

Conclusion

In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 25e congrès, Orléans, 1994. pp. 317-325.

Citer ce document / Cite this document :

Vauchez André. Conclusion. In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 25e congrès, Orléans, 1994. pp. 317-325.

doi : 10.3406/shmes.1994.1664

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_1995_act_25_1_1664

André VAUCHEZ

CONCLUSION

Pour apprécier équitablement les travaux de ce colloque et avant de tenter d'en dégager les principaux résultats, il convient tout d'abord de les situer dans une perspective historiographique. Nous ne sommes pas en effet les premiers à nous intéresser au merveilleux médiéval et notre réflexion a été naturellement influencée par les travaux de nos devanciers. Aussi commencerai-je par évoquer rapidement les principales lignes de force de la recherche dans ce domaine ainsi que ses acquis, à la fois pour reconnaître notre dette envers ceux qui nous ont précédés et pour mieux mesurer la spécificité de notre apport.

Depuis le Romantisme, l'idée qu'on se fait communément du Moyen Age est celle d'une époque « fantastique », où les forces surnaturelles — qu'il s'agisse de Dieu, du Diable ou des fées — ne cessaient d'intervenir directement dans la vie des humains et qui baignait dans cette croyance. De Walter Scott à Victor Hugo et Michelet, les hommes de ce temps ont en effet été présentés dans les oeuvres littéraires comme de grands enfants, que leur ingénuité prédisposait à croire toutes les légendes et à en créer sans cesse de nouvelles. Parallèlement, tout au long du XIX^e siècle, certains auteurs — surtout nombreux parmi les catholiques « ultramontains » — n'ont cessé d'opposer, dans une perspective apologétique, cet « âge de la foi » qu'aurait constitué l'époque des cathédrales et des croisades, où rien ne paraissait impossible à Dieu et aux hommes, au rationalisme sceptique de leurs contemporains volontiers enclins à tourner en dérision, à la suite de Voltaire, les phénomènes surnaturels et à n'y voir que superstitions et impostures. Dans un contexte aussi polémique, il n'est pas étonnant que les tenants de l'histoire critique, marqués par un positivisme qui fut bienfaisant avant de devenir desséchant, aient éprouvé dans l'ensemble une certaine méfiance vis-à-vis

des innombrables recueils de miracles ou collections de récits merveilleux dont étaient remplis tant de manuscrits médiévaux et qu'ils en aient abandonné l'étude aux spécialistes de la littérature ou du folklore. A une époque où le travail de l'historien consistait avant tout à établir des « faits vrais », ces textes plus ou moins fabuleux ne retinrent guère l'attention des érudits que dans la mesure où s'y trouvaient impliqués des personnages célèbres, sur le compte desquels ils apportaient au passage quelques informations supplémentaires ou des anecdotes pittoresques.

En fait, il fallut attendre Marc Bloch, avec son livre pionnier sur *Les rois thaumaturges*, paru en 1924, pour que l'intérêt que ce type de sources pouvait présenter soit clairement mis en évidence. En se situant dans une perspective anthropologique et en interprétant la croyance à la vertu miraculeuse du toucher royal en France et en Angleterre en fonction des catégories mentales et culturelles des XI^e et XII^e siècles, il ouvrit des perspectives nouvelles pour l'interprétation du merveilleux. Marc Bloch en effet ne se posait pas la question de savoir si les miracles du Moyen Age étaient objectivement vrais ou faux. Mais, partant de la foi au miracle comme d'une donnée de fait constitutive de la mentalité de l'époque, il chercha à mettre en évidence ses implications dans le domaine religieux et politique. Toutefois cette oeuvre pionnière du fondateur des *Annales* n'exerça pas sur le moment une grande influence et il fallut attendre les années 1960, avec la vogue de l'histoire des mentalités ainsi que le renouveau d'intérêt pour la religion populaire et la culture folklorique, pour que miracle et merveilleux deviennent des objets d'étude à part entière pour les historiens, ce qu'ils n'ont plus cessé d'être depuis.

Parmi les travaux les plus marquants, il convient de faire une place particulière à l'essai publié par Jacques Le Goff sur « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », publié en 1978 et repris en 1985 dans son recueil sur *L'imaginaire médiéval*¹. Un des principaux mérites de cette étude a été d'annexer définitivement le merveilleux au territoire de l'historien, en réaction contre les interprétations trop exclusivement littéraires ou esthétisantes dont il avait souvent fait l'objet jusque là, et de souligner que le Moyen Age ne mérite nullement l'étiquette de « fantastique » dont l'avait affublé Baltrusaitis dans un ouvrage célèbre et souvent cité. Sa réflexion a été prolongée, dans le domaine de la littérature, par les ouvrages de Daniel Poirion et de Claude Lecouteux, ainsi que par ceux de Claude Kappler sur les monstres, tandis que la synthèse de Michel Meslin, qui dépasse largement le cadre chronologique du Moyen Age, faisait cependant à ce dernier une place non négligeable.

1. J. Le Goff, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », dans *Id.*, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985, p. 17-39.

ble². Parallèlement s'est manifesté un renouveau d'intérêt pour les miracles et leur interprétation historique, comme en témoignent les études de P.A. Sigal, A. Vauchez et B. Ward, ainsi que les travaux qui se sont multipliés depuis une vingtaine d'années sur l'hagiographie médiévale, trop nombreux pour être recensés ici³. Au terme d'une évolution qui a été tardive mais très rapide, il est désormais acquis de façon indiscutable que les diverses formes du merveilleux et les sources qui leur font une large place, comme les Vies de saints, les recueils de miracles et autres « Livres des merveilles », ne sauraient être négligées par l'historien. Reste à savoir comment il doit aborder cette documentation si particulière et ce qu'il peut au juste en attendre. Sur ce point, les communications présentées lors du présent colloque ont certainement fait avancer la réflexion dans un certain nombre de directions dont je vais maintenant essayer de donner une vue synthétique.

*
* *

Rappelons tout d'abord que, comme l'a bien montré J. Le Goff, la notion de merveilleux ne correspond pas à une catégorie mentale ou intellectuelle reconnue au Moyen Age et qu'elle a un contenu plus descriptif qu'explicatif⁴. Beaucoup d'oeuvres narratives de cette époque, qu'elles aient été écrites en latin ou en langue vulgaire, combinent en effet l'évocation de réalités d'ordre matériel, psychologique ou social, et d'autre part des éléments caractéristiques du conte ou du récit hagiographique, que nous sommes portés à qualifier de merveilleux ; ces derniers ont souvent été considérés comme la trace et l'expression d'une mentalité archaïque, imprégnée par l'irrationnel et le surnaturel, et traités comme des données adventices, les historiens se contentant de dégager les *realia* contenus dans ces textes de l'enrobage « merveilleux » qui les recouvrait, comme on sépare le minerai des scories qui l'entourent. Mais, comme l'a souligné ici même Anita Guerreau-Jalabert, les thèmes merveilleux et les données « réalistes » sont en fait articulés dans des constructions homogènes et ordonnées, qui doivent être déchiffrées comme telles. En effet, c'est l'ensemble du discours — et non tel ou tel passage artificiellement séparé de son contexte — qui revêt un sens symbolique

2. D. Poirion, *Le Merveilleux dans la littérature française au Moyen Age*, Paris, 1982 ; C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, 1982 ; C. Lecouteux, *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Age*, Göppingen, 1982 ; M. Meslin, *Le Merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, 1984.

3. P.A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1984 ; A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, 3^e éd., Rome-Paris, 1994 ; B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind, 1000-1215*, 2^e éd., Philadelphie, 1987.

4. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 18.

et que le médiéviste doit s'appliquer à décoder, dans une perspective globale. De même, nos travaux ont rappelé, s'il en était encore besoin, que le merveilleux renvoie au moins autant aux images qu'aux textes et que nous ne saurions en parler valablement sans faire la place qui leur revient aux documents iconographiques. Constat d'évidence là encore, mais dont les implications concrètes n'ont pas toujours été prises en compte par notre enseignement universitaire, où les cloisonnement disciplinaires entre l'Histoire et l'Histoire de l'Art ont longtemps produit des effets pervers.

Notre rencontre a été également l'occasion de tester la validité des distinctions qui figuraient dans le libellé même de son thème : miracles, prodiges et merveilles. Cette typologie, notons-le d'emblée, diffère de celle qu'avait proposée J. Le Goff dans l'essai évoqué plus haut : il y a distinguait en effet le miracle (*miraculum*) dont l'agent est Dieu, le merveilleux (*mirabile/ia*) en relation avec la nature et la magie (*magicum*) dont l'efficacité était généralement imputée au Diable⁵. En fait, nos débats nous ont convaincus de la difficulté qu'on éprouve lorsqu'on cherche à définir des frontières exactes à l'intérieur d'un domaine dont on perçoit mieux les contours que les subdivisions, comme le montrent bien la variété et les flottements du vocabulaire latin recensé par Ch. Vulliez dans son remarquable glossaire : ainsi la magie « blanche » se situe plutôt du côté des *mirabilia*, voire dans la sphère du miraculeux, et nous savons d'autre part que l'enchanteur Merlin fut considéré comme un grand prophète par beaucoup de clercs — et non des moindres — entre le XIII^e et le XV^e siècle. Lorsque la Bienheureuse Delphine de Sabran mourut le 26 novembre 1360, comme nous l'a rappelé G. Veyssière, les habitants d'Apt crurent entendre une musique céleste qui dura jusque ce que son corps soit enseveli. Cliché hagiographique classique, dira-t-on à bon droit. Mais le procès de canonisation de la veuve de S. Elzéar, qui se tint en 1363, contient plusieurs dépositions de témoins jurés corroborant cette affirmation et précisant qu'aucun groupe de musiciens ne se trouvait ce jour là dans la petite ville provençale. S. Barnay, de son côté, a bien illustré les glissements perpétuels, à l'intérieur de l'oeuvre et de la vie du cistercien Jean de Morigny, entre le miraculeux parfaitement orthodoxe des apparitions et visions mariales, et la théurgie, action de type magique visant à contraindre en quelque sorte la divinité à opérer un miracle ou un prodige. Toutes les distinctions que l'on peut établir à l'intérieur du champ du merveilleux, si nécessaires soient-elles, doivent donc être relativisées : elles constituent moins des catégories invariantes que des lignes de force ou des pôles de référence à l'aide desquels nous nous efforçons de baliser un terrain extrêmement mouvant, qui se dérobe à chaque fois sous nos pieds. Qu'il s'agisse du christianisme ou de l'Islam, n'oublions pas en effet que toutes les sociétés médiévales étaient fondées sur une idéologie religieu-

5. *Ibid.*, p. 22.

se dont un des postulats fondamentaux était que « rien n'est impossible à Dieu », qui, en vertu de sa toute-puissance et sa liberté souveraine, peut à tout instant interférer dans les processus naturels pour les amplifier ou, au contraire, en suspendre provisoirement le cours. On peut donc se demander, en dernière analyse, si la seule distinction qui importe vraiment à l'historien des civilisations médiévales n'est pas celle, variable selon les époques et les lieux, qui sépare un surnaturel reconnu de ses formes non reconnues et donc inquiétantes, voire franchement suspectes.

Cette dernière remarque nous conduit tout droit au problème, fondamental pour notre propos, des diverses fonctions remplies par le merveilleux dans les cultures et les sociétés du Moyen Age. La plus évidente est la fonction de compensation : diverses communications, concernant aussi bien l'Orient que l'Occident, ont mis en évidence le rôle des « hommes de Dieu » et de leurs reliques dans la résolution des tensions sociales ; vivant ou mort, le saint chrétien ou musulman apparaît dès l'origine comme le protecteur des humbles face aux puissants et comme celui qui offre une réponse tant aux attentes insatisfaites qu'aux problèmes apparemment insolubles que l'individu ou le groupe rencontrent dans le cadre de leur vie quotidienne. Plus subtile mais non moins importante est la fonction de légitimation : le miracle accrédite les nouvelles images « non faites de main d'homme », comme le Volto Santo de Lucques (J.-C. Schmitt), tout comme certains contes ou récits faisant intervenir des fées ont permis à l'aristocratie chevaleresque d'affirmer son autonomie par rapport à la culture cléricale. On en arrive par ce biais aux usages politiques du merveilleux, bien connus depuis Marc Bloch, mais qui sont loin de se limiter à la guérison des écrouelles par le toucher royal : qu'il suffise de penser aux origines mythiques revendiquées par certaines familles nobles ou princières, comme les Lusignan qui n'hésitèrent pas à se rattacher à la fée Mélusine !

Nos travaux nous ont également permis de mettre en évidence d'autres fonctions, moins évidentes, du merveilleux, parmi lesquelles je serais tenté de privilégier le besoin de répondre à la curiosité des humains. Celle-ci fait partie intégrante de la psychologie des individus à toutes les époques, mais, à certains moments, le besoin de savoir a pu prendre la forme d'une aspiration à une exploration totale de la réalité, y compris sous ses aspects les plus mystérieux. C'est dans ce registre qu'il faut situer aussi bien des ouvrages ayant une fonction affichée d'information — comme les *Mirabilia urbis Romae* ou les bestiaires et les lapidaires — que les récits de voyage où les lecteurs allaient chercher une sensation de dépaysement et d'exotisme. Des chroniqueurs des croisades jusqu'à Mandeville, on ne perdra pas de vue que l'Orient est longtemps demeuré, selon l'heureuse expression de J. Le Goff,

« l'horizon onirique du monde chrétien »⁶. Ne prenons pas en effet ces ouvrages pour l'équivalent de nos modernes « Guides bleus » et sachons gré à Ch. Picard de nous avoir montré que le caractère terrifiant des descriptions de l'Océan chez les voyageurs arabes visait aussi à rappeler, dans une perspective moralisatrice que l'Occident chrétien n'aurait pas désavouée, le danger qu'il y a pour l'homme à vouloir dépasser certaines limites imposées par la nature et l'ordre divin.

En dernière analyse, la question qui a sans doute le plus retenu notre attention, à juste titre, est celle de l'attitude des institutions face aux phénomènes surnaturels. Le merveilleux constitue en effet un pouvoir ou une source de pouvoir et, en tant que tel, il ne peut laisser indifférent les autorités, tant civiles qu'ecclésiastiques qui ont de tout temps cherché à l'encadrer et, si possible, à le récupérer à leur profit. On a évoqué à ce propos les efforts déployés par les clercs pour réduire les fées au rang d'innocentes et bénéfiques « marraines » des humains, ou encore l'utilisation par l'Eglise romaine de certaines images saintes, comme la Véronique, afin d'accroître son prestige et son rayonnement. Mais, dans cette perspective, le problème majeur était celui que posait le miracle. M.-F. Auzépy a fort bien analysé le déplacement qui s'est opéré dans ce domaine, à Byzance, entre le V^e et le IX^e siècle : l'Eglise grecque en effet a alors multiplié les efforts pour transférer le pouvoir thaumaturgique exercé de leur vivant par les serviteurs de Dieu vers les objets matériels qui soutenaient le culte et la dévotion après leur mort, les restes des saints ou leurs images étant plus faciles à gérer pour l'institution que le rayonnement d'une personnalité insaisissable ou effervescente. Après Nicée II (787) qui donna aux miracles accomplis par les reliques et les icônes un statut proche de l'article de foi, le triomphe de l'orthodoxie, en 843, installe le miraculeux au cœur de la cité, mais le circonscrit en le plaçant sous le contrôle de la hiérarchie. Il en alla de même, un peu plus tard, en Occident : l'Eglise romaine commença en effet, au XI^e et au début du XII^e siècle, par exalter la figure de certains saints, moines ou évêques, en mettant l'accent sur les miracles qu'ils avaient effectués de leur vivant dans le cadre de leur action réformatrice, afin de souligner la justesse de leur combat contre les clercs simoniaques et les laïcs corrompus ou prévaricateurs. Mais, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, le succès qu'obtinrent auprès des foules certains prédicateurs contestataires ou dissidents, auxquels on attribuait de nombreux prodiges, souligna le danger qu'il y avait à laisser le surnaturel à la disposition du peuple. Aussi la papauté réagit-elle vigoureusement, à partir d'Innocent III, en soulignant que les vertus avaient plus d'importance que les miracles dans l'estimation du degré de perfection atteint par un homme ou par une femme et en ne prenant en compte que les *miracula post mortem* dans le cadre de la nouvelle procédure de canonisation qui était

6. *Ibid.*, p. 36

en train de se mettre en place. Désormais la sainteté chrétienne se définira comme le résultat d'un jugement porté a posteriori par l'Eglise romaine sur la vie et l'oeuvre d'un fidèle défunt, et non comme le souvenir laissé par un être exceptionnel, dont le passage ici-bas aurait été marqué par une profusion de miracles ou de prodiges. Ce faisant, Innocent III et ses successeurs cherchaient certes à renouer avec la tradition de l'Eglise primitive pour laquelle les saints étaient, selon l'heureuse expression de P. Brown, des « morts exceptionnels », non des êtres vivants. Mais leur intervention dans ce domaine répondait surtout à une volonté de reprise en main de la sphère du miraculeux par la hiérarchie ecclésiastique, dans le but d'établir une relation à sens unique entre le signifiant et le signifié dans le domaine surnaturel.

Pendant longtemps, on a affirmé que le Moyen Age avait été crédule et ingénu. On aurait aujourd'hui davantage tendance à souligner l'existence, dans cette période de l'histoire, d'un certain esprit critique pouvant aller, dans quelques cas, jusqu'à une indifférence totale vis-à-vis des phénomènes surnaturels ou des prodiges. Mais toutes ces affirmations, nous le sentons bien, sont trop générales pour être réellement pertinentes ; d'où la nécessité d'une approche historique très fine des attitudes vis-à-vis du merveilleux, prenant en considération les différences existant entre les diverses époques et, à une même époque, entre les milieux sociaux et culturels. Il me semble que, dans cette perspective, nos travaux ont été très féconds en nous permettant de distinguer entre un haut Moyen Age, caractérisé par un surnaturalisme sans nuances, où, comme nous l'a rappelé A. Dierkens, tout ce qui était insolite était réputé *mirum* ou *stupendum*, et la période suivante, qui commence avec S. Anselme et Guibert de Nogent, où l'on assiste à un changement d'attitude, au moins de la part de l'élite cultivée, dans ce domaine. S. Bernard a sans doute été le dernier grand faiseur de miracles *in vita* de la chrétienté occidentale et il suffit de lui opposer la sobriété de S. François d'Assise sur ce registre pour mesurer à quel point le climat spirituel et les attitudes mentales avaient évolué en l'espace d'un demi-siècle. Certes les auteurs ecclésiastiques, de Pierre le Vénérable à Césaire d'Heisterbach et Thomas de Celano, n'ont jamais écrit autant de traités *De miraculis* ou de *Libri miraculorum* qu'à cette époque ; mais, dans ce contexte, le mot *miraculum* prit de plus en plus le sens de récit merveilleux destiné à la défense et à l'illustration de la foi chrétienne, ce qui contribuait à le rapprocher de l'*exemplum*. Il en va de même sur le plan littéraire où le *Miracle de Théophile* de Rutebeuf ou les « Miracles par personnage » du XIV^e siècle n'ont plus grand chose à voir avec ceux que rapportait Grégoire de Tours. C'est dans cette période charnière que se situe Gervais de Tilbury, qui fut sans doute le premier en Occident à établir une distinction nette entre les miracles et les merveilles : pour lui en effet, comme l'a bien montré Annie Duchesne, seuls les premiers renvoient à la toute-puissance divine, les seconds obéissant à des lois naturelles et n'apparaissant comme extraordinaires qu'en raison de notre ignorance, qui pourrait bien n'être que provisoire : un jour viendra peut-être où certains miracles

eux-mêmes finiront par trouver une explication scientifique. L'auteur des *Otia imperialia* ne laisse du côté du miraculeux que certains prodiges riches en enseignements et pouvant être clairement attribués à la puissance divine. Les clercs du XIII^e siècle poursuivront ce processus d'endiguement du merveilleux en cherchant à le rattacher à des objets plus dignes de foi que les reliques de beaucoup de saints, dont l'authenticité pouvait être contestée. Aussi toute une littérature, en bonne partie en langue vulgaire, s'efforça-t-elle d'orienter la piété des fidèles vers la Vierge et surtout vers le sacrement de l'autel, provoquant un développement remarquable du merveilleux marial et, plus encore, eucharistique, illustré par les miracles de Bolsena et des Billettes, à Paris, ainsi que par ceux qui se produisirent autour du Saint-Sang, depuis Bruges jusqu'à Mantoue et Wilsnack. Du point de vue de l'Eglise, ces derniers pouvaient apparaître comme des miracle idéaux, dans la mesure où ils étaient liés à un sacrement, envers lequel ils stimulaient la foi et la dévotion des fidèles, et à la présence du prêtre, consécuteur des saintes espèces ; mais, de Wyclif à Jean Hus, de bons esprits n'allèrent pas tarder à faire remarquer qu'à force de vouloir à tout prix greffer le merveilleux sur le dogme, on risquait d'introduire le ver dans le fruit...

Parmi les facteurs auxquels on attribue en général un rôle décisif dans le processus de « désenchantement du monde » qui s'est esquissé à la fin du XII^e siècle et développé par la suite, on reconnaît souvent un rôle décisif à la philosophie scolastique et, en particulier, à S. Thomas d'Aquin. Ce dernier en effet, en définissant le miracle comme un phénomène *supra naturam* et en excluant la possibilité d'une intervention divine *contra naturam*, aurait contribué à une délimitation plus stricte de la sphère du miraculeux. Mais Alain Boureau nous a bien montré que la fin du XIII^e siècle a été moins marquée, dans ce domaine, par une contraction que par une nouvelle donne : en mettant l'accent sur le rôle de l'imagination dans le processus de sanctification et de glorification de l'homme, un certain nombre de théologiens mirent alors en évidence des modalités inédites de coopération entre la nature et la grâce, et la capacité — illustrée de façon éminente par la stigmatisation de S. François — qu'avait la puissance divine de passer dans le corps pour agir sur la nature. Plus qu'un repli du surnaturel, cette réflexion amorce une mutation du merveilleux au sein duquel les phénomènes mystiques, ainsi que les visions et les révélations vont occuper, à partir du début du XIV^e siècle, une place croissante. Cela rendra bientôt nécessaire l'élaboration par les théologiens de traités sur le discernement des esprits. Car la fréquence accrue des apparitions ne fera que renforcer la place du Diable dans l'imaginaire de la fin du Moyen Age, dans la mesure même où la place reconnue à l'expérience intérieure et à la subjectivité accentuait encore davantage l'ambiguïté des phénomènes surnaturels. Parallèlement, la croyance au merveilleux, combattue au niveau de ses manifestations les plus grossières sous le nom de magie, puis de sorcellerie, continuera à s'exprimer à travers une interprétation apocalyptique des événements historiques, dont H. Millet a montré la prégnance

au moment du Grand Schisme ; de même, les phénomènes météorologiques ou astrologiques aberrants ou inexplicables feront l'objet de lectures plurielles, permettant leur récupération aussi bien comme signes d'un dérèglement de l'Eglise ou de la société que comme présages d'un âge d'or à venir. Dans ce contexte mental, le prodige se trouve intégré dans une grille d'interprétation politique ou religieuse qui, en lui conférant un sens, désamorce la charge d'angoisse qu'il pouvait véhiculer et oriente l'action de ceux qui en avaient eu connaissance vers un horizon d'attente, comme le montrent bien à la fois les réactions des contemporains face à Jeanne d'Arc, finement analysées par Ph. Contamine, et l'écho que suscita dans le monde rhénan la chute d'une météorite, en 1492, à Ensisheim, dont O. Kammerer nous a permis de mesurer l'ampleur.

*
* *

Le merveilleux n'est pas un concept, c'est un monde. Les travaux de ce colloque nous ont permis d'en prendre la mesure, sans prétendre résoudre les nombreux problèmes que posent encore à l'historien son approche et son étude. Sans oublier non plus que les exigences, parfaitement légitimes, de la réflexion critique ne doivent pas nous faire perdre de vue la spécificité de ce domaine, où le chercheur ne s'aventurera qu'en marchant sur la pointe des pieds, de peur de réveiller la Belle au bois dormant.