

## LA COSMOGRAPHIE DU DIABLE : DEMONOLOGIE ET GEOGRAPHIE A LA RENAISSANCE

*Thibaut Maus de Rolley*  
University College London (UCL)

Les démons, à la Renaissance, ne sont pas cloîtrés en enfer. Au contraire, si le diable inquiète, c'est bien parce qu'on le considère capable d'envahir le monde des hommes et de s'y déplacer à sa guise. Pour Alain Boureau, la naissance d'une science du diable dans l'Occident médiéval se fait sous le signe de cette libération des démons dans l'espace sublunaire. Le « tournant démonologique » que l'historien voit s'opérer au début du XIV<sup>e</sup> siècle, sous le pontificat de Jean XXII (1316-1334), marque la fin d'une confiance dans le « cantonnement des démons »<sup>1</sup>. Libérés de leur prison souterraine ou supralunaire, les démons peuplent les couches obscures de l'air ; ils peuvent désormais entrer en contact avec les hommes, nouer des pactes avec eux, les tenter, les harceler, se glisser en eux, comme les transporter physiquement d'un point à l'autre de l'espace. Cette conception du diable ne fait que se renforcer dans les siècles qui suivent, avec la cristallisation, dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, du mythe de la sorcellerie sabbatique<sup>2</sup>. Pour deux bons siècles, l'enfer se transporte sur terre. Si l'on en croit les démonologues du temps – ces spécialistes du diable et de la sorcellerie<sup>3</sup> – il n'est plus besoin de s'aventurer dans les profondeurs du monde pour rencontrer le diable. Il suffit de s'oindre d'onguent, d'enfourcher un balai et de se laisser emporter, à travers la cheminée puis dans les airs, jusqu'au sabbat. Et qu'il soit lointain ou proche, situé au-delà des mers ou à l'orée des villages, le sabbat, cet avant-poste de l'enfer, est bien de ce monde<sup>4</sup>. Il se célèbre sur la même terre et sous le même ciel que les nôtres : c'est un lieu géographique. Si les démons, puissants, agiles et rapides, peuvent être partout en un instant – « la terre entière n'est pour eux qu'un seul lieu », écrit Tertullien dans un passage de son *Apologétique* (XXII, 18) souvent glosé par les démonologues – cela ne signifie pas que les démons puissent être en

---

\* Ce texte est la version traduite et abrégée d'un chapitre originellement paru en anglais : Thibaut Maus de Rolley, « Putting the Devil on the Map: Demonology and Cosmography in the Renaissance », dans Koen Vermeir et Jonathan Regier (éd.), *Boundaries, Extents and Circulations: Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy*, coll. Studies in History and Philosophy of Science, Cham, Springer, 2016, p. 179-207. Texte reproduit avec la permission de Springer Nature.

<sup>1</sup> Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 261.

<sup>2</sup> Sur l'émergence du mythe du sabbat et de la sorcellerie sabbatique, voir Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Harlow, Pearson, 2006, p. 32-51 ; Martine Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, Sismel / Edizioni del Galluzzo, 2011.

<sup>3</sup> Pour une présentation générale de la démonologie, voir Stuart Clark, « Demonology », dans *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, dir. R. M. Golden, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, p. 259-263 ; Gerhild S. Williams, « Demonologies », dans *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, dir. B. P. Levack, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 69-83.

<sup>4</sup> Bien qu'absent de certains premiers traités comme le célèbre *Malleus maleficarum* de Heinrich Kramer (1486), le sabbat devient un élément central du discours démonologique un siècle plus tard. Il est malgré tout difficile de réduire le discours démonologique aux débats sur le sabbat et la sorcellerie sabbatique, y compris au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : voir sur ce point Jan Machielsen, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 5-8.

permanence en tous lieux de l'espace géographique. Le diable occupe en effet un lieu déterminé dans l'espace ; ou plutôt, le diable et ses légions de démons, qui sont en nombre fini, occupent des lieux déterminés dans l'espace, d'autant que le diable n'a pas le don d'ubiquité, miracle réservé à Dieu seul<sup>5</sup>. D'où cette question : où les démonologues localisaient-ils le diable dans l'espace géographique ? Est-il possible de reconstruire à partir de leurs discours la représentation qu'ils se faisaient de la mappemonde diabolique ?

## I. Nouveaux mondes

Avant 1550, la littérature démonologique ne fait que très exceptionnellement référence à un « ailleurs » diabolique – entendons par là des terres lointaines, exotiques, où sévirait le diable. Les crimes du diable et des sorcières, et notamment la tenue des sabbats, prennent place dans un cadre géographique circonscrit, familier, qui correspond le plus souvent au monde auquel appartiennent les auteurs et leurs sources. Les anecdotes que rapportent ces premiers théoriciens de la sorcellerie se fondent en effet la plupart du temps sur l'information provenant de procès menés dans leur propre région ou sur les témoignages d'informateurs locaux. Ainsi, les histoires rapportées par le dominicain Jean Nider dans le livre V de son *Formicarius*, ou « Fourmilière » (réd. 1436-37, publié à Cologne vers 1480), se déroulent pour l'essentiel dans la région de Berne et de Lausanne. Mais il est aussi question d'événements survenus à Bâle, à Strasbourg, Colmar, Nuremberg, Cologne ou Vienne, villes visitées par Nider au cours de sa carrière, ou d'où provenaient ses informateurs<sup>6</sup>. De même, les anecdotes du *Malleus maleficarum* de l'inquisiteur Heinrich Kramer (1486) dressent une carte de la sorcellerie contemporaine qui couvre *grosso modo* l'Allemagne du sud : une bande allant d'Alsace jusqu'au Tyrol, en passant par le Palatinat rhénan et la Bavière, avec quelques mentions de Rome ou de Cologne<sup>7</sup>. Autre exemple, les démonologues italiens du début du XVI<sup>e</sup> siècle, qui s'en tiennent quant à eux à l'Italie : Girolamo Visconti (1490), Bernardo Rategno da Como (1505-1510), Silvestro Mazzolini da Prierio (1521), Bartolomeo Spina (1523) ou Paolo Grillando (1536)<sup>8</sup>. De façon générale, les indications proprement géographiques sont rares dans ces premiers traités : le sabbat, par exemple, est dit lointain ou proche, mais le plus souvent sans être plus précisément localisé. Il arrive cependant qu'il le soit : chez les Italiens, il est ainsi fréquemment question du « Noce di Benevento », le Noyer de Bénévent, près de Naples, érigé en haut lieu de la sorcellerie sabbatique<sup>9</sup>. Il y a d'autres exemples sur la même période, comme le Venusberg mentionné par

---

<sup>5</sup> Ce serait en effet contrevenir aux lois fondamentales de la nature, auxquelles le diable, selon l'immense majorité des démonologues, est soumis. Son domaine n'est pas celui du surnaturel, mais du *préternaturel*, autrement dit le domaine des prodiges qui paraissent s'écarter de la nature tout en respectant pourtant les lois. Voir à ce sujet Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 151-178.

<sup>6</sup> Voir Jean Nider, *Les sorcières et leurs tromperies* (« La fourmilière », livre V), éd. Jean Céard et al., Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

<sup>7</sup> Voir les cartes géographiques données en annexe à la traduction anglaise du traité : Heinrich Kramer, *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, éd. et trad. Christopher S. Mackay, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. viii.

<sup>8</sup> La plupart de ces traités ont été rassemblés dans *La Stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, éd. Sergio Abbiati et al., Milan, Mondadori, 1984.

<sup>9</sup> Sur le noyer de Bénévent, voir Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal secolo XIII a XIX, con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1985 ; Paolo Portone, *Il noce di Benevento*, Milan, Xenia, 1990.

Nider, ou plus tard, le Blocksberg allemand<sup>10</sup>. Pour le lecteur de ces premiers traités, la sorcellerie est donc une affaire essentiellement européenne. C'est là que sévit le diable, et les vols des sorcières, qui sont censés les emporter, selon des formules topiques, « à de grandes distances » ou « dans des terres lointaines et étrangères », semblent rarement les mener hors de la Chrétienté<sup>11</sup>.

C'est en 1555, avec la parution à Rome de l'*Historia de gentibus septentrionalibus* d'Olaus Magnus, que cette mappemonde diabolique s'ouvre à de nouveaux horizons. Archevêque d'Uppsala, Olaus Magnus est chassé de Suède par la Réforme, et c'est donc en exil, à Rome, qu'il publie cette monumentale histoire naturelle et morale des peuples et territoires nordiques, dont les nombreuses illustrations proviennent d'une carte de la Scandinavie publiée une quinzaine d'années plus tôt, la *Carta marina* (Venise, 1539). L'ouvrage connaît un grand succès, et est rapidement traduit dans de nombreuses langues vernaculaires, dans des versions souvent abrégées (italien, allemand, français, hollandais, anglais)<sup>12</sup>. En 1555, le grand Nord – le Septentrion – constitue bien un « Nouveau Monde » pour les habitants des terres plus méridionales : une *terra incognita*, ou du moins un territoire largement méconnu<sup>13</sup>. Et cette terre que l'Europe continentale découvre en lisant l'ouvrage d'Olaus Magnus est en bonne mesure un monde diabolique. Dans le second livre de l'ouvrage (II, 23), le lecteur apprend ainsi que le mont Hekla, en Islande, est une porte de l'enfer, et que des sorcières ont coutume de se transporter au sommet d'une autre montagne, sur une île de la mer Baltique (l'île de Jungfrun, connue aussi sous le nom de Blåkulla), pour adorer le diable et pratiquer des maléfices. Dans le troisième livre, traitant de la « superstitieuse adoration des démons par les peuples septentrionaux »<sup>14</sup> (un livre proprement démonologique, donc), il est question de cultes idolâtres ; de sacrifices humains ; d'une danse nocturne des elfes, réunissant des spectres et des sorcières ; de magiciens qui emprisonnent et contrôlent les vents ; de sorcières capables de métamorphose ; de sorciers qui tombent en catalepsie et voyagent en esprit ; de revenants ; d'un magicien lié par un charme au fond d'un gouffre, comme Satan au fond des Enfers, etc. Au Livre XVIII, enfin, trois chapitres sont consacrés à la lycanthropie et aux loups-garous qui pullulent, selon Olaus Magnus, en Prusse, en Lithuanie et en Livonie.

Pour le public « méridional », c'est une découverte – même si certains de ces éléments étaient déjà connus, grâce à Saxo Grammaticus (XIII<sup>e</sup> siècle) ou Albert Krantz (1546). C'est aussi une confirmation du discours démonologique. Les lecteurs

---

<sup>10</sup> Sur le Venusberg, voir Charles Zika, *The Appearance of Witchcraft*, London, Routledge, 2007. Sur le Blocksberg (ou Brocken), connu au XVII<sup>e</sup> siècle comme le lieu de la Nuit de Walpurgis, voir Lyndal Roper, *The Witch in the Western Imagination*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2012, p. 40-43.

<sup>11</sup> Une exception notable à cette règle est la référence faite par Martín de Castañega à des cultes idolâtres en Nouvelle-Espagne (Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, éd. J. R. Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 26-27).

<sup>12</sup> Pour une présentation d'Olaus Magnus et de son œuvre, voir Peter Foote, « Introduction » à Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus (Description of the Northern Peoples), Rome, 1555*, trad. P. Fisher et H. Higgens, éd. P. Foote, London, The Hakluyt Society, 1996, p. xiii-lxxxix ; Kurt Johannesson, *The Renaissance of the Goths in Sixteenth-Century Sweden*, Berkeley, University of California Press, 1991.

<sup>13</sup> Frank Lestringant, « Une altérité venue du froid : démons et merveilles d'Olaus Magnus (1539-1555) », dans *Self and Other in Sixteenth-Century France: Proceedings of the Seventh Cambridge French Renaissance Colloquium 7-9 July 2001*, éd. K. Banks et P. Ford, Cambridge, Cambridge French Colloquia, 2004, p. 45-70.

<sup>14</sup> Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, op. cit., III, p. 147-183 (je traduis).

de l'*Historia de gentibus septentrionalibus* croient en effet reconnaître dans ce que rapporte Olaus Magnus des pratiques et des croyances similaires à celles que décrivent les traités depuis un bon siècle, notamment en ce qui concerne les assemblées nocturnes des elfes et des sorcières. Jean Bodin renvoie ainsi aux « assemblées et danses ordinaires des sorciers » décrites par Olaus Magnus, et Le Loyer indique à propos de la danse des elfes qu'il s'agit là de « danses infernales qui se font principalement de nuit, comme les Sabaths des Sorciers »<sup>15</sup>. Cette diabolisation et cette christianisation des croyances nordiques n'est pas seulement le fait des démonologues. Elle est largement facilitée par Olaus Magnus lui-même, qui insiste sur la part que prend le diable à ces différents prodiges, qui rapproche sorcières nordiques et sorcières européennes contemporaines, et enfin, qui sème dans ses illustrations nombre d'éléments visuels renvoyant clairement à la sorcellerie telle qu'elle est connue ailleurs en Europe : chaudrons de sorcières, démons ailés, sorcières emportées par le diable dans les airs<sup>16</sup>. Olaus Magnus ne cite pas explicitement de travaux démonologiques, mais on ne peut exclure qu'il en ait eu une certaine connaissance. Par ailleurs, il semble que certaines croyances rapportées par l'archevêque en exil doivent bel et bien quelque chose aux discours sur la sorcellerie venus d'Europe. Les assemblées sorcières de Blåkulla, notamment, seraient ainsi le produit d'une rencontre entre des traditions autochtones et l'imaginaire du sabbat développé sur le continent<sup>17</sup>. L'« assimilation » opérée par les démonologues ou par Olaus Magnus lui-même entre sorcellerie sabbatique et sorcellerie nordique ne serait donc pas tout à fait sans fondement.

Les très nombreux démonologues qui citent l'ouvrage d'Olaus Magnus dans la seconde moitié du siècle n'accordent cependant pas une attention particulière aux éléments du texte évoquant le plus nettement la sorcellerie sabbatique, comme Blåkulla et les assemblées de sorcières réunies autour du diable. De façon générale, ce qu'ils retiennent de l'*Historia de gentibus septentrionalibus*, et en particulier de son livre III, ce sont les descriptions de cultes idolâtres, les prodiges des magiciens nordiques, la magie tempestaire, les loups-garous et les voyages en extase des sorciers lapons. Surtout, l'idée fondamentale que l'on en tire, répétée de traité en traité, est que le Septentrion est une terre infestée par les diables et les sorciers : le Grand Nord est « la résidence principale des démons », comme l'écrit Torquemada, parmi bien d'autres<sup>18</sup>. Beaucoup trouvent dans l'*Historia de gentibus septentrionalibus* une confirmation des prophéties bibliques selon lesquelles le diable règne sur le Septentrion (Isaïe 14, 13 ; Jérémie 1, 13). Mais ce faisant, les démonologues trahissent la pensée d'Olaus Magnus, qui s'emploie précisément à démentir ces

---

<sup>15</sup> Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1580, f. E1 v° ; Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 328.

<sup>16</sup> Charles Zika, *The Appearance of Witchcraft*, op. cit., p. 224-226.

<sup>17</sup> Stephen Mitchell, « Blåkulla and Its Antecedents: Transvection and Conventicles in Nordic Witchcraft », *Alvíssmál* 7 (1997), p. 81-100.

<sup>18</sup> Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, éd. G. Allegra, Madrid, Castalia, 1982, p. 444 : « la principal habitacion de los demonios ». Le *Jardín* de Torquemada (1570) est une miscellanée en six discours, ou journées (d'où son titre français d'*Hexaméron*). Il serait difficile de ranger le volume, pris dans son ensemble, dans la littérature démonologique. Cependant, sa troisième partie sur les démons et les fantômes constitue bel et bien un petit traité démonologique. Démons, fantômes et sorcières réapparaissent d'ailleurs dans la cinquième et la sixième parties, consacrées à la cosmographie du Septentrion – et qui empruntent largement à Olaus Magnus. A ce titre, le *Jardín* joue un rôle crucial dans la diffusion du discours d'Olaus Magnus sur les croyances et les superstitions scandinaves, et tout particulièrement en France, où l'ouvrage de Torquemada est traduit en 1579 par Gabriel Chappuys.

prophéties<sup>19</sup>. Olaus Magnus, en effet, parle pour l'essentiel au passé, et bien des pratiques qu'il rapporte sont présentées comme celles d'un temps révolu. Le diable menace certes de revenir, mais en bien des endroits, il a été victorieusement chassé par le christianisme<sup>20</sup>. Or rares sont les auteurs, à l'exception peut-être de Wier, qui ne substituent pas le présent au passé lorsqu'ils citent l'*Historia de gentibus septentrionalibus*, et qui ne considèrent pas comme une réalité contemporaine ce qu'Olaus Magnus renvoie le plus souvent à des temps anciens<sup>21</sup>.

L'*Historia de gentibus septentrionalibus* marque un moment essentiel dans la construction d'une « cosmographie du diable »<sup>22</sup> à la Renaissance. Comme le montre la fréquence avec laquelle son ouvrage est cité par les démonologues ultérieurs, Olaus Magnus contribue décisivement à asseoir l'idée selon laquelle le diable et les sorciers sont actifs ailleurs, sur les franges du monde, dans ces nouveaux mondes encore largement méconnus, et donc à ouvrir la démonologie à de nouveaux horizons. Bien entendu, Olaus Magnus n'est pas le premier à signaler la présence du diable à la périphérie de l'Europe, et l'extension de la mappemonde diabolique dans la seconde moitié du siècle est aussi la conséquence du succès éditorial, sur la même période, de la littérature géographique sur le Nouveau Monde, et de l'intérêt que prennent les voyageurs et les cosmographes eux-mêmes pour la question du diable, de l'idolâtrie, et plus généralement des cultes et des croyances des peuples nouvellement découverts, qu'ils identifient d'ailleurs très souvent eux-mêmes comme diaboliques<sup>23</sup>. Ce savoir pénètre progressivement le discours démonologique. Dans la seconde moitié du siècle, et surtout à partir de 1580, les références à la littérature géographique se font plus nombreuses. En 1563, Jean Wier en fait un usage encore modeste : il renvoie, souvent brièvement, à Cortés, Varthema, André Thevet, Léon l'Africain et Pierre Belon. Bodin, dont on sait par ailleurs l'intérêt pour la cosmographie<sup>24</sup>, cite également peu de sources dans sa *Démonomanie des sorciers* : Olaus Magnus fournit la grande majorité du matériau cosmographique, complété par une « histoire des Indes occidentales » (probablement celle de Lopez de Gomara, traduite en français en 1568) et des allusions à Thevet. En 1599, Martín Del Río

---

<sup>19</sup> Peter Foote, « Introduction » à Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, *op. cit.*, p. xxxviii–xxxix ; Kurt Johannesson, *The Renaissance of the Goths*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>20</sup> Voir par exemple Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, *op. cit.*, III, Preface, p. 147. Pour Frank Lestringant, le discours d'Olaus Magnus serait plus ambivalent, pris entre le désir d'exalter les merveilles du Septentrion et la nécessité de dénoncer les progrès du diable dans ces régions (F. Lestringant, « Une altérité venue du froid », *art. cit.*, p. 51).

<sup>21</sup> Voir par exemple Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers*, *op. cit.*, f. 90 v° ; Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, *op. cit.*, p. 327 ; Pierre Crespet, *Deux livres de la hayne de Sathan et malins esprits contre l'homme, et de l'homme contre eux*, Paris, Guillaume de la Nouë, 1590, f. 32 r°.

<sup>22</sup> Je dois cette expression aux stimulantes pages de Timothy Chesters sur la « cosmographie du spectre » de Pierre Le Loyer, dans son *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 154-163.

<sup>23</sup> Je ne développe pas ici la question de l'influence du discours démonologique sur les voyageurs du temps, et plus généralement sur la perception du Nouveau Monde par les Européens. Sur ce point, voir notamment : Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Editions du Seuil, 1988 ; Fernando Cervantes, *The devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994 ; Laura de Mello e Souza, *The Devil and the Land of the Holy Cross: Witchcraft, Slavery, and Popular Religion in Colonial Brazil*, Austin, University of Texas, 2003 ; Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

<sup>24</sup> Frank Lestringant, « Jean Bodin, cosmographe », dans *Jean Bodin. Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (24–27 mai 1984)*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, p. 133-145.

présente quelques *exempla* exotiques glanés dans les lettres des missionnaires jésuites au Nouveau Monde<sup>25</sup>. C'est surtout avec Pierre Le Loyer que les voyageurs et les cosmographes deviennent une source majeure de l'information démonologique. Dans l'édition de 1586 de son traité (*III Livres des spectres*), ils sont encore en nombre limité : Léon l'Africain, Pomponius Mela, Marco Polo et Olaus Magnus côtoient Oviedo, Ca' da Mosto, Ludovico Varthema et André Thevet. Mais dans l'édition augmentée de 1605 (*Discours des esprits*), la bibliothèque géographique de Le Loyer prend une tout autre ampleur : aux précédents s'ajoutent notamment (la liste n'est pas exhaustive) Pierre Martyr, López de Gómara, Antonio Pigafetta, Nicolò de' Conti, Giovanni Maffei, Giovanni da Verrazzano, Thomas Harriot, José de Acosta, Vasco de Gama, Thomas Lopez, Jacques Cartier, Guillaume Postel, Jean de Léry ou encore Laudonnière. D'autres démonologues suivent l'exemple de Le Loyer, comme Pierre Crespet (1590), qui pille d'ailleurs sans scrupule les *III Quatre livres des spectres*, Jude Serclier (1609) ou encore Pierre de Lancre, dans son second traité démonologique, *L'incrédulité ou mescreance du sortilège* (1622).

## II. Analogies

Avec ces auteurs, les Indes occidentales et orientales concurrencent, voire supplantent, le Septentrion comme terre d'élection du diable. Plus fondamentalement, c'est avec eux que la « cosmographie du diable » se constitue véritablement en catégorie du discours démonologique. Pour mettre en évidence la présence universelle du diable sur le globe, ces démonologues se font cosmographes, compilant et comparant les éléments d'information fournis par la littérature géographique au sujet des cultes et des croyances religieuses des peuples du monde. En ce sens, les traités de démonologie peuvent être considérés comme un des lieux importants où se forge l'ethnographie comparée à la Renaissance. Mais dans une démarche qui exclut tout relativisme culturel, et qui étouffe sans aucune hésitation le caractère singulier de ces croyances exotiques : car il s'agit bien pour tous ces auteurs de démontrer que l'apparente diversité des pratiques et croyances religieuses à travers le monde n'est qu'un leurre diabolique. Les multiples noms des divinités païennes ne sont que des pseudonymes empruntés par le diable pour tromper les hommes sur l'étendue de son emprise sur le monde ; leurs différents visages ne sont que des masques dissimulant plus ou moins habilement le visage de Satan ; les cultes qu'on leur voue, divers en apparence, ne sont en définitive, comme le sabbat, que des parodies blasphématoires des rites chrétiens.

Même si ses références ethnographiques restent limitées, Jean Wier consacre ainsi un chapitre entier à discuter « De la mesme et pareille adoration du Diable en diverses regions fort esloignées les unes des autres » (I, 8)<sup>26</sup>. Le Loyer fait quant à lui preuve d'une impressionnante érudition pour traquer les signes de la présence du diable sur l'ensemble du monde connu, ainsi que pour passer en revue les croyances des sociétés de l'Ancien et du Nouveau Monde au sujet des revenants, des anges, de l'extase, de l'immortalité de l'âme, ou de la pratique rituelle des sacrifices. Crespet, Serclier et Lancre, qui puisent abondamment dans l'*Histoire naturelle et morale des Indes* de José de Acosta (traduite en français en 1595), insistent quant à eux sur la dimension parodique des cultes païens. Le diable, qui orchestre tous ces cultes, ne fait que singer

---

<sup>25</sup> Jan Machielsen, *Martin Delrio, op. cit.*, p. 255.

<sup>26</sup> Jean Wier [Johann Weyer], *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantemens et sorcelleries [De Praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri V]*, 1563, Paris, Jacques du Puys, 1569, f. 14 v°-18 v°.

le culte chrétien, ses rites et ses mystères (le baptême, la confession, la communion, la charité, l'existence d'un clergé, la croyance au paradis, en la Trinité, en la vierge Marie, etc.)<sup>27</sup>. Les démonologues, pour reprendre la formule de Grégoire Holtz, sont en effet possédés par le « démon de l'analogie », comme d'ailleurs nombre de voyageurs du temps, souvent eux-mêmes influencés en retour par le discours des démonologues<sup>28</sup>. Ce démon de l'analogie n'opère pas uniquement sur un axe horizontal, qui serait celui de l'espace, mais également sur un axe vertical, celui de la chronologie et de l'histoire. Car les démonologues tissent également un solide réseau d'analogies entre le monde moderne et le monde antique, entre sorcellerie contemporaine (qu'elle soit d'Europe ou du Nouveau Monde) et paganisme antique. Les démonologues, qui sont aussi, bien souvent, de grands humanistes (il suffit de penser à Le Loyer ou Bodin), procèdent en effet à une véritable diabolisation de l'Antiquité, et notamment de l'Antiquité grecque et romaine, qu'ils peuplent de diables et de sorciers. On est d'ailleurs tenté de voir dans ce processus l'expression d'une inquiétude (paradoxe ?) des humanistes vis-à-vis des savoirs et des textes antiques. D'une certaine façon, les démons qui inquiètent les démonologues sont autant ceux, antiques, que l'on ressuscite grâce à l'imprimerie, que ceux, contemporains, que l'on croise aux sabbats ou qui hantent le Nouveau Monde.

Ce discours est déjà présent dans la *Strix* (1523) de Jean-François Pic de la Mirandole, qui souligne l'essence fondamentalement démoniaque des dieux des Anciens, exprimant ainsi sa méfiance vis-à-vis d'un certain paganisme renaissant<sup>29</sup>. On le retrouve dans l'*Historia de gentibus septentrionalibus*, lorsque Olaus Magnus rapproche par exemple les elfes nordiques des faunes, des satyres et des nymphes antiques, Virgile, Ovide, Horace et Pomponius Mela à l'appui, bien que dans ce cas on puisse y voir, plus qu'une diabolisation de l'Antiquité ou qu'une simple stratégie pour expliquer l'inconnu par le connu, une tentative pour présenter les peuples nordiques sous un meilleur jour. Les peuples du Nord sont peut-être des idolâtres, mais après tout les Egyptiens, les Grecs et les Romains, « les plus judicieux des hommes »<sup>30</sup>, l'étaient aussi... Ce rapprochement du paganisme antique et de la sorcellerie contemporaine est en tout cas très largement partagé par les démonologues de la seconde moitié du siècle, qui, de même qu'ils développent un intérêt pour les manifestations du diable à travers l'espace, accordent également davantage d'importance à ses manifestations à travers l'histoire. Mais le principe est le même : il s'agit de montrer que le diable est *partout et en tout temps* le même. « Car, comme l'écrit Lambert Daneau, Satan a de tout temps depuis le monde créé, esté semblable à soy-mesme, et tel qu'il est aujourd'huy »<sup>31</sup>. C'est aussi en cela que l'on peut qualifier l'approche de Wier ou de Bodin de cosmographique, en dépit de la rareté de leurs références à la littérature géographique. Car le projet de Wier dans la première partie de son traité – projet à vrai dire nouveau – est bien d'esquisser une histoire du diable,

---

<sup>27</sup> On trouve une liste détaillée de ces éléments parodiques chez Pierre de Lancre, *L'incredulité et mescreance du sortilege plainement convaincue*, Paris, Nicolas Buon, 1622, p. 460 ; Jude Serclier, *L'Antidemon historial*, Lyon, Pierre Rigaud, 1609, pp. 511-513 et 525-531.

<sup>28</sup> Grégoire Holtz, « Démonologues et voyageurs : le démon de l'analogie », dans *Voyager avec le diable*, *op. cit.*, p. 165-181.

<sup>29</sup> Voir Alfredo Perifano, « Introduction » à Jean-François Pic de la Mirandole, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons* [*Strix, sive de ludificatione daemonum*, 1523], éd. et trad. A. Perifano, Turnhout, Brepols, 2007, p. 5-33.

<sup>30</sup> Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, *op. cit.*, p. 155 (je traduis).

<sup>31</sup> Lambert Daneau, *Deux traitez nouveaux tres-utiles pour ce temps, le premier touchant les Sorciers [...], le second contient une breve remonstrance sur les jeux de Cartes et de Dez*, [Gien], J. Baumet, 1579, p. 26.

et de placer celle-ci dans le cadre d'une histoire de l'idolâtrie et des croyances païennes. L'idée qui gouverne ce premier livre est bien que *de tout temps*, et encore aujourd'hui, « le Diable a machiné [...] qu'une mesme façon de luy servir fut observée es parties de tout le monde, les plus esloignées les unes des autres »<sup>32</sup>. Il en est de même chez son rival Jean Bodin, pour qui le travail du démonologue consiste à rendre apparente la concordance universelle des témoignages (« la convenance et accord perpétuel d'histoires semblables »), à travers les siècles comme à travers l'espace<sup>33</sup>. C'est là un projet d'*histoire universelle*, autrement dit d'une histoire cosmographique, qui « prend en compte toutes les sociétés connues passées et présentes »<sup>34</sup>.

Dans le quatrième livre de son *Discours des spectres* (1605), Pierre Le Loyer consacre un chapitre entier à la question de la géographie diabolique, autrement dit au repérage sur la carte des lieux d'élection du diable. Ou, comme le dit le titre du chapitre, « Des païs et regions où hantent et frequentent les Diabes, et se monstrent visibles » (IV, 11)<sup>35</sup>. Comme le rappelle Le Loyer, le diable peut être partout, et aucune terre sur le globe ne lui est inaccessible ou étrangère. Cependant, il a ses résidences favorites : des régions où il aime, plus qu'ailleurs, exercer sa tyrannie, ou où il peut l'exercer plus librement. Ce chapitre d'une quinzaine de pages particulièrement denses propose un survol de cet empire du diable. Celui-ci s'organise en trois temps : d'abord le Septentrion, exploré d'ouest en est, d'Ecosse jusqu'en Tartarie, en passant par la Scandinavie, la Pologne et la Russie ; suivent les Indes orientales et occidentales ; puis enfin l'Afrique. L'Europe chrétienne, on le voit, n'est pas évoquée, et une large place est accordée à l'espace des Grandes Découvertes – à ce qui occuperait, dans un atlas, la section des *Tabulae modernae*. Car il s'agit véritablement d'une promenade sur la mappemonde. Le Loyer adopte la rhétorique des cosmographes et des périégètes, mimant le voyage, invitant le lecteur à traverser les mers avec lui : « C'est assez parlé de l'Ecosse, passons la mer, et entrons au pays de Dannemarch et de Norvège »<sup>36</sup> ; « Mais ayans parlé des Indes Orientales et Occidentales, tournons voile vers nostre Hemisphere, et dessus l'Ocean et Mer Atlantique, voguons jusques en l'Afrique, laissant derriere nous le Cap de Bonne Esperance »<sup>37</sup> ; « Je laisseray l'Afrique, & passant le destroit de Gibraltar, je me reposeray en l'Isle de Cephallenie, comme j'ay commencé par l'Isle d'Escosse »<sup>38</sup>. Le cours de démonologie devient ainsi leçon de géographie, rapprochant de façon troublante les figures du cosmographe, du démonologue... et du diable. Car ce que démontre ce chapitre, c'est bien que tous trois partagent le même point de vue sur le monde, le même pouvoir de se déplacer librement sur la carte, au mépris des distances et des obstacles. De même que la terre entière, pour reprendre les mots de Tertullien, n'est pour le diable qu'un seul lieu, elle n'est qu'un seul lieu pour le cosmographe, qui survole le globe et vole sur les ailes de son esprit, tout comme pour le démonologue qui lui emprunte son savoir. Grâce à la cosmographie, en somme, il devient possible de battre le diable à son propre jeu. Les démons peuvent bien

---

<sup>32</sup> Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture*, op. cit., p. 22.

<sup>33</sup> Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers*, op. cit., f. E<sup>4</sup> v<sup>o</sup>.

<sup>34</sup> Frank Lestringant, « Jean Bodin, cosmographe », art. cit., p. 140. Sur l'idée d'histoire universelle chez Bodin, voir également Marie-Dominique Couzinet, *Méthode et histoire à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996, p. 146 sq.

<sup>35</sup> Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 326-340.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 339.

tournoyer autour du globe, le démonologue-cosmographe, qui le survole de la même façon, peut les traquer à son tour<sup>39</sup>.

Cette méthode cosmographique est à l'œuvre dans bien d'autres chapitres : ceux où Le Loyer s'essaie à l'ethnographie comparée, et s'efforce de faire apparaître, derrière la diversité des cultes et des croyances, l'universelle présence du diable. Ainsi, dans un chapitre consacré aux divers noms des démons (« Des Demons, et de leurs noms et appellations, qui se remarquent en diverses langues », III, 5)<sup>40</sup>, Le Loyer commence par remarquer l'infinité diversité des noms de démons, égale à la diversité des peuples, des nations et des langues. Et en effet, le chapitre est un formidable inventaire de noms de démons : démons des anciens Grecs, Romains, Egyptiens, Hébreux, mais aussi démons du Nouveau Monde, comme démons des « peuples de l'Europe ». À ces noms diaboliques s'ajoutent, tout aussi étranges et exotiques, les noms de peuples et de lieux qui se bousculent sur la page :

Les autres Indiens Orientaux ont leurs Diabes, Goya, Permal, Haminant, Muthiam. Les Japonais appellent du nom de Goquis les Diabes qui leur apparaissent en forme humaine : Et en l'Inde Occidentale, ceux de la province de Sainte Croix, voisine du Peru & Paragay ont leur diable Toboroccoce, les Peruviens leur Xixarama, & Noachah, les Floridiens ont leur Aignan, les Taopinambaux, leur kagerre ou Demon Forestier, les Caribbes ou Canibales leur Chiappan, les habitans de Canada, & Hochelaga leur Gougou, Diable femme & une autre Lamie, & leur Cudruagny, qu'ils peignent, ce dit Jacques Cartier, ni plus ni moins que nous peignons les Diabes avecques deux cornes en teste<sup>41</sup>.

L'effet d'accumulation suffit à dire l'omniprésence du diable, l'étendue de son empire ainsi que sa capacité de métamorphose qui lui fait non seulement constamment changer de nom, mais aussi de forme et de visage, puisque selon les lieux, le diable, ce « singe de Dieu », se fait tantôt homme, coq, loup, serpent ou dragon – et parfois tout cela à la fois. Ces pages dessinent le portrait d'un diable insaisissable parce que toujours changeant. Insaisissable pour tous, sauf pour le démonologue, qui parvient précisément à rassembler sur la même page ces fragments épars, ces multiples croyances locales et singulières qui autrement s'ignorerait. Car ces différents démons ne sont que les multiples facettes d'un seul et même personnage, le diable : non pas *notre* démon ou *leur* démon (« *leur* Xixarama », « *leur* Aignan », « *leur* kagerre », etc.), mais *le* diable, seul et unique. Le démonologue, en somme, rassemble et unifie tout ce que le diable, au cours de l'histoire et sur l'ensemble du globe, a pris soin de fragmenter et de diviser. Si l'on ne peut exclure chez Le Loyer une certaine fascination devant cette prodigieuse diversité, ni un certain plaisir à la faire surgir sur la page (le plaisir de l'érudit ?), il reste que son travail consiste bien à rétablir les liens que le diable défait, à repérer les analogies qu'il tente de camoufler. Le diable se trahit par son apparence : ainsi, le Cudruagny des Iroquois et ses « deux cornes en teste », qui, en le rapprochant des représentations chrétiennes, signalent sa nature diabolique.

---

<sup>39</sup> Sur la figure du diable en voyageur aérien, voir Thibaut Maus de Rolley, *Elévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Geneva, Droz, 2011, p. 371-408.

<sup>40</sup> Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 194.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 207.

Ces liens se cachent aussi dans les noms. Lorsqu'il commente, après bien d'autres, la description faite par Ludovico Varthema d'un culte célébré à Calicut<sup>42</sup>, Le Loyer n'a pas grand effort à faire pour démasquer le diable dans l'effrayante divinité hindoue aux trois couronnes : d'une part, parce que son déguisement ne trompe personne ; d'autre part, parce que son nom de « Deumo » dissimule tout aussi maladroitement celui de « Démon » (*devil*). *Deumo* ou *Demon*, c'est – à une lettre près, simplement inversée – la même chose. De la même façon, *Tuira*, le nom de l'esprit qui parle aux Cuna-Cueva de Urabá (dans l'actuel Panama), viendrait directement pour Le Loyer du mot hébreu *Sairim*, par simple « échange de lettres »<sup>43</sup>. Car cette enquête sur les noms de démons est d'abord étymologique : si *Tuira* provient de l'hébreu, le nom des Cemís (ou *Zemís*), ces idoles vénérées par les Taíno des Caraïbes, pourraient « dériver », écrit Le Loyer, d'un mot arabe signifiant « ange, ou ministre », tout comme ceux de Sutanaoch et Settam, divinités de Java<sup>44</sup>. Pour Le Loyer, il n'y a évidemment rien là d'une coïncidence. Ce que laissent entrevoir ces analogies linguistiques, ce sont des généalogies. Si ces noms exotiques peuvent se lire comme les versions corrompues de noms de divinités sémitiques, c'est, suggère Le Loyer, parce que toutes les divinités païennes, qu'elles soient antiques ou modernes, du Nouveau ou de l'Ancien Monde, auraient une origine commune. De la même façon que les dieux des Grecs dériveraient de ceux des Egyptiens, les idoles du Nouveau Monde, issues du berceau méditerranéen, se seraient déplacées au cours de l'histoire et des migrations des peuples – et du diable. On sait que cette hypothèse, qui repose sur l'idée, alors largement partagée, d'une ascendance européenne des peuples du Nouveau Monde, est développée dans les mêmes années par le mythographe Lorenzo Pignoria à propos des dieux du Mexique et du Japon<sup>45</sup>. C'est donc l'histoire du diable que le démonologue reconstitue ainsi : d'un diable qui, d'abord adoré sous le nom de Pan chez les Brachmanes antiques, pourrait par la suite être devenu le Deumo du Samorin de Calicut<sup>46</sup>.

### III. Migrations

Ce qui apparaît à la lecture de ces chapitres du *Discours des spectres* de Le Loyer, c'est que l'empire du diable est un empire en mouvement. La mappemonde diabolique dessinée par les démonologues n'a rien de statique. C'est une carte dynamique, changeante, sur laquelle les démons se déplacent au cours de l'histoire. Car si le diable peut être théoriquement en tout temps en tous lieux, il reste pour les démonologues que son occupation du globe n'est pas forcément égale et uniforme, tant dans l'espace que dans le temps. C'est d'ailleurs une idée forte de l'*Historia de gentibus septentrionalibus* d'Olaus Magnus. Pour Olaus Magnus, on l'a dit, le Septentrion a en effet été très largement purgé de ses démons par la propagation de la foi catholique. Certes, à l'heure où il écrit, le diable regagne le terrain perdu, mais Satan a cependant bel et bien été chassé, pendant des siècles, de bien des territoires<sup>47</sup>. La présence du diable dans le Grand Nord dépend donc de circonstances historiques.

<sup>42</sup> Pour des lectures de cet épisode, voir Grégoire Holtz, « Le démon de l'analogie », art. cit., p. 172-177 ; Jenny Spinks, « The Southern Indian "Devil in Calicut" in Early Modern Northern Europe: Images, Texts and Objects in Motion », *Journal of Early Modern History*, 18 (2014), p. 15-48.

<sup>43</sup> Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 207.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 87-88.

<sup>46</sup> Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres*, op. cit., p. 207.

<sup>47</sup> Frank Lestringant, « Une altérité venue du froid », art. cit., p. 53.

Ce discours est ici un discours apologétique, à comprendre dans le cadre d'un combat contre l'ennemi religieux. Ces démons qui s'en vont et qui reviennent, ce sont évidemment les luthériens, ces diables masqués. Mais l'idée des migrations du diable sur la carte peut apparaître en dehors de ces polémiques confessionnelles. Ainsi, Jean Bodin, dans sa *Démonomanie des sorciers*, laisse entendre que le Nouveau Monde a servi de refuge pour le diable après l'avènement du Christ. Car comme le rappelle Bodin, la Révélation est supposée avoir considérablement affaibli le pouvoir de Satan (« La publication de la Loi divine a bien fort diminué la puissance de Satan »<sup>48</sup>). Mais cela ne vaut que pour l'Europe chrétienne : le diable, écrit Bodin, a su « entretenir » l'idolâtrie au Nouveau Monde, du moins jusqu'à l'arrivée des Espagnols<sup>49</sup>. Il a en somme poursuivi en Amérique les crimes qu'il commettait dans l'Ancien Monde avant l'avènement du Christ (cultes idolâtres, sacrifices humains, oracles, etc.). Les nombreuses analogies entre cultes antiques et cultes amérindiens que pointe Bodin, comme d'ailleurs beaucoup de voyageurs, renforcent cette idée selon laquelle il y aurait eu, au début de l'ère chrétienne, une sorte de translation diabolique d'Europe vers le Nouveau Monde. José de Acosta n'écrit pas autre chose, dix ans plus tard, dans son *Histoire naturelle et morale des Indes* (1590), à l'ouverture de son cinquième livre consacré aux coutumes et aux croyances des Indiens : « Mais enfin ores que l'idolatrie a esté extirpée de la meilleure, et plus notable partie du monde, il s'est retiré au plus esloigné, et a regné en ceste autre partie du monde [les Indes], laquelle combien qu'elle soit beaucoup inferieure en noblesse, ne l'est pas toutesfois en grandeur et largeur. »<sup>50</sup> Le Nouveau Monde, terre diabolique s'il en est, offre en somme l'image de ce que serait devenue l'Europe si la Révélation n'avait pas eu lieu. Découvrir l'Amérique, c'est donc en quelque sorte redécouvrir l'antiquité, mais une antiquité qui n'aurait pas été purgée de ses démons ; une antiquité restée païenne, où le diable aurait pu tranquillement prospérer.

Le diable, en tout cas, est bel et bien de retour. Pour bien des démonologues, la recrudescence de la sorcellerie en Europe dans les temps modernes et les déchirements de l'Eglise sont en effet le signe que des bataillons de démons partis au Nouveau Monde sont de retour en Europe. C'est ce qu'écrit en 1579 l'avocat Pierre Massé : « Les diables fuient des terres neuves où ils estoient, chassés par la prédication et réception de l'Evangile et reviennent en ces terres ici dont ils avoient esté autrefois chassés »<sup>51</sup>. Le diable, ajoute-t-il, « retourne [en Europe] comme *post liminium*, c'est-à-dire par droit de recouvrance » (le droit par lequel on récupère un navire ou une propriété passée dans des mains étrangères)<sup>52</sup>. Pierre Crespet dit la même chose : « [le diable] s'est venu fourrer parmy la France dès lors que la foi a esté plantée és terres neuves, et pays estranges »<sup>53</sup>. C'est d'ailleurs le diable lui-même qui le dit : Crespet cite en effet, sans préciser davantage sa source, la confession d'un « démoniaque de Soissons » (un possédé) selon qui plus de quinze mille démons chassés des Indes auraient trouvé asile en France<sup>54</sup>. Crespet a trouvé cette « révélation » chez Charles Blendecq, dans le compte rendu de l'exorcisme d'un

---

<sup>48</sup> Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers*, *op. cit.*, f. 120 r°.

<sup>49</sup> *Ibid.*, f. 14 v°.

<sup>50</sup> José de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales* [1590], trad. Robert Regnauld, Paris, Marc Orry, 1598, f. 210 v°.

<sup>51</sup> Pierre Massé, *De l'imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'aiguillettes, chevilleurs, necromanciens, chiromanciens, & autres qui par telle invocation diabolique, ars magiques & superstitions abusent le peuple*, Paris, Jean Poupy, 1579, f. 49 v°.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Pierre Crespet, *Deux livres de la hayne de Sathan*, *op. cit.*, f. 194 v°.

<sup>54</sup> *Ibid.*

certain Nicolas Facquier, exorcisé le 15 juin 1582 à Soissons. Cramoisy, le démon qui possède le pauvre Facquier, se présente comme un de ces démons de retour d'Amérique : « Nous sommes quinze mille dixhuict cens qui sommes sortis des Indes, dont les quatre cens sont en ce pays par le commandement de Dieu »<sup>55</sup>. Trente ans après cet exorcisme, c'est Pierre de Lancre, dans un passage fameux de son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* (1612), qui évoque à son tour la migration transatlantique du diable : des voyageurs anglais et écossais rencontrés à Bordeaux disent en effet avoir vu « de grandes troupes de démons en forme d'hommes épouvantables passer en France »<sup>56</sup>. Lancre achève d'ailleurs son traité par une évocation dramatique des avancées de l'armée du diable dans le sud de la France : parti de Provence, de Guyenne et du Labourd, le diable a assiégé Bayonne, conquis les landes de Bordeaux, traversé la Garonne et lancé ses loups-garous vers le nord de la Dordogne<sup>57</sup>. Le diable sera bientôt sur Paris...

À nouveau, il est possible d'inscrire ces discours dans le cadre de la polémique religieuse. Pour les catholiques Massé ou Crespet, ces migrations sont à la fois la preuve de l'efficacité des missions jésuites au Nouveau Monde, et le signe que la Chrétienté est affaiblie en son cœur par l'hérésie protestante. Les démonologues de la Contre-Réforme établissent d'ailleurs de fréquents parallèles entre la montée de la sorcellerie et celle de l'hérésie<sup>58</sup>. Mais ces mouvements du diable sur la carte ont aussi un sens eschatologique : le retour (définitif ?) du diable au cœur de la Chrétienté peut être compris, du point de vue catholique comme protestant, comme un signe de la fin des temps qui approche, et du prochain triomphe de l'Antéchrist. Il reste que ces discours, comme on l'a indiqué au sujet de Bodin, dépassent le cadre de la controverse religieuse, qui importe peu, à vrai dire, pour des auteurs comme Bodin et Pierre Le Loyer, ou même pour Pierre de Lancre. Si ces évocations de démons franchissant les océans pour revenir en Europe expriment évidemment une profonde angoisse face au danger que représente la sorcellerie pour la Chrétienté, elles trahissent aussi une autre inquiétude, dirigée cette fois vers un événement historique d'une tout autre nature : les Grandes Découvertes. Ce qui est aussi en jeu ici, c'est l'idée d'une contamination de l'Europe par le Nouveau Monde. Cette angoisse de la contagion pointe d'ailleurs à d'autres moments dans les traités, dans la façon, par exemple, dont sorcières ou hérétiques sont parfois présentés comme des Indiens d'Europe<sup>59</sup>, des sauvages de l'intérieur, qu'il faut mater comme on mate les populations du Nouveau Monde<sup>60</sup>, et qui doivent d'ailleurs dans certains cas quelque chose de leur sauvagerie et de leur cruauté aux contacts qu'ils ont avec ces derniers – l'exemple le plus frappant étant celui des sorcières basques décrites par Pierre de Lancre, habituées des voyages aériens à Terre-Neuve, où elles retrouvent leurs maris partis chasser la baleine et pêcher la morue<sup>61</sup>. Mais on peut aussi songer aux remarques de Pierre Crespet sur la façon dont les « Athéistes », sous l'influence des

---

<sup>55</sup> Charles Blendecq, *Cinq histoires admirables*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1582, f. 102 r°.

<sup>56</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, Paris, Jean Berjon, 1612, p. 80.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 569-570.

<sup>58</sup> Jan Machielsen, *Martin Delrio, op. cit.*, p. 214-215. Sur le lien entre hérésie et sorcellerie, voir également Stuart Clark, *Thinking with Witchcraft, op. cit.*, p. 526-546.

<sup>59</sup> Lyndal Roper, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 27.

<sup>60</sup> Sur ce point, et plus précisément sur le rapprochement qui se fait dans la période entre sorcellerie sabbatique et cannibalisme amérindien, voir Charles Zika, *The Appearance of Witchcraft, op. cit.*, p. 219.

<sup>61</sup> Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance, op. cit.*, pp. 99, 129 et 136.

démons revenus d'Amérique, se retrouvent comme contaminés par la violence cannibale (« La cruauté des Canibales mang'hommes se transfere », écrit-il<sup>62</sup>), ou encore, même si cela est plus anecdotique, à ce cas cité par Michel de Certeau de possédée s'exprimant soudain en tupi-guarani, comme si elle avait été possédée par un démon revenu du Brésil<sup>63</sup>.

\*

La question posée par les démonologues est en somme la suivante : en découvrant le Nouveau Monde, n'aurait-on pas libéré à nouveau le diable, et assuré ainsi notre propre perte ? Leur discours sur la cosmographie du diable exprime en effet une angoisse qui va au-delà de la peur suscitée par la seule sorcellerie, et qui touche aux racines même de ce que l'on nomme la Renaissance. Il conduit en effet à réexaminer la triade d'inventions qui définissait aux yeux des humanistes la période qui était la leur : l'artillerie, la boussole et l'imprimerie<sup>64</sup>. L'artillerie, selon Rabelais et bien d'autres, est l'élément diabolique parmi les trois<sup>65</sup>. Ce que montre cette exploration de la mappemonde diabolique des démonologues, c'est que le diable se dissimulait aussi dans la boussole – qui avait ouvert la voie du Nouveau Monde – comme dans la presse typographique – qui avait fait ressurgir les anciens textes. En mettant le pied au Nouveau Monde, les Européens avaient redonné vigueur au diable, de la même façon qu'ils lui avaient redonné vigueur en ressuscitant l'Antiquité. Le diable, pour les démonologues, était d'une certaine façon tapi au cœur même de l'humanisme.

---

<sup>62</sup> Pierre Massé, *De l'imposture et tromperie des diables*, op. cit., f. 49 v°.

<sup>63</sup> Michel de Certeau, *La Possession de Loudun* [1970], Paris, Gallimard-Julliard, 1990, p. 179.

<sup>64</sup> Ces trois inventions sont érigées en emblèmes de la modernité chez Rabelais (1532), mais aussi chez Fernel (1542), Cardan (1551), Bodin (1566), Le Roy (1576), Frobisher (1578), etc. Voir à ce sujet Roy S. Wolper, « The Rhetoric of Gunpowder and the Idea of Progress », *Journal of the History of Ideas*, 31/4 (1970), p. 589-598.

<sup>65</sup> Rabelais, *Pantagruel*, dans *Œuvres Complètes*, éd. Guy Demerson, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 352. Sur ce lieu commun humaniste, voir J. R. Hale, « Gunpowder and the Renaissance: An Essay in the History of Ideas », dans *From Renaissance to Counter-Reformation: Essays in Honour of Garrett Mattingly*, dir. C. H. Carter, London, Cape, 1966, p. 113-144.