

Annales

*Économies Sociétés
Civilisations*

47
Extrait du numéro 4-5, Juillet-Octobre 1992

Librairie Armand Colin
103, boulevard Saint-Michel, 75005 PARIS

CHRISTIANISME ET SOCIÉTÉ AU MOYEN ÂGE

PAGANISME, SYNCRÉTISME ET CULTURE RELIGIEUSE POPULAIRE AU HAUT MOYEN AGE

Réflexions de méthode

RUDI KÜNZEL

Les pionniers de l'histoire des mentalités — J. Huizinga, M. Bloch et L. Febvre — avaient déjà prêté une grande attention aux phénomènes religieux. Le concept de « culture religieuse populaire »¹ a émergé peu à peu dans ce champ de la recherche. Ce terme lourdement chargé de significations est porteur de tout un programme d'investigation : la religion est considérée comme faisant partie de la culture ; l'adjectif « populaire » met en lumière le fait que la culture est considérée comme stratifiée au moins en deux couches, une culture populaire et une culture ou des cultures de l'élite ou des élites,

Cependant, cette préférence de nombreux historiens des mentalités pour les différences sociales va de pair avec une certaine sous-évaluation des différences ethniques. Pour le Haut Moyen Age, les différences entre les *gentes*, les confédérations de tribus nées avant et pendant les migrations étaient fortes. Dans un article de 1954² intitulé « Religions— und kultgeschichtliche Züge in bonifazianischen Quellen », Arnold Mayer démontre qu'au temps des missions, les rites religieux des tribus germaniques se trouvant à l'est et au nord du territoire de l'ancien Empire romain différaient encore considérablement. Nombre de sources chrétiennes signalent un paganisme et un syncrétisme clandestins au sud, chez les Bavarois et les Alamans ; au nord, chez les Frisons, il est question non seulement des lieux de culte (arbres, espaces en plein air, sources...), mais aussi des temples. Plus on s'avance vers le nord, plus le paganisme paraît organisé et public.

La recherche de Mayer a pour thème les différences ethniques, les différences entre tribus. Dans la recherche allemande de l'après-guerre, une autre tendance importante a cherché à montrer la diversité sociale et culturelle à l'intérieur des tribus. Dans chacune d'entre elles existait un groupe de personnes avec des sentiments d'identité ethnique plus forts que ceux des autres membres de la tribu, une aristocratie dont les membres possédaient un surcroît

d'aptitude militaire et une connaissance du droit et de la religion plus grande que celle du membre moyen de la tribu³.

On sait que ces élites ont embrassé plus tôt la nouvelle religion⁴. A cela, comment réagissaient les autres, les membres ordinaires des tribus ? Sur ce point notre vision est moins claire. Le rôle de l'aristocratie pendant la christianisation a été longuement étudié. On a porté une grande attention aux *Adels-heiligen*, produits d'une tentative de l'aristocratie de légitimer son pouvoir d'une manière religieuse dans une société christianisée. Jusqu'à maintenant la curiosité scientifique s'est beaucoup moins orientée vers les membres ordinaires des tribus. En fait, après la conversion de l'élite, trois types de scénario s'imposent : d'abord, suivre les aristocrates dans la nouvelle croyance ; deuxièmement, une hésitation, une désorientation, une paralysie, qui peuvent mener au premier cas de figure, la conversion au christianisme, ou à une troisième solution, un contre-mouvement païen. La troisième option, la révolte païenne, était aussi l'expression d'une opposition sociale à l'aristocratie récemment convertie, chez les Saxons, peut-être chez les Frisons, et plus tard en Scandinavie⁵.

Quand nous comparons les résultats de ces recherches allemandes de l'après-guerre avec la recherche française en histoire des mentalités nous rencontrons de curieuses différences.

D'abord, l'histoire des mentalités est une direction de recherche en grande partie française, et beaucoup de chercheurs en ce domaine sont enclins à voir la France et l'Europe du Sud comme l'espace central tandis que les territoires qui se situent au nord et à l'est de cet espace sont conçus comme une zone périphérique, ce qui implique un risque de sous-exposition. Par contre, Wenskus part d'une division de l'Europe en quatre zones diverses dont une partie romanisée⁶.

Une deuxième différence concerne l'idée même de continuité depuis la Préhistoire jusqu'au Moyen Age. On a supposé qu'après la chute de l'Empire romain une sorte de retour à la Préhistoire s'était produit. En matière religieuse, cela impliquerait la disparition de la religion romaine officielle. Le christianisme, qui s'était répandu à travers l'Empire grâce à son infrastructure avait été refoulé et les croyances pré-chrétiennes l'auraient emporté⁷. Ces croyances pré-chrétiennes, non chrétiennes, se trouveraient plus présentes dans le peuple que dans l'aristocratie. C'est pourquoi, selon certains, elles auraient formé l'essence de la culture religieuse populaire du Moyen Age. Je suis d'accord avec la sévère critique que J.-C. Schmitt a opposée à de telles opinions, à propos de l'œuvre d'Étienne Delaruelle⁸. Dans la recherche allemande de l'après-guerre, la question de la continuité est aussi posée, mais on l'intitule là-bas « le problème de la continuité germanique au Moyen Age ». Des médiévistes, des germanistes, des folkloristes y ont réfléchi dans le cadre d'un mouvement de réévaluation. En 1969, Hermann Bausinger, longtemps chef du petit groupe des folkloristes critiques de Tübingen, a contribué à ce débat dans un article lumineux, « Sur l'algèbre de la continuité ». Il soutient que l'on ne peut parler de continuité d'une manière raisonnable sans spécifier de quelle espèce de continuité il s'agit : continuité dans le temps, dans l'espace, continuité qui concerne les « porteurs » d'un élément culturel ou la fonction de cet élément dans une culture donnée⁹. Le temps, l'espace, la dimension sociale et la fonction, — voilà quatre variables, ce qui donne seize combinaisons possibles de

continuité. La position de Bausinger est révélatrice de l'autocritique sévère faite par la science allemande du folklore après les abus de la période nazie. C'est dans une telle atmosphère qu'a pu naître l'entreprise de Dieter Harmening.

Troisième différence : le concept de « culture religieuse populaire » traduit les préoccupations des historiens des mentalités, tandis que la recherche allemande utilise les concepts de paganisme et de syncrétisme. Le concept de culture religieuse populaire est plus vaste : il n'embrasse pas seulement le paganisme et le syncrétisme, mais aussi le christianisme de la vie quotidienne de tous ceux qui n'appartiennent pas à l'élite cléricale, c'est-à-dire le christianisme des fidèles ordinaires.

On aurait pu s'attendre à une influence réciproque de la recherche en histoire des mentalités et de la recherche allemande de l'après-guerre, au moins en ce qui concerne le champ de recherche commun, c'est-à-dire le paganisme et le syncrétisme. La réalité est différente. Globalement, il y a deux communautés de chercheurs qui travaillent avec leur problématique particulière sans s'influencer. La barrière linguistique, sauf exception, semble imperméable¹⁰.

Pourtant, il me semble utile d'intégrer certains résultats de la nouvelle recherche allemande à l'histoire des mentalités. J'ai déjà cité les tentatives de prise en compte des différences entre et à l'intérieur des tribus. La recherche allemande de l'après-guerre a fourni d'autres points de vue nouveaux qui mènent à une reconsidération de l'histoire de la christianisation et de la résistance qu'elle a rencontrée.

La contribution peut-être la plus importante est celle de Dieter Harmening qui a prolongé l'investigation critique de Boudriot datant de 1928 et l'a élargie dans son livre *Superstitio*, de 1979¹¹. D. Harmening a essayé de démontrer dans ce livre que ce que l'on tenait pour certain dans l'histoire du paganisme décadent ne l'était pas. Les expressions formulées par Césaire d'Arles en décrivant des croyances et des rites païens en Gaule du Sud au VI^e siècle reviennent dans les sources ultérieures des régions situées plus au nord. L'explication est simple : les sermons de Césaire servaient d'exemple à des prédicateurs plus tardifs. On l'a imité et on l'a copié. Ainsi, bien des sources utilisées pour prouver la survivance du paganisme sont inutilisables sous cet aspect. D. Harmening illustre cela avec l'aide de textes qui décrivent des cultes auprès d'arbres, sources et pierres. Ces descriptions forment une longue chaîne de traditions, qui commence dans les écrits de Césaire d'Arles et se poursuit jusqu'au Moyen Âge¹². Est-ce que cela implique que tous les auteurs qui parlent de sacrifices auprès d'arbres, de sources ou de pierres avaient sous les yeux un ensemble clairement circonscrit de croyances et de rites païens ? D. Harmening le nie. Il voit dans ces textes un inventaire des formes de superstition interdites, qu'on répète sans cesse pour plus de sûreté. Selon lui, le fait que ces passages aient été insérés dans des textes ultérieurs n'indique pas nécessairement que de telles formes de paganisme existaient vraiment au temps où ces sources ont été rédigées.

Ainsi, la charge de la preuve est inversée. Jusqu'alors, les chaînes de citations étaient utilisées comme des arguments en faveur d'une continuité du paganisme. Désormais la continuité des formulations est interprétée comme la preuve que ces formulations sont vides et ne contiennent pas d'information authentique. Dorénavant, celui qui veut démontrer la survivance du paganisme

dans un temps et un espace donnés ne peut plus citer ces descriptions stéréotypées.

Aussi longtemps que Harmening et d'autres chercheurs allemands critiques menaient campagne surtout contre leurs compatriotes moins critiques et que la barrière linguistique continuait à faire son travail, le courant allemand critique et celui de l'histoire des mentalités persistaient à couler dans des lits séparés, sans s'influencer¹³.

Ce n'est probablement pas un hasard si c'est un outsider, ni allemand, ni français, mais russe, qui est, à ma connaissance, le premier à avoir réagi sérieusement aux arguments de D. Harmening et à les avoir intégrés dans sa réflexion scientifique. Je veux parler d'Aaron Gourevitch et de son livre de 1981 sur la culture populaire médiévale¹⁴.

Le noyau dur de la critique de D. Harmening à l'égard de l'usage que ses prédécesseurs ont fait des données concernant le paganisme et le syncrétisme consiste, comme nous l'avons vu, à montrer qu'ils ne tiennent pas compte du caractère stéréotypé des sources. A. Gourevitch répond que les auteurs chrétiens avaient leurs raisons pour dépenser tant de mots à condamner le paganisme. Selon lui, cela prouve au contraire que des formes du paganisme ont bien survécu jusqu'en plein Moyen Âge¹⁵. En introduisant cet argument dans la discussion, A. Gourevitch a réussi, hélas !, à transformer ce débat en un débat sur le *topos*. Car, que vaut l'expression d'un auteur si sa manière de décrire est ancrée dans une tradition littéraire ? Ne s'agit-il que d'un ornement littéraire sans aucune relation avec la réalité contemporaine ? Ou bien au contraire, ses formulations se rapportaient-elles à une réalité spécifique, bien qu'appartenant à une tradition ? Ou encore les *topoi* exprimaient-ils, surtout par leurs combinaisons, les préoccupations d'un auteur dans sa situation singulière ?

Le fait que ce débat resurgisse toujours et qu'il ne se soit pas conclu de façon convaincante montre à l'envi qu'il s'agit d'un problème insoluble. C'est le propre du problème du *topos* en général, et de ce débat sur les *topoi* qui décrivent le paganisme. La conclusion ultime à laquelle on peut aboutir est que les auteurs se servaient de ces formulations fixées d'avance, parce qu'ils tenaient compte de la possibilité qu'avait telle ou telle forme de paganisme de se produire. Pour nous historiens, cela implique que nous ne puissions pas exclure la possibilité d'une certaine correspondance entre le *topos* et la réalité, mais qu'il nous est le plus souvent impossible de dire quelles formes de paganisme spécifiques étaient visées.

Aaron Gourevitch signale aussi — et cela apporte un élément nouveau dans la discussion — que les formulations concernant le paganisme ne sont pas toutes stéréotypées. Les déviations par rapport aux prototypes donnent une information authentique. Au commencement du XI^e siècle, Bouchard de Worms est le premier à utiliser le mot *holda* pour désigner les femmes auxquelles « le peuple fou » attribuait des pouvoirs surnaturels. *Holda* est un mot qui fait partie de la langue populaire. L'usage d'un mot qui appartient à la langue parlée à cette époque indique qu'au XI^e siècle, cette croyance était, en fait, un élément de l'univers mental du *vulgus*¹⁶. Cela me semble être un critère valide, dont on pourrait se servir dans des recherches à venir.

Même si l'argumentation de A. Gourevitch ne résiste pas dans sa totalité, elle a le mérite de tenir compte des arguments de D. Harmening, et de montrer

le chemin à suivre, par un affinement de la manière dont le matériel doit être sélectionné.

Je terminerai ce bref aperçu concernant quelques perspectives de la recherche de l'après-guerre sur le paganisme, le syncrétisme et la christianisation en constatant qu'une réflexion sur le *status questionis* dans ce champ de la recherche est nécessaire. Ce qui suit vise à contribuer à cette reconsidération critique. Je voudrais insister sur deux stratégies de recherche qui me semblent prometteuses : l'affinement des critères devenu nécessaire et la prise en compte des possibilités de la recherche comparative.

Sur la méthode

Pour juger la valeur des sources qui contiennent ou semblent contenir des informations sur le paganisme et le syncrétisme, nous pouvons considérer le développement des critères utilisables comme une tentative faite pour améliorer la rigueur scientifique de l'histoire des mentalités et comme une contribution à une critique historique adaptée aux besoins de cette branche de l'histoire. La nécessité de l'élaboration d'une telle méthode historique, adaptée aux besoins de l'histoire des mentalités, a été avancée récemment par Aaron Gourevitch dans une contribution au livre consacré à l'actualité de l'œuvre de Marc Bloch¹⁷. Il y explique qu'après la phase des pionniers, qui se fiaient surtout à leur inspiration et à leur intuition personnelles, une phase de consolidation est nécessaire, phase qui sera marquée par un effort vers une pratique scientifique plus intersubjective, plus transmissible, et méthodologiquement plus réglementée. Ma liste provisoire des critères va dans cette direction.

La critique historique adaptée aux besoins de l'histoire des mentalités ne pose pas la question de savoir comment certains faits se sont produits, ni si les témoignages sont exacts. Elle cherche seulement à savoir si certaines représentations, certaines pensées et émotions ont été vécues réellement au cours d'une période donnée et quel est le degré d'exactitude des témoignages sur ces faits psychiques et culturels.

En énumérant quelques critères pour établir le degré d'authenticité des sources, je me bornerai aux données concernant le paganisme et le syncrétisme. J'emploie d'ailleurs les termes paganisme et syncrétisme faute de termes plus appropriés. Le terme paganisme est un mot du vocabulaire chrétien désignant toutes les religions non chrétiennes comme si elles formaient un tout, ce qui est douteux, même si on se restreint à la religion des Germains. Le terme syncrétisme n'est pas moins problématique. Dès ses origines, le christianisme a absorbé tant d'éléments d'autres religions qu'il est, comme le dit Bert Demyttenaere, syncrétique dans son essence¹⁸. J'entends ici par syncrétisme ces croyances et ces rites de composition mixte, en partie chrétiens, en partie d'origine non chrétienne, qui sont considérés comme inacceptables par les auteurs chrétiens de l'époque étudiée. Il a été rappelé récemment avec quelle prudence il convenait, pareillement, d'user du terme « superstitions »¹⁹.

Je laisserai de côté le problème de la délimitation entre la culture religieuse populaire — ensemble plus vaste, qui ne contient pas seulement le paganisme et le syncrétisme, mais aussi le christianisme des laïcs — et les formes religieuses

officielles. D'ailleurs, là aussi se pose la question de l'authenticité des données, y compris celles qui concernent la religion populaire des périodes plus tardives. Mais pour l'instant je n'en citerai que quelques exemples.

Quand on essaye de juger de la valeur des sources contenant des données sur le paganisme et le syncrétisme, le problème central est celui de l'authenticité de l'information donnée. Et comme les *topoi*, chaînons dans les chaînes de traditions, se sont avérés inutilisables, nous devons rechercher des témoignages non stéréotypés. D'où les critères suivants :

1) Quand une représentation païenne ou un rite païen a été décrit dans deux textes qui très probablement ne dépendent pas l'un de l'autre, on peut admettre la valeur de preuve de chacun d'eux. Dans sa *Vita Willibrordi*, Alcuin décrit comment Willibrord baptise quelques hommes récemment convertis dans une source qui avait une fonction de culte pour les païens, et comment il donne l'ordre d'abattre quelques bêtes d'un troupeau que les païens considéraient comme sacré. Pendant trois jours, le roi frison Rabode fait jeter un sort sur Willibrord et ses compagnons²⁰. Cet usage qui consiste à jeter un sort afin de découvrir la volonté des dieux, a été également décrit par Tacite dans sa *Germania* et on le retrouve dans la *Lex Frisionum*, enregistrement du droit des Frisons sur l'ordre de Charlemagne²¹. Textuellement, ces témoignages sont indépendants ; ils sont issus de contextes culturels différents et ont des objectifs différents. Or, en ce qui concerne leur contenu, ils sont conformes.

2) Quand, dans une série de mots d'ailleurs stéréotypés, on rencontre un terme désignant un phénomène religieux qui ne remonte pas à un prototype antérieur, il est très vraisemblable que l'auteur en question décrit une croyance ou une pratique religieuse de son propre temps avec des mots qui sont les siens. Voilà le critère développé par A. Gourevitch. Nous en avons déjà cité un exemple : le mot *holda* chez Bouchard de Worms²².

3) Quand un usage religieux a été décrit plusieurs fois au cours du temps et quand ces descriptions ne sont pas dépendantes entre elles, ces sources différentes renforcent mutuellement leur valeur de preuve. Il s'agit là en fait d'une variante du critère 1 — deux sources textuellement indépendantes qui décrivent un phénomène identique, se renforcent mutuellement — mais la distance dans le temps est un facteur de plus. Comme pour les cas qui relèvent du critère 1, la règle est que la dépendance textuelle soit exclue et qu'il soit possible de déterminer l'identité du phénomène décrit malgré la différence dans la formulation des descriptions. Condition accessoire, les phénomènes décrits doivent s'être produits dans un espace géographique restreint et je mesure bien la possibilité de discuter de l'étendue géographique acceptable. Ainsi se renforcent la description du sort jeté chez Tacite et la description du même usage dans la *Lex Frisionum*. La description d'un culte d'arbres datant du milieu du XI^e siècle renforce le récit sur Boniface coupant le chêne de Wodan²³. Un dernier exemple : la mort prétendument volontaire des veuves du peuple slave des Wendes, signalée par Boniface dans une de ses lettres, est décrit encore une fois deux siècles et demi plus tard par Thietmar de Merseburg²⁴.

Deux données provenant de périodes différentes et qui sont identiques en ce qui concerne le contenu — pourvu qu'elles se rapportent au même espace — se renforcent mutuellement ; c'est également une indication de continuité de la croyance décrite. Mais c'est seulement un indice de la continuité de cet usage-ci.

On ne peut déduire de la continuité d'un quelconque usage religieux que le paganisme survivait dans sa totalité, car il est probable que la religion païenne s'est fragmentée au cours de sa décadence.

4) Rob Meens, un médiéviste de l'université de Nimègue qui fait des recherches sur les livres de pénitence du Haut Moyen Age, m'a fait remarquer qu'au cours du temps, un comportement considéré comme péché, peut être classé dans les livres de pénitence dans des contextes différents, ce qui peut être l'indice d'un changement de la signification attribuée au phénomène décrit. L'interdiction de la violation de sépulture est quelquefois notée parmi les délits sexuels²⁵, ou parfois aussi dans un contexte de vol, d'incendie criminel et de violence²⁶. Dans le *Poenitentiale Sangallense tripartitum*, le viol de la sépulture est classé sous la rubrique *De maleficiis*²⁷, ce qui, selon Meens, ajoute des significations nouvelles, non stéréotypées, à cette pratique prohibée et bien connue par ailleurs²⁸.

5) Quand la description d'un rite ou d'une croyance contient un additif à une description plus ancienne et quand cet ajout est conforme à ce qu'on sait de la période où il a été fait, il est vraisemblable qu'il contient une information authentique sur cette période ; cela augmente la valeur de preuve de la description dans sa totalité. Par exemple, selon la *Lex Frisionum*, il est souhaitable qu'un prêtre soit présent quand les sorts sont jetés et que ces sorts doivent être jetés sur un autel ou sur des reliques²⁹. Voici un symptôme de la christianisation d'un rite originellement païen. Cette christianisation partielle est parfaitement conforme au caractère mixte, syncrétique de la période transitoire immédiatement après la christianisation officielle, mais superficielle, du pays frison.

6) Quand un auteur utilise dans son texte latin un mot d'une langue vulgaire, cela indique que cet auteur vise une pratique bien déterminée. Dans les textes médiolatins, des mots de langue vulgaire sont employés pour leur caractère concret et leur précision. Aux Pays-Bas, on les rencontre dans des actes concernant le droit et l'entretien des digues et des cours d'eau. Dans la sphère religieuse également, le but visé par l'utilisation des mots de langue vulgaire est la précision. L'*Indiculus superstitionum*, une énumération d'usages religieux prohibés datant du milieu du VIII^e siècle, contient quelques mots de langue vulgaire. Dans l'article deuxième, « Des blasphèmes sur les morts, c'est-à-dire chants funèbres », le concept « chants funèbres » est rendu par le mot *dadsias*. De la transcription phonétique, on peut déduire qu'il s'agit du vieux néerlandais occidental. Apparemment l'auteur n'était pas content de la formulation latine assez vague *De sacrilegio super defunctos*³⁰.

Dans certains cas, les auteurs n'utilisent pas les mots de la langue populaire mais ceux empruntés à ces formations linguistiques mixtes que Niermeyer, dans un bref et clair mémoire, a qualifié de calques linguistiques : il s'agit de traductions d'expressions de langue vulgaire en médiolatin dans lesquelles et la signification et la construction syntaxique de la langue originelle ont été préservées³¹. Je ne connais pas de spécimen de ce phénomène dans les sources du Haut Moyen Age concernant le paganisme et le syncrétisme, mais j'en ai rencontré deux exemples dans des descriptions de croyances populaires par Guillaume d'Auvergne. Dans le *De universo*, il parle de chevaliers nocturnes *qui (...) vulgari Hispanico antiquus exercitus vocantur*, et de la *vulgaris illa Hispanorum nominatio* par laquelle les habitants de la péninsule Ibérique ont coutume

d'appeler *exercitum antiquum* les esprits malins qui semblent tourner et se combattre³². L'auteur dit *expressis verbis* qu'il s'agit dans ce cas de la traduction directe d'une expression de langue vulgaire. On trouve une attestation de la même croyance, cette fois en espagnol, dans un texte du xv^e siècle rédigé en latin « *quod vulgo dicitur huesta antigua* »³³. On peut considérer le calque linguistique comme un cas particulier du critère « mot de langue populaire utilisé dans un texte médiolatin ».

7) La finalité du texte exige quelquefois de la précision. C'est le cas dans le vœu de baptême qui encore récemment était connu comme « le vœu de baptême en vieux saxon », mais qui selon Gysseling a été composé très probablement à Utrecht au viii^e siècle (peut-être d'après un exemple anglo-saxon), et qu'il appelle pour cette raison « le vœu de baptême d'Utrecht »³⁴. Les gens récemment convertis devaient abjurer Wodan, Donar et Saxnot. Ces dieux sont nommés par leurs noms parce qu'ainsi, il était évident pour tout le monde qu'il n'y avait aucune retraite possible pour les convertis qui avaient prononcé ce vœu. Le texte se devait d'être précis, adapté à un public concret dans une situation très spécifique. Naturellement, dans ce texte, l'usage de la langue populaire est aussi un indice d'authenticité.

8) Plus une communication est stéréotypée, moins elle est digne de foi, mais l'inverse est vrai aussi : ce qui n'est pas stéréotypé a plus de chance d'offrir une information utilisable. C'est pour cette raison que les usages religieux qui ne sont nommés qu'une fois donnent des points d'appui. C'est le cas avec les termes, si difficiles à interpréter, qui ne sont utilisés qu'une fois, par exemple dans l'*Indiculus superstitionum*.

9) La *Vita Willibrodi* écrite par Alcuin contient quelques descriptions du paganisme, à commencer par l'épisode de Fosetesland que j'ai déjà relevé ; on y trouve aussi le récit sur Willibrord brisant une idole à l'île de Walcheren, ou encore la description de l'exorcisme d'un démon du feu dans la ville de Trèves³⁵. Une famille tréviroise est torturée par un démon du feu. Ce démon jette le mobilier dans le feu ; un petit enfant n'est sauvé qu'avec peine. Personne ne peut exorciser cet esprit malin jusqu'à ce qu'on ait fait venir Willibrord. Celui-ci ordonne de mettre dehors tout le mobilier et de l'asperger avec de l'eau bénite. La maison est dévorée par les flammes. La famille s'installe dans une nouvelle maison et dès lors ne se trouve plus visitée par l'esprit.

Il est évident que le récit de l'épisode de Fosetesland a plus parlé à l'imagination des chercheurs que ce petit récit trévirois où l'on ne trouve pas de trace d'une religion élaborée et organisée. Vu la complexité de l'histoire de Trèves durant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, il est impossible de déterminer si cette croyance était d'origine germanique. Néanmoins Frantisek Graus, pionnier de la critique pour qui rien n'est facilement attribuable à la croyance populaire, a su apprécier ce récit, que la plupart des chercheurs ont ignoré³⁶. Je pense que ce fantôme un peu banal, cet être de feu attaché à une localité limitée précise, pourrait être représentatif de la religion de tous les jours que nous ne rencontrons que rarement dans nos sources, car elle n'était pas une forme de paganisme clairement reconnaissable, organisée et par là, saisissable par les gens d'Église. Ce démon du feu pouvait être intégré dans la vision chrétienne du monde sans beaucoup de peine comme un être démoniaque de peu d'importance³⁷.

Pour en revenir aux critères, je voudrais appeler celui-ci le critère de la discrétion. Il est moins « dur » que ceux nommés avant, mais il me paraît aussi intéressant à expérimenter.

L'énumération de ces critères n'est bien sûr pas exhaustive. Je les ai formulés afin que d'autres chercheurs puissent les critiquer et en formuler d'autres³⁸.

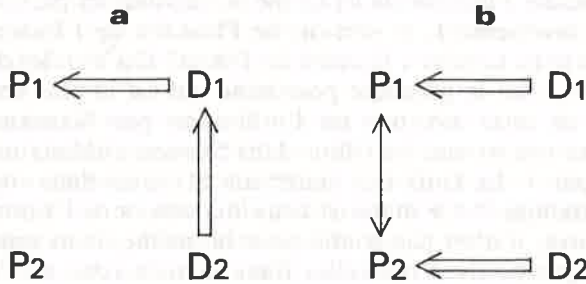


FIG. 1. — Comparaison entre les critères 1, 2, 3, 4, 5 d'une part, et d'autre part, l'argument central de D. Harmening.

P1 et P2 : phénomènes religieux dont la parenté est à prouver, D1 et D2 : leur description. Soit D1 observant P1 :

a — si D2 est dépendante de D1, il est impossible de prouver que D2 représente une observation directe de P2, et on ne peut donc pas affirmer que P2 s'est réellement produit ou qu'il existe une parenté entre P1 et P2 (argument de D. Harmening).

b — si D2 est indépendante de D1, elle est vraisemblablement basée sur l'observation directe de P2, donc P2 se serait réellement produit, et on pourrait alors parler d'une parenté entre P1 et P2 (argument de base des critères 1, 2, 3, 4, 5).

Ce schéma peut évidemment être élargi à d'autres phénomènes historiques.

Pour une histoire comparatiste

Maintenant je voudrais soulever le problème d'une autre stratégie de recherche, celle de la recherche comparative portant sur l'expansion du christianisme, sur celle des autres grandes religions du monde et sur la résistance que ces phénomènes d'expansion ont engendrées. La décadence des religions vaincues par les grandes religions présente un nombre de caractères très variés, comme la désintégration, la réintégration partielle, certaines formes de syncrétisme, de renaissances religieuses, etc. On peut déceler une interaction entre les religions en train de devenir dominantes et les religions qui sont refoulées ou qui tombent en décadence. Mais cette totalité est si vaste qu'on ne peut s'imaginer qu'il soit possible d'en dresser la carte d'une manière adéquate avant plusieurs générations ! Je pense néanmoins que ce but encore éloigné vaut la peine d'être visé. C'est pourquoi j'ai choisi pour une esquisse d'une recherche comparative, un pays hors d'Europe comme objet de comparaison, le Pérou du XVI^e siècle. Il faut avouer qu'il y a un certain arbitraire dans ce choix. Outre une justification strictement scientifique due au fait que le processus de christianisation dans ce cas est bien documenté et bien étudié, j'ai une raison personnelle

pour avoir fait ce choix : la fascination que la civilisation péruvienne ancienne a exercée sur moi depuis ma jeunesse, une fascination ranimée par le beau livre de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*.

Avant de commencer une recherche comparative, il faut se demander le pourquoi de ces recherches comparatives. Une comparaison entre l'Europe du VIII^e-IX^e siècle et le Pérou du XVI^e siècle — pour nous borner à l'exemple présent — sert-elle à élucider l'histoire de l'Europe occidentale en partant de l'histoire du Pérou ? Ou inversement, se sert-on de l'histoire de l'Europe occidentale pour mieux mettre en lumière l'histoire du Pérou ? Ou bien les deux à la fois ? Dans la pratique, c'est la première possibilité qui est la plus souvent utilisée. Caractéristique de cette méthode est l'utilisation par Wenskus des théories anthropologiques concernant les tribus dans *Stammesbildung und Verfassung* et l'utilisation par J. Le Goff des matériaux africains dans son étude sur le rituel féodo-vassalique³⁹. Ce matériel venu du dehors de l'Europe n'a pas de fonction de preuve, il n'est pas étudié pour lui-même, mais uniquement pour développer des perspectives nouvelles dans la recherche de l'histoire européenne. Ceci est valable pour la plupart des recherches historiques influencées par l'anthropologie. Confrontés à d'autres cultures, les anthropologues ont développé un catalogue de questions plus vaste que celui avec lequel les historiens avaient coutume de travailler. Un nombre considérable d'historiens en tire aujourd'hui profit. C'est un mouvement de balancier : des notions acquises dans le Tiers Monde par des chercheurs occidentaux sont importées vers la région d'origine de ces anthropologues et intégrées dans la pratique de la recherche historique. Cette forme restreinte de recherche comparative, dans laquelle le Tiers Monde sert de sol nourricier pour le développement d'un questionnaire renouvelé, a eu une influence hautement créatrice. Mon modeste essai de comparaison rentre dans le cadre de cette tradition, ne fût-ce que parce que je ne me considère pas suffisamment compétent pour tenir des propos sur le Pérou du XVI^e siècle.

Une dernière remarque. Il n'est pas difficile de souligner les différences entre le processus de christianisation dans l'Europe du Haut Moyen Age et dans le Pérou au début de l'époque moderne. La différence la plus fondamentale tient dans le fait qu'au Haut Moyen Age, le pouvoir de l'Église reposait sur le rayonnement de l'Empire romain tombé en décadence, tandis que le travail des missions à l'époque moderne était lié à l'expansion des États européens⁴⁰.

Mais il y a aussi des éléments de continuité, par exemple l'image de l'ennemi des chrétiens. Au XVI^e siècle, ceux-ci tenaient toujours pour identiques les dieux païens et les démons de la tradition chrétienne⁴¹. En ce sens, rien n'avait changé depuis le vœu de baptême du VIII^e siècle.

Voici ma tentative comparatiste⁴². Les Indiens péruviens étaient vaincus militairement, ils étaient décimés par des maladies importées par les Espagnols, et exploités par des vainqueurs totalement ignorants de l'économie inca traditionnelle. Dans de telles circonstances, les Indiens étaient désespérés et ils imputaient leur malheur à leur conversion au christianisme, à la trahison envers leurs propres dieux. Suffisamment d'exemples montrent qu'ils croyaient ne pouvoir arrêter ce malheur qu'en se débarrassant de la religion chrétienne et en se reconvertissant à leurs propres dieux⁴³. On peut comparer ce phénomène avec la conviction partagée par beaucoup dans l'Empire romain, que la colère des dieux

païens était déchaînée par le refus des chrétiens de les honorer, et que là était la cause des tremblements de terre, des famines et de la sécheresse⁴⁴.

Peut-être trouvons-nous un parallèle de la peur des Indiens péruviens envers leurs anciens dieux après leur conversion au christianisme, dans la région frisonne au XI^e siècle. L'auteur des *Gesta episcoporum Cameracensium* raconte que des Frisons habitant près de la mer dans le diocèse d'Utrecht n'allaient pas ou très rarement communier à Pâques. Quand le prêtre incitait les habitants d'un village de cette région à participer à la communion, tous d'ordinaire hésitaient. Le prévôt du village lui-même disait que celui qui participerait à cette solennité mourrait dans l'année. Mais c'est le prévôt lui-même qui mourut dans l'année. Et comme sa *parentela* prit soin de l'enterrer en terre bénite, l'évêque d'Utrecht dut intervenir personnellement afin que son corps en soit enlevé⁴⁵. Je me demande si on ne peut pas voir derrière l'hésitation des villageois, leur peur des forces surnaturelles païennes. Il est difficile de le savoir avec certitude, mais ce n'est pas impossible. Il est concevable que l'avertissement menaçant du prévôt corresponde à des angoisses diffuses. Et cela juste avant un changement d'attitudes, car les membres du clan du prévôt voulaient déjà qu'il soit enterré en terre bénite.

Un deuxième parallèle. Les conquérants espagnols ont bâti au Pérou des églises à l'emplacement des lieux de culte des Indiens. Ce phénomène nous est bien connu par l'histoire de la christianisation de l'Europe. Voici un élément de continuité dans la stratégie de la mission. L'idée directrice est la même : faire usage de la familiarité d'un endroit sacré chez les nouveaux convertis afin de leur inculquer la signification nouvelle, chrétienne de cet endroit. Mais cette stratégie favorisait en réalité quelque chose de tout différent, une juxtaposition très curieuse des deux religions. Souvent la *huaca*, l'endroit sacré païen où les Indiens exécutaient leurs rites clandestins, se trouvait auprès ou dans une église, signalée même dans un cas derrière l'autel chrétien⁴⁶. Nous pouvons nous demander si la continuité de l'espace de culte, visée par les chrétiens pour faire oublier le paganisme, n'a pas au contraire contribué à la survivance de la religion indienne. J'ai ainsi relu quelques passages de l'*Indicula superstitionum*. « Des sacrilèges dans les églises », *De sacrilegiis per ecclesias*, tit. 5 ; « Sur les sacrifices qu'on fait pour un certain saint », *De sacrificiis quod fit alicui sanctorum*, tit. 9 ; un usage qu'on ne peut pas identifier se rattachant à Marie, *De petendis quod boni vocant sanctae Mariae*, tit. 19 ; « Faire des saints de morts ordinaires », *De eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos*, tit. 25⁴⁷. A chaque fois, il s'agit de descriptions du syncrétisme. Ainsi, dans l'Europe occidentale, le mélange spatial pourrait avoir aussi contribué à un mélange des croyances et des rites.

Enfin, comme troisième parallèle, je mentionnerai un phénomène intéressant qui s'est produit pendant la désintégration du paganisme indien. A l'époque de l'Empire inca, le système religieux et cosmologique inca s'étendait au-dessus des religions locales. Ces religions locales étaient organisées autour de ces lieux sacrés déjà cités, les *huacas*. Après la défaite des Incas, il est apparu que la religion d'État était beaucoup plus vulnérable que les cultes locaux⁴⁸. Dans son article déjà cité, Mayer suppose un phénomène identique à propos de la religion germanique, la survivance des cultes de végétation et de la nature alors que le paganisme officiel avait été extirpé⁴⁹. Mais les sources chrétiennes

ne touchent en général que le paganisme dans ses formes organisées et officielles. Les pratiques religieuses locales et de moindre importance restent presque toujours hors de notre vue, à moins qu'une heureuse exception ne se produise. Les croyances péruviennes locales, qui paraissaient être plus endurantes et plus viables que la religion d'État des Incas et qui pouvaient s'entrelacer avec le christianisme me font penser à cet esprit de feu modeste mais intrigant dans la *Vita Willibrordi*. Dans la biographie édifiante de Willibrord, il n'est qu'un adversaire du saint, qui est inséré dans le récit pour donner plus de relief au pouvoir de ce dernier. Alcuin le décrit comme malin, non comme païen. Mais cet être capricieux, imprévisible, démoniaque ne signifiait-il pas bien plus pour les Trévirois du VIII^e siècle ? Le danger d'incendie implique un danger de mort dans cette grande cité de l'Antiquité tardive densément bâtie. Il n'est pas étonnant que, dans cette masse vulnérable de maisons, un démon du feu pouvait persister à se cacher.

Comme on vient de le voir dans les observations précédentes, la christianisation de l'Europe occidentale et la résistance à celle-ci ne sont pas entièrement comparables avec les évolutions du Pérou au XVI^e siècle. Une comparaison entre des processus totaux mettrait en relief, à côté de quelques ressemblances, des divergences. Par contre la comparaison entre des éléments de processus, des mécanismes, ce que Nathan Wachtel appelle, dans *Faire de l'histoire*, des catégories limitées mais opératoires⁵⁰, peut nous ouvrir les yeux sur des ressemblances inattendues et nous aider à mieux interpréter les sources assez rares du Haut Moyen Âge, et qui sont devenues encore plus rares après la sévère critique que D. Harmening et d'autres ont érigée à leur égard. Des critères plus aigus et un comparatisme modéré maniés en combinaison — l'un pour nous préserver du danger des interprétations trop légères et l'autre nous inspirant des possibilités d'interprétations nouvelles — nous aideront, je l'espère, à prolonger nos efforts dans ce champ de recherche si séduisant qu'est la culture religieuse populaire du Haut Moyen Âge.

Rudi KÜNZEL
Université d'Amsterdam

Traduit par Françoise Chevy

NOTES

* Version augmentée de « Heidendom, syncretisme en religieuze volkscultuur in de vroege Middeleeuwen. Problemen en perspectieven » [Paganisme, syncretisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Problèmes et perspectives] dans P. BANGE et A. G. WEILER éds, *Willibrord, zijn leven en zijn werk* [Willibrord, son monde et son œuvre], Nimègue, « Middeleeuwse studies 6 » 1990, pp. 269-281. Je tiens à remercier Bert Demyttenaere et Marco Mostert pour leurs remarques à propos d'une première version, ainsi que Jean-Claude Schmitt, de même que Françoise Chevy, collaboratrice de l'UvA Vertalers, bureau de traduction de l'Université d'Amsterdam.

1. G. ROOJAKKERS et TH. VAN DER ZEE, « Ten geleide. Van volksgeloof naar religieuze volks-cultuur » (Avant-propos. De la croyance populaire à la culture religieuse populaire) dans G. ROOJAKKERS et TH. VAN DER ZEE éds, *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* [La culture religieuse populaire. La tension entre l'ordre prescrit et la

pratique vécue], Nimègue, 1986, pp. 7-11, p. 11. Voir aussi W. FRIJHOFF, « Literatuurwijzer. Religieuze volkscultuur : begrippen, theorie, stand van het onderzoek » [Bibliographie. Culture religieuse populaire : concepts, théorie, status quaestionis], *ibidem*, pp. 137-171, surtout pp. 137-141.

2. A. MAYER, « Religions— und kultgeschichtliche Züge in bonifazianischen Quellen » dans C. RAABE e.a. éd., *Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag*, Fulda, 1954², pp. 291-319.

3. Voir W. HAUBRICHS, « Bildungswesen (5.-10. Jahrhundert) » dans H. BECK e.a. éd., *Reallexikon der germanischen Altertumskunde, II*, Berlin-New York, 1976, pp. 598-606, pp. 600-601.

4. Le fait que l'aristocratie ait été la première à se convertir au christianisme donne à penser. N'a-t-on pas souvent supposé qu'elle était porteuse d'une conscience de groupe plus forte que celle des membres ordinaires des tribus ? Il est probable que le changement de religion des aristocrates a surtout été inspiré par des motifs d'ordre politique.

5. D. P. BLOK, *De Franken in Nederland* [Les Francs aux Pays-Bas], Haarlem, 1979³, pp. 43-62 et la littérature qui y est citée. Voir pour la Scandinavie : O. GSCHWANTLER, « Bekehrung und Bekehrungsgeschichte. Der Norden » dans *Reallexikon der germanischen Altertumskunde, II*, pp. 192-205, p. 197.

6. R. WENSKUS, « Probleme der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte im Lichte der Ethnosoziologie » dans H. BEUMANN éd., *Historische Forschungen für W. Schlesinger*, Cologne, 1974, pp. 19-46.

7. J.-C. SCHMITT, « Les "superstitions" » dans J. LE GOFF éd., *Histoire de la France religieuse I. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV^e siècle)*, Paris, 1988, pp. 437-551, p. 441.

8. J.-C. SCHMITT, « "Religion populaire" et culture folklorique » dans *Annales ESC*, 1976, n° 5, pp. 941-953, p. 946.

9. H. BAUSINGER, « Zur Algebra der Kontinuität » dans H. BAUSINGER et W. BRÜCKNER éd., *Kontinuität ? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin, 1969, pp. 9-30.

10. C'est évident qu'il y a des exceptions, par exemple des auteurs francophones comme R. Folz, L. Genicot, J. Le Goff et J.-C. Schmitt, et des auteurs germanophones comme F. Prinz, H. Fichtenau, O. G. Oexle et P. Dinzelbacher.

11. D. HARMENING, *Superstitio. Ueberlieferung— und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, 1979.

12. *Ibidem*, p. 49 ss.

13. L'historien tchécoslovaque Frantisek Graus avait une position exceptionnelle à cet égard. Son livre *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965, montre sa profonde connaissance de la recherche allemande en folklore. D'autre part ce livre fait partie de la vague des publications sur l'histoire des mentalités, qui commençait à déferler à cette époque et il a pu influencer celle-ci.

14. A. J. GUREVICH, *Problemy srednevekovoi narodnoi kultury*, Moscou, 1981. Traduction anglaise : A. J. GUREVICH, *Medieval Popular Culture. Problems of belief and perception*, Cambridge, 1988.

15. A. J. GUREVICH, *Medieval popular culture*, pp. 36-37.

16. *Ibidem*, pp. 83-84. Bouchard de Worms, *Corrector* c. 60, F. W. H. WASSERSCHLEBEN éd., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, répr. Graz, 1958, p. 645. Klapper déjà avait fait remarquer que la périphrase *holda* dans le texte de Bouchard ne remontait pas à son prédécesseur Régino de Prüm (J. KLAPPER, « Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit » dans *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 17, 1915, pp. 19-57, pp. 42-43. Il essaie de démontrer que cette croyance avait des racines antiques et en faisant cela il me paraît sous-estimer l'importance du mot en langue vulgaire dans la précision de Bouchard.

17. A. J. GUREVICH, « Marc Bloch and Historical Anthropology », dans *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, 1990, pp. 403-406.

18. Communication personnelle.

19. J.-C. SCHMITT, « Les "superstitions" », *passim*, mais spécialement pp. 421-422.

CHRISTIANISME ET SOCIÉTÉ AU MOYEN ÂGE

20. ALCUIN, *Vita Willibrordi* c. 10-11, *MGH SS. rer. Merov. VII*, pp. 124-126.
21. TACITE, *Germania* c. 10. *Lex Frisionum* tit. 14 par. 1, K. A. ECKHARDT éd., *Die Gesetze des Karolingerreiches III. Sachsen, Thüringer, Chamaven und Friesen*, Weimar, « Germanenrechte 2 », 1934, p. 84.
22. Voir note 16. L. GENICOT a formulé une règle analogue à propos des pratiques religieuses chrétiennes dans « *Discordiae concordantium. Sur l'intérêt des textes hagiographiques* » dans *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques [de l'Académie royale de Belgique]*, 5^e série 51, 1965, pp. 65-75.
23. *Vita Bonifatii* c. 6, H. RAU éd., *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten*, Darmstadt, « Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 4 b. », 1968, p. 494; ARNAUD DE ST. EMMERAM, *Miracula s. Emmerami, prologus*, MIGNE, *PL*, 141, col. 992.
24. Épitre 73, H. RAU éd., *Briefe des Bonifatius*, pp. 212-227, p. 218 ss; THIETMAR, *Chronicon* lib. 8 c. 3, W. TRILLMICH éd., *Thietmar von Merseburg, Chronik*, Darmstadt, « Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9 », 1974, p. 442.
25. *Paenitentiale Burgundense*, 15 et *Paen. Bobbiense*, 14, H. J. SCHMITZ éd. *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898, répr. 1958, pp. 321 et 324, cf. *Paen. Hubertense*, 16, *Paen. Floriacense*, 15 et *Paen. Merseburgense a*, 15, SCHMITZ, *Die Bussbücher*, p. 335, p. 342 et p. 360.
26. *Paenitentiale Remense*, VI 11, F. B. ASBACH éd., *Das Poenitentiale Remense und der sogenannten Excarpus Cummeani: Ueberlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bussbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts*, Regensburg, 1979, Anhang, 43, *Paen. Capitula Iudiciorum*, XII 1, SCHMITZ, *Die Bussbücher*, p. 232, *Paen. Halitgarii*, VI, 29, classé sous vol unique, *ibidem*, pp. 295-296. Cf. la rubrique d'*Excarpus Cummeani* IV, *ibidem*, p. 619.
27. *Paen. Sang. trip.*, I, 27, SCHMITZ, *Die Bussbücher*, p. 181.
28. Communication personnelle. Je lui dois également les textes cités dans les notes 25-27.
29. Voir note 21.
30. *Indiculus superstitionum* tit. 2, *Capitularia regum Francorum I (MGH LL II, I)*, pp. 222-223. M. GYSSELING avec la collaboration de W. PIJENBURG éds, *Corpus van middel nederlandse teksten tot en met het jaar 1300* [Collection des textes médionéerlandais jusqu'à 1300 inclusivement]. *Reeks II, Literaire handschriften. I, Fragmenten*, La Haye, 1980, p. 21. Voir le commentaire pp. 19-21. Les autres mots en langue vulgaire dans ce texte sont *nimidus* (tit. 6), *nodfytr* (tit. 15) et *yras* (tit. 24).
31. J. F. NIERMEYER, « Les calques linguistiques dans le latin médiéval d'après des sources néerlandaises », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)*, 15, 1941, pp. 161-177.
32. GUILLAUME D'Auvergne, *De universo*, III 12, *Opera omnia I*, Paris, 1674, p. 1037, et III 25, *ibidem*, p. 1073.
33. ALPHONSE DE SPINA, *Fortalitium fidei contra iudeos, saracenos aliosque christianae fidei inimicos*, V 10, cité d'après K. MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, Münster, « Volkskundliche Quellen I », 1935, p. 83.
34. M. GYSSELING, *Corpus*, p. 26.
35. ALCUIN, *Vita Willibrordi* c. 22, *MGH SS. rer. Merov. VII*, p. 133.
36. F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, p. 229.
37. Inger Elzinga a attiré mon attention sur ce fait.
38. Je remercie Anne-Ruth Wertheim pour son aide dans l'élaboration de ce schéma et de son explication.
39. R. WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Cologne, 1961. J. LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », dans J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 349-420.

40. Une suggestion de Martine De Reu, qui fait des recherches comparatistes sur la mission en Europe occidentale au Haut Moyen Âge et la mission en Afrique à l'époque moderne. Cf. M. DE REU, « De missionering: het eerste contact van heidendom en Christendom » [La mission: le premier contact entre le paganisme et le christianisme], dans L. MILIS éd., *De heidense Middeleeuwen* [Le Moyen Âge païen] Bruxelles-Rome, « Institut historique belge de Rome, Bibliothèque 32 » 1991, pp. 19-46.

41. P. DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Lima « Travaux de l'Institut Français d'Études andines 13 », 1972, pp. 29-43, « L'idolâtrie et le démon ».

42. À l'anthropologue Fred Spier je dois un commentaire attentif sur cette partie de mon article et des renseignements bibliographiques.

43. N. WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, 1971, p. 273, cf. *ibidem*, p. 279 sur le Mexique.

44. R. L. FOX, *Pagans and Christians*, Harmondsworth, 1986, pp. 425-426.

45. *Gesta episcoporum Cameracensium* lib. 3 c. 22, *MGH SS. VII*, pp. 472-473.

46. N. WACHTEL, *La vision des vaincus*, pp. 235-236; M. SALNOV, *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Washington, 1987, pp. 51-75, « The Andes Reconsecrated ».

47. *Indiculus superstitionum* tit. 5, 9, 19 en 25, *Capitularia regum Francorum I*, pp. 222-223.

48. N. WACHTEL, *La vision des vaincus*, p. 131; F. SPIER, *Religious Regimes in Peru. Religion and State Development in a Long-Term Perspective and the Effects in the Andean Village of Zurite* (thèse Université d'Amsterdam; à paraître).

49. A. MAYER, « Religions— und kultgeschichtliche Züge ». Voir également L. MILIS, « De heidense Middeleeuwen: een contradictio in terminis? » [Le Moyen Âge païen: une *contradictio in terminis?*], dans L. MILIS éd., *De heidense Middeleeuwen*, pp. 5-18 et L. MILIS, « Slot: de functie van het heidens overleven » [Conclusion: la fonction de la survivance païenne], *ibidem*, pp. 167-173.

50. N. WACHTEL, « De l'acculturation », dans J. LE GOFF et P. NORA éd., *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1974, p. 126.