère que le nouvel ordre social était alors suffisamment consolidé pour que les crimes puissent être identifiés et punis pour ce qu'ils étaient, sans que le moindre recours au surnaturel ne soit nécessaire. Comme le disait un parlementaire français :

> Nous avons dans le Parlement deux raisons pour ne point condamner des sorciers et des magiciens en cette qualité. La première parce qu'il est très difficile de les convaincre de magie, et cætera. La seconde parce qu'ils ne se servent de leurs sortilèges que pour faire du mal, ou pour profaner les choses saintes. Nous laissons l'incertain et nous les condamnons pour le mal qu'ils font et qui est bien prouvé[136].

Une fois que le potentiel subversif de la sorcellerie fut anéanti, la pratique de la magie fut même autorisée à continuer. Après que la chasse aux sorcières avait pris fin, beaucoup de femmes continuèrent à gagner leur vie en lisant l'avenir, en vendant des charmes et en pratiquant d'autres formes de magie. Comme Pierre Bayle le rapporte en 1704 : « Vous savez qu'en plusieurs provinces de France, en Savoie, dans le canton de Berne, et en plusieurs autres endroits de l'Europe on ne parle que de sorcellerie, et qu'il n'y a si petit bourg ni hameau où quelqu'un ne soit réputé sorcier[137]. » Au XVIIIe siècle, un intérêt pour la sorcellerie se développa aussi dans la noblesse urbaine qui, exclue de la production économique et sentant que ses privilèges allaient être attaqués, étancha sa soif de pouvoir en ayant recours aux arts magiques[138]. Mais à ce moment-là, les autorités ne voulaient plus poursuivre en justice ces pratiques et avaient plutôt tendance à les considérer comme le produit de l'ignorance ou d'un désordre de l'imagination[139]. À partir du XVIIIe siècle, l'intelligentsia européenne

136 Cf. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 361.
137 J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, t. I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, p. 30.
138 *Ibid.*, p. 31–32.
139 Cf. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 519.

commença même à être fière de son association avec les Lumières et procéda avec confiance à la réécriture de l'histoire de la chasse aux sorcières, la rejetant au titre de superstition médiévale.

Malgré cela, le spectre des sorcières continua à hantcser l'imagination de la classe dominante. En 1871, la bourgeoisie parisienne y retourna instinctivement pour diaboliser les communardes, les accusant de vouloir bouter le feu à tout Paris. Il ne peut, en effet, n'y avoir grand doute sur le fait que les personnages des contes macabres et des images utilisés par la presse bourgeoise pour créer le mythe des pétroleuses soient tirés du répertoire de la chasse aux sorcières. Comme le rapporte Edith Thomas, les ennemis de la Commune prétendaient que des milliers de femmes prolétariennes erraient (telles des sorcières) dans la ville, de jour et de nuit, avec des pots remplis d'essence et des affiches « B. P. B. » (« bon pour brûler »), suivant sans doute les instructions qui leur avaient été données dans la grande conspiration pour réduire Paris en cendres face à l'avancée des troupes de Versailles. Thomas écrit que l'« on voyait partout des pétroleuses. Il suffisait, dans les quartiers occupés par les Versaillais, que des femmes fussent pauvres, mal vêtues, qu'elles portassent un cabas, une bouteille, une boîte à lait » pour être soupçonnées[140]. Des centaines de femmes furent ainsi exécutées sommairement, tandis qu'elles étaient diabolisées dans les journaux. Comme la sorcière, la pétroleuse était dépeinte comme une femme âgée, un air sauvage et les cheveux emmêlés. Elle tenait dans ses mains le contenant du liquide qu'elle utilisait pour perpétrer ses crimes[141].

140 É. Thomas, *Les Pétroleuses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 190.

141 Sur l'image de la pétroleuse, se reporter à A. Boime, *Art and the French Commune. Imagining Paris after War and Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 109–111, 196–99 et à R. Christiansen, *Paris Babylon. The Story of the Paris Commune*, New York, Viking, 1994, p. 352–353.

Amerigo Vespucci débarquant sur la côte de l'Amérique du Sud, en 1497. Devant lui, dans un hamac, se trouve « l'Amérique ». Elle est allongée dans une pose lascive. Au loin derrière elle, des cannibales font rôtir des restes humains. Gravure colorisée de Théodore Galle (1589), à partir des dessins de Jan van der Straet.

Colonisation et christianisation
Caliban et les sorcières du Nouveau Monde

> Nous sommes montez sur la terre pour destruire & ruiner tout le Monde […] Comment, disent-ils, les Vents abbatent les maisons, ils arrachent les arbres : le Feu les brule. Mais [ils] font encore pis que le feu & que les vents. Ils gastent tout : ils mangent tout : ils renversent la terre san dessus dessou : ils forcent les rivieres : ils ne sont en repos ni jour ne nuict : ils ne font autre chose que tracasser & ravager tantost d'un costé tantost de l'autre : fouillant, cherchant de l'or & de l'argent sans s'en pouvoir rassasier. Et puis quand ils l'ont, ils s'en jouent, ils en font la guerre les uns aux autres, ils s'entrepillent, ils s'entretuent, ils blasphement, ils renient Dieu, & ne font jamais que mentir : & nous ont ravy nos biens, nos libertez, & notre pays. Finalement, quand ces Indiens ont dit tout cela, ils maudissent la Mer, qui ha jetté sur la Terre de si mauvais & de si cruels garnemens.
>
> — Girolamo Benzoni, *Histoire nouvelle du nouveau monde*, 1565

> Sous le coup de la torture et de la douleur, [les femmes] furent forcées de confesser qu'elles vouaient un culte aux huacas […] Elles se lamentaient : « Maintenant, nous les femmes […] sommes chrétiennes ; peut-être alors que c'est le prêtre qui est à blâmer si nous les femmes révérons les montagnes, si nous nous réfugions dans les collines et les puna, puisqu'il n'y a ici aucune justice pour nous. »
>
> — Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 1615

Introduction

L'histoire du corps et de la chasse aux sorcières que j'ai présentée repose sur une affirmation, résumée dans la référence à Caliban et la sorcière, personnages de *La Tempête* qui symbolisent la résistance

à la colonisation des Amérindiens[1]. Cette affirmation concerne la continuité qui existe entre l'assujettissement des populations du Nouveau Monde et celle des populations en Europe, en particulier les femmes, lors de la transition au capitalisme. Ces deux cas témoignent du déplacement forcé de communautés entières loin de leurs terres, d'une paupérisation à grande échelle et de l'avènement de campagnes de christianisation qui détruiront l'autonomie des populations et les relations communautaires. Dans ces deux situations, on assiste également à une hybridation des formes répressives, d'abord développées dans le Vieux Monde puis transférées au Nouveau Continent, avant d'être enfin réimportées en Europe.

Les différences entre ces formes répressives ne doivent pas être sous-estimées. Au XVIIIe siècle, l'abondance d'or, d'argent et d'autres ressources provenant des Amériques a entrainé en Europe une division du travail qui a morcelé le nouveau prolétariat mondial en différenciant les relations de classe et les systèmes disciplinaires, ce qui a conduit à des histoires conflictuelles à l'intérieur de la classe ouvrière. Pour autant, les similarités de traitements auxquels ont été

1 Sycorax la sorcière n'a en fait pas autant pénétré l'imagination révolutionnaire de l'Amérique latine que Caliban. Elle est toujours invisible, tout comme l'a été de longue date la lutte des femmes contre la colonisation. L'écrivain cubain Roberto Fernández Retamar a très bien exprimé, dans un essai majeur, ce que Caliban a été amené à incarner (cf. R. Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays* (1971), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 5–21).

« Notre symbole n'est pas Ariel […] mais plutôt Caliban. En tant qu'habitants *mestizo* des îles où vivait Caliban, cela nous apparaît on ne peut plus clairement. Prospéro a envahi les îles, tué nos ancêtres, réduit Caliban à l'esclavage et lui a enseigné le langage pour se faire comprendre. Que peut faire d'autre Caliban que d'employer ce même langage pour le maudire ? Il n'en a pas d'autre aujourd'hui. De Tupac Amaru […] à Toussaint-Louverture, de Simon Bolivar […], à Jose Marti […], de Fidel Castro […] et Che Guevara […] à Frantz Fanon, quelle est notre histoire, quelle est notre culture, si ce n'est l'histoire et la culture de Caliban ? » (*Ibid.*, p. 14.)

À ce sujet, l'on peut également se référer à Margaret Paul Joseph qui écrit dans *Caliban in Exile* : « Prospéro et Caliban nous ont fourni une métaphore puissante du colonialisme. La condition abstraite de l'être-Caliban, la victime de l'histoire, frustrée par la conscience de son impuissance totale, est issue de cette interprétation. Dans l'Amérique latine, son nom a été réutilisé de façon plus positive. Caliban représente les masses qui cherchent à se lever contre l'oppression des élites. » (M. P. Joseph, *Caliban in Exile. The Outsider in Caribbean Fiction*, Westport [CT], Greenwood, 1992, p. 2.)

sujettes les populations d'Europe et des Amériques sont suffisamment fortes pour démontrer, d'une part, l'existence d'une logique unifiée qui a gouverné le développement du capitalisme et, d'autre part, le caractère structurel des atrocités perpétrées au cours de ce processus. L'extension de la chasse aux sorcières aux colonies américaines en est un exemple frappant.

Par le passé, les historiens ont généralement considéré que la persécution de femmes et d'hommes pour sorcellerie était limitée à l'Europe. Les procès des sorcières de Salem sont la seule exception concédée à l'étude des chasses aux sorcières dans le Nouveau Monde. Il est aujourd'hui admis que les accusations de culte démoniaque ont également joué un rôle fondamental dans les processus de colonisation des populations natives d'Amérique. Deux textes en particulier méritent d'être mentionnés à ce sujet, sur lesquels j'appuierai ma discussion dans ce chapitre. Le premier, *Moon, Sun, and Witches* d'Irene Silverblatt (1987) est consacré à la chasse aux sorcières et à la redéfinition des rapports de genre dans la société inca et le Pérou colonial. C'est à ma connaissance le premier ouvrage en anglais à proposer une reconstitution de l'histoire des femmes andines persécutées au titre de sorcellerie. Le second texte est celui de Luciano Parinetto, *Streghe e Potere* (1998), un recueil de travaux consacrés à l'impact qu'ont eu les chasses aux sorcières en Amérique sur les procès de sorcières en Europe, travaux gâchés par le fait que l'auteur s'attache à les considérer en faisant abstraction du genre.

Ces deux textes démontrent toutefois que la chasse aux sorcières dans le Nouveau Monde a été, là aussi, une *stratégie délibérée des autorités pour répandre la terreur*, annihiler les résistances, réduire au silence des communautés entières et dresser les gens les uns contre les autres. Il s'agit également d'une *stratégie d'enclosure* qui, suivant les contextes, pouvait être une enclosure de la terre, du corps ou des relations sociales. Par-dessus tout, la chasse aux sorcières a été, tout comme en Europe, un outil de déshumanisation et, à ce titre, la forme paradigmatique de la répression justifiant esclavage et génocide.

Mais les chasses aux sorcières n'ont pas détruit la résistance des colonisés. Les liens qui unissaient les Indiens d'Amérique à la terre, à

leurs religions et à la nature ont survécu à la persécution, en premier lieu grâce à la lutte des femmes. Ces liens ont été l'origine d'une résistance anticapitaliste et anticoloniale de plus de cinq cents ans. Ceci est extrêmement important aujourd'hui, alors que les ressources et les modes d'existence des populations indigènes à travers le monde sont à nouveau menacés ; important, car nous avons besoin de repenser comment les conquistadors se sont appliqués à soumettre ceux qu'ils colonisaient, de repenser ce qui a permis aux colonisés de subvertir ce projet de destruction de leur univers social et physique et de créer une nouvelle réalité historique.

Naissance des cannibales

Quand Christophe Colomb s'embarqua pour les « Indes », la chasse aux sorcières n'était pas encore un phénomène d'ampleur en Europe. Il était en revanche déjà fréquent que les élites emploient l'accusation de culte satanique contre leurs ennemis politiques et pour discréditer des populations entières (notamment les musulmans et les Juifs). On peut même aller jusqu'à parler, comme le fait Seymour Philipps, d'une « société de la persécution » qui se développe à travers l'Europe médiévale, entretenue par la militarisation et l'intolérance chrétienne et dans laquelle « l'autre » devient un objet d'agression [2]. Il n'est donc pas surprenant que « le cannibale », « l'infidèle », « le barbare », « les races monstrueuses » et les adeptes du diable soient devenus les « modèles ethnographiques » qui ont accompagné l'entrée des Européens dans une nouvelle ère d'expansion [3]. Ces modèles ont fourni le prisme par lequel les missionnaires et les conquistadors ont interprété les cultures, les religions et les pratiques sexuelles des populations

2 Cf. S. Phillips, « The Outer World of the European Middle Ages » *in* S. B. Schwartz (éd.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

3 *Ibid.*, p. 62.

qu'ils ont rencontrées[4]. D'autres marqueurs culturels ont contribué à l'invention des « Indiens ». La « nudité » et la « sodomie » en sont les plus stigmatisants, et peut-être les plus révélateurs des besoins de l'Espagne en termes de travail. Ils ont permis de qualifier les Amérindiens comme des êtres vivant dans une condition animale (et dont on peut donc faire des bêtes de somme), alors que certains textes ont souligné leur propension à partager et « à tout donner en échange de choses de peu de valeur[5] », signe de leur bestialité.

Cette définition des populations américaines aborigènes comme cannibales, adorateurs du diable et sodomites est venue appuyer le récit d'une conquête qui n'est alors plus celle de la quête éhontée de l'or et de l'argent mais celle d'une mission de conversion. C'est un tel récit qui a permis à la couronne espagnole d'obtenir en 1508 la bénédiction du pape et avec elle une autorité totale sur l'Église en Amérique. C'est également ce qui a permis d'absoudre, aux yeux du monde et peut-être même des colonisés eux-mêmes, les atrocités commises contre les « Indiens », octroyant une autorisation de tuer, sans égard pour ce que les victimes présumées avaient pu faire. Et de fait, dans le Nouveau Monde, « le fouet, la potence, la rétention, l'emprisonnement, la torture, le viol et occasionnellement le meurtre sont devenus les armes ordinaires dans la discipline du travail forcé[6] ».

Dans un premier temps, cependant, la figure du colonisé comme adepte du diable a coexisté avec une image positive, et même idyllique,

4 Au cours de son récit de l'île d'Hispanola dans son *Histoire générale des Indes occidentales*, Francisco Lopez de Gomara déclare avec la plus grande certitude que « le principal Dieu qu'ont ceux de cette île est le Diable », et qu'il vit parmi les femmes (F. L. de Gomara, *Histoire générale des Indes occidentales* (1556), Paris, Michel Sonnius, 1569, p. 27–28). De même, le livre V de l'*Histoire* d'Acosta (cf. J. de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* (1589), Paris, Payot, 1979), dans lequel il traite de la religion et des traditions des habitants du Mexique et du Pérou, est consacré aux nombreuses formes de culte du diable, y compris les sacrifices humains.

5 P. Hulme, « Tales of Distinction. European Ethnography and the Caribbean » *in* S. B. Schwartz, *op. cit.*, p. 198.

6 Cf. J. D. Cockroft, *Mexico. Class Formation, Capital Accumulation, and the State*, New York, Monthly Review Press, 1990, p. 19.

de l'Indien innocent, être généreux, vivant « libre du labeur et de la tyrannie », évoquant le mythe de « l'âge d'or » et du paradis perdu[7].

Cette représentation a pu fonctionner comme un simple stéréotype. Elle a peut-être aussi été, comme le suggère entre autres Roberto Fernández Retamar, le contrepoint rhétorique de l'image du « sauvage », qui révèle l'incapacité européenne à considérer les personnes rencontrées comme des êtres humains[8]. Mais cette vision optimiste correspond également à une période de la conquête (qui s'étend de 1520 aux années 1540) durant laquelle les Espagnols croyaient encore que les populations aborigènes se laisseraient aisément convertir et assujettir[9]. C'est une période de baptêmes en masse, au cours de laquelle un grand zèle est déployé pour convaincre les « Indiens » de changer de nom, d'abandonner leurs dieux et leurs pratiques sexuelles, tout particulièrement la polygamie et l'homosexualité. Les femmes qui allaitaient furent forcées de se couvrir et les hommes en pagne de porter des pantalons[10]. Mais à cette époque, la bataille contre le diable consiste principalement à brûler les « idoles » locales, même si entre 1536 (date de l'introduction de l'Inquisition en Amérique du Sud) et 1543, de nombreux responsables politiques

7 W. Brandon, *op. cit.*, p. 6–8 ; K. Sale, *The Conquest of Paradise. Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, New York, Penguin Books, 1991, p. 100–101.

8 Fernández Retamar écrit que « l'image des Caraïbes cannibales contraste avec une autre image : celle de l'homme américain des écrits de Colomb. L'Arawak des Grandes Antilles, et en premier lieu notre Taino, y est décrit comme paisible, docile et même timoré et peureux. Ces deux représentations de l'aborigène américain vont largement circuler en Europe. […] Le Taino deviendra l'habitant paradisiaque d'un monde utopique […] alors que le Caraïbe incarnera le cannibale, c'est-à-dire l'homme bestial, anthropophage à la marge de la civilisation et à qui on ne peut opposer que la mort. Mais il y a entre ces deux images moins de contradictions qu'on ne pourrait le penser à première vue ». Chacune de ces figures correspond à une intervention coloniale affirmant son droit de contrôle sur la vie des populations aborigènes des Caraïbes, et que Fernández Retamar voit se poursuivre aujourd'hui. La preuve de la parenté entre ces deux portraits, relève Fernández Retamar, est que les gentils Tainos comme les féroces Caraïbes ont tous été exterminés (cf. R. Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 6–7).

9 Cf. F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.

10 Cf. J. D. Cockroft, *op. cit.*, p. 21.

et religieux du centre du Mexique sont jugés et conduits au bûcher dans des procès conduits par le père franciscain Juan de Zumárraga.

Au fur et à mesure de l'avancée de la conquête, aucune concession ne sera faite. Car imposer son pouvoir à d'autres peuples n'est réalisable qu'en les dépréciant au point de proscrire totalement la possibilité de leur identité. Ainsi, malgré les louanges des gentils Tainos formulées auparavant, une machine idéologique se met en mouvement, complémentaire de la machine militaire, pour représenter les colonisés comme des êtres « souillés » et démoniaques pratiquant toutes sortes d'abominations. Ces mêmes crimes, sodomie, cannibalisme, inceste, travestissement, attribués jusque-là à l'absence d'éducation religieuse, sont alors interprétés comme le signe que les « Indiens » étaient sous le contrôle du diable, et, par conséquent, qu'il était possible de les priver de leurs terres et de leur ôter la vie[11]. À propos de ce glissement dans les représentations, Fernando Cervantes écrit :

> Avant 1530, il aurait été difficile de prédire laquelle de ces visions allait l'emporter. Mais au milieu du XVIe siècle, la perspective démoniaque et donc négative sur les cultures amérindiennes domine et l'on a pu voir son influence s'abattre comme un brouillard épais sur chaque déclaration officielle ou officieuse sur le sujet[12].

Les histoires contemporaines des « Indes », telles que celles de De Gomara (1556) et d'Acosta (1589), laissent supposer que c'est la rencontre avec les États impérialistes des Aztèques ou des Incas, dont la machine répressive impliquait le sacrifice humain, qui a inspiré ce changement de perspective aux Européens[13]. Dans son *Histoire naturelle et morale des Indes*, parue à Séville en 1590, le jésuite Joseph Acosta offre des descriptions saisissantes de la répulsion des Espagnols vis-à-vis des sacrifices en masse de milliers de jeunes gens (captifs de guerre, enfants achetés et esclaves), en particulier chez

11 Cf. W. L. Williams, *op. cit.*, p. 136–137.
12 F. Cervantes, *op. cit.*, p. 8.
13 Cf. B. G. Martinez (et al.), *Historia General De Mexico*, t. I, Mexico D. F., El Colegio de Mexico, 1976.

les Aztèques[14]. Pourtant, à la lecture du compte rendu de Bartolomé De Las Casas sur la destruction des Indes ou de tout autre récit de conquête, on se demande comment les Espagnols ont été tant choqués par de telles pratiques quand eux-mêmes commettaient sans aucun scrupule des atrocités innommables au nom de Dieu et de l'or. Selon Cortez, cent mille personnes furent massacrées par les Espagnols pour la seule conquête de Tenochtitlan, en 1521[15].

Il faut aussi noter que les rituels cannibales découverts en Amérique et qui occupent une bonne place dans les récits de la conquête n'ont pas dû être bien différents des pratiques médicales alors populaires en Europe. Au XVIe, XVIIe, et même au XVIIIe siècle, boire du sang humain (particulièrement lorsque le sang était récolté après une mort violente) et du jus de momie (qu'on obtenait par macération de chair humaine dans diverses liqueurs) étaient des remèdes courants pour traiter l'épilepsie et autres maladies dans de nombreux pays européens. Ce type de cannibalisme « impliquant chair, sang, cœur, os, moelle et autres parties du corps ne se limitait pas aux franges marginales de la société, mais était pratiqué par les cercles les plus respectables[16] ». Il n'y a donc aucune raison d'attribuer à un choc culturel l'horreur qu'ont ressentie les Espagnols envers les populations

14 Les sacrifices humains occupent une large place dans le récit des coutumes religieuses des Incas et des Aztèques que donne Acosta. Il y décrit comment jusqu'à trois cents ou quatre cents enfants âgés de quatre à dix ans étaient sacrifiés lors des festivités au Pérou, « duro e inhumano spectaculo » [cruel et inhumain spectacle] selon ses propres termes. Il relate également le sacrifice de soixante-dix soldats espagnols capturés dans une bataille au Mexique et, tout comme de Gomara, il affirme avec aplomb que ces meurtres étaient l'œuvre du diable (cf. F. L. de Gomara, *op. cit.*, p. 266 sqq.).

15 Cf. J. D. Cockcroft, *op. cit.*, p. 19.

16 K. Gordon-Grube, « Anthropophagy in Post-Renaissance Europe. The Tradition of Medical Cannibalism » in American Anthropologist Research Reports, n° 90, 1988, p. 406–407. Dans la Nouvelle-Angleterre, les officiers médicaux administraient des remèdes « faits à partir de cadavres humains ». Parmi les remèdes les plus populaires, universellement recommandés comme une panacée à tous les problèmes, on trouvait la « momie », un remède préparé à base de restes de cadavres séchés ou embaumés. À propos de la consommation de sang humain, Gordon-Grube écrit qu'« il était de la prérogative des bourreaux de vendre le sang des criminels décapités. Il était administré encore chaud aux épileptiques et autres clients amassés sur le lieu de l'exécution, "une tasse à la main" » (*ibid.*, p. 407).

aborigènes après les années 1550. Il faut plutôt la comprendre comme un phénomène inhérent à la logique coloniale qui déshumanise et terrifie systématiquement ceux qu'elle projette de réduire en esclavage.

L'efficacité de cette stratégie se perçoit dans la facilité qu'ont eue les Espagnols à rationaliser le fort taux de mortalité dû aux épidémies qui ont balayé la région au lendemain de la conquête et qui a été interprété comme punition divine pour la conduite bestiale des Indiens [17]. Et le débat qui eut lieu en 1550 à Valladolid en Espagne, opposant Bartolomé de Las Casas au juriste espagnol Juan Gines de Sepulveda pour savoir si les « Indiens » devaient être considérés comme des êtres humains, aurait été inimaginable sans la campagne idéologique représentant ces derniers comme des animaux et des démons [18].

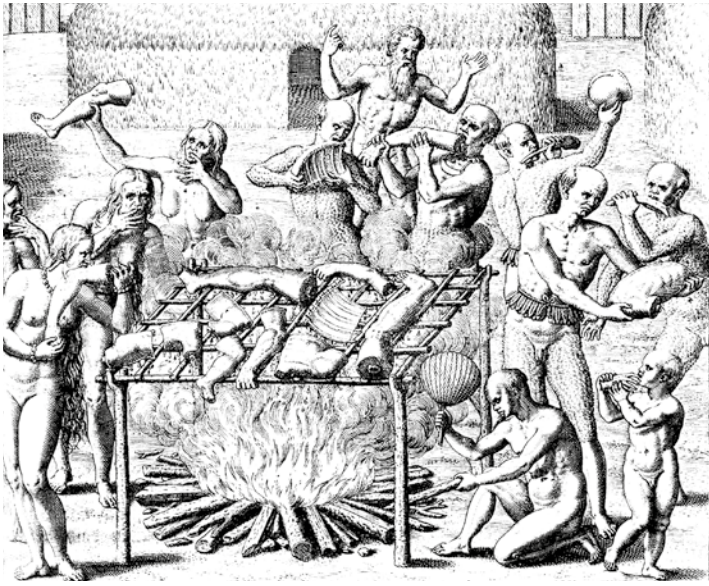
La diffusion en Europe d'illustrations représentant la vie dans le Nouveau Monde à partir des années 1550 a parachevé cette entreprise d'avilissement. Une pléthore de corps dénudés et de banquets cannibales, réminiscence des sabbats de sorcières, était présentée à grand renfort de têtes et de membres humains en plat principal. On trouve dans *Le Livre des Antipodes* (1631), compilé par Johann Ludwig Gottfried, un exemple tardif du genre, avec un grand nombre d'images atroces : femmes et enfants engloutissant des entrailles humaines, communautés cannibales se rassemblant autour du feu et festoyant de jambes et de bras tout en regardant rôtir des restes humains. Mais la production culturelle des Amérindiens comme animaux s'élabore avant cela, avec par exemple, les illustrations des *Singularitez de la France antarctique* (1557) du franciscain français André Thevet, sur

17 Walter L. Williams écrit : « Les Espagnols n'ont pas compris que les Indiens étaient décimés par la maladie. Ils ont préféré voir l'anéantissement des infidèles comme un plan divin. Oviedo en conclut que "ce n'est pas sans raison que Dieu nous a permis de les détruire. Et je ne doute pas un instant que Dieu en finira avec eux très bientôt pour les punir de leurs péchés." Il poursuit son raisonnement dans une lettre au roi où il condamne les Mayas pour leur tolérance des comportements homosexuels : "Je veux mentionner ceci pour réaffirmer encore la culpabilité des Indiens que Dieu a punis, et les raisons pour lesquelles ils n'ont pas reçu sa miséricorde." » (W. L. Williams, *op. cit.*, p. 138.)

18 Les fondations théoriques de l'argument de Sepulveda en faveur de l'esclavage des Indiens se trouvent dans la doctrine d'Aristote de « l'esclavage naturel » (L. Hanke, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Bloomington, Indiana University Press, 1959, p. 16 sqq.).

↗ **Les carnets de voyage illustrés par d'horribles images de cannibales se bâfrant de restes humains ont proliféré en Europe après la conquête. Un banquet cannibale à Bahia (Brésil), d'après la description de l'allemand Johann Gregor Aldenburgk dans son *Reise nach Brasilien*, 1623–1626.**

↘ **Cannibales à Bahia festoyant de restes humains. Les illustrations représentant la communauté amérindienne en train de faire rôtir et dévorer des restes humains a achevé le travail d'avilissement des populations aborigènes américaines entrepris par les missionnaires.**



le thème de l'écartèlement, de la cuisson et du banquet humain. Dans *Nus, féroces et anthropophages* (2005), Hans Staden décrit sa captivité parmi les *Indios* cannibales du Brésil[19].

Exploitation, résistance et diabolisation

La décision de la couronne espagnole, dans les années 1550, d'introduire un système d'exploitation beaucoup plus strict dans les colonies américaines a constitué un tournant crucial dans la propagande anti-indienne et les campagnes contre l'idolâtrie qui ont accompagné tout le processus de colonisation. Cette décision fut déclenchée par la crise de « l'économie de pillage » introduite après la conquête et dans laquelle l'accumulation des biens dépendait toujours de l'expropriation des biens excédentaires des « Indiens » plutôt que de l'exploitation directe de leur travail[20]. Jusqu'aux années 1550, malgré les massacres et l'exploitation liés au système des *encomienda,* les Espagnols n'avaient pas complètement désorganisé les économies de subsistance dans les régions colonisées. Au contraire, l'accumulation des richesses s'appuyait sur les systèmes tribaux mis en place par les Aztèques et les Incas. Des chefs désignés (les *caciquez* au Mexique, les *kuracas* au Pérou) payaient un tribut en biens et en force de travail, qui était supposé permettre la survie des économies locales. Les impôts que les Espagnols prélevaient étaient bien plus lourds que ceux que les Aztèques et les Incas exigèrent jamais de ceux qu'ils colonisèrent, mais cela n'était pas encore suffisant pour satisfaire les besoins des Espagnols, et à partir des années 1550, il devint difficile de trouver assez de force de travail pour satisfaire à la fois les *obrajes* (des ateliers de manufacture dans lesquels étaient produits les biens destinés au marché international) et l'exploitation des nouvelles mines d'argent et de mercure, comme la mine légendaire de Potosí[21].

19 Cf. L. Parinetto, *op. cit.*, p. 428.
20 Cf. K. Spalding, *Hurochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984 ; S. J. Stern, *op. cit.*
21 La mine fut découverte en 1545, cinq ans avant que le débat entre Las Casas et Sepulveda eût lieu.

Ce besoin d'extorquer plus de travail aux populations aborigènes provient en grande partie de la situation européenne. La couronne royale dépendait alors de l'or américain pour acheter des biens et des vivres qui n'étaient plus produits en Espagne. Les richesses pillées devaient aussi financer l'expansion territoriale européenne de la couronne. Cette expansion devint si tributaire de l'arrivée continuelle d'or et d'argent en masse depuis le Nouveau Monde que dans les années 1550, la couronne envisagea de limiter le pouvoir des *encomenderos* et de s'approprier la majeure partie de la force de travail des Indiens pour la concentrer sur l'extraction d'or et d'argent à destination de l'Espagne[22]. Mais la résistance à la colonisation commençait à prendre forme[23]. En réponse à cette résistance, la guerre fut déclarée aux cultures indigènes du Mexique et du Pérou, ouvrant la voie à un durcissement draconien de la domination coloniale.

Au Mexique, cela démarra en 1562 avec une campagne contre l'idolâtrie menée dans la péninsule du Yucatán par le supérieur jésuite de la province, Diego de Landa. Plus de quatre mille cinq cents personnes furent capturées et brutalement torturées sous l'inculpation de pratique du sacrifice humain. Elles furent soumises à un châtiment collectif savamment orchestré qui les anéantit corporellement et psychologiquement[24]. Les peines infligées étaient si cruelles (des flagellations si dures que le sang coulait à flot, des années d'esclavage dans les mines) que de nombreuses personnes en moururent ou restèrent

22 Dans les années 1550, la couronne espagnole était si dépendante de l'or américain pour sa survie, et notamment le besoin de fonds pour payer des mercenaires combattant pour ses guerres, qu'elle levait un impôt sur l'or qui arrivait par navires privés. Ces navires contenaient généralement l'argent amassé par les conquistadors qui retournaient s'installer en Espagne. Plusieurs années de conflit eurent lieu entre les expatriés et la couronne dont l'issue fut une nouvelle législation qui limita les possibilités d'accumulation des expatriés.

23 Cf. K. Spalding, *op. cit.*, p. 134–135 ; S. J. Stern, *op. cit.* Une description vivante de cette résistance figure dans le *Tribute to the Household* d'Enrique Mayer (1982), qui dépeint les célèbres visites que les *encomenderos* rendaient aux villages pour fixer le montant du tribut que chaque communauté devait à la couronne. Dans les villages des montagnes des Andes, des heures avant leur arrivée, les processions d'hommes à cheval étaient repérées, permettant aux jeunes de fuir, de répartir les enfants dans différentes maisons et de cacher les ressources.

24 Cf. I. Clendinnen, *op. cit,* p. 71–92.

invalides. D'autres s'enfuirent ou se suicidèrent. La force de travail vint ainsi à manquer et l'économie régionale fut bloquée. Mais les persécutions de Landa demeurèrent la fondation d'une nouvelle économie coloniale, qui signifiait aux populations locales que les Espagnols allaient rester et que le règne des anciens dieux était révolu[25].

Au Pérou, la première offensive à grande échelle contre le culte du diable fut menée dans les années 1560, au moment où émergeait le mouvement Taki Ongoy[26], un courant millénariste indigène qui prônait l'opposition à la collaboration avec les Européens. Il promouvait une alliance panandine des dieux du continent (les *huacas*) qui mettrait un terme à la colonisation. Attribuant la défaite et la hausse de mortalité à l'abandon des dieux indigènes, les Takiongos appelaient les gens à rejeter le christianisme ainsi que les noms, la nourriture, et les habits reçus des Espagnols. Ils les encourageaient également à refuser de payer les tributs et le travail forcé que les Espagnols leur imposaient et à « cesser de porter les chemises, chapeaux, sandales ou tout autre vêtement venus d'Espagne[27] ». S'ils se conformaient à ces instructions, promettaient-ils, les *huacas* revigorés bouleverseraient le monde et anéantiraient les Espagnols grâce à des maladies et des déluges qui ravageraient leurs villes et les océans effaceraient jusqu'à la mémoire de leur existence[28].

Les Takiongos constituèrent une véritable menace. En appelant à une unification panandine des *huacas*, le mouvement marqua le début d'un nouveau sentiment d'identité capable de dépasser les divisions inscrites dans l'organisation traditionnelle des *ayullus* (les noyaux familiaux). Pour reprendre les termes de Stern, ce fut la première fois que les populations des Andes commencèrent à se penser comme un seul peuple, en tant qu'« Indiens[29] ». De fait, le mouvement connut une large diffusion, s'étendant vers « le nord jusqu'à Lima, vers l'est jusqu'à Cuzco et au-delà des hauteurs de la Puna au sud de

25 *Ibid.*, p. 190.
26 Le nom Taki Ongoy décrit les transes dans lesquelles entraient les participants du mouvement.
27 S. J. Stern, *op. cit.*, p. 53.
28 *Ibid.*, p. 52–64.
29 *Ibid.*, p. 59

La Paz dans la Bolivie contemporaine[30] ». La riposte vint du conseil ecclésiastique qui se tint à Lima en 1567. Le conseil établit que les prêtres devaient « extirper les innombrables superstitions, cérémonies et rituels diaboliques des Indiens. Ils devaient également les arracher à l'emprise de l'alcool, arrêter les médecins-sorciers, et par-dessus tout, identifier et détruire les lieux de culte et les talismans » des dieux indigènes (*huacas*). Ces recommandations furent réaffirmées lors du synode de Quito en 1570, où l'on dénonça à nouveau « les célèbres médecins-sorciers qui […] gardent les *huacas* et s'entretiennent avec le diable[31] ».

Les *huacas* étaient des montagnes, des sources, des pierres et des animaux qui incarnaient les esprits des ancêtres. Ils étaient collectivement pris en charge, nourris et adorés et chacun admettait qu'ils étaient le principal lien avec la terre et les pratiques agricoles, éléments centraux de la reproduction économique. Dans certaines régions d'Amérique du Sud, les femmes s'adressaient à eux, comme elles continuent apparemment de le faire aujourd'hui, afin de s'assurer de la bonne marche des récoltes[32]. Détruire les *huacas* ou en interdire le culte constitua donc une attaque contre la communauté, ses racines historiques, son rapport à la terre et ses fortes relations spirituelles avec la nature. Les Espagnols le comprirent dans les années 1550 et

30 K. Spalding, *op. cit.*, p. 246.

31 J. Hemming, *The Conquest of the Incas*, New York, Harcourt Brace and Company, 1970, p. 397.

32 Cf. P. Descola, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 237–265. Philippe Descola écrit que parmi les Achuar, une population qui vivait dans la région supérieure de l'Amazonie, « la condition nécessaire d'une pratique efficace de l'horticulture repose sur un commerce direct, harmonieux et permanent avec Nunkui, l'esprit tutélaire du jardin » (*ibid.*, p. 239). Chaque femme s'y consacrait par des chants secrets « [venus] du cœur » et des incantations magiques adressées aux plantes et aux herbes pour les encourager à pousser (*ibid.*, p. 246). La relation entre une femme et les esprits protecteurs de son jardin était si intime que lorsqu'elle mourait, « son jardin meurt aussi le plus souvent car, à l'exception éventuelle de ses filles célibataires, aucune autre femme ne se risquerait à poursuivre impromptu avec lui un commerce qu'elle n'aurait pas elle-même débuté ». Ainsi les hommes étaient « bien incapables de se substituer à elles en cas de nécessité […]. Lorsqu'un homme ne peut plus compter sur aucune femme (mère, épouse, sœur ou fille) pour cultiver son jardin et préparer sa nourriture, il n'a plus d'autre issue que le suicide » (*ibid.*, p. 218–219).

entreprirent une destruction systématique de tout ce qui ressemblait à un objet de culte. Claude Baudez et Sydney Picasso décrivent une campagne contre l'idolâtrie menée par les franciscains contre les Mayas dans le Yucatán :

> Ce ne sont pas seulement les idoles que l'on brise, les temples que l'on brûle, les rites et les sacrifices que l'on punit de mort. Les réjouissances telles que les banquets, chants ou danses, les activités artistiques ou intellectuelles (peinture, sculpture, observation des astres, écriture hiéroglyphique), soupçonnées d'être inspirées par le Démon, sont systématiquement interdites et leurs auteurs ou participants impitoyablement pourchassés[33].

De telles campagnes eurent également lieu dans le reste du Pérou et du Mexique. Elles venaient appuyer la réforme exigée par la couronne royale. Il lui fallait augmenter l'exploitation du travail indigène pour accroître le flux des réserves d'or dans ses coffres. Appuyées sur la lutte contre l'idolâtrie, deux mesures furent alors prises dans ce but. Premièrement, la force de travail que les chefs locaux devaient fournir pour l'exploitation des mines et des *obrajes* fut largement augmentée. L'exécution de cette nouvelle loi fut confiée à un délégué local de la couronne (*corregidore*), qui avait le droit d'arrêter et d'administrer diverses formes de punition à qui ne s'y conformait pas. Deuxièmement, un programme de déportation (*reducciónes*) fut introduit qui déplaça de larges populations rurales dans certains villages afin de les placer sous un contrôle plus direct. Dans ces deux cas, la destruction des *huacas* et la persécution contre les pratiques religieuses ancestrales qui leur étaient associées furent un outil de répression. Les *reducciónes* furent renforcées par la diabolisation des lieux de culte.

Il apparut toutefois bientôt que, sous couvert de christianisation, les gens continuaient à adorer leurs dieux, de la même façon qu'ils continuaient à revenir à leurs *milpas* (champs) malgré les déplacements forcés. C'est ainsi qu'au lieu de se résorber, les attaques contre les divinités indigènes s'intensifièrent au fil du temps, pour atteindre

33 C. Baudez, S. Picasso, *Les Cités perdues des Mayas* (1987), Paris, Gallimard, 2008, p. 21.

leur apogée entre 1619 et 1660. La destruction des idoles s'accompagna alors de véritables chasses aux sorcières, qui prirent cette fois-ci les femmes pour cible particulière. Karen Spalding a décrit l'une de ces chasses aux sorcières menée dans le *repartimiento* de Huarochiri en 1660 par le prêtre inquisiteur Don Juan Sarmiento. Elle rapporte que l'enquête fut conduite selon les mêmes modèles que les chasses aux sorcières en Europe. Cela commença par la lecture de l'édit contre l'idolâtrie et un prêche contre ce péché. Une dénonciation secrète par des informateurs anonymes suivit. Ensuite vint l'interrogatoire des suspects, l'emploi de la torture pour extorquer des confessions, puis la sentence et le châtiment, à savoir la flagellation publique, l'exil et diverses autres formes d'humiliation :

> Les personnes condamnées furent conduites sur la place publique […] Elles furent placées sur des mules et des ânes avec des croix de bois d'environ quinze centimètres autour du cou. On leur imposa de porter ces marques d'humiliation à partir de ce jour. Sur leur tête, les autorités religieuses disposèrent une *coroza* médiévale, qui consistait en un capuchon fait de carton et qui était la marque de l'infamie et de la disgrâce dans l'Europe catholique. Sous ces capuchons, leurs cheveux étaient coupés, un signe d'humiliation dans les Andes. Celles qui étaient condamnées à porter une laisse avaient le dos dénudé. Des cordes étaient passées à leur cou. Elles défilaient lentement dans les rues de la ville avec un crieur donnant lecture de leur crime. […] Après ce spectacle, les personnes étaient ramenées, certaines le dos blessé de vingt, quarante ou cent coups de martinet administrés par le bourreau du village[34].

Spalding conclut ainsi :

> Les campagnes contre l'idolâtrie étaient des rituels exemplaires, des pièces de théâtre didactiques adressées au public tout autant qu'aux participants, tout comme les pendaisons publiques de l'Europe médiévale[35].

34 K. Spalding, *op. cit.*, p. 256.
35 *Ibid.*, p. 265.

Femme andine au travail forcé dans une *obraje*, un atelier de manufacture pour les produits destinés au marché international. Scènes de Felipe Guaman Poma de Ayala.

Scènes de Felipe Guaman Poma de Ayala représentant le supplice de femmes andines et des adeptes des religions ancestrales.

Scène I : Humiliation publique lors d'une campagne contre l'idolâtrie.

Scène II : Les femmes comme « butin de la conquête ».

Scène III : Les *huacas* représentés sous les traits du diable et parlant dans un rêve.

Scène IV : Un membre du mouvement *Taki Ongoy* avec un Indien ivre possédé par un *huaca* représenté en démon. Détails d'une planche de Jan Ziarnko pour le livre de Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612).

(Tiré de S. J. Stern, *op. cit.*)

Leur objectif était d'intimider la population, de créer un « espace de mort » où les potentiels rebelles seraient si paralysés par la peur qu'ils accepteraient n'importe quoi plutôt que de subir le même calvaire que ceux qui étaient ainsi publiquement humiliés et battus. À cet égard, les Espagnols furent partiellement victorieux. Face à la torture, aux dénonciations anonymes et aux humiliations publiques, de nombreuses alliances et amitiés se brisèrent, la foi des gens dans la puissance de leurs dieux s'effrita, et les pratiques religieuses, qui avaient toujours été collectives dans l'Amérique précoloniale, devinrent individuelles et secrètes.

Selon Spalding, l'évolution de la nature des accusations révèle à quel point ces campagnes de terreur ont profondément affecté le tissu social. Alors que dans les années 1550, les gens peuvent reconnaître encore ouvertement leur attachement individuel et collectif à la religion traditionnelle, les accusations de crime dans les années 1650 relevaient désormais de « la sorcellerie », une pratique présumant un comportement occulte. Ces accusations se mirent à ressembler de plus en plus aux accusations contre les sorcières en Europe. Dans les campagnes lancées en 1660, dans la région de Huarochiri par exemple, « les crimes découverts par les autorités […] étaient des guérisons, le fait de retrouver des objets perdus ainsi que d'autres formes de ce que l'on peut appeler généralement de la "sorcellerie de village"[36] ». Mais la même campagne révèle que, malgré la persécution, « les ancêtres et les waks (*huacas*) continuaient d'être essentiels à la survie[37] ».

Femmes et sorcières en Amérique

Ce n'est pas une coïncidence si « la plupart des gens condamnés dans les enquêtes de 1660 dans le Huarochiri ont été des femmes (vingt-huit sur trente-deux)[38] », de même qu'elles constituèrent le plus gros du mouvement Taki Ongoy. Ce sont les femmes qui ont le plus fortement défendu les anciens modèles d'existence et se sont opposées

36 *Ibid.*, p. 261.
37 *Ibid.*
38 *Ibid.*, p. 258.

aux nouvelles structures du pouvoir, probablement parce qu'elles en subissaient les conséquences les plus néfastes.

Les femmes étaient en position de pouvoir dans les sociétés précolombiennes. Cela se reflète dans l'existence de nombreuses divinités féminines. Atteignant une île côtière de la péninsule du Yucatán en 1517, Hernandez de Cordoba la baptisa Isla Mujeres « parce qu'ils visitent des temples qui abritent nombre d'idoles féminines[39] ». Les femmes de l'Amérique précoloniale avaient leurs propres organisations, leurs sphères d'activité socialement reconnues, et bien qu'elles n'étaient pas les égales des hommes[40], elles étaient néanmoins complémentaires dans leur contribution à la famille et à la société.

Elles exerçaient les activités de fermière, de travailleuse domestique et de tisserande pour produire les habits colorés de la vie quotidienne et cérémonielle. Elles étaient également potières, herboristes, guérisseuses (*curanderas*) et prêtresses (*sacerdotisas*) des dieux du foyer. Au Mexique méridional, dans la région d'Oaxaca, elles participaient à la production du pulque-maguey, une substance sacrée

39 C. Baudez, S. Picasso, *op. cit.*, p. 17.

40 Sur la position des femmes dans le Mexique et le Pérou précoloniaux, cf. respectivement J. Nash, « Aztec Women. The Transition from Status to Class in Empire and Colony », *op. cit.* ; J. Nash, « The Aztecs and the Ideology of Male Dominance » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. IV, n° 21, 1978, p. 349–362 ; I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1987 et M. Rostworowski, *La Mujer en El Peru Prehispanico. Documento de Trabajo no. 72*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001. Nash traite du déclin du pouvoir des femmes sous les Aztèques lors du passage « d'une société basée sur la parenté […] à un empire structuré par la classe ». Elle relève qu'au xve siècle, alors que les Aztèques deviennent un empire guerrier, une division sexuelle rigide du travail se met en place. Au même moment, les femmes (des ennemis vaincus) devinrent « le butin que se partageront les vainqueurs » (J. Nash, « The Aztecs and the Ideology of Male Dominance », *op. cit.*, p. 356, 358). Au même moment, les divinités féminines sont délogées par des dieux masculins, en particulier Huitzilopochtli, le dieu assoiffé de sang, tout en continuant à être révérées par les gens du commun. Mais même alors, « les femmes de la société aztèque avaient de nombreuses compétences spécifiques, artisanes de la poterie et du textile, prêtresses, médecins et marchandes. Les politiques de développement espagnol menées par des prêtres et des administrateurs de la couronne détournèrent la production domestique vers les manufactures et les magasins tenus par un artisanat masculin » (*ibid.*).

dont l'invention était attribuée aux dieux et associée à Mayahuel, une déesse terre-mère « centrale dans la religion paysanne[41] ».

Mais tout changea avec l'arrivée des Espagnols, qui apportèrent avec eux des conceptions misogynes et restructurèrent le pouvoir économique et politique en y favorisant les hommes. Les femmes eurent également à subir le joug des chefs traditionnels qui commencèrent, pour renforcer leur pouvoir, à s'emparer des terres communales. Pour cela, ils privèrent les femmes de leur usage de la terre et de leur droit à l'eau. C'est ainsi qu'avec l'économie coloniale, les femmes furent réduites à une condition servile, travaillant comme domestiques (pour les *encomenderos*, les prêtres, les *corregidores*) ou comme ouvrières tisserandes dans les *obrajes*. Quand, en 1528, les autorités imposèrent la non-séparation des époux, les femmes furent obligées de suivre leur mari lorsque ceux-ci devaient accomplir le *mita* dans les mines – un sort réputé pire que la mort. À partir de ce moment, les femmes et les enfants purent être réquisitionnés pour le travail de la mine, en plus des tâches de préparation de la nourriture pour les travailleurs.

Une autre source d'avilissement provint de la nouvelle législation espagnole qui proscrivit la polygamie. Les hommes furent forcés d'abandonner leurs femmes du jour au lendemain, ou de déclarer qu'elles étaient leurs domestiques[42], et les enfants issus de ces unions furent déclarés illégitimes, organisés selon cinq types[43]. Mais la dissolution des unions polygames à l'arrivée des Espagnols, ironiquement, ne mit aucune femme à l'abri du viol ou de l'appropriation et de nombreux hommes se tournèrent alors vers la prostitution plutôt que de se marier[44]. Dans le fantasme européen, l'Amérique elle-même était une femme nue, lascivement allongée dans une pose d'invitation à l'étranger blanc. Il arriva même que les hommes « indiens » eux-mêmes

41 W. B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Standford Univerity Press, 1979, p. 31–32.

42 Cf. E. Mayer, *A Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*, Austin (TX), Institute of Latin American Studies, 1981.

43 Cf. J. Nash, « Aztec Women. The Transition from Status to Class in Empire and Colony », *op. cit.*, p. 143.

44 Cf. J. Hemming, *op. cit.*

livrassent aux prêtres ou aux *encomenderos* les femmes de leur famille en échange de rétributions financières ou d'un emploi public.

Les femmes devinrent les ennemies de la domination coloniale. Elles refusèrent d'aller à la messe, de baptiser leurs enfants ou de coopérer de quelque manière que ce soit avec les autorités coloniales et les prêtres. Dans les Andes, certaines se suicidèrent et tuèrent leurs fils, probablement pour leur éviter de finir à la mine, mais aussi vraisemblablement par dégoût des mauvais traitements que leur infligeaient les hommes de leur famille[45]. D'autres organisèrent leurs communautés et face à la défection de nombreux chefs locaux récupérés par le système colonial, devinrent prêtresses, meneuses et gardiennes des *huacas*, avec de nouvelles fonctions qu'elles n'avaient jamais exercées jusque-là. C'est ce qui explique que les femmes furent le noyau dur du mouvement Taki Ongoy. Au Pérou, elles simulèrent des confessions pour préparer les gens à leur rencontre avec les prêtres catholiques et les conseiller sur ce qu'il était dangereux de déclarer. Alors qu'avant la conquête, les femmes n'étaient chargées que des cérémonies consacrées aux divinités féminines, elles devinrent des assistantes, voire les officiantes principales de cultes voués aux ancêtres *huacas* masculins – fonctions interdites avant la conquête[46]. Elles luttèrent aussi contre le pouvoir colonial en se retirant dans les hautes plaines (*puna*), où elles purent pratiquer les anciennes religions. Irene Silverblatt écrit :

> Alors que les hommes indigènes fuyaient souvent l'oppression de la *mita* et des impôts en abandonnant leur communauté pour aller travailler comme *yaconas* (quasiment des serfs) dans les regroupements d'haciendas, les femmes prirent la fuite dans les *punas*, inaccessibles et loin des *reducciones* de leur communauté native. Une fois dans les *punas*, les femmes se débarrassèrent des influences et des symboles de l'oppression, elles désobéirent aux administrateurs espagnols, au clergé tout comme aux autorités de leur propre communauté. Elles rejetèrent aussi vigoureusement l'idéologie coloniale, qui renforçait leur oppression,

45 Cf. I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, *op. cit.*

46 Cf. S. J. Stern, *op. cit.*

> en refusant d'aller à la messe, de participer aux confessions catholiques ou d'apprendre le dogme catholique. En outre, les femmes rejetèrent non seulement le catholicisme, mais retournèrent à leur religion native et firent tout leur possible pour restaurer la qualité des rapports sociaux tels qu'exprimés dans leur religion[47].

La persécution des femmes au titre de sorcières permit ainsi aux Espagnols de s'attaquer à la fois aux anciennes religions et aux instigatrices de la révolte anticoloniale, tout en redéfinissant « les sphères d'activité auxquelles les femmes pouvaient participer[48] ». Comme Silverblatt le souligne, le concept de sorcellerie était étranger à la société andine. Concept absent également au Pérou où, comme dans toute société préindustrielle, les femmes étaient des « spécialistes du savoir médical », maîtrisant la connaissance des propriétés des herbes et des plantes et la divination. La notion chrétienne de diable leur était inconnue. Cela n'empêcha pas qu'au XVIIe siècle, sous le coup de la torture, des intenses persécutions et des « acculturations forcées », les femmes andines qui furent arrêtées, vieilles et pauvres pour la plupart, furent accusées des mêmes crimes que dans les procès de sorcières européens. On les accusa de pactiser et copuler avec le diable, de prescrire des remèdes aux herbes, d'user d'onguents, de voler dans les airs et de façonner des idoles de cire[49]. Elles confessèrent aussi vouer un culte aux pierres, aux montagnes et aux sources et alimenter les *huacas*. Pire que tout, elles confessèrent avoir ensorcelé les autorités et des hommes de pouvoir pour causer leur mort[50].

De même qu'en Europe, la torture et la terreur furent employées pour forcer les accusées à désigner d'autres personnes afin que les cercles de persécutions s'élargissent. Mais l'un des objectifs de la chasse aux sorcières, à savoir l'isolation des sorcières du reste de la communauté, ne fut pas atteint. Les sorcières andines ne furent pas

47 I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, *op. cit.*, p. 197.
48 *Ibid.*, p. 160.
49 *Ibid.*, p. 174.
50 *Ibid.*, p. 187–188.

marginalisées. Au contraire, « elles étaient activement soutenues en tant que *comadres* et leur présence était requises dans les réunions informelles de village parce que dans la conscience des colonisés, la pratique de la sorcellerie et le maintien des anciennes traditions devinrent de plus en plus intimement liés à la conscience de la résistance politique[51] ». Et en effet, les anciennes religions furent préservées en grande partie grâce à la résistance des femmes. La signification des pratiques associées à ces religions se transforma. Bien que les cultes soient devenus clandestins, au détriment de leur aspect collectif dans la période précoloniale, les liens avec montagnes et aux autres sites des *huacas* ne furent pas détruits.

On trouve une situation similaire dans le Mexique central et méridional où les femmes, surtout les prêtresses, jouèrent un rôle important dans la défense de leur communauté et de leur culture. D'après *Resistencia y Utopia* d'Antonio Garcia de Leon, dans ces régions, et à partir de la conquête, les femmes « dirigèrent ou conseillèrent toutes les grandes révoltes anticoloniales[52] ». À Oaxaca, la présence des femmes dans les rebellions populaires perdura jusqu'au XVIIIe siècle, lorsqu'elles conduisirent l'une des quatre attaques contre les autorités « et furent ostensiblement plus agressives, insultantes et rebelles[53] ». Au Chiapas aussi, elles jouèrent un rôle clé dans la préservation des religions anciennes et dans la lutte anticoloniale. C'est ainsi qu'en 1534, quand les Espagnols entreprirent une campagne de guerre pour mater les rebelles chiapanèques, ce fut une prêtresse qui mena les troupes contre eux. Les femmes participèrent aussi aux réseaux clandestins des adorateurs d'idoles et de résistants, qui étaient régulièrement découverts par le clergé. En 1584, par exemple, lors de sa visite au Chiapas, il fut rapporté à l'évêque Pedro de Feria que « de nombreux chefs indiens pratiquaient toujours les anciens cultes et qu'ils étaient en cela conseillés par des femmes avec qui ils entretenaient des pratiques impures, telles que des cérémonies analogues au sabbat, dans lesquelles ils se mélangeaient et se transformaient en dieux et déesses,

51 *Ibid.*
52 A. G. de Leon, *op. cit.*, t. I, p. 31.
53 W. B. Taylor, *op. cit.*, p. 116.

et dans lesquelles les femmes étaient responsables de la venue de la pluie et de rendre la santé à ceux qui le demandaient[54] ».

Il est donc ironique, lorsqu'on lit ce témoignage, que ce soit Caliban plutôt que sa mère, la sorcière Sycorax, qui ait été choisi par les révolutionnaires de l'Amérique latine comme symbole de la résistance à la colonisation. Car Caliban ne pouvait combattre ses maîtres qu'en les maudissant dans le langage qu'il avait appris d'eux. Sa rébellion restait dépendante des « outils du maître ». Il fut aussi dupé en croyant que sa libération viendrait d'un viol et de l'initiative de quelques opportunistes prolétaires blancs transplantés dans le Nouveau Monde, qu'il révérait comme des dieux. Sycorax, « une sorcière, et puissante qu'elle domptait la lune et les marées[55] » aurait plutôt dû enseigner à son fils à apprécier les pouvoirs indigènes, la terre, les eaux, les arbres, les « trésors naturels » et les liens communautaires qui, par-delà des siècles de souffrances, ont continué à nourrir la lutte pour la libération jusqu'à ce jour et qui hantaient déjà, telle une promesse, l'imagination de Caliban :

N'aie point de peur, l'île est pleine de bruits,
De sons, d'air doux, qui charment, sans blesser,
Parfois, mille instruments vibrent, murmurent
À mes oreilles, d'autres fois des voix,
Quand je m'éveille d'un sommeil profond,
M'y replongent soudain, et, là, en rêve,
J'ai l'impression que les nuages s'ouvrent,
Me montrant des richesses qui sont prêtes
À me tomber dessus, et je m'éveille,
Pleurant de vouloir faire un autre rêve[56].

54 A. G. de Leon, *op. cit.*, t. I, p. 76
55 W. S. Shakespeare, *La Tempête*, Acte I, scène II, *op. cit.*, p. 104.
56 *Ibid.*

Sorcières européennes et « Indios »

Les chasses aux sorcières du Nouveau Monde ont-elles eu un impact sur les évènements en Europe ? Ou bien les deux persécutions ont-elles simplement émergé du même jeu de stratégies répressives et de tactiques forgées par la classe dominante en Europe depuis le Moyen Âge au travers de la persécution des hérétiques ?

Je pose ces questions en songeant à la thèse avancée par l'historien italien Luciano Parinetto. Il postule que la chasse aux sorcières dans le Nouveau Monde a eu un impact majeur sur l'élaboration de l'idéologie de la sorcellerie en Europe et sur le déroulement de la chasse aux sorcières européenne.

Pour le dire brièvement, la thèse de Parinetto est la suivante : c'est sous l'influence de l'expérience américaine que la chasse aux sorcières en Europe s'est transformée en un phénomène de masse dans la seconde partie du XVIe siècle. En Amérique, les autorités et le clergé trouvèrent la confirmation de leur conception du culte du diable. Ils en vinrent à croire en l'existence de populations entières de sorcières, conception qu'ils appliquèrent par la suite à leur logique de christianisation sur le continent européen. C'est donc depuis le Nouveau Monde, que les missionnaires ont décrit comme « la terre du diable », que les États européens ont ainsi importé et adopté *l'extermination comme stratégie politique*, stratégie qui a vraisemblablement inspiré le massacre des Huguenots et la massification des chasses aux sorcières dans les dernières décennies du XVIe siècle[57].

Une des preuves du lien entre ces deux persécutions serait, selon Parinetto, l'usage qu'on fait les démonologues européens des récits

57 Cf. L. Parinetto, *op. cit.*, p. 417–435. Parinetto écrit que les liens entre extermination des « sauvages » amérindiens et des Huguenots sont très clairs dans la conscience et la littérature des protestants français après la nuit de la Saint-Barthélémy. Ils ont indirectement influencé les essais de Montaigne sur les cannibales et, d'une toute autre manière, par le rapprochement que fait Jean Bodin entre sorcières européennes et *indios* sodomites et cannibales. Citant des sources françaises, Parinetto affirme que cet amalgame (entre sauvage et Huguenot) atteignit son apogée dans la dernière décennie du XVIe siècle, lorsque les massacres perpétrés par les Espagnols en Amérique (et notamment le massacre de Floride en 1565 qui tua des milliers de colons français accusés de luthérianisme), devenant « une arme politique largement employée » dans la lutte contre la domination espagnole (*ibid.*, p. 429–430).

des Indes. Parinetto se concentre principalement sur Jean Bodin. Il mentionne également Francesco Maria Guazzo et cite le cas de l'inquisiteur Pierre Lancre pour illustrer « l'effet boomerang » produit par la transplantation des chasses aux sorcières américaines : lors d'une persécution qui a duré plusieurs mois dans la région du Labourd, au Pays basque, cet inquisiteur a accusé l'ensemble de la population de sorcellerie. Pour appuyer sa thèse, Parinetto rapporte un ensemble de thèmes saillants du répertoire de la sorcellerie dans l'Europe de la fin du XVIe siècle : cannibalisme, offrandes des enfants au démon, référence aux onguents et drogues, identification de l'homosexualité (sodomie) comme pratique diabolique. Tout autant de thèmes, affirme-t-il, qui trouvent leur matrice dans le Nouveau Monde.

Que peut-on faire de cette hypothèse et comment départager ce qui est attesté de la spéculation ? C'est un sujet pour de futures recherches. Dans le cadre de ce travail, je me limiterai à quelques observations.

La thèse de Parinetto est importante, car elle dissipe l'eurocentrisme qui a caractérisé les travaux sur les chasses aux sorcières et peut à ce titre apporter des éléments de réponse à certaines questions soulevées par la persécution des sorcières européennes. Mais sa contribution principale consiste à élargir notre compréhension du caractère mondial du développement capitaliste. Cela nous permet de voir qu'au XVIe siècle, une classe dirigeante s'est formée en Europe et qu'elle était en tous points impliquée dans la formation d'un prolétariat mondial. En tous points, c'est-à-dire pratiquement, politiquement et idéologiquement. C'est un savoir élaboré à l'échelle internationale qui lui a permis d'asseoir ses modèles de domination.

Dans le même sens, on peut également noter que l'histoire de l'Europe avant la conquête constitue une preuve suffisante du fait que l'Europe n'avait nul besoin de franchir les océans pour se découvrir une volonté d'exterminer ceux qui se mettaient en travers de son chemin. Mais il est tout autant possible de lire la chronologie européenne de la chasse aux sorcières sans recourir à l'hypothèse de l'impact du Nouveau Monde. En effet, les décennies qui s'étendent entre 1560

et 1620 vont être le théâtre dans toute l'Europe de l'Ouest d'une paupérisation généralisée et de fracturations sociales.

Les correspondances thématiques et iconographiques entre chasses aux sorcières européennes et américaines sont plus évocatrices encore. Ces concordances amènent à repenser la chasse aux sorcières européenne au prisme de celle du Nouveau Monde. Le thème de l'auto-onction est un des plus révélateurs : les descriptions du comportement des prêtres aztèques et incas lors des sacrifices humains ne sont pas sans évoquer les descriptions démonologiques de la préparation des sorcières pour le sabbat. Dans le passage suivant, d'Acosta décrit les pratiques américaines comme une perversion de la coutume chrétienne qui consiste à consacrer les prêtres par onction :

> Au Mexique, les prêtres des idoles s'oignaient de cette façon : ils s'enduisaient le corps des pieds à la tête, ainsi que les cheveux, […] la fumée avec laquelle ils se teignaient le corps était habituellement de la fumée de résine qui, depuis l'Antiquité, avait toujours été l'offrande particulière de leurs dieux, et elle était, de ce fait très estimée et révérée […]. C'était là leur onction ordinaire. Néanmoins, quand ils allaient sacrifier et brûler de l'encens dans les forêts épaisses et au sommet des montagnes, et dans les grottes ténébreuses et effrayantes où se trouvaient leurs idoles, ils employaient une autre onction et procédaient à certaines cérémonies pour s'ôter la crainte et prendre courage. Cette onction était composée de diverses bestioles venimeuses […], les millepattes, les salamandres, les vipères […] Grâce à cette onction, ils devenaient sorciers, et voyaient et parlaient au démon[58].

Ce même mélange empoisonné était supposément employé par les sorcières européennes (selon leurs accusateurs) pour pouvoir voler jusqu'au sabbat. On ne peut cependant pas affirmer que ce thème vienne du Nouveau Monde : des références à des femmes préparant des onguents faits de sang de crapauds ou d'os d'enfants sont déjà

58 J. de Acosta, *op. cit.*, p. 280–281.

↗ Fransesco Maria Guazzo, *Compedium maleficarum* (Milan, 1608). Guazzo a été l'un des démonologues les plus influencés par les récits des Amériques. Ce portrait de sorcières entourant des restes humains déterrés ou détachés de la potence est une réminiscence du banquet cannibale.

↖ Des cannibales préparent leur repas. *Nus, féroces et anthropophages* de Hans Staden (Marbourg, 1557).

↖ **Préparation du Sabbat. Gravure allemande du XVIe siècle.**

↘ **Préparation du repas cannibale. *Nus, féroces et anthropophages* de Hans Staden (Marbourg, 1557).**

présentes dans les démonologies et procès dès le xve siècle[59]. Ce qui est probable par contre, c'est que les récits des Amériques ont participé à revitaliser ces accusations, en leur fournissant de nouveaux détails et une autorité renouvelée.

Le même argument peut expliquer les correspondances iconographiques entre les représentations du sabbat et celles des familles et clans cannibales qui ont commencé à apparaître en Europe à la fin du xvie siècle. Beaucoup d'autres « coïncidences » peuvent être ainsi comprises, par exemple le fait qu'en Europe comme en Amérique, les sorcières ont été accusées de sacrifier des enfants au diable[60].

Chasse aux sorcières et mondialisation

Les chasses aux sorcières en Amérique se sont poursuivies par vagues jusqu'à la fin du xviie siècle. Le déclin démographique persistant se conjugue alors à une augmentation de la sécurité économique et politique des structures coloniales et signe la fin des persécutions. Ainsi, dans ces mêmes régions qui furent le théâtre des plus grandes campagnes contre l'idolâtrie aux xvie et xviie siècles, l'Inquisition renonça au xviiie siècle à agir sur les croyances religieuses et morales des populations et estima visiblement que celles-ci ne constituaient plus un danger pour l'ordre colonial. Une posture paternaliste remplaça les persécutions, qui considérait l'idolâtrie et la pratique de la magie comme des manies des populations ignorantes qui ne méritaient guère d'être prises en considération par « la gente de la razón[61] ». La

59 Je fais ici plus particulièrement référence aux procès instruits par l'Inquisition dans le Dauphiné des années 1440, au cours desquels de très nombreux pauvres (paysans ou bergers) furent accusés de faire cuire les enfants pour élaborer des poudres magiques avec leur corps (cf. J. B. Russell, *Dissent and Order in the Middle Ages. The Search for Legitimate Authority*, New York, Twayne Publishers, 1992, p. 217–218). On peut également mentionner le travail du dominicain souabe Johannes Nider, *Fornicarius* (1435), dans lequel on peut lire que les sorcières « font cuire leurs enfants, les font bouillir, mangent leur chair et boivent le bouillon dans lequel ils sont préparés […]. De la matière solide, elles tirent un baume ou un onguent magique, dont la recherche est la troisième cause d'infanticide » (*ibid.*, p. 240). Russell note que « ce baume ou onguent est un des éléments les plus importants de la sorcellerie au quinzième siècle et ensuite » (*ibid.*).

60 Cf. illustrations p. 357–358.

61 R. Behar, « Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico » in *American Ethnologist*, vol. XIV, n° 1, février 1987, p. 34–54.

question de la sorcellerie, dès lors, devait migrer vers les plantations d'esclaves en plein essor du Brésil, des Caraïbes et d'Amérique du Nord. Après la guerre du roi Philippe, les colons anglais justifièrent les massacres des Indiens d'Amérique en les qualifiant de suppôts du diable[62].

Les procès de Salem furent pareillement justifiés par les autorités locales avec l'argument que les Nouveaux-Anglais s'étaient installés sur la terre du diable. Rappelant les évènements de Salem, Cotton Mather écrivit des années plus tard :

> J'ai assisté à des choses étranges […] qui m'ont fait penser que cette guerre inexplicable [c'est-à-dire la guerre menée par les esprits du monde invisible contre les gens de Salem] aurait pu prendre son origine chez les Indiens dont les sagamores [chefs] étaient bien connus parmi certains de nos prisonniers pour être d'épouvantables sorciers et des magiciens infernaux qui conversaient avec les démons[63].

Il est frappant, dans un tel contexte, que les procès de Salem aient été déclenchés par les divinations d'une esclave des Indes occidentales, Tituba, qui compta parmi les premières arrêtées, et que la dernière exécution d'une sorcière dans un territoire anglophone fut celle d'une esclave noire, Sarah Bassett, assassinée aux Bermudes en 1730[64]. Au XVIIIe siècle la sorcière est une pratiquante africaine de l'*obeah*, un rituel que les planteurs redoutaient et dénonçaient comme démoniaque parce qu'il incitait à la rébellion.

La chasse aux sorcières ne disparut pas pour autant du répertoire de la bourgeoisie avec l'abolition de l'esclavage. Au contraire, l'expansion mondiale du capitalisme à travers la colonisation et la christianisation a assuré l'inscription de cette persécution dans le corps des sociétés colonisées. Avec le temps, cette persécution fut même menée par les communautés assujetties elles-mêmes contre leurs propres membres.

62 Cf. S. R. Williams, P. Williams Adelman, *Riding the Nightmare. Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*, New York, HarperCollins, 1992, p. 143.
63 *Ibid.*, p. 145.
64 M. Daly, *op. cit.*, p. 179.

Dans les années 1840 par exemple, une vague de bûchers eut lieu aux Indes occidentales. On brûla à cette période plus de femmes pour sorcellerie qu'au cours du rite funéraire indien du *Sat*[65]. Ces meurtres eurent lieu dans un contexte de crise sociale causée par l'attaque des autorités coloniales sur les communautés vivant dans les forêts (et dans lesquelles les femmes avaient un pouvoir bien plus grand que dans les sociétés de castes qui résidaient dans les plaines) et par la dévalorisation coloniale du pouvoir féminin. Il en résulta un déclin du culte des déesses[66].

Les chasses aux sorcières eurent aussi lieu en Afrique, jusqu'à nos jours, où elles demeurent un important instrument de la division entre différents pays, en particulier les pays impliqués dans la traite des esclaves, comme le Nigeria et l'Afrique du Sud. Là aussi, la chasse aux sorcières a accompagné le déclin du statut des femmes qu'entraînait la montée du capitalisme et l'intensification des luttes pour les ressources. Cette situation s'est aggravée récemment avec l'imposition du programme néolibéral. La conséquence de cette concurrence désespérée pour des ressources limitées culmina avec la chasse d'un grand nombre de femmes, généralement vieilles et pauvres, dans les années 1990 dans le Transvaal sud-africain. Soixante-dix d'entre elles ont été brûlées dans les quatre premiers mois de 1994. On a aussi mentionné des chasses aux sorcières au Kenya, au Nigeria et au Cameroun dans les années 1980 et 1990. Elles sont concomitantes de la mise en place de la politique d'ajustement structurel du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale, qui a entrainé un nouvel enfermement et a causé une paupérisation de la population sans précédent[67].

65 Cf. A. Skaria, « Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India » in *Past and Present*, n° 155, mai 1997, p. 110.

66 *Ibid.*, p. 139–140.

67 Sur « l'intérêt renouvelé pour la sorcellerie, explicitement conceptualisée en termes de changements modernes », cf. le numéro d'*African Studies Review* de décembre 1998, consacré à cette question. Cf. plus particulièrement l'article de Diane Ciekawy et Peter Geschiere « Containing Witchcraft. Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa » (*African Studies Review*, vol. XLI, n° 3, décembre 1998, p. 1–14). Voir aussi *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* d'Adam Ashforth (2005) et le documentaire vidéo *Witches in Exile* produit et réalisé par Allison Berg (California Newsreel, 2005).

L'africanisation des sorcières, illustrée dans cette caricature d'une « pétroleuse ». Ses boucles d'oreille, son chapeau et ses traits africains, inhabituels, suggèrent une proximité entre communardes et femmes africaines « sauvages » instillant dans le cœur des esclaves le courage de se révolter. Cette figure a hanté l'imagination de la bourgeoisie française comme un exemple de sauvagerie politique.

Au Nigeria dans les années 1980, des jeunes filles innocentes ont confessé avoir tué des dizaines de personnes. Dans d'autres pays africains, des pétitions ont été adressées aux gouvernements pour demander une persécution plus sévère contre les sorcières. Au même moment, en Afrique du Sud et au Brésil, des vieilles femmes ont été assassinées par leurs voisins et leur famille pour sorcellerie. De nouvelles croyances en l'existence de la sorcellerie se développent, semblables à celles que décrit Michael Taussig en Bolivie : des gens pauvres soupçonnent les *nouveaux riches* d'avoir acquis leur fortune par des moyens illicites et surnaturels, les accusant de vouloir changer leurs victimes en zombies afin de les faire travailler[68].

Les chasses aux sorcières qui ont lieu actuellement en Afrique et en Amérique latine sont rarement signalées en Europe et aux États-Unis, de la même manière que les chasses aux sorcières du XVIe et XVIIe siècles furent longtemps délaissées par les historiens. Et même lorsqu'elles étaient mentionnées, leur signification a généralement été sous-estimée, renvoyée à l'idée courante que de tels phénomènes appartiennent à une époque depuis longtemps révolue qui n'a rien à voir avec « nous ».

Mais si l'on tire les leçons du passé, on réalise que la réapparition des chasses aux sorcières dans de nombreuses parties du monde au cours des années 1980 et 1990 est un signe évident du processus d'« accumulation primitive ». Cela signifie que la privatisation de la terre et des ressources communales, la paupérisation des masses, le pillage et la discorde dans des communautés qui étaient unies sont à nouveau au programme, à l'échelle mondiale. « Si les choses continuent comme ça, nos enfants se mangeront les uns les autres » déclaraient les anciens d'un village sénégalais à un anthropologue américain, exprimant par là leurs craintes pour le futur. Et en effet, c'est ce qu'ont accompli les chasses aux sorcières, qu'elles aient été menées par le haut pour criminaliser les résistances à l'expropriation,

68 Cf. P. Geschiere, F. Nyamnjoh, « Witchcraft as an Issue in the "Politics of Belonging". Democratization and Urban Migrants'Involvement with the Home Village » in *African Studies Review*, vol. XLIX, nº 3, décembre 1998, p. 73–74.

ou par le bas, pour s'approprier des ressources de plus en plus restreintes, comme il semble que ce soit le cas en Afrique aujourd'hui.

Dans certains pays, ce processus fait encore appel aux sorcières, aux esprits et aux démons. Mais nous nous tromperions en croyant que cela ne nous concerne pas. Comme Arthur Miller l'avait déjà vu dans son interprétation des procès de Salem, dès que nous délestons les persécutions de sorcières de leurs atours métaphysiques, nous apercevons à quel point ce sont des phénomènes qui sont extrêmement proches de ce que nous vivons, ici et maintenant.

Bibliographie

Abbott, Leonard Dalton : *Masterworks of Economics*, New York, Doubleday, 1946.

Accati, L. (et al.) : « Parto e maternità : momenti della biografia femminile » in *Quaderni Storici*, n° 44, Ancône/Rome, août 1980.

Alexander, Franz G., Selesnick, Sheldon T. : *Histoire de la psychiatrie*, Paris, Armand Collin, 1972.

Alighieri, Dante : *La Divine Comédie* (1307–1321), 3 t., Paris, Flammarion, 1992.

Allen, Sally G., Hubbs, Johanna : « Outrunning Atalanta. Feminine Destiny in Alchemical Transmutation » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society,* vol. VI, n° 2, hiver 1980, p. 210–229.

Amariglio, Jack L. : « The Body, Economic Discourse, and Power. An Economist's Introduction to Foucault » in *History of Political Economy*, vol. XX, n° 4, Durham (NC), Duke University Press, 1988.

Amin, Samir : *L'Accumulation à l'échelle mondiale* (1970), t. I, Paris, Anthropos, 1977–1978.

— *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique* (1973), Paris, Minuit, 1978.

Amman, Jost, Sachs, Hans : *The Book of Trades* (1568), New York, Dover, 1973.

Anderson, Alan, Gordon, Raymond : « Witchcraft and the Status of Women. The Case of England » (1978) in *British Journal of Sociology*, vol. XXIX, n° 2, juin 1987.

Anderson, Perry : *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme* (1974), Paris, Maspero, 1977.

Andreas, Carol : *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Peru*, Westport (CT), Lawrence Hill & Company, 1985.

Andreski, Stanislav : *Syphilis, Puritanism and the Witch-Hunt*, New York, St. Martin's Press, 1989.

Ankarloo, Bengt, Henningsen, Gustav (éds.) : *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Appleby, Andrew B. : *Famine in Tudor and Stuart England*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1978.

Ariés, Philippe : « Sur les origines de la contraception en France » in *Population*, n° 3, juillet-septembre 1953, p. 465–472.

Ashforth, Adam : « Of Secrecy and the Commonplace : Witchcraft and Power in Soweto », manuscrit non publié, 1995.

— « Reflections on Spiritual Insecurity in Soweto » in *African Studies Review*, vol. XLI, n° 3, décembre 1998.

Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2005.

Bacon, Francis : *The Works of Francis Bacon*, Londres, Longman, 1870.

Baden, John A., Noonan, Douglas S. : *Managing the Commons*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1998.

Badinter, Elisabeth : *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe–XXe siècle)*, Paris, Flammarion, 1980.

Baillet, Adrien : *La Vie de Monsieur Descartes* (1691), Genève, Slatkine, 1970.

Bainton, Roland H. : *Here I Stand. The Life of Martin Luther*, New York, Penguin Books, 1965.

Bakhtine, Mikhaïl : *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (1941), Paris, Gallimard, 1998.

Bales, Kevin : *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Barber, Malcolm : *The Two Cities. Medieval Europe 1050–1320*, New York, Routledge, 1992.

Barker, Anthony : *The African Link. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade. 1550–1807*, Londres, Frank Cass. Inc., 1978.

Barnes, Barry, Shapin, Steven (éds.) : *Natural Order. Historical Studies of Scientific Culture*, Beverly Hills/Londres, Sage, 1979.

Baroja, Julio Caro : *Les Sorcières et leur Monde* (1961), Paris, Gallimard, 1985.

Barry, Jonathan, Hester, Marianne, Roberts, Gareth (éds.) : *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Bartlett, Robert : *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change. 950–1350*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Bassermann, Lujo : *Il Mestiere Piú Antico*, Milan, Edizioni Mediterranee, 1967.

Barstow, Anne Llewellyn : *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts. Our Legacy of Violence Against Women*, New York, Pandora HarperCollins, 1994.

Baudez, Claude, Picasso, Sydney : *Les Cités perdues des Mayas* (1987), Paris, Gallimard, 2008.

Baumann, Reinhard : *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni* (1994), Turin, Einaudi, 1997.

Baumgartner, Frederic J. : *France in the Sixteenth Century*, New York, St. Martin's Press, 1995.

Bayle, Pierre : *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, R. Leers, 1697.

Beckles, Hilary McD. : *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1989.

Beckles, Hilary, Shepherd, Verene (éds.) : *Caribbean Slave Society and Economy. A Student Reader*, New York, The New Press, 1991.

Becker Cantarino, Barbara : « 'Feminist Consciousness' and 'Wicked Witches'. Recent Studies on Women in Early Modern Europe » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 1994, vol. XX, n° 11, 1994.

Beer, Barrett L. : *Rebellion and Riot. Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI*, Kent (OH), The Kent State University Press, 1982.

Beier, A. L. : « Vagrants and the Social Order in Elizabethan England » in *Past and Present*, n° 64, août 1974, p. 3–29.

— *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England. 1560–1640*, Londres, Methuen, 1986.

Behar, Ruth : « Sex and Sin. Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico » in *American Ethnologist*, vol. XIV, n° 1, février 1987, p. 34–54.

Beloff, Max : *The Age of Absolutism. 1660–1815*, New York, Harper and Row, 1962.

Bennett, Henry Stanley : *Life on the English Manor. A Study of Peasant Conditions.1150–1400* (1937), Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Bennett, Judith M. (et al., éds.) : *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

Benzoni, Girolamo : *La Historia del Mondo Nuovo* (1565), Milan, 1965.

Bercé, Yves-Marie : *Histoire des Croquants*, Paris, Seuil, 1986.

Birrell, Jean : « Common Rights in the Medieval Forest. Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century » in *Past and Present*, n° 117, novembre 1987, p. 22–49.

Black, George F. : *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland. 1510–1727* (1938), New York, Arno Press Inc., 1971.

Blaut, James M. : *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1992.

Blickle, Peter : *The Revolution of 1525. The German Peasant War From a New Perspective*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.

Blok, Petrus Johannes : *History of the People of the Netherlands. Part 1. From the Earliest Times to the Beginning of the Fifteenth Century*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1898.

Bloom, Harold (éd.) : *William Shakespeare. The Tempest*, New York, Chelsea House Publishers, 1988.

Boas, George : *The Happy Beast*, New York, Octagon Books, 1966.

Bodin, Jean : *De la démonomanie des sorciers* (1580), Zurich, G. Olms, 1988.

— *Les Six Livres de la République* (1576), 6 t., Paris, Fayard, 1986.

Boguet, Henry : *Discours exécrable des sorciers* (1603), Paris, Sycomore, 1980.

Boime, Albert : *Art and the French Commune. Imagining Paris After War and Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Boissonnade, Prosper : *Le Travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Âge* (1921), Genève, Slatkine, 1974.

Bolton, J. L. : *The Medieval English Economy. 1150–1500* (1980), Londres, J. M. Dent and Sons Ltd., 1987.

Bono, Salvatore : *Schiavi Mussulmani nell'Italia Moderna. Galeotti, vu' cumpra', domestici*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

Bordo, Susan : *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Bosco, Giovanna, Castelli, Patrizia (éds.) : *Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna. Convegno Internazionale di Studi. Pisa 24–26 Marzo 1994*, Pise, Biblioteca Universitari di Pisa, 1996.

Bostridge, Ian : *Witchcraft and Its Transformations. 1650–1750*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Boswell, John : *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les Homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle* (1980), Paris, Gallimard, 1985.

Botero, Giovanni : *Delle cause della grandezza delle città*, Rome, 1588.

Bottomore, Tom (éd.) : *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

Bovenschen, Silvia : « The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth » in *New German Critique*, n° 15, automne 1978, p. 83 sqq.

Bowle, John : *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Londres, Oxford University Press, 1952.

Boxer, Charles Ralph : *The Golden Age of Brazil. 1695–1750*, Berkeley, University of California Press, 1962.

Bradley, Harriett : *The Enclosures in England. An Economic Reconstruction* (1918), New York, AMS Press, 1968.

Braidotti, Rosi : *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, New York, Routledge, 1991.

Brandon, William : *New Worlds for Old. Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe. 1500–1800*, Athens, Ohio University Press, 1986.

Braudel, Fernand : *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), Paris, A. Collin, 1985.

— *Civilisation matérielle et capitalisme, XVe–XVIIIe siècle*, 3 t., Paris, Armand Colin, 1980.

Brauner, Sigrid : *Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995.

Brenner, Robert : « Agrarian Roots of European Capitalism » in *Past and Present*, n° 97, novembre 1982, p. 16–113.

Bridenthal, Renate, Koonz, Claudia (éds.) : *Becoming Visible. Women in European History*, New York, Houghton Mifflin Co., 1977.

Briggs, Katharine : *Pale Hecates Team*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.

Briggs, Robin : *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Londres, Penguin, 1998.

Brink, Jean R. (et al., éds.) : *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, Kirksville (MO), Sixteenth Century Journal Publishers Inc., 1989.

Britnell, Richard H. : *The Commercialization of English Society. 1000–1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Brown, Judith, Davis, Robert C. (éds.) : *Gender and Society in Renaissance Italy*, New York, Longman, 1998.

Brown, Henry Phelps, Hopkins, Sheila : *A Perspective of Wages and Prices*, Londres, Routledge, 1981.

Browne, Thomas : *Religio Medici* (1643), Londres, J. M. Dent and Sons, 1928.

Browning, Robert : *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Brundage, James : *Love, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

Bullough, Vern L. : *Sex, Society, and History*, New York, Science History Publications, 1976.

Bullough, Vern L., Bullough, Bonnie : *Crossdressing, Sex and Gender*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

Burckhardt, Jacob : *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, t. III : *Mœurs et religion* (1860), Paris, Livre de Poche, 1988.

Burguière, André, Lebrun, François : *La Famille en Occident du XVe au XVIIIe siècle. Le Prêtre, le Prince et la Famille*, Bruxelles, Complexe, 2005.

Burke, Peter : *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, New York University Press, 1978.

— *The New Cambridge Modern History Supplement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Burt, Richard, Archer, John Michael (éds.) : *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1994.

Burton, Robert : *Anatomie de la mélancolie* (1621), 2 t., Paris, J. Corti, 2000.

Bush, Barbara : *Slave Women in Caribbean Society. 1650–1838*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1990.

Butler, Judith : *Trouble dans le genre. Le Féminisme et la Subversion de l'identité* (1999), Paris, La Découverte, 2010.

Byrne, Patrick : *Witchcraft in Ireland*, Cork, The Mercier Press, 1967.

Caffentzis, George : *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government. John Locke's Philosophy of Money*, New York, Autonomedia, 1989.

Camden, Carol : *The Elizabethan Woman*, New York, Elsevier Press, 1952.

Campbell, Josie P. : *Popular Culture in the Middle Ages*, Bowling Green (Ohio), Bowling Green University Popular Press, 1986.

Campbell, Mavis C. : *The Maroons of Jamaica. 1655–1796*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1990.

Capitani, Ovidio (éd.) : *L'eresia medievale*, Bologne, Il Mulino, 1971.

— *La Concezione della povertá nel medioevo*, Bologne, Patron, 1974.

— *Medioevo Ereticale*, Bologne, Il Mulino, 1983.

Cardini, Franco (éd.) : *Gostanza, la strega di San Miniato*, Florence, Laterza, 1989.

Carus, Paul : *The History of the Devil and the Idea of Evil*, La Salle (Illinois), Open Court Publishing House, 1990.

Casagrande, Carla (éd.) : *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milan, Bompiani, 1978.

Cervantes, Fernando : *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.

Chaucer, Geoffroy : *Les Contes de Canterbury* (1386–1387), Paris, F. Alcan, 1908.

Chejne, Anwar G. : *Islam and the West. The Moriscos*, Albany, State University Press, 1983.

Christiansen, Rupert : *Paris Babylon. The Story of the Paris Commune*, New York, Viking, 1994.

Christie-Murray, David : *A History of Heresy*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

Ciekawi, Diane, Geschiere, Peter : « Containing Witchcraft. Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa » in *African Studies Review*, vol. XLI, n° 3, décembre 1998, p. 1–14.

Cipolla, Carlo M. : *Before the Industrial Revolution. European Society and Economy 1000–1700*, New York, W. W. Norton, 1994.

Clark, Alice : *The Working Life of Women in 17th Century England* (1919), Londres, Frank Cass and Co., 1968.

Clark, Stuart : « Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft » in *Past and Present*, n° 87, mai 1980, p. 98–127.

Clendinnen, Inga : *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniards in Yucatán. 1517–1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Cockroft, James D. : *Mexico, Class Formation, Capital Accumulation, and the State*, New York, Monthly Review Press, 1990.

Cohen, Esther : « Law, Folklore and Animal Lore » in *Past and Present*, n° 110, février 1986, p. 6–37.

Cohen, Mitchel : « Fredy Perlman. Out in Front of a Dozen Dead Oceans », manuscrit non publié, 1998.

Cohn, Norman : *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle* (1970), Bruxelles, Aden, 2011.

— *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmes et réalités* (1975), Paris, Payot, 1982.

Cohn, Samuel K. Jr. : « Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento » in *Studi Storici*, n° 3, année 22, 1981, p. 515–533.

Colburn, Forrest D. (éd.) : *Everyday Forms of Peasant Resistance*, New York, M. E. Sharpe Inc., 1989.

Condé, Maryse : *Moi, Tituba, sorcière. Noire de Salem*, Paris, Mercure de France, 1986.

Condren, Mary : *The Serpent and the Goddess. Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco, Harper and Row Publishers, 1989.

Cook, Noble David : *Demographic Collapse. Indian Peru. 1520–1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Cooper, John Phillips (éd.) : *The New Cambridge Modern History*, t. IV : *The Decline of Spain and Thirty Years War. 1609–1649*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Cornwall, Julian : *Revolt of the Peasantry 1549*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Cornej, Petr, *Les Fondements de l'histoire tchèque*, Prague, PBtisk, 1993.

Couliano, Ioan P. : *Éros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

Coulton, George Gordon : *Medieval Panorama. The English Scene from Conquest to Reformation*, New York, The Noonday Press, 1955.

Cousin, Victor (éd.) : *Œuvres de Descartes*, Paris, F. G. Levrault, 1824–1826.

Cronon, William : *Changes in the Land. Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983.

Crosby, Alfred W. Jr. : *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport (CT), Greenwood Press Inc., 1972.

Cullen, Michael J. : *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*, New York, Barnes and Nobles, 1975.

Cunningham, Andrew, Grell, Ole Peter : *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Curtis, Bruce : « Foucault on Governmentality and Population. The Impossible Discovery » in *Canadian Journal of Sociology 27*, n° 4, automne 2002, p. 505–533.

Dale, Marian K. : « The London Silkwomen of the Fifteenth Century » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 21, hiver 1989, p. 489–501.

Dalla Costa, Giovanna Franca : *The Work of Love. Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century* (1978), New York, Autonomedia, 2004.

Dalla Costa, Mariarosa : *Le Pouvoir des femmes et la Subversion sociale* (1 972), Genève, Librairie Adversaire, 1973.

— « Capitalismo e Riproduzione » in *Capitalismo, Natura, Socialismo*, n° 1, 1995, p. 124–135.

— « The Native in Us. The Earth We Belong to » in *Common Sense*, n° 23, 1998, p. 14–52.

Daly, Mary : *Gyn/Ecology. The MetaEthics of Radical Feminism*, Boston, Beacon, 1978.

De Acosta, Joseph : *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* (1589), Paris, Payot, 1979.

De Angelis, Massimo : « Marx and Primitive Accumulation. The Continuous Character of Capital's Enclosures » in *The Commoner*, n° 2, septembre 2001.

De Gomara, Francisco Lopez : *Histoire générale des Indes occidentales* (1556), Paris, Michel Sonnius, 1569.

De Las Casas, Bartolomé : *La Destruction des Indes* (1552), Paris, Chandeigne, 2000.

De Leon, Antonio Garcia : *Resistencia y Utopia*, 2 t., Mexico D.F., Ediciones Era, 1985.

Demetz, Peter : *Prague in Black and Gold. Scenes from the Life of a European City*, New York, Hill and Wang, 1997.

Descartes, René : *Les Passions de l'âme* (1649), Paris, Vrin, 2010.

— *L'Homme*, Paris, Charles Angot, 1664.

— *Philosophical Works of Descartes*, 2 t., Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Descola, Philippe : *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

De Vries, Jan : *The Economy of Europe in an Age of Crisis. 1660–1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Dickson, David : « Science and Political Hegemony in the 17th Century » in *Radical Science Journal*, n° 8, 1979, p. 7–39.

Dingwall, Eric John : *The Girdle of Chastity*, Londres, Routledge and Sons, 1931.

Di Nola, Alfonso : *Il Diavolo. La Forma, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica…*, Rome, Newton and Compton Editore, 1999.

Dobb, Maurice : *Études sur le développement du capitalisme* (1946), Paris, Maspero, 1981.

Dobson, Richard Barrie : *The Peasant Revolt of 1381*, Londres, Macmillan, 1983.

Dockès, Pierre : *La Libération médiévale*, Paris, Flammarion, 1979.

Dodgshon, Robert A. : *From Chiefs to Landlords. Social Economic Change in the Western Highlands and Islands. 1493–1820*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1998.

North, Douglass Cecil, Thomas, Robert Paul : *L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique* (1973), Paris, Flammarion, 1980.

Duby, Georges, Le Goff, Jacques : *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologne, Il Mulino, 1981.

Duby, Georges : *Love and Marriage in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

Duerr, Hans Peter : *Nudité et pudeur* (1988), Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1998.

Dunn, Richard S. : *The Age of Religious Wars. 1559–1715*, New York, W. W. Norton and Company Inc., 1970.

Duplessis, Robert S. : *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Dyer, Christopher : « A Redistribution of Income in XVth Century England » in *Past and Present*, n° 39, avril 1968, p. 11–33.

Dyer, Christopher : *Standards of Living in the Later Middle Ages. Social Change in England. 1200–1320*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Earle, Alice Morse : *Home Life in Colonial Days*, Stockbridge (MA), Berkshire Publishers, 1993.

Easlea, Brian : *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, Brighton (Sussex), The Harvester Press, 1980.

[The] Ecologist : *Whose Common Future ? Reclaiming the Commons*, Philadelphia (PA), New Society Publishers/Earth-Scan Publications Ltd., 1993.

Ehrenreich, Barbara, English, Deirdre : *Sorcières, sages-femmes et infirmières. Une histoire des femmes et de la médecine* (1973), Montréal, Remue-Ménage, 2005.

Eisenstein, Zillah : *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York, Longman, 1981.

Elias, Norbert : *La Civilisation des mœurs* (1939), Paris, Calmann-Lévy, 1976.

Elton, G. R. : *Policy and Police*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Engels, Friedrich : *La Guerre des Paysans* (1850) in *La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, Paris, Éd. Sociales, 1951.

— *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), Paris, Éd. Sociales, 1972.

Ennen, Edith : *Le donne nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1986.

Erasmus, Desiderius : *L'Éloge de la folie* (1511), Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Erbstosser, Martin : *Heretics in the Middle Ages*, Leipzig, Edition Leipzig, 1984.

Ehrard, Jean : *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, t. I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963.

Erler, Mary, Kowaleski, Maryanne (éds.) : *Women and Power in the Middle Ages*, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 1988.

Etienne, Mona, Leacock, Eleanor (éds.) : *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, New York, Praeger, 1980.

Evans, Richard J. : *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600–1987*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Fauré, Christine : « L'Absente » in *Les Temps modernes*, septembre 1980.

Federici, Silvia, Fortunati, Leopoldina : *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milan, Franco Angeli Editore, 1984.

Federici, Silvia : « The Great Witch-Hunt » in *Maine Scholar*, vol. I, n° 1, automne 1988, p. 31–52.

Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of the West and Its 'Others', Westport (CT), Praeger, 1995.

Fernández Retamar, Roberto : *Caliban and Other Essays* (1971), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

Ferrari, Giovanna : « Public Anatomy Lessons and the Carnival. The Anatomy Theatre of Bologna » in *Past and Present*, n° 117, novembre 1987, p. 50–106.

Firpo, Luigi (éd.) : *Medicina Medievale*, Turin, UTET, 1972.

Fischer, David Hackett : *The Great Wave. Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Fisher, F. J. (éd.) : *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England. In Honor of R. H. Tawney*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Flandrin, Jean Louis : *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société* (1976), Paris, Seuil, 1995.

Fletcher, Anthony : *Tudor Rebellions*, Londres, Longman, 1973.

Fletcher, Anthony, Stevenson, John (éds.) : *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Fletcher, Robert : « The Witches' Pharmakopeia » in *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, Baltimore, vol. VII, n° 65, août 1896, p. 147–156.

Foner, Philip S. : *History of the Labor Movement in the United States*, t. I : *From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*, New York, International Publishers, 1947.

Fontaine, Nicholas : *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736.

Ford, John : *C'est pitié qu'elle soit une putain* (1633), Paris, L'Avant-Scène, 1975.

Forman Crane, Elaine : « The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth-Century Bermuda » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XV, n° 2, hiver 1990, p. 231–258.

Fortunati, Leopoldina : *L'Arcano della Riproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*, Venise, Marsilio Editori, 1981.

Foucault, Michel : *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 2007.

— *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, 2003.

— *L'Archéologie du savoir* (1969), Paris, Gallimard, 2012.

— *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), Paris, Gallimard, 1985.

— *Histoire de la sexualité*, t. I : *La Volonté de savoir* (1976), Paris, Gallimard, 1995.

Foucault, Michel, Lotringer, Sylvère (éd.) : *The Politics of Truth*, New York, Semiotext(e), 1997.

Fox, Sally : *Medieval Woman. An Illuminated Book of Days*, New York, Little, Brown and Co., 1985.

Fraser, Antonia : *The Weaker Vessel*, New York, Alfred Knopf, 1994.

Fryde, E. B. : *Peasants and Landlords in Later Medieval England*, New York, St. Martin's Press, 1996.

Furniss, Edgar : *The Position of the Laborer in a System of Nationalism*, New York, Kelly and Millan, 1957.

Galzigna, Mario : « La Fabrica del Corpo » in *Aut-Aut*, Milan, n° 167–168, septembre-décembre 1978, p. 153–174.

Garrett, Clarke : « Women and Witches. Patterns of Analysis » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, hiver 1977.

Gatrell, V. A. C. (et al., éds.) : *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe Since 1500*, Londres, Europe Publications, 1980.

Geis, Gilbert, Bunn, Ivan : *A Trial of Witches. A Seventeenth-Century Witchcraft Prosecution*, New York, Routledge, 1997.

Gelis, Jacques : « Sages-femmes et accoucheurs. L'obstétrique populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles » in *Annales*, n° 32, juillet-décembre 1977.

Gerbi, Antonello : *Nature in the New World. From Christopher Colombus to Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1985.

Geremek, Bronislaw : *La Potence ou la Pitié. L'Europe et les Pauvres du Moyen Âge à nos jours* (1985), Paris, Gallimard, 1997.

— *Les Marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles* (1987), Paris, Flammarion, 2009.

— *Les Fils de Caïn. L'Image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XVe au XVIIe siècle* (1988), Paris, Flammarion, 1998.

— *Poverty. A History*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

Gert, Bernard (éd.) : *Man and Citizen. Thomas Hobbes*, Gloucester (MA), 1978.

Geschiere, Peter, Nyamnjoh, Francis : « Witchcraft as an Issue in the 'Politics of Belonging'. Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village » in *African Studies Review*, vol. XLIX, n° 3, décembre 1998, p. 69–91.

Gilboy, Elizabeth : *Wages in Eighteenth-Century England*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1934.

Ginzburg, Carlo : *I Benandanti*, Turin, Einaudi, 1966.

— *Le Sabbat des sorcières* (1989), Paris, Gallimard, 1992.

Glanvil, Joseph : *The Vanity of Dogmatizing. The Three « Versions »* (1661), Hove (Sussex), Harvester Press, 1970.

Glass, D.V., Everseley, D.E.C. (éds.) : *Population in History*, Chicago, Chicago University Press, 1965.

Goetz, Hans-Werner : *Life in the Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1986.

Goldberg, Jonathan : *Sodometries. Renaissance Texts. Modern Sexualities*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1992.

Goodare, Julian (éd.) : *The Scottish Witch-Hunt in Context*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

Gordon-Grube, Karen : « Anthropophagy in Post-Renaissance Europe. The Tradition of Medical Cannibalism » in *American Anthropologist Research Reports*, n° 90, 1988, p. 405–408.

Gosse, Edmund : *Sir Thomas Browne*, Londres, The Macmillan Company, 1905.

Gottfried, Johann Ludwig : *Le Livre des antipodes* (1630), Paris, Maspero, 1981.

Gottlieb, Beatrice : *Family in the Western World. From the Black Death to the Industrial Age*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Goubert, Jean : « L'Art de guérir. Médicine savante et médicine populaire dans la France de 1790 » in *Annales*, n° 32, juillet-décembre 1977.

— *La Vie quotidienne des paysans français au XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1982.

Graus, Frantisek : « Social Utopia in the Middle Ages » in *Past and Present*, n° 38, décembre 1967, p. 3–19.

Greaves, Richard L. (et al.) : *Civilizations of the West*, 2 t., New York, HarperCollins, 1992.

Green, Monica : « Women's Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 2, hiver 1989, p. 434–473.

Gregory, Annabel : « Witchcraft, Politics and 'Good Neighborhood' in Early Seventeenth-Century Rye » in *Past and Present*, n° 133, novembre 1991, p. 31–66.

Greven, Philip : *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*, New York, Alfred Knopf, 1977.

Griffin, Susan : *Woman and Nature. The Roaring inside Her*, San Francisco, Sierra Club, 1978.

Grillot de Givry, Émile-Jules : *Le Musée des sorciers, mages et alchimistes*, Paris, Librairie de France, 1929.

Guillaumin, Colette : *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'Idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992.

Guaman Poma de Ayala, Felipe : *Nueva Chrónica y Buen Gobierno* (1615), Paris, Institut d'Ethnologie, 1936.

Guazzo, Francesco Maria, Summers, Montague (éds.) : *Compendium Maleficarum* (1608), New York, Barnes and Nobles, 1970.

Gunder Frank, André : *L'Accumulation mondiale. 1500–1800*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

Hacker, Barton C. : « Women and Military Institutions in Early Modern Europe. A Reconnaissance » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. VI, n° 41, été 1981, p. 643–671.

Hamilton, Earl J. : *American Treasure and the Price Revolution in Spain. 1501–1650*, New York, Octagon Books, 1965.

Hanawalt, Barbara A. : *The Ties that Bound. Peasant Families in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Women and Work in Pre-Industrial Europe, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1986.

Hanke, Lewis : *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Bloomington, Indiana University Press, 1959.

Hardin, Garrett : « The Tragedy of the Commons » in *Science 162*, 1968, p. 1243–1248.

Harris, Marvin : *Cows, Pigs, Wars and Witches*, New York, Random House, 1974.

Hart, Roger : *Witchcraft*, New York, G. Putnam's Sons, 1971.

Harvey, Paul Dean Adshead : « The English Inflation. 1180–1220 » in *Past and Present*, n° 61, novembre 1973.

Harvey, William : *Lectures on the Whole of Anatomy*, Berkeley, University of California Press, 1961.

Hatcher, John : *Plague, Population and the English Economy. 1348–1530*, New York, Macmillan, 1977.

Hatcher, John : « England in the Aftermath of the Black Death » in *Past and Present*, n° 144, août 1994, p. 3–36.

Hay, Douglas (et al.) : *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in 18th Century England*, New York, Pantheon Books, 1975.

Heckscher, Eli F. : *Mercantilism*, 2 t., Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1965.

Helleiner, K.F. : « New Light on the History of Urban Populations » in *Journal of Economic History*, XVIII, 1958.

Heller, Henry : *The Conquest of Poverty. The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leyde, E. J. Brill, 1986.

Hemming, John : *The Conquest of the Incas*, New York, Harcourt Brace and Company, 1970.

Henderson, Katherine Usher, McManus, Barbara F. : *Half Humankind. Contexts and Texts of the Controversy about Women in England. 1540–1640*, Urbana/Chicago (IL), University of Illinois Press, 1985.

Henriques, Fernando : *Storia Generale Della Prostituzione*, t. II : *Il Medioevo e l'età moderna*, Milan, Sugar Editore, 1966.

Herlihy, David : *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays. 1978–1991*, Providence (RI), Berghahn Books, 1995.

— *Medieval Households*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985.

— *La Peste noire et la Mutation de l'Occident* (1997), Paris, Gérard Monfort, 2000.

Herzog, Don : *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*, Chicago, University of Chicago, 1989.

Hill, Christopher : « Puritans and the Poor » in *Past and Present*, n° 2, novembre 1952.

— *Puritanism and Revolution. The English Revolution of the 17th Century*, New York, Schocken Books, 1958.

— *The Century of Revolution. 1603–1714* (1961), New York, W. W. Norton & Company, 1980.

— *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, New York, Schocken Books, 1964.

— *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
— *Antichrist in Seventeenth-Century England*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
— *Change and Continuity in 17th Century England*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975.
— *Le Monde à l'envers. Les Idées radicales au cours de la Révolution anglaise* (1975), Paris, Payot, 1977.
Hilton, Rodney : « The Transition from Feudalism to Capitalism » in *Science and Society*, XVII, 4, automne 1953, p. 341–351.
— *A Medieval Society. The West Midlands at the End of the Thirteenth Century* (1966), Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
— *Les Mouvements paysans du Moyen Âge et la Révolte anglaise de 1381* (1973), Paris, Flammarion, 1979.
— *Class Conflict and the Crisis of Feudalism. Essays in Medieval Social History*, Londres, Hambledon Press, 1985.
— *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londres, New Left Books, 1976.
Himes, Norman : *Medical History of Contraception* (1936), New York, Gamut Press, 1963.
Himmelman, P. Kenneth : « The Medicinal Body. An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe. 1300–1700 » in *Dialectical Anthropology*, n° 22, 1997, p. 180–203.
Hobbes, Thomas : *Œuvres*, t. IX : *Béhémoth ou le Long Parlement* (1681), Paris, Vrin 1990.
— *Œuvres*, t. II : *Léviathan* (1651), Paris, Vrin/Dalloz, 2004.
Hobsbawm, Eric J. : « The General Crisis of the European Economy in the 17th Century » in *Past and Present*, n° 5, mai 1954, p. 33–53.
Hodges, Richard, Whitehouse, David : *Mahomet, Charlemagne et les Origines de l'Europe* (1983), Paris, P. Lethielleux, 1996.
Holbein, Hans : *La Danse des morts. Quarante et une gravures sur bois* (1538), Bâle, Amerbach, 1946.
Holmes, Clive : « Women, Witnesses and Witches » in *Past and Present*, n° 140, 1993, p. 45–78.

Holmes, George : *Europe. Hierarchy and Revolt. 1320–1450*, New York, Harper & Row, 1975.

Holmes, Ronald : *Witchcraft in British History*, Londres, Frederick Muller Ltd., 1974.

Holt, Richard : « Whose Were the Profits of Corn Milling ? An Aspect of the Changing Relationship Between the Abbots of Glastonbury and Their Tenants. 1086–1350 » in *Past and Present*, n° 116, août 1987, p. 3–23.

Homans, George Caspar : *English Villagers of the Thirteenth Century*, New York, Russell and Russell, 1960.

Hone, Nathaniel J. : *The Manor and Manorial Records*, Londres, Methuen & Co., 1906.

Hoskins, W. G. : *The Age of Plunder. The England of Henry VIII. 1500–1547*, Londres, Longman, 1976.

Howell, Martha : *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago, Chicago University Press, 1986.

Hughes, Diane Owen : « Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa » in *Past and Present*, n° 66, février 1975, p. 3–28.

Hughes, William : *Western Civilization*, t. II : *Early Modern Through the 20th Century*, Guilford (CT), The Duskin Publishing Group, 1991.

Hull, Gloria T., Bell Scott, Patricia, Smith, Barbara : *All the Women Are White. All the Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, New York, The Feminist Press, 1982.

Hunt, David : *Parents and Children in History. The Psychology of Family Life in Early Modern France*, New York, Basic Books, 1970.

Hutchinson, Edward Prince : *The Population Debate*, New York, Houghton Mifflin.

Hybel, Nils : *Crisis or Change. The Concept of Crisis in the Light of Agrarian Structural Reorganization in Late Medieval England*, Aarhus, Aarhus University Press, 1989.

Innes, Brian : *The History of Torture*, New York, St. Martin's Press, 1998.

Institoris, Henry, Sprenger, Jacques (éds.) : *Le Marteau des sorcières* (1486), Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

James, Margaret : *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution. 1640–1660*, New York, Barnes and Noble, 1966.

James, Selma : *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall Press, 1975.

Jonson, Ben : *The Alchemist* (1610), Wheeling (IL), Harlan Davidson Inc., 1947.

Jordan, William Chester : *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Joseph, Margaret Paul : *Caliban in Exile. The Outsider in Caribbean Fiction*, Westport (CT), Greenwood, 1992.

Kamen, Henry : *The Iron Century. Social Change in Europe. 1550–1660*, New York, Praeger Publishers, 1 972.

Karras, Ruth Mazo : « The Regulations of Brothels in Later Medieval England » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 21, hiver 1989, p. 399–433.

— *Common Women. Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Kay, Marguerite : *Bruegel*, Londres, The Hamlyn Publishing Group, 1969.

Kaye, Harvey J. : *The British Marxist Historians* (1984), New York, St. Martin's Press, 1995.

Kaye, Joel : *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Kelly, Joan : « Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400–1789 » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. VIII, n° 1, automne 1982.

Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly, Chicago, The University of Chicago Press, 1984

Kieckhefer, Richard : *European Witcth Trials. Their Foundations in Popular Culture. 1300–1500*, Berkeley, University of California Press, 1976.

King, Margaret L. : *Women of the Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Kingston, Jeremy : *Witches and Witchcraft*, Garden City (NY), Doubleday, 1976.

Kittredge, George Lyman : *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1929.

Klaits, Joseph : *Servants of Satan. The Age of the Witch-Hunts*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1985.

Klapisch-Zuber, Christiane (éd.) : *Histoire des femmes en Occident*, t. II : *Le Moyen Âge*, Paris, Plon, 1991.

Koning, Hans : *Columbus. His Enterprise, Exploding the Myth*, New York, Monthly Review Press, 1991.

— *Petite histoire de la conquête des Amériques* (1993), Montreuil, L'Échappée, 2010.

Kors, Alan C., Peters, Edward : *Witchcraft in Europe 1100–1700. A Documentary History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1 972.

Kowaleski, Maryanne, Bennett, Judith M. : « Crafts, Guilds, and Women in the Middle Ages. Fifty Years after Marian K. Dale » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 2, hiver 1989, 474–488.

Kriedte, Peter : *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy. 1500–1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Kurlansky, Mark : *The Basque History of the World* (1999), Londres, Penguin, 2001.

Lambert, Malcolm : *Medieval Heresy* (1977), Oxford, Basil Blackwell, 1992.

Langland, William : *Pierre le laboureur* (1362–1370), Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

Larner, Christina : *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1981.

— *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

La Rocca, Tommaso (éd.) : *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, Turin, Claudiana, 1990.

Laslett, Peter : *Un monde que nous avons perdu. Famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, Paris, Flammarion, 1969.

Lavallée, Joseph : *Histoires des Inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*, Paris, Cappelle et Renand, 1809.

Lawson, George : *Examination of the Political Part of Mr. Hobbs. His Leviathan*, Londres, Francis Tyton, 1657.

Lea, Henry Charles : *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge* (1888), Paris, Robert Laffont, 2005.

— *Materials Towards a History of Witchcraft*, New York, Thomas Yoseloff, 1957.

Leacock, Eleanor Burke : *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Culturally*, New York, Monthly Review Press, 1981.

Lecky, William Edward Hartpole : *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, New York, Appleton and Co., 1886.

Le Goff, Jacques : *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante* (1956), Turin, Einaudi, 1977.

— *La Nouvelle Histoire*, Bruxelles, Complexe, 2006.

— *La Civilisation de l'Occident médiéval* (1988), Paris, Flammarion, 1997.

Lenoble, Robert : *Mersenne ou la Naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943.

Lerner, Robert E. : *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

Le Roy Ladurie, Emmanuel : *Les Paysans de Languedoc*, 2 t., Paris, S.E.V.P.E.N., 1966.

— *Les Paysans de Languedoc*, Paris, Flammarion, 1969.

— *Le Carnaval de Romans* (1979), Paris, Gallimard, 1986.

— *Le Territoire de l'historien*, t. II, Paris, Gallimard, 1978.

— *La Sorcière de Jasmin*, Paris, Seuil, 1983.

Levack, Brian P. : *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps modernes* (1987), Seyssel, Champ Vallon, 1991.

— *Witchcraft, Magic and Demonology*, 13 t., New York, Garland Publishing, 1992.

Levine, David (éd.) : *Proletarianization and Family History*, New York, Academic Press, 1984.

Linebaugh, Peter : *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Linebaugh, Peter, Rediker, Marcus : *L'Hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* (2000), Paris, Amsterdam, 2008.

Lis, Catharina, Soly, Hugo : *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1979.

Little, Lester K. : *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1978.

Lombardini, Sandro : *Rivolte Contadine in Europa (Secoli XVI–XVIII)*, Turin, Loescher Editore, 1983.

Macfarlane, Alan : *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, New York, Harper and Row Publishers, 1970.

— *Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

Macpherson, Crawford Brough : *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke* (1962), Paris, Gallimard, 1971.

Malebranche, Nicolas : *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (1688) in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979.

Malos, Ellen (éd.) : *The Politics of Housework*, New York, The New Clarion Press, 1980.

Manning, Roger B. : *Village Revolts, Social Protest and Popular Disturbances in England. 1509–1640*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Mandrou, Robert : *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, Plon, 1968.

Manoukian, Agopik (éd.) : *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*, Bologne, Il Mulino, 1974.

Marks, Elaine, de Courtivron, Isabelle (éds.) : *New French Feminisms. An Anthology*, New York, Schocken Books, 1981.

Marlowe, Christopher : *Histoire du docteur Johannes Faustus* (1604), Paris, Imprimerie nationale éd., 2001.

Marshall, Dorothy : *The English Poor in the Eighteenth Century*, Londres, George Routledge and Sons, 1926.

Marshall, Rosalind : *Virgins and Viragos. A History of Women in Scotland. 1080–1980*, Chicago, Academy Chicago Ltd., 1983

Martin, Emily : *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987.

Martin, Ruth : *Witchcraft and the Inquisition in Venice. 1550–1650*, Londres, Basil Blackwell Inc., 1989.

Martinez, Bernardo Garcia (et al.) : *Historia General De Mexico*, t. I, Mexico D. F., El Colegio de Mexico, 1976.

Marvell, Andrew : *Miscellaneous Poems* (1681), Scolar Press, 1969.

Marx, Karl : *Fondements de la critique de l'économie politique* (1857–1858), 2 t., Paris, Anthropos, 1967–1968.

— *Le Capital*, Livre I (1867) in *Œuvres. Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 537–1408.

— *Matériaux pour le deuxième volume du Capital* in *Œuvres. Économie II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 501–1490.

— *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens)* in *Œuvres. Économie II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 3–143.

Mather, Cotton : *Diary of Cotton Mather* (1681–1708), 2 t., Massachusetts Historical Society Collection, 1911–1912.

Maxwell-Stuart, P.G. : *Satan's Conspiracy. Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*, Édimbourg, Tuckwell Press, 2001.

Mayer, Enrique : *A Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*, Austin (TX), Institute of Latin American Studies, 1981.

Mazzali, Tiziana : *Il Martirio delle streghe. Una drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del seicento*, Milan, Xenia, 1988.

Mazzi, Maria Serena : *Prostitute e Lenoni nella Firenze del Quattrocento*, Milan, Il Saggiatore, 1991.

McDonnell, Ernest W. : *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1954.

McManners, John : *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Meillassoux, Claude : *Femmes, greniers et capitaux* (1975), Paris, L'Harmattan, 1992.

— *L'Anthropologie de l'esclavage. Le Ventre de fer et d'argent* (1986), Paris, PUF, 1998.

Melossi, Dario, Pavarini, Massimo : *The Prison and the Factory. Origins of the Penitentiary System*, Totowa (NJ), Barnes and Noble, 1977.

Mendelson, Sara, Crawford, Patricia : *Women in Early Modern England, 1550–1720*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Merchant, Carolyn : *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980.

Mereu, Italo : *Storia dell'Intolleranza in Europa*, Milan, Mondadori, 1979.

Mergivern, James J. : *The Death Penalty. An Historical and Theological Survey*, New York, Paulist Press, 1997.

Midelfort, Erik H. C. : *Witch Hunting in Southwestern Germany. 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, Stanford University Press, 1 972.

Midnight Notes Collective : « The New Enclosures » in *Midnight Notes*, n° 10, automne 1990.

— *Auroras of the Zapatistas. Local and Global Struggles of the Fourth World War*, New York, Autonomedia, 2001.

Mies, Maria : *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 1986.

Milano, Attilio : *Storia degli Ebrei in Italia*, Turin, Einaudi, 1963.

Milton, John : *Le Paradis perdu* (1667), Paris, Poésie Gallimard, 1995.

Mingay, Gordon Edmund : *Parliamentary Enclosures in England. An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact. 1750–1850*, Londres, Longman, 1997.

Moi, Toril (éd.) : *French Feminist Thought. A Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Molitor, Ulrich : *De laniis et phitonicis mulieribus*, 1489.

Moller, Herbert (éd.) : *Population Movements in Modern European History*, New York, The Macmillan Company, 1964.

Momsen, Janet H. (éd.) : *Women and Change in the Caribbean. A Pan-Caribbean Perspective*, Londres, James Currey, 1993.

Montaigne, Michel Eyquem de : *Essais* (1580), Paris, Gallimard, 2009.

Montanari, Massimo : *La Faim et l'Abondance. Histoire de l'alimentation en Europe* (1993), Paris, Seuil, 1995.

Monter, E. William : *European Witchcraft*, New York, John Wiley and Sons, 1969.

— *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands During the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.

— « Women in Calvinist Geneva » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. VI, n° 2, hiver 1980, p. 189–209.

Moore, R.I. : *The Birth of Popular Heresy*, New York, St. Martin's Press, 1975.

— *The Origins of European Dissent*, New York, St. Martin's Press, 1977.

Morato, Turri : « Aborto di Stato » in *Canti di Donne in Lotta. Gruppo Musicale del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova*, 1975.

More, Henry : *On the Immortality of the Soul* (1659), A. Jacob Ed., International Archives of the History of Ideas, n° 122.

More, Thomas : *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1518), Paris, Flammarion, 1994.

Morgan, Edmund : *The Puritan Family, Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*, New York, Harper and Row, 1966.

Morgan, Robin (éd.) : *Sisterhood Is Powerful*, New York, Vintage, 1970.

Mornese, Corrado, Buratti, Gustavo : *Fra Dolcino e gli Apostolici fra eresie, rivolte, e roghi*, Rome, Derive Approdi, 2000.

Morrissey, Marietta : *Slave Women in the New World. Gender Stratification in the Caribbean*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1989.

Moulier Boutang, Yann : *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Paris, PUF, 1998.

Mumford, Lewis : *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950.

Mun, Thomas : *England's Treasure by Foreign Trade*, Londres, 1622.

Müntzer, Thomas : *Open Denial of the False Belief of the Godless World* (1524).

Muraro, Luisa : *La Signora del Gioco. Episodi di caccia alle streghe* (1976), Milan, Feltrinelli, 1977.

Murray, Margaret : *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), Oxford, Oxford University Press, 1971.

Murstein, Bernard I. : *Love, Sex, and Marriage Through the Ages*, New York, Springer Publishing Company, 1974.

Nash, June : « The Aztecs and the Ideology of Male Dominance » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. IV, n° 21, 1978, p. 349–362.

Neel, Carol : « The Origins of the Beguines » in *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. XIV, n° 2, hiver 1989, p. 321–341.

Neeson, J. M. : *Commoners, Common Right, Enclosure and Social Change in England. 1700–1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Newman, Francis X. (éd.) : *Social Unrest in the Late Middle Ages*, Binghamton (NY), Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies, 1986.

Niccoli, Ottavia (éd.) : *Rinascimento al femminile*, Bari, Laterza, 1998.

Nicholas, David : *Medieval Flanders*, Londres, Longman, 1992.

Nider, Johannes, *Formicarius* (1435–1437), Augsbourg, Anton Sorg, 1484.

Nietzsche, Friedrich : *La Généalogie de la morale* (1887), Paris, Livres de Poche, 2000.

Noonan, John T. : *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne* (1965), Paris, Éd. du Cerf, 1969.

Normand, Lawrence, Roberts, Gareth (éds.) : *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, Exeter, University of Exeter Press, 2000.

North, Douglass Cecil, Thomas, Robert Paul : *L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique* (1943), Paris, Flammarion, 1980.

Notestein, Wallace : *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718* (1911), New York, Russell and Russell, 1965.

O'Brien, Mary : *La Dialectique de la reproduction* (1981), Montréal, Remue-Ménage, 2005.

O'Brien, Patrick, Quinault, Roland (éds.) : *The Industrial Revolution and British Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

O'Malley, C. D., Poynter, F. N. L., Russell, K. F. : *William Harvey. Lectures on the Whole of Anatomy*, Berkeley, University of California Press, 1961.

O'Malley, C.D. : *Andreas Vesalius of Brussels.1514–1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

Orioli, Raniero : *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale* (1984), Novare, Europia, 1993.

Otten, Charlotte F. (éd.) : *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1986.

Otis, Leah Lydia : *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

Overbeek, Johannes : *History of Population Theories*, Rotterdam, Rotterdam University Press, 1964.

Ozment, Steven : *When Father Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.

Parinetto, Luciano : *Streghe e Politica. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*, Milan, Istituto Propaganda Libraria, 1983.

— *Streghe e Potere. Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*, Milan, Rusconi, 1998.

Partridge, Burgo, L'Histoire des orgies (1958), Paris, Les Yeux ouverts, 1962.

Pascal, Blaise : *Pensées* (1670), Paris, Folio, 2004.

Pateman, Carole : *Le Contrat sexuel* (1988), Paris, La Découverte/ Institut Émilie du Châtelet, 2010.

Pearson, Lu Emily : *Elizabethans at Home*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1957.

Perelman, Michael : *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham, Duke University Press, 2000.

Perlman, Fredy : *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit, Black and Red, 1985.

Peters, Edward : *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1978.

Peters, Edward (éd.) : *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980.

Petty, William : *Discourse on Political Arithmetic*, Londres, 1690.

Pezzuoli, Giovanna : *Prigioniera in Utopia. La Condizione Della Donna Nel Pensiero Degli Utopisti*, Milan, Edizioni Il Formichiere, 1978.

Picchio, Antonella : *Social Reproduction. The Political Economy of the Labour Market*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Piers, Maria W. : *Infanticide*, New York, W.W. Norton and Company, 1978.

Pirenne, Henri, Cohen, Gustave, Focillon, Henri : *Histoire du Moyen Âge*, t. VIII : *La Civilisation occidentale au Moyen Âge. Du XIe au milieu du XVe siècle*, Paris, PUF, 1933.

Pirenne, Henri : *Les Villes du Moyen Âge* (1952), Paris, PUF, 1971.

— *Histoire de l'Europe. Des invasions au XVIe siècle* (1956), Neuchâtel, La Baconnière, 1959.

Po-Chia Hsia, R. (éd.) : *The German People and the Reformation*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988.

Polanyi, Karl : *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), Paris, Gallimard, 2004.

Popkin, Richard Henry : *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, New York, The Free Press, 1966.

Powell, Chilton Latham : *English Domestic Relations 1487–1653*, New York, Columbia University, 1917.

Preto, Paolo : *Epidemia, Paura e Politica Nell'Italia Moderna*, Rome/Bari, Laterza, 1988.

Pullan, Brian (éd.) : *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Londres, Methuen, 1968.

Quétel, Claude : *Le Mal de Naples. Histoire de la Syphilis*, Paris, Seghers, 1986.

Rabelais, François : *Gargantua* (1552), Paris, Ellipse, 2003.

Raftis, J. A. : *Peasant Economic Development within the English Manorial System*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1996.

Ramazanoglu, Caroline : *Up Against Foucault. Exploration of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, New York, Routledge, 1993.

Ramsey, Peter H. (éd.) : *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*, Londres, Methuen, 1971.

Randers-Pehrson, J. D. : *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. 400–700*, Londres, University of Oklahoma Press, 1983.

Ranum, Orest, Ranum, Patricia (éds.) : *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-Industrial France and England*, New York, Harper and Row, 1 972.

Read, Donna (et al.) : *The Burning Times* (enregistrement vidéo), Los Angeles, Direct Cinema Ltd., 1990

Remi, Nicolas : *La Démonolâtrie* (1595), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1998.

Riddle, John M. : *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Riley, Philip F. : « Louis XIV. Watchdog of Parisian Morality » in *The Historian*, vol. XXXVI, n°1, novembre 1973, p. 19 sqq.

Robbins, Rossell Hope : *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, 1959.

Roberts, Nickie : *Whores in History. Prostitution in Western Society*, New York, HarperCollins Publishers, 1992.

Robertson, George Croom : *Hobbes*, Édimbourg, AMS Press, 1971.

Rocke, Michael : *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Rodolico, Niccoló : *I Ciompi. Una Pagina di storia del proletariato operaio*, Florence, Sansoni, 1971.

Rogers, James E. Thorold : *Six Centuries of Work and Wages. The History of English Labour*, Londres, Swann Sonnenschein, 1894.

De Rojas, Fernando : *La Célestine. Tragi-comédie de Calixte et Mélibée* (1499), Paris, Alphonse Lemerre, 1873.

Roper, Lyndal : « 'Evil Imaginings and Fantasies'. Child-Witches and the End of the Witch Craze » in *Past and Present*, n° 167, mai 2000.

Rosen, Barbara (éd.) : *Witchcraft in England. 1558–1618* (1969), Amherst, University of Massachusetts Press, 1991.

Rosenberg, Charles E. (éd.) : *The Family in History*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1975.

Rosenfield, Leonora Cohen : *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books Inc., 1968.

Rossiaud, Jacques : *La Prostitution médiévale* (1988), Paris, Flammarion, 1990.

Rostworowski, Maria : *La Mujer en El Peru Prehispanico. Documento de Trabajo no. 72*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

Rota, Ettore (éd.) : *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI–XIV*, Milan, Marzorati, 1950.

Rotberg, Robert I., Rabb, Theodore K. (éds.) : *The Family in History. Interdisciplinary Essays*, New York, Harper and Row, 1971.

Rothschild, Joan : *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology* (1983), New York, Pergamon Press, 1987.

Rousseau, Jean Jacques : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1775), Paris, L'Harmattan, 2009.

Rowland, Alison : « Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany » in *Past and Present*, n° 173, novembre 2001.

Rowling, Nick : *Commodities. How the World Was Taken to Market*, Londres, Free Association Books, 1987.

Rowse, Alfred Leslie : *Sex and Society in Shakespeare's Age. Simon Foreman the Astrologer*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974.

Rublack, Ulinka : « Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany » in *Past and Present*, n° 150, février 1996, p. 84–110.

Ruggiero, Guido : *The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

— *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

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

— *Dissent and Order in the Middle Ages. The Search for Legitimate Authority* (1972), New York, Twayne Publishers, 1992.

— *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*, Londres, Thames and Hudson Ltd., 1980.

— *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1984.

Sale, Kirkpatrick : *The Conquest of Paradise. Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, New York, Penguin Books, 1991.

Sallmann, Jean-Michel : *Les Sorcières, fiancées de Satan* (1987), Paris, Gallimard, 2001.

Salleh, Ariel : *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmodern*, Londres, Zed Books, 1997.

Schochet, Gordon J. : *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, New York, Basic Books, 1975.

Schwartz, Stuart B. (éd.) : *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Scot, Reginald : *The Discoverie of Witchcraft* (1584), New York, Dover Publications, 1972.

Scott, James C. : *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

Scott, Joan Wallach (éd.) : *Feminism and History*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

— *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.

Seccombe, Wally : *A Millennium of Family Change. Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Londres, Verso, 1992.

— *Weathering the Storm. Working-Class Families From the Industrial Revolution To The Fertility Decline*, Londres, Verso, 1993.

Seligmann, Kurt : *Magic, Supernaturalism and Religion*, New York, Random House, 1948.

Sennett, Richard : *La Chaire et la Pierre* (1994), Paris, Les Éditions de la Passion, 2002.

Shahar, Shulamith : *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1983.

Shakespeare, William, *Le Dressage de la rebelle* (1593–1594) in *Œuvres complètes I*, t. I : *Comédies*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2013.

— *Hamlet* (1600–1601) in *Œuvres complètes II*, t. I : *Tragédies*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

— *Le Roi Lear* (1605) in *Œuvres complètes II*, t. II : *Tragédies*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

— *La Tempête* (1612), Paris, Les Solitaires intempestifs, 2003.

Sharpe, J. A. : *Early Modern England. A Social History. 1550–1760*, Bungay (Suffolk), Edward Arnold, 1987.

Shepherd, Verene A. (éd.) : *Women in Caribbean History. The British-Colonised Territories*, Princeton (N. J.), Markus Wiener Publishers, 1999.

Shepherd, Verene A., Brereton, Bridget, Bailey, Barbara (éds.) : *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1995.

Shiva, Vandana : *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*, Londres, Zed Books, 1989.

Silverblatt, Irene : *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Sim, Alison : *The Tudor Housewife*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1996.

Simmel, Georg : *Philosophie de l'argent* (1900), Paris, PUF, 1987.

Skaria, Ajay : « Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India » in *Past and Present*, n° 155, mai 1997, p. 109–141.

Slater, Gilbert : *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields* (1907), New York, Augustus M. Kelly, 1968.

Slicher Van Bath, B. H. : *The Agrarian History of Western Europe. A.D. 500–1850*, New York, St. Martin's Press, 1963.

Smollett, Tobias George (éd.) : *A Compendium of Authentic and Entertaining Voyages. Digested in a Chronological Series. The Whole Exhibiting a Clear View of the Customs, Manners, Religion, Government, Commerce, and Natural History of Most Nations in the Known World…* (1766), 2e édition, 7 t., t. I, p. 96.

Smout, T.C. : *A History of the Scottish People. 1560–1830*, Londres, Fontana, 1972.

Snitow, Ann, Stansell, Christine, Thompson, Sharon (éds.) : *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, 1983.

— *Social England Illustrated. A Collection of XVIIth Century Tracts*, Westminster, Archibald Constable and Co, 1903.

Soman, Alfred : « Les Procès de sorcellerie au Parlement de Paris. 1565–1640 » in *Annales*, n° 32, juillet 1977, p. 790 sqq.

— *Sorcellerie et justice criminelle. Le Parlement de Paris (XVIe–XVIIIe siècles)*, Aldershot, Brookfield/Variorum, 1992.

Sommerville, Margaret R. : *Sex and Subjection. Attitudes to Women in Early Modern Society*, Londres, Arnold, 1995.

Spalding, Karen : *Hurochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

Spence, Lewis : *The Encyclopedia of Occultism*, New York, Citadel Press, 1920.

Spencer, Colin : *Histoire de l'homosexualité. De l'Antiquité à nos jours* (1995), Paris, Le Pré aux Clercs, 2005.

— *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism*, Hanovre/Londres, University Press of New England, 1995.

Spengler, Joseph J. : *Économie et population. Les Doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, PUF, 1954.

Staden, Hans : *Nus, féroces et anthropophages* (1557), Paris, Métailié, 2005.

Stangeland, Charles Emil : *Pre-Malthusian Doctrines of Population. A Study in the History of Economic Theory* (1904), New York, A. M. Kelly, 1966.

Stannard, David E. : *American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World*, New York, Oxford University Press, 1992.

Starhawk : *Femmes, magie et politique* (1982), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

Stiefelmeier, Dora : « Sacro e Profano. Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale » in *Donna. Woman. Femme*, n. 3, 1977.

Stern, Steve J. : *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1982.

Stone, Lawrence : *The Family, Sex and Marriage in England. 1500–1800*, New York, Harper and Row, 1977.

Strauss, Gerald (éd.) : *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*, Bloomington, Indiana University Press, 1971.

— « Success and Failure in the German Reformation » in *Past and Present*, n° 67, mai 1975.

Stuard, Susan Mosher (éd.) : *Women in Medieval History and Historiography*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.

— «Ancillary Evidence For The Decline of Medieval Slavery» in *Past and Present*, n° 149, novembre 1995, p. 3–28.

Taussig, Michael T. : *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

— *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

Taylor, Gordon Rattray : *Sex in History*, New York, The Vanguard Press, 1954.

Taylor, William B. : *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Standford Univerity Press, 1979.

Tawney, Richard Henry : *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, New York, Harcourt Brace, 1967.

— *La Religion et l'Essor du capitalisme* (1926), Paris, M. Rivière, 1951.

Teall, John L. : «Witchcraft and Calvinism in Elizabethean England. Divine Power and Human Agency» in *Journal of the History of Ideas*, n° 23, 1962.

Thea, Paolo : *Gli artisti e Gli 'Spregevoli', 1525 : la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*, Milan, Mimesi, 1998.

Thevet, André : *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nomme Amerique, et de plusieurs de terres et isles decouvertes de notre temps*, Paris, Héritiers de Maurice de la Porte, 1557.

Thirsk, Joan : «The Common Fields» in *Past and Present*, n° 29, 1964, p. 3–25.

Thomas, Édith : *Les "Pétroleuses"*, Paris, Gallimard, 1963.

Thomas, Hugh : *La Traite des Noirs. Histoire du commerce d'esclaves transatlantique* (1997), Paris, R. Laffont, 2006.

Thomas, Keith : *Religion and the Decline of Magic*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971.

Thompson, Edward Palmer : *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1964), Paris, Gallimard, 1988.

— *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press, 1991.

Thorndike, Lynn : *History of Magic and Experimental Science*, t. VIII, New York, Columbia University Press, 1958.

Tigar, Michael E., Levy, Madeleine R. : *Law and the Rise of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1977.

Tillyard, Eustace Mandeville Wetenhall : *The Elizabethan World Picture*, New York, Vintage Books, 1961.

Titow, Jan Zbigniew : *English Rural Society. 1200–1350*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., 1969.

Trachtenberg, Joshua : *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*, New Haven, Yale University Press, 1944.

Trevor-Roper, Hugh R. : *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (1956), New York, Harper and Row Publishers, 1967.

— *Le Grand Siècle* (1968), Genève, Edito-Service, 1974.

Trexler, Richard C. : *The Women of Renaissance Florence*, t. II : *Power and Dependence in Renaissance Florence*, Binghamton (NY), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1993.

Turner, Bryan S. : *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*, New York, Routledge, 1992.

Underdown, David E. : *Revel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England. 1603–1660*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Vaneigem, Raoul : *Le Mouvement du libre-esprit. Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Âge, de la Renaissance et, incidemment, de notre époque*, Paris, Ramsay, 1986.

Van Ussel, Jos : *Histoire de la répression sexuelle* (1970), Paris, Robert Laffont, 1992.

Vauchez, André : *Ordini mendicanti e società italiana XIII–XV secolo*, Milan, Mondadori, 1990.

Vigil, Mariló : *La vida de la mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo veintiuno de España Editores, 1986.

Vives, Juan Luis : *De subventione pauperum*, Bruges, 1526.

Volpe, Gioacchino : *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Societá Medievale Italiana. Secoli XI–XIV* (1922), Florence, Sansoni, 1971.

— *Le Moyen Âge* (1926), Paris, Payot, 1977.

Wakefield, Walter L., Evans, Austin P. : *Heresies of the High Middle Ages* (1969), New York, Columbia University Press, 1991.

Wallerstein, Immanuel : *Le Système du monde du XVe siècle à nos jours*, t. II : *1600–1750. Le Mercantilisme et la Consolidation de l'économie-monde européenne* (1974), Paris, Flammarion, 1984.

Watson, Richard A. : *The Downfall of Cartesianism. 1673–1712*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966.

Weber, Max : *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1920), Paris, Gallimard, 2003.

Westermarck, Edward : *L'Origine et le Développement des idées morales* (1906–1908), t. I, Paris, Payot, 1928–1929.

Wiesner, Merry E. : *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1986.

— *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Wightman, William P. D. : *Science and Renaissance Society*, Londres, Hutchinson University Library, 1972.

Williams, Eric : *Capitalisme et esclavage* (1944), Paris, Présence africaine, 1998.

Williams, Marty, Echols, Anne : *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*, Princeton, Marcus Wiener Publications, 2000.

Williams, Selma R., Williams Adelman, Pamela : *Riding the Nightmare. Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*, New York, HarperCollins, 1992.

Williams, Walter L. : *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986.

Wilson, Charles : *England's Apprenticeship. 1603–1763*, New York, St. Martin's Press, 1965.

Wilson, Stephen : *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Londres/New York, Hambledon, 2000.

Winstanley, Gerrard : *Works*, Ithaca, Cornell University Press, 1941.

Woolf, Virginia : *Une chambre à soi* (1929), Paris, 10/18, 1992.

Wright, Lawrence : *Clean and Decent*, New York, Viking Press, 1960.

Wright, Louis B. : *Middle-Class Culture in Elizabethan England* (1935), Ithaca (NY), Cornell University Press, 1965.

Yates, Frances A. : *Giordano Bruno et la Tradition hermétique* (1964), Paris, Dervy-Livres, 1988.

Zemon Davis, Natalie : « Poor Relief, Humanism and Heresy. The Case of Lyon » in *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. V, n° 27, 1968, p. 246–269.

Ziegler, Philip : *The Black Death*, New York, Harper and Row Publishers, 1969.

Zilboorg, Gregory : *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935.

Zolrak, Durkon : *The Tarot of the Orishas*, St. Paul (MN), Llewellyn Publications, 1996.

IX de Tierra
IX of Earth
IX de Terra
☿♄