

**Les marques du diable et les signes de l'Autre.
Rhétorique du *dire* démonologique à la fin de la Renaissance**

Par
Hélène Hotton

Thèse de doctorat

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en Littératures de langue française

Mai 2011

© Hélène Hotton, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Les marques du diable et les signes de l'Autre : rhétorique du *dire*
démonologique à la fin de la Renaissance

présentée par :
Hélène Hotton

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Francis Gingras (Université de Montréal)
Président-rapporteur

Jean-Philippe Beaulieu (Université de Montréal)
Directeur de recherche

Luc Vaillancourt (Université du Québec à Chicoutimi)
Membre du jury

Grégoire Holtz (Université de Toronto)
Examineur externe

Javier Rubiera (Université de Montréal)
Représentant du doyen

RÉSUMÉ

Comment le motif de la marque insensible du diable a-t-il pu se frayer un chemin au sein du discours théologique, juridique et médical de la fin de la Renaissance jusqu'à s'imposer comme une pièce essentielle du crime de sorcellerie ? Selon quels mécanismes et à partir de quels systèmes de croyance cette marque corporelle en est-elle venue à connaître une si large diffusion et une aussi grande acceptation tant chez les gens du livre que parmi les couches populaires ? En cette époque marquée par la grande chasse aux sorcières et le développement de l'investigation scientifique, l'intérêt que les savants portent à cette étrange sémiologie constitue une porte d'accès privilégiée pour aborder de front la dynamique du déplacement des frontières que la démonologie met en œuvre au sein des différents champs du savoir.

Cette thèse a pour objectif d'étudier le réseau des mutations épistémologiques qui conditionne l'émergence de la marque du diable dans le savoir démonologique français à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles. Nous examinons par quels cheminements l'altérité diabolique s'est peu à peu intériorisée dans le corps et l'âme des individus sous l'influence grandissante des vertus de l'empirisme, de la méthode expérimentale et de l'observation. En analysant la construction rhétorique de la théorie des marques du diable et en la reliant aux changements qui s'opèrent sur la plateforme intellectuelle de l'Ancien Régime, nous entendons éclairer la nouvelle distribution qui s'effectue entre les faits naturels et surnaturels ainsi que les modalités d'écriture pour en rendre compte.

Mots clés : démonologie ; Renaissance ; marque du diable ; altérité ; rhétorique ; empirisme.

ABSTRACT

How did the motive of the Devil's Mark wend its way through the theological, legal and medical discourse at the end of the Renaissance to such a point that it became a critical component of the crime of witchcraft? Through what mechanisms and what belief systems did this idea of the Devil's Mark become so widely disseminated and greatly accepted among both the scholars and the general public? In a period marked by the Great Witch Hunt, as well as the development of scientific investigation, the fact that the scholars are interested in this strange semiotics is a very interesting starting point to address head-on the shift in boundaries that demonology brought about within these different fields of knowledge.

The purpose of this thesis is to study the network of the epistemological mutations that shaped how the Devil's Mark emerged in French demonological knowledge between the end of the 16th century and the beginning of the 17th century. We will review how diabolical otherness gradually became internalized in the individuals' heart and soul under the increasingly powerful influence of empiricism, experimental method, and observation. We will analyze the rhetorical construction surrounding the Devil's Mark theory and relate it to the changes that took place in the intellectual platform of the *Ancien Régime* in order to shed light on the new classification that appeared between natural and supernatural facts, as well as on the rhetorical strategies used to report on them.

Key words: demonology; Renaissance; Devil's Mark; otherness; rhetoric; empiricism.

Table des matières

<u>INTRODUCTION</u>	2
---------------------	---

Première partie

<u>CHAPITRE 1</u>	
HISTOIRES DE LA SORCELLERIE : LES ENJEUX D'UNE ÉNIGME	24
Écrire la sorcellerie	29
<i>Les espaces de la sorcellerie : l'Ailleurs et l'Autrefois</i>	32
<i>Sorcellerie et savoir : les chemins d'une reconnaissance</i>	47
Paroles sorcières et discours savants	56
<i>La main seconde</i>	60
<i>Faire parler les textes</i>	70
<i>La rhétorique des sources</i>	77
La Nature, ses écarts et ses démons	82
<i>Éprouver le réel à la Renaissance</i>	87
<i>La science des signes et les qualités occultes</i>	101
<i>Funestes présages et fin du monde</i>	115

<u>CHAPITRE 2</u>	
LES DISCOURS DU DIABLE	124
Métamorphoses dans la scénographie diabolique	136
<i>Les alliances maudites</i>	139
<i>Le Marteau des sorcières ou l'effort de synthèse</i>	151
<i>Le sabbat ou le lieu de l'Autre</i>	158
L'émergence du scripteur-témoin	184
<i>De l'inquisiteur au spécialiste</i>	187
<i>Expériences du diable</i>	203

Deuxième partie

<u>CHAPITRE 3</u>	
CONSTRUCTIONS DE LA MARQUE DU DIABLE	230
Genèses du marquage sorcier	235
<i>Identifier pour exclure : les formes de l'altérité</i>	235
<i>Ces sorciers qu'on ne voit plus</i>	241
<i>« Regardez sous ma langue si je suis marquée ! »</i>	254
<i>Des ancêtres et des modèles</i>	262
Les caractéristiques de la marque et ses modalités d'écriture	281
<i>Une insensible présence</i>	286
<i>Une obscure visibilité</i>	304
<i>Une fonction incertaine</i>	319

<u>CHAPITRE 4</u>	
<u>LE CORPS DIABOLIQUE</u>	339
L'inconstance des signes du diable	344
<i>Corps marqués, corps possédés</i>	345
<i>Fixer les signes : de l'aveu au discours du corps</i>	351
<u>CONCLUSION</u>	364
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	
<i>Traité démonologique étudiés</i>	372
<i>Manuels d'inquisition médiévale et autres traités démonologiques</i>	372
<i>Ouvrages des XV^e, XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles</i>	374
<i>Études critiques</i>	375

REMERCIEMENTS

Un travail comme celui-ci réside d'abord dans la confiance accordée à la personne qui l'entreprend. Aussi tiens-je à remercier M. Jean-Philippe Beaulieu, qui a su donner au titre de directeur de recherche une justesse et une authenticité peu communes. Ses lectures attentives, ses conseils toujours justes et son soutien de tous les instants m'ont été d'une aide inestimable.

La réalisation de cette thèse a été rendue possible grâce à l'appui financier du Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je remercie également le Département des littératures de langue française, la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal ainsi que le groupe de recherche interuniversitaire GARSE XVI pour l'octroi de contrats d'assistance de recherche, de charges de cours et d'une bourse de rédaction.

Toutes mon affection et ma reconnaissance vont enfin vers ceux qui m'ont accompagnée pendant les diverses étapes de la recherche et de la rédaction : Joselle Baril, Laëtitia Desanti, Sandra Gignac, Marie-Christine Gagnon, Renée-Claude Breitenstein, David Dorais, Isabelle Arseneau, Emily Campeau, Yasmina Saad, Steve Beauséjour et Marie-Luc Beaudin.

Les plus beaux moments de la vie ne sont jamais ceux dont l'histoire et la littérature tiennent le registre : je remercie mes parents de me l'avoir montré et Pablo Iván de me l'avoir fait vivre.

INTRODUCTION

En 1611, Jacques Fontaine, médecin de Louis XIII, est mandaté à titre d'expert lors du procès de Louis Gaufridy, à Aix-en-Provence : ce prêtre est accusé d'ensorcellement par l'une de ses jeunes pénitentes du couvent des Ursulines, Madeleine Demandols de la Palud. À la suite à cette expérience, le médecin rédige un court traité, intitulé *Discours des marques des sorciers ou de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes* et entièrement consacré à la valeur probante des marques diaboliques. Dès l'entrée en matière, Jacques Fontaine déplore le peu de cas que font la plupart des démonologues de telles marques, qu'il considère quant à lui comme « une preuve nécessaire de la sorcellerie & suffisante pour la faire punir¹ ». La visite judiciaire qu'il a effectuée s'est en effet révélée concluante sur ce point : l'accusé est trouvé marqué en plusieurs endroits du corps d'empreintes insensibles et exsangues, que l'auteur,

¹ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, Paris, Denis Langlois, 1611, p. 9-10.

assisté de ses collègues chirurgiens, ont sondées à l'aide de longues aiguilles. Selon les critères qui guident leur jugement en cette matière, les marques trouvées ne sont ni naturelles ni dues à une quelconque maladie : il s'agit bien là de marques extraordinaires, « telles que les sorciers ont accoutumé d'avoir² », et qui prouvent hors de tout doute leur alliance avec l'Ennemi. L'accusé a beau nier toute implication, ses marques parlent d'elles-mêmes et le discours qu'on leur prête, malgré les incertitudes et les contradictions qui le trament, emporte autant la conviction des juges qu'il enflamme l'imagination des foules. Soumis à la question, Gaufridy passe aux aveux avant d'être exécuté sur le bûcher. Dans sa longue confession, dont le texte sera repris et largement diffusé, il aura reconnu tous les crimes qui lui sont reprochés : son pacte avec Satan, l'enchantement de la religieuse et des quatre autres Ursulines qui se sont vite jointes à l'accusation, les assemblées du sabbat auxquelles il les a menées et les rituels abominables qu'ils y ont accomplis.

En ce début de XVII^e siècle, la grande chasse aux sorcières bat son plein en France et s'accompagne depuis peu d'un autre phénomène : celui des retentissantes affaires de possessions conventuelles, qui défraient la chronique, engendrent de spectaculaires séances publiques d'exorcisme et suscitent de vives polémiques entre médecins, magistrats et ecclésiastiques³. Les contemporains de

² *Ibid.*, p. 4.

³ La possession démoniaque n'est certes pas une nouveauté dans la France chrétienne, mais les cas de possessions collectives dans les couvents féminins se multiplient et gagnent en théâtralité dès la fin du XVI^e siècle, notamment après l'affaire Marthe Brossier (1599). Selon Michel de Certeau, le procès de Louis Gaufridy (1609-1611) fournirait le modèle de cette nouvelle série où se couplent sorcellerie et possession (la possession étant bien souvent causée par un maléfice lancé par un sorcier). Suivront ensuite les cas célèbres de Loudun (1632-1640), de Louviers (1642-1647) et d'Auxonne (1658-1663). Voir Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 [1970] et, sur les trois grandes affaires d'Aix, de Loudun et de

cette période savent alors très bien ce qu'il en est des marques diaboliques et comment celles-ci constituent une pièce essentielle du crime de sorcellerie. De fait, depuis la fin du XV^e siècle jusqu'à la fin du XVII^e siècle, partout ou presque en Europe sont pourchassés, interrogés et brûlés des individus que l'on croit appartenir à une dangereuse confrérie de sorciers, dotée de pouvoirs surnaturels acquis à l'issue d'un pacte avec le diable et conspirant à détruire la chrétienté. Toute une littérature savante, une presse de colportage et une intense production iconographique concourent bientôt à révéler, jusque dans les moindres détails, l'organisation de ce complot monstrueux⁴. On prétend que les adeptes de cette nouvelle secte, sillonnant les airs à l'appel de Satan, se rassemblent la nuit et en un lieu secret pour lui rendre hommage et perpétrer en son nom les crimes les plus graves qui soient : inceste, cannibalisme, meurtres d'enfants nouveau-nés, profanation des sacrements, copulation avec les démons incubes et succubes, confection de poisons et autres onguents magiques nécessaires à l'exécution des maléfices, etc. Ces pratiques transgressives, si elles ont pour résultats visibles et immédiats d'atteindre à l'intégrité physique et matérielle des hommes (en

Louviers, Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, chapitre IV : « Les procès scandaleux », p. 195-312.

⁴ Pour un aperçu de la production iconographique, on consultera le catalogue de l'exposition organisée par Maxime Préaud, *Les sorcières*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1973 et l'ouvrage de Sara F. Matthews-Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991. Sur l'importance des publications populaires, notamment des « canards », ces petits livrets bon marché, souvent illustrés, qui font la part belle aux faits de l'actualité les plus sordides inspirés des grands procès de l'époque, voir Maurice Lever, *Canards sanglants. Naissance du fait divers*, Paris, Fayard, 1993 et Jean-Pierre Seguin, *L'information en France avant le périodique : 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964 (qui en fournit une bibliographie thématique). Au temps des bûchers, il n'est pas rare que le récit des crimes des sorciers soit accompagné de l'arrêt de condamnation, ou même que cet acte fasse à lui seul l'objet d'une publication. L'affaire Gaufridy, par exemple, a été récupérée de diverses façons : en plus de susciter plusieurs de ces occasionnels, elle est publiée dans le *Mercurius français*, elle sert d'exemple à plusieurs démonologues du XVII^e siècle et elle est reprise par François de Rosset, dans l'édition de 1619 de ses *Histoires tragiques de notre temps*.

provoquant la maladie, l'impotence ou la mort ; en détruisant les récoltes et le bétail), restent cependant soumises à un plan supérieur : celui de la guerre souterraine que Satan et ses mauvais anges livrent contre l'empire chrétien. Pour les autorités civiles et religieuses engagées dans la chasse, c'est un véritable combat pour la souveraineté du monde qui se joue et qui trouve sa représentation la plus forte dans le sabbat des sorciers⁵, cette cérémonie collective au cours de laquelle les membres de la contre-société sorcière concluent le pacte satanique, reçoivent la marque physique de leur nouvelle appartenance et scellent de la sorte leur exil volontaire de l'ordre chrétien.

De tels efforts pour sensibiliser les populations à la catastrophe imminente ne manquent pas de porter fruits. Tous les canaux de diffusion de l'époque sont en effet sollicités pour propager cette idée de haut en bas du corps social. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, quand la machine judiciaire s'enclenche et prend véritablement son essor, la sorcellerie donne lieu à une remarquable explosion de discours : les éditions et les traductions des traités démonologiques les plus célèbres se multiplient, les débats qu'ils suscitent donnent lieu à quantité de libelles, d'opuscules anonymes et de feuilles volantes, auxquels s'ajoutent un réservoir inépuisable d'histoires effrayantes, qui circulent de bouche à oreille et que chaque nouveau procès contribue à grossir⁶. Ainsi, au

⁵ Sur l'histoire, l'évolution et les nombreuses variantes géographiques et régionales du sabbat, voir les études réunies par Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud : *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e-XVIII^e siècles)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

⁶ Sur les nombreuses éditions des ouvrages démonologiques et sur le rôle de l'imprimerie dans la diffusion de la peur du diable et des sorciers, voir Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978, p. 232-253. Sur la fortune des « histoires de sorciers » et leurs stratégies littéraires, on consultera les travaux de Marianne Closson (*L'imaginaire démoniaque en France [1550-1650]. Genèse de la littérature fantastique*, Genève, Droz, 2000), qui ont bien montré comment les représentations du monde démoniaque, dès la seconde moitié du

moment où paraît l'ouvrage de Jacques Fontaine, non seulement le crime de sorcellerie forme-t-il un ensemble structuré de séquences désormais connues de tous, mais encore ce modèle bénéficie d'un auditoire attentif aux questions les plus complexes qu'il mobilise. Dans cette atmosphère lourde d'inquiétude et apparemment réceptive aux surenchères les plus fantastiques de l'imaginaire démoniaque, on pourrait affirmer qu'il n'y a rien de surprenant à ce qu'une théorie aussi invraisemblable que celle du marquage sorcier ait pu connaître un si vaste retentissement et une si grande acceptation, tant chez les lettrés que parmi les couches populaires.

Que le contexte de la Renaissance, travaillé depuis le grand schisme par diverses préoccupations d'ordre eschatologique, voire apocalyptique⁷, ait joué un rôle déterminant dans l'établissement et la diffusion de cette notion, cela ne fait aucun doute. L'onde de choc causée par la scission protestante, les sanglantes guerres civiles et de longues années d'instabilité politique a certes lourdement assombri le climat intellectuel et social de cette époque. Pour les penseurs, qui conçoivent la nature et le monde comme un ensemble de signes qu'il leur faut traduire, méditer et déchiffrer, ces désastres apparaissent comme autant de manifestations de la colère divine, de funestes présages annonçant la chute finale.

XVI^e siècle (une période qui coïncide avec les sommets de la persécution et la première large diffusion de l'imprimé dans les couches urbaines), constituaient déjà un riche matériau pour la littérature narrative. C'est l'époque qui verra naître les *Histoires tragiques* ou *prodigieuses*, lesquelles foisonnent de récits de sorcellerie, et deux grands mythes fondateurs de la conscience occidentale : Faust et le Juif errant.

⁷ Voir Norman Cohn, *Cosmos, chaos et le monde qui vient : du mythe du combat à l'eschatologie* (trad. de Gilles Tordjman), Paris, Allia, 2000 ; *Les fanatiques de l'Apocalypse : courants millénarismes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle avec une postface sur le XX^e siècle* (trad. de Simone Clémendot), Paris, Julliard, 1962 [1961]. Pour une étude des angoisses eschatologiques lors des guerres de religion et de leur impact sur la production textuelle de l'époque, voir Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

La sorcellerie est l'un de ces signes : elle prendra une gravité et une ampleur sans précédent dans l'horizon tourmenté de la seconde moitié du XVI^e siècle, mais l'exégèse très complexe qu'elle sollicite de la part des savants ne saurait pour autant se réduire à l'air du temps, ni être rangée, sans autre forme de procès, au musée des chimères tout droit sorties des esprits apeurés.

Si la perspective d'examiner les prestiges diaboliques à l'aune du système de pensée qui l'ordonne peut, de nos jours, paraître paradoxale, il ne faudrait pas oublier qu'ils ont longtemps constitué un champ essentiel de la connaissance. Du XV^e au XVII^e siècle, mais aussi de part et d'autre des limites temporelles qui encadrent la grande chasse, le diable, les démons et les sorciers sont des objets de savoir et de discours : ils inspirent les artistes, interrogent les savants et nourrissent les traditions, aussi bien orale qu'écrite, de leurs puissantes potentialités heuristiques. Mais les relations que ces figures entretiennent entre elles et avec les différentes disciplines du savoir ne sont jamais les mêmes d'une époque à l'autre : elles bougent avec les idées, les systèmes de valeur et les multiples procédures par lesquels chaque culture perçoit et évalue son rapport au réel, au vrai et au possible ; elles épousent étroitement le contour des territoires épistémologiques auxquels on les assigne, nous révélant par là les questions qui s'y agitent et les transformations qui s'y produisent.

La charnière des XVI^e et XVII^e siècles constitue à cet égard une étape décisive : elle marque ce moment où, sous l'impulsion d'un nouvel esprit scientifique qui touche tous les domaines de la connaissance, émergent progressivement de nouveaux critères pour penser et concevoir le monde. Ces

nouvelles autorités que sont les vertus de l'empirisme, de la preuve expérimentale et de la vérification construisent alors, face aux phénomènes étranges, d'autres discours qui entraînent à leur suite de nouvelles croyances, voire de nouveaux mythes. Petit à petit, l'empire invisible du diable, dont la démonologie s'était efforcée de dessiner soigneusement les limites et d'établir les moyens d'intervention dans les affaires humaines, se verra tout entier télescopé dans un lieu unique et concret : celui du corps humain. Les grands spectacles de possessions démoniaques à la fin du XVI^e siècle permettent d'ailleurs de saisir la teneur des ces nouveaux débats. Les convulsions des religieuses et les aveux de ceux qu'elles désignent comme responsables de leurs tourments offrent en effet bien plus que la seule occasion de reconnaître le diable à l'œuvre. Cette scène chaotique, bruisant de paroles discordantes et saturée de signes équivoques, se présente comme un immense théâtre public où, devant les mêmes manifestations, se verbalisent et se confrontent deux regards sur le monde, avec leurs catégories, leurs exigences et leur outillage respectifs. Si quelques-uns n'y voient que des symptômes pathologiques, voire de la simulation, d'autres y décèlent les fragilités du corps et de l'âme soumis aux influences surnaturelles. Tous, cependant, sont engagés sur le terrain instable d'une polémique où se redéfinissent les signes du diable et le langage qui les articule.

C'est à la rencontre de ces deux regards que notre travail se situe. Nous nous proposons de saisir le domaine des possibles diaboliques au moment où se dessine, sur la carte de la nature et de la foi, une nouvelle répartition des faits et des compétences requises pour en juger. La théorie des marques du diable, telle

qu'elle se constitue dans la démonologie française, est un lieu privilégié pour observer cette mutation. Les questions, de nature très variée, que soulève cette étrange sémiologie nous sont en effet apparues comme une porte d'accès intéressante pour aborder de front la dynamique du déplacement des frontières que la démonologie met en œuvre au sein des différents champs du savoir. Précisons immédiatement que notre travail n'entend pas dresser une nouvelle histoire des origines et des causes de la chasse aux sorcières, pas plus qu'il n'ambitionne de traiter l'ensemble des théories que convoque le discours démonologique. Disons plutôt que notre thèse, dans les limites qui la définissent, s'est efforcée de dégager quelques-unes des questions importantes que pose la théorie des marques et de les lier aux problématiques d'ordre plus général qui se font jour à l'époque, notamment en ce qui concerne le statut des signes, le régime de la preuve et l'effet que l'évolution de ces concepts a pu avoir tant sur la distribution des faits naturels et surnaturels que sur les modalités d'écriture pour en rendre compte.

À l'origine de ce travail se trouve une lecture, à première vue bien éloignée des démons et des bûchers de la Renaissance : celle d'un ouvrage de Cesare Lombroso, père de l'anthropologie criminelle, intitulé *La femme criminelle et la prostituée* et publié pour la première fois en 1895. On retrouve dans ce livre le passage suivant :

La sorcellerie et l'obsession étaient, pendant le Moyen Âge, les crimes les plus graves de la femme. [...] La grande preuve, en effet, de culpabilité en sorcellerie, étaient *les signes de la griffe du diable*, lorsque les piqûres de la peau n'y provoquaient ni douleur ni hémorragie ; il s'agissait

évidemment de ces zones analgésiques si caractéristiques de l'hystérisme⁸.

Que l'une des composantes de la sorcellerie – ici celle de la marque diabolique – soit relue à l'aune des critères de la pathologie mentale n'a en soi rien d'étonnant. On connaît l'intérêt qu'a suscité, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, la redécouverte des traités de démonologie par les médecins aliénistes. Après avoir analysé les descriptions de quelques-uns des motifs récurrents de la sorcellerie et de la possession démoniaque, les cliniciens conclurent qu'il s'agissait en réalité d'une série de cas psychopathologiques auxquels les savants d'autrefois, par ignorance et faute de traitements appropriés, avaient donné un visage diabolique⁹. Au terme de ce déplacement, les anciens signes du diable devinrent des symptômes, les sorcières des aliénées, leurs aveux des hallucinations et le médecin Jean Wier, connu pour la querelle très violente qui l'opposa au politique Jean Bodin, se vit propulsé au rang de précurseur de la science psychiatrique moderne¹⁰.

⁸ Cesare Lombroso et Guglielmo Ferrero, *La femme criminelle et la prostituée* (trad. de Louise Meille revue par M. Saint-Aubin), Paris, Félix Alcan, 1896, p. 201-202. Nos italiques.

⁹ L'un des premiers textes psychiatriques à considérer sorcellerie, possession et mysticisme comme une même forme de manie est celui de Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1801). Mais contrairement aux aliénistes qui lui succéderont, Pinel ne s'appuie pas directement sur les relations de procès ou sur les traités démonologiques pour y identifier ses symptômes. Sur l'évolution de ce discours, on consultera Jan Ellen Goldstein, *Console and Classify : the French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹⁰ C'est ce que signale, notamment, le docteur Axenfeld. Selon lui, si Jean Wier avait pu analyser les sorcières uniquement « en pathologiste » plutôt que de se préoccuper également de questions de droit et de théologie, c'est alors qu'elles seraient « apparues aux yeux de tous ce qu'elles étaient réellement : des malades ; leurs crimes eussent pris le nom de symptômes et dans les registres des tribunaux on n'eût vu autre chose que de vastes recueils de faits cliniques » (Alexandre Axenfeld, *Jean Wier et la sorcellerie*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1866, p. 79). Médecin du duc Guillaume de Clèves, Jean Wier fit publier à Bâle en 1563 son *Praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri V*, traduit en français par Jacques Grévin dès 1569 sous le titre *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries*.

Ce qui est toutefois surprenant dans ce passage, c'est la réalité concrète et la valeur probante que Lombroso, ainsi que la plupart des médecins avant lui, accordent d'emblée à la marque diabolique. Car si les récits des cérémonies sabbatiques sont considérés comme autant d'images mentales – des cas typiques de mythomanie, de délire névrotique ou de psychose hallucinatoire qu'il convient de neutraliser –, les segments narratifs consacrés à la marque du diable sont, quant à eux, tenus pour de véritables descriptions physiologiques. Certes, ni Lombroso ni ses prédécesseurs ne croient que ces empreintes puissent avoir été inscrites par Satan, mais ils n'en reconnaissent pas moins leur existence matérielle et de la sorte valident une bonne partie de l'ancien discours démonologique qui supporte cette notion¹¹. D'où le sentiment que nous en avons au départ, à savoir que de tous les éléments constitutifs de la sorcellerie, la topique des marques insensibles – avec ses découvreurs professionnels, ses instruments spécialisés, ses enquêtes systématiques et son souci d'objectivité – était celui qui se présentait sous la forme la plus recevable scientifiquement, la plus propice à être considérée par les savants du XIX^e siècle comme porteuse d'un fond de vérité qu'il leur fallait seulement retranscrire en langage clinique, mesurable et entièrement laïque. Et pour cause : ce que les médecins conservent

¹¹ Récemment encore, Stuart W. McDonald, membre du Laboratory of Human Anatomy de l'Université de Glasgow, s'interrogeait sur « What were the Devil's Marks in Reality ? ». Bien que l'auteur affirme qu'un examen approfondi des sources montre clairement que les confessions des accusés à propos du marquage satanique sont tout aussi farfelues que les autres activités de la prétendue secte sorcière, il admet néanmoins chacune des caractéristiques de la marque (son insensibilité, le fait qu'elle ne saigne pas, ses formes, ses couleurs et ses emplacements) et tente de les expliquer par des données médicales. Ainsi la marque serait, à son avis, des *naevi*, des lésions cutanées, des cicatrices ou des mamelons surnuméraires. Il explique en outre son insensibilité non par l'anesthésie hystérique (hypothèse qu'il rejette), mais plutôt par une mauvaise circulation sanguine, l'effet de l'adrénaline, l'arthrite, la malnutrition ou par le fait que les « prikers » faisaient peut-être semblant de piquer les accusés. (Stuart W. McDonald, « The Devil's Mark and the Witch-Prickers of Scotland », *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 90, septembre 1997, p. 507-511)

du schéma théorique des marques, en l'amplifiant et lui conférant un statut d'évidence que ni les démonologues ni la pensée renaissante ne lui avaient octroyé, c'est l'idée que les formes les plus radicales de l'altérité sont inscrites au plus profond de la nature humaine, qu'elles comportent des stigmates de structure précis (physiques ou psychologiques) et que ceux-ci constituent autant de marques distinctives permettant d'identifier, de classer et d'exclure l'individu qui les porte.

Ce sont de ces récupérations médicales qu'est venue notre première incitation : nous avons voulu partir à la recherche de ces marques infernales dont les descriptions, les représentations et les théories se trouvaient disséminées dans les traités démonologiques de la fin de la Renaissance. Tantôt évoquées de manière fugitive, tantôt bénéficiant d'imposants développements, ces traces nous apparaissaient comme autant d'énigmes qu'une culture et qu'une époque – aux prises avec une image du diable luttant presque à armes égales avec Dieu – posaient aux savoirs et aux techniques dont elles disposaient pour l'appréhender.

De prime abord, c'est le caractère multiple et contrasté des discussions entourant la marque qui a retenu notre attention : nous indiquerons plus loin comment nous avons tenté de remédier au risque d'éclatement et de dispersion que cela représentait. Poursuivons sur les images résolument étranges qui en ressortent pour souligner combien cette variété de traitements et de lectures disait déjà à quel point ces empreintes tiennent de leur maléfique artisan. Pour les démonologues de la Renaissance, les marques semblent en effet revêtir tous les attributs de celui-là même qui les inscrit : le diable. Évanescences, trompeuses,

instables, certains auteurs pensent les avoir vues mais doutent de pouvoir véritablement s’y fier ; d’autres ne les ont jamais observées, mais garantissent néanmoins leur valeur probante ; d’autres encore se demandent si elles sont réelles ou illusoire et selon quelles méthodes il serait bien possible de faire la différence. En somme, à l’époque, traquer les empreintes insensibles – selon la double acceptation de cet adjectif, c’est-à-dire ce qui est sans douleur et ce que l’on perçoit à peine, voire pas du tout – revient à vouloir dresser un portrait fixe, clair et homogène du diable, une figure essentiellement immatérielle, capable de toutes les métamorphoses et échappant de ce fait au travail de l’observation. Pareilles difficultés n’empêchent toutefois pas les juges, les médecins et les théologiens de tenter l’entreprise, mais ce qui parvient à leurs yeux attentifs n’est jamais qu’une image trouble et imparfaite, constamment médiatisée par le répertoire considérable des discours tenus sur le diable à cette époque.

À cette collection d’images textuelles, dont l’évidence s’obscurcit à mesure qu’on les confronte entre elles, s’ajoute un autre obstacle : les démonologues n’accordent pas tous la même importance à la marque, contrairement aux composantes que l’on pourrait dire « classiques » de la sorcellerie – tels les maléfices, le pacte satanique, les assemblées nocturnes, les notions de secte et de complot –, qui constituent quant à eux des objets nécessaires du discours démonologique et ce, depuis le XV^e siècle. Jacques Fontaine s’en est d’ailleurs plaint, en faisant de ce manque théorique le point de départ de son traité. Ni Jean Bodin, ni Martin del Rio, ni Lambert Daneau¹²,

¹² Connu pour sa grande érudition, le jésuite Martin del Rio a fait paraître à Louvain, en 1599, les *Disquisitionum magicarum libri sex*, traduites en français et condensées par le père André

écrivait-il, ne se sont véritablement penchés sur l'« essence & nature des marques diaboliques », alors même que la foule rassemblée lors du procès de Louis Gaufridy aurait, selon ses dires, reconnu spontanément et d'une même voix la validité du résultat des tests par l'aiguille : « Sur quoy le bruict s'espandit incontinant parmy tout le peuple, que c'estoit veritablement un sorcier, & qu'il ne pouvoit estre autre puis qu'il estoit marqué¹³ ».

Au-delà de l'adage *vox populi, vox Dei*, si souvent invoqué en matière de sorcellerie, ce décalage plus ou moins accusé entre ce que les différents savants écrivent de la marque est révélateur, et ce, pour deux raisons. Il témoigne avant toute chose de l'une des caractéristiques les plus déterminantes de ce motif : son implantation relativement tardive au cœur de la mythologie sorcellaire. De fait, l'épreuve du marquage satanique ne correspond pas aux débuts de la chasse aux sorcières. Pratiquement ignorée au XV^e siècle, elle n'apparaît pas dans les premiers procès inquisitoriaux ni dans les plus anciens questionnaires élaborés à l'intention des hérétiques ; le célèbre *Malleus maleficarum*, paru à la fin du XV^e siècle, n'en fera pas mention non plus. Elle se déploie plutôt aux XVI^e et XVII^e siècles, de façon parallèle au motif du sabbat dont elle deviendra bientôt l'un des nombreux rituels-clés, le plus souvent suivant immédiatement la conclusion du pacte avec Satan. Il faudra néanmoins attendre jusqu'à la seconde moitié du XVI^e

Duchesne sous le titre *Les controverses et recherches magiques*, en 1611. Quant au juriste et théologien calviniste Lambert Daneau, il a publié en 1579 un ouvrage intitulé *Deux traitez nouveaux, tres-utiles pour ce temps. Le premier touchant les Sorciers, auquel ce qui se dispute aujourd'huy sur cete matiere, est bien amplement resolu & augmenté de deux proces extraicts des greffes pour l'esclaircissement & confirmation de cet argument. Le second contient une breve remonstrance sur les jeux de Cartes & de dez.*

¹³ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, *op. cit.*, p. 14 et 5.

siècle pour que la marque s'impose véritablement dans la littérature démonologique et devienne un enjeu de premier plan lors des procès.

De ces déterminations historiques découle la seconde raison, qui est d'ordre épistémologique. Il est vrai que, à première vue, la notion de marque diabolique semble apporter une preuve fort commode à la législation en matière de sorcellerie. Aux juges chargés de se prononcer sur des faits qui demeurent insaisissables, cette preuve *de visu* conférait à l'allégeance satanique une réalité matérielle inespérée, plus concluante et assurément plus directe que l'arithmétique très complexe des indices, présomptions, preuves et demi-preuves que réclame la procédure extraordinaire afin de parvenir au fait notoire. Pourtant, les savants qui se sont penchés sur cette théorie ont vite été confrontés à des questions délicates, qui recoupaient l'ensemble des principes définissant les pouvoirs de Satan : le diable marque-t-il tous les sorciers ou seulement quelques-uns ? Imprime-t-il sa griffe sur les petits enfants que les sorciers lui offrent ou seulement sur les individus en âge de conclure librement et en toute conscience un pacte valable ? Les marques disparaissent-elles si d'aventure un sorcier renonce à sa mauvaise vie et revient dans le droit chemin ? Annulent-elles les signes du baptême ? Sont-elles consciemment reçues ou serait-il possible que des sorciers soient marqués sans qu'ils le sachent ? À quoi se reconnaît leur caractère surnaturel ? Et enfin, quelle est leur fonction, leur signification, leurs propriétés et les modalités de leur inscription ?

À toutes ces questions, qui touchent aussi bien le droit et la théologie que la médecine et la philosophie naturelle, les savants fournissent des explications

variées et souvent contradictoires, sans jamais parvenir à unifier totalement cette notion problématique. Dès lors, la marque du diable apparaît comme une construction curieusement fragile, une théorie superficiellement cohérente qui a du mal à harmoniser les divers éléments culturels dont elle est la résultante. Ces fragilités, que l'on perçoit dans la littérature démonologique, n'ont cependant guère gêné l'étonnante fortune de cette topique : bien après le déclin des grandes vagues de procès, il fera encore l'objet de nombreux débats au sein de discours aussi différents que les théories des stigmatés et les premiers traités de médecine légale¹⁴. Aussi, pour qu'un intérêt aussi vif ait été suscité par une construction apparemment si précaire, il fallait bien que celle-ci traduise quelque chose des croyances, des valeurs, des attentes et des savoirs dominants de la Renaissance finissante.

À ce jour, les questions suscitées par la stigmatisation diabolique ont fait l'objet d'études remarquables de la part de François Delpech, de Marie-Luce Demonet et de Martine Ostorero, entre autres¹⁵. Selon des voies d'accès

¹⁴ En 1629, Peter Ostermann fit paraître à Cologne un traité juridique sur la nature des différentes sortes de signatures corporelles, et tout particulièrement sur les marques de l'Antéchrist et celles des sorcières (*Commentarius juridicus ad legem Stigmata capitulum de Fabricensibus duodecim sectionibus distinctus... in quo de variis speciebus signaturarum characterum et stigmatum tam supernaturalium quam naturalium imprimis vero antichristi et de illorum quae sagis injustaprehenduntur*). Un an plus tard, Joannes Jordanaeus lui répondit en réfutant la valeur probante des marques diaboliques (Joannes Jordanaeus, *Disputatio brevis et categorica de proba stigmata utrum scilicet ea licita sit necne in qua pars negativa propugnatur una cum refutatione commentarii juridici hac eadem super re a ... D. Petro ostermanno*). Paolo Zacchia, médecin du pape Innocent X et fondateur de la médecine légale, a consacré une partie de ses célèbres et très volumineuses *Quaestiones Medico-Legales* (1621-1635) aux marques du diable (vol. VII, quaest. 4). L'ouvrage encyclopédique de Théophile Raynaud, *De stigmatismo sacro et profano, divino, humano, daemoniaco* (1654) lui consacre également un chapitre (chap. III).

¹⁵ François Delpech, « La marque des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », dans *Le sabbat des sorciers, op. cit.*, p. 347-368 ; Marie-Luce Demonet, « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *Littératures classiques*, vol. 25, automne 1995, p. 97-134 et Martine Ostorero, « Les marques du diable sur le corps des sorcières (XIV^e-XVII^e siècles) », *Micrologus : Natura, Scienze e Società Medievali*, vol. 13, 2005, p. 359-388. Du côté

différentes, ces analyses se sont attachées à retracer les origines de la marque diabolique et à mettre au jour les contradictions, les ambiguïtés et les représentations hétérogènes qui traversent les textes lui donnant corps. Dans le sillage de ces réflexions, nous avons voulu poursuivre l'enquête en nous intéressant non seulement à la construction rhétorique de ce motif et aux représentations qu'il véhicule, mais aussi aux volontés épistémologiques qui sous-tendent l'intérêt – pour ne pas dire la fascination – que les savants lui portent au tournant du XVI^e siècle. Le fait que la topique de la marque insensible se soit affirmée à un moment précis de l'histoire méritait en effet que l'on s'interroge sur les changements qui se sont opérés, aussi bien dans les savoirs que dans le discours démonologique lui-même, pour qu'un tel motif trouve des assises suffisamment solides pour s'épanouir.

Comment expliquer que cette marque, qui ne faisait l'objet que de brèves mentions autour des années 1550-1580, ait mobilisé à ce point l'attention des intellectuels qu'ils en sont venus à lui consacrer des chapitres distincts, voire des traités entiers ? Selon quels mécanismes et à partir de quels matériaux textuels ce motif a-t-il pu se frayer un chemin au sein des catégories du discours théologique, juridique et médical de la fin de la Renaissance jusqu'à s'imposer

de l'histoire du droit, mentionnons la contribution de Heikki Pihlajamäki, « “Swimming the Witch, Pricking for the Devil's Mark” : Ordeals in the Early Modern Witchcraft Trials », *Journal of Legal History*, vol. 21, n° 2, août 2000, p. 35-58. Si la plupart des historiens de la sorcellerie font mention du motif de la marque, peu cependant en fournissent une étude détaillée. Signalons toutefois le livre de Malcolm Gaskill portant sur la carrière des célèbres « witch prickers » anglais Matthew Hopkins et John Sterne : *Witchfinders : a Seventeenth-Century English Tragedy*, Cambridge, Harvard University Press, 2005 ; l'ouvrage de Peter G. Maxwell-Stuart, *Witch Hunters : Professional Prickers, Unwitchers & Witch Finders of the Renaissance*, Stroud, Gloucestershire, Tempus, 2003, qui comporte un chapitre sur la marque, centré sur les méthodes du piqueur d'Écosse John Kincaid (p. 98-122), ainsi que les notices de Rossel Hope Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Londres, Spring Books, 1967, « Devil's Mark », p. 135-137 ; « Witch's Mark », p. 551-553 et « Pricking », p. 395-401.

comme un élément indispensable tant du crime de sorcellerie que des grandes affaires de possessions démoniaques ? Telles sont les questions qui servent de points de départ à notre étude. Nous ne souhaitons pas faire de notre thèse un recensement des évocations de la marque ni restreindre notre analyse à une identification des sources. Pour cette raison, nous avons choisi d'écarter, sur le plan structurel, une division de notre étude par disciplines ; d'une part, parce que notre thèse n'est pas uniquement centrée sur l'examen d'un motif, mais sur ses conditions d'émergence et sur la place qu'il occupe à l'intérieur des sciences du diable et, d'autre part, parce qu'une telle division ne nous aurait pas permis de mettre en relief les déplacements qui s'effectuent entre les savoirs, en plus de nous obliger à fragmenter des formes d'argumentation qui, chez les auteurs que nous étudions, entremêlent étroitement les apports de différentes disciplines.

Pour y remédier, nous avons pris le parti d'examiner, à travers le prisme de la notion d'altérité, le réseau des mutations épistémologiques qui conditionnent l'apparition et le développement du motif des marques au sein de la trame plus vaste des discours démonologiques de l'Ancien Régime. C'est dire que nous avons choisi, plutôt qu'une approche chronologique où chaque auteur serait étudié séparément, un exposé par aspects thématiques. Des discussions concernant les marques insensibles, nous avons donc relevé les principaux éléments constitutifs, les notions importantes qu'elles mobilisent et les représentations sur lesquelles elles s'appuient afin d'en retracer l'histoire et d'en indiquer ensuite les développements futurs. Ce double objectif correspond aux deux parties de notre thèse. La première partie se présente comme une synthèse

des travaux sur le discours démonologique : y sont abordées les questions fondamentales que pose l'étude des démons et que convoquent avec une acuité particulière les réflexions sur la marque, tels l'étendue des pouvoirs du diable, le type de relations qu'il peut nouer avec les hommes ainsi que le statut qu'il convient d'accorder aux personnes qui s'adonnent à de telles alliances. À partir de ces points d'ancrage, qui constituent l'armature générale sur laquelle repose notre thèse, nous observons les changements qu'ils subissent sous la plume des démonologues de la Renaissance et qui sont nécessaires pour bien saisir les tenants et aboutissants du motif des marques auquel nous consacrerons notre deuxième partie. Des auteurs renommés qui ignorent délibérément ce motif à ceux qui en font le fleuron de leur discours, en passant par ceux qui le signalent mais ne savent trop qu'en faire, il s'agira d'éclairer les cheminements rhétoriques et disciplinaires par lesquels la science démonologique en est venue à faire du corps humain le lieu privilégié où se trouve et se dit l'altérité diabolique.

Le corpus de notre étude est constitué par un ensemble de textes démonologiques dont la composition s'échelonne entre la seconde moitié du XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e siècle¹⁶. Parmi eux, les traités de trois magistrats ayant une expérience directe des procès font l'objet d'une analyse détaillée. Il s'agit de *La démonolâtrie* (1595) du juge de Lorraine Nicolas Rémy ; du *Discours execrable des sorciers* (1602) d'Henri Boguet, juge de Franche-Comté, et du *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) du magistrat bordelais Pierre de Lancre. Ce dernier, également conseiller d'Henri

¹⁶ La majorité de ces ouvrages sont du domaine français. Nous n'avons pourtant pas pu négliger l'influence de certains ouvrages étrangers auxquels les démonologues français font souvent référence. La plupart d'entre eux ont d'ailleurs rapidement été traduits ou réédités en France.

IV, a été mandaté au Labourd, l'une des trois provinces formant le pays basque français, pour y mener une commission royale d'enquête sur la sorcellerie. À quoi s'ajoute, bien sûr, le *Discours des marques des sorciers* (1611) du médecin Jacques Fontaine. Les autres textes que nous analysons sont convoqués pour illustrer tel ou tel aspect spécifique qu'ils mettent en évidence de manière éloquente, au moment où ces aspects seront traités.

*

* *

Dans la mesure où l'épisode de la grande chasse aux sorcières est un événement historique qui n'a jamais vraiment été élucidé – Katharine Hodgkin signalait fort justement que la variété des études menées sur la sorcellerie sert en quelque sorte de baromètre pour bien d'autres sujets problématiques, un espace discursif où l'histoire s'interroge sur ses propres méthodes d'appréhension¹⁷ –, notre premier chapitre constitue une longue entrée en matière théorique. Elle nous entraînera à la rencontre des grandes questions de méthode, de lecture et de sens que soulève ce phénomène énigmatique, notamment en ce qui concerne la « réalité » et la « véracité » de ses composantes. Transposant ensuite ces questions sur la plateforme intellectuelle de la Renaissance, nous examinerons la

¹⁷ « In some ways witchcraft studies serve as a barometer of many other concerns, a place where history asks questions about itself. [...] Witchcraft, in Brigg's phrase (in his essay in the Barry, Hester and Roberts collection) is a crime with a hole at its center, the hole of non-correspondence with what we conceive of as the real world, which invites explanation and analysis. This allows witchcraft (even more than other topics) to be a different subject for different historians.» (Katharine Hodgkin, « Historians and Witches », *History Workshop Journal*, n° 45, 1998, p. 272).

manière dont les penseurs de cette époque tourmentée concevaient le diable, les démons et les sorciers.

Notre deuxième chapitre est consacré au genre démonologique en tant que tel. Nous nous attacherons d'abord à retracer, depuis les premiers textes qui condamnent les « pactions maudites » avec les démons jusqu'aux lourds volumes exclusivement consacrés à la sorcellerie, la scène particulière que les auteurs aménagent pour décrire les rapports des hommes avec le diable et à partir de laquelle ils interrogent la nature de ces relations puis statuent sur les actes qu'ils peuvent (ou ne peuvent pas) accomplir ensemble. Nous verrons que si, pendant une bonne partie du Moyen Âge, Satan résidait en enfer et ne faisait que quelques rares incursions sur terre, il s'établit assez brusquement dans le monde des vivants au XV^e siècle, où sa capacité de nuisance s'accroît de manière exponentielle. Nous étudierons ensuite comment la certitude inquiète de la présence du diable parmi les hommes a conduit les démonologues de la seconde moitié du XVI^e siècle à développer des outils d'enquête de plus en plus sophistiqués afin de déceler les manifestations de l'ange déchu derrière les phénomènes étranges. Nous terminerons enfin ce parcours en analysant les pratiques discursives à l'œuvre chez les auteurs ayant une expérience directe des procès ; la place particulière qu'ils accordent à l'observation, à l'empirisme et à la pratique expérimentale sera ici mise à l'avant-plan.

Notre deuxième partie s'intéresse à l'élaboration du motif des marques insensibles, dont l'émergence est tributaire des changements qui s'opèrent dans la scénographie diabolique. Nous nous intéresserons dans un premier temps à la

genèse de cette topique. Ses modèles les plus anciens, les traditions auxquelles elle emprunte, les matériaux textuels et théoriques sollicités par les auteurs qui la définissent ainsi que ses principales caractéristiques seront abordées au troisième chapitre. La curieuse migration que ce motif effectue dans les cas de possessions démoniaques fera quant à elle l'objet du quatrième chapitre. Nous examinerons comment la médecine du XVII^e siècle a récupéré les marques diaboliques pour tâcher d'en offrir une lecture « scientifique », réorientant ses modes d'appréhension du côté d'une pratique médico-chirurgicale qui exclut presque toute explication théologique.

D'une figure du diable que l'on concevait seulement de manière spéculative à un personnage incarné dont on traque les empreintes sur la peau des simples mortels, c'est la trajectoire d'un espace de réflexion sans cesse renouvelé que nous chercherons à dessiner. Pour les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles, le champ des possibles diaboliques invite aux expériences et aux investigations de toutes sortes. Il autorise à la fois les croisements et les confrontations disciplinaires. Il se présente, enfin, comme un lieu de savoir dans lequel chaque auteur se donne la liberté de penser l'Autre en développant un système d'identification, une grille analytique, une lecture du monde qui abrite tant les inquiétudes de son époque que les siennes propres. La marque insensible est l'un des éléments constitutifs de cette altérité, qui s'attache à la dimension humaine du Mal, à son inscription dans la nature profonde des êtres. Retracer les enjeux qui conditionnent l'émergence de ce motif singulier et montrer de quelle

façon l'altérité diabolique s'est peu à peu acheminée vers les territoires plus intimes du corps et de l'esprit forment le double objectif de cette thèse.

Première partie

CHAPITRE 1

HISTOIRES DE LA SORCELLERIE : LES ENJEUX D'UNE ÉNIGME

On assiste depuis maintenant près de quarante ans à une croissance remarquable des recherches qui se proposent d'examiner la sorcellerie, ses discours et ses représentations sous l'Ancien Régime. En témoignent le nombre de colloques, d'équipes de recherches, d'éditions critiques et de publications récentes qui se penchent sur les multiples facettes de ce phénomène et qui permettent de réunir autour d'une même question des spécialistes appartenant à des disciplines aussi variées que l'histoire, l'histoire de l'art, l'histoire des mentalités, l'histoire des idées, la théologie, le droit, l'analyse des discours, l'anthropologie ou l'ethnologie, pour ne citer que quelques rubriques. Les travaux issus de cette fructueuse collaboration montrent combien ce sujet est un terrain d'investigation riche en perspectives nouvelles où ceux qui s'y hasardent sont appelés à s'écarter des certitudes acquises et des sillons convenus qu'entraîne l'étude d'un objet aussi marquant pour la mémoire et l'imaginaire de la culture occidentale.

En suivant les passerelles ténues que tissent, sur la toile de fond de l'histoire officielle, les procès archivés et le corpus à présent oublié des textes démonologiques, les chercheurs sont parvenus à faire valoir non seulement une part occultée de notre histoire, mais aussi – et surtout – d'autres méthodes pour la lire. La variété et la complexité des documents qui orchestrent la notion de sorcellerie posent en effet de nombreux problèmes de lecture, de langage et de sens que l'on ne saurait résoudre hâtivement à l'aide d'un modèle explicatif unique. Creusant la voie ouverte par les travaux pionniers de Nicole Jacques-Lefèvre et de Sophie Houdard¹ qui appelaient à concevoir la démonologie comme une formation discursive autonome dont les stratégies d'écriture, les références, les motifs et la fortune méritaient une analyse spécifique, quelques spécialistes ont récemment entrepris d'examiner la richesse des relations qu'entretient la démonologie avec d'autres types de textes, tels le récit de voyage, le théâtre, le texte scientifique ou encore la littérature narrative². En déplaçant les enjeux du côté de l'analyse littéraire, les études sur la sorcellerie acquièrent alors une valeur inédite : elles ne cherchent plus à justifier l'existence des sciences du diable sur la plateforme intellectuelle et culturelle de l'Ancien

¹ Nicole Jacques-Lefèvre, *Le théosophe et la sorcière : deux imaginaires du monde des signes. Études sur l'illuminisme saint-martinien et sur la démonologie*, vol. III « Représentations textuelles de la sorcellerie » ; vol. IV « Structure et enjeux de quelques grands textes démonologiques », thèse d'État, Université de Paris IV, 1994 ; Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992. Avant la parution de ces analyses spécifiquement littéraires, les études réunies par Sydney Anglo témoignaient d'un intérêt pour l'écriture démonologique proprement dite : *The Damned Art : Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

² Marianne Closson, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, *op. cit.* ; Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak et Marianne Closson (dir.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007 ; Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008. Signalons également les travaux à paraître de l'ACI « Styles et partages des savoirs », dirigé par François Lecercle pour la section consacrée à la démonologie.

Régime. Admise comme telle et prise pour ce qu'elle est – à savoir un ensemble cohérent de discours –, la démonologie permet d'interroger la manière dont, pendant plusieurs siècles, les penseurs ont conçu, relaté et sans cesse réévalué le monde qui les entoure.

Bien que les études sur la sorcellerie soient actuellement en plein essor, cet intérêt reste toutefois relativement neuf comparé aux succès rencontrés par les œuvres de fiction qui, depuis longtemps déjà, exploitent les thèmes associés au monde sorcier. Ce décalage tient en grande partie à la nature même du sujet : aussi difficile à définir qu'à circonscrire, la sorcellerie paraît recouvrir les époques, les cultures, les croyances et les expériences les plus diverses. Tout un chacun aujourd'hui croit parfaitement savoir de quoi il en retourne, jusqu'à ce qu'il s'agisse d'en fournir une définition : s'y retrouvent alors les alliances les plus surprenantes, notamment entre l'ancien et le moderne, l'historique et l'imaginaire, l'exotique et le familier, sans que ce mélange des genres et des ordres de réalité ne paraisse affecter l'implicite et fascinante connaissance que nous pensons tous en posséder. Si l'on consulte nos dictionnaires modernes à la recherche d'orientations plus précises, on n'est guère plus avancé. L'on y découvrira quelques traits traditionnels de la sorcellerie, comme son caractère primitif et populaire, ainsi qu'une série d'associations, bien connues elles aussi, mais qui dressent, une fois réunies, un portrait des sorciers et de leur persécution que les spécialistes seraient bien en peine d'accepter³.

³ Pour n'en donner qu'un exemple, le *Petit Robert* donne de la sorcellerie la définition suivante : « Magie de caractère populaire ou rudimentaire, qui accorde une grande place aux pratiques secrètes, illicites ou effrayantes ». À l'entrée « sorcier, ière », on retrouve l'exemple désormais classique « les sorciers du Moyen Âge », suivi de « sorciers et guérisseurs en Afrique, en

Ce flou généralisé qui entoure l'idée de sorcellerie s'explique sans doute par le caractère clandestin et impénétrable que l'on prête à ses pratiques : les sorciers n'ont, après tout, jamais eu bonne presse ni bonne réputation et, comme dans tous les cercles fermés, n'en parlent et n'y adhèrent que les initiés. Il est pourtant possible d'aller au-delà de ces reconnaissances immédiates et de s'interroger sur la provenance de ces caractéristiques et sur les enjeux qui s'y manifestent. Car à compulser l'imposante bibliographie des ouvrages anciens et modernes qui traitent de cet étrange objet, on remarque combien l'usage du terme « sorcellerie » sollicite, selon les époques et les auteurs, une grande variété de concepts dont la saisie est loin d'aller de soi. Derrière la permanence du mot se profile en effet un cheminement théorique complexe, dans lequel on peut observer une suite de modifications, de retours et de glissements sémantiques qui, au fil des siècles, des courants et des modes, sont venus infléchir en profondeur non seulement la valeur et le sens que l'on accorde à la sorcellerie, mais encore le regard que les savants posent sur elle et le langage qu'ils emploient pour la définir.

C'est dans cette optique que nous souhaitons interroger le vaste corpus critique constitué sur ce sujet. Il s'agira, dans ce premier chapitre, non pas d'en faire un inventaire détaillé, mais plutôt d'en dégager quelques propositions de lecture susceptibles d'éclairer les différents champs d'intérêt que convoque notre propre démarche. Parce que la sorcellerie est d'abord un moteur d'« histoires » –

Sibérie » (ce qui nous renvoie à l'entrée « chaman »), puis de « sorcières des contes de fées ». Quant à l'expression « chasse aux sorcières », elle est définie comme une « poursuite systématique d'opposants politiques », avec un renvoi au terme « maccarthysme » (*Le nouveau petit Robert. Dictionnaire de la langue française* [éd. Josette Rey-Debove et Alain Rey], Paris, Dictionnaire Le Robert, 1996, p. 2115).

un assortiment d'enquêtes, de discours et de récits qui, depuis le temps des bûchers jusqu'à aujourd'hui, élaborent et réinventent sans cesse l'origine, la signification et la portée de ce phénomène –, il nous est apparu légitime d'interroger en premier lieu les espaces discursifs qui ont été aménagés par et dans les savoirs pour accueillir cet objet fuyant. Partant de ces cadres de perception et des questions de méthode qu'ils soulèvent, nous nous attacherons ensuite aux matériaux que sollicite la démonologie afin de donner corps au crime intangible de sorcellerie : la parole des accusés et celle de leurs persécuteurs, d'une part, qui par leurs interactions conflictuelles et nourries contribuent à construire le monde sorcier et, d'autre part, l'image du monde que charpentent les savoirs de la Renaissance et qui fournit la trame de fond essentielle pour penser le diable, les démons et leur dangereux commerce avec les hommes.

ÉCRIRE LA SORCELLERIE

Au cœur des débats passionnés qui animent les études sur la sorcellerie, s'il est un point précis sur lequel les critiques s'entendent tous, c'est bien la difficulté à vaincre l'aura de discrédit qui entoure cet objet. Pittoresque, frivole, voire vaguement racoleuse, la sorcellerie nécessite toujours que l'on justifie, par une profusion peu commune d'avertissements et de déclarations d'intentions, la pertinence de son analyse. En 1969, William Monter affirmait même qu'il s'agit là d'un « sujet tabou » dont les spécialistes de la Renaissance ne reconnaissent

l'existence qu'avec un certain embarras⁴. Ce que déplorait William Monter ne concernait pourtant pas la quantité des livres en tous genres publiés sur la question, mais bien l'attitude des « savants sérieux » à l'égard de la sorcellerie, qui continuaient globalement à la considérer comme une bizarrerie, sans lien ni lieu de partage avec l'admirable culture de l'élite lettrée de l'Ancien Régime. Les chercheurs avaient beau savoir que la persécution des sorciers était un événement historique important, ils dédaignaient généralement de reconnaître son étude comme relevant de leur compétence, renvoyant aux folkloristes la tâche de répertorier ce que Malebranche appelait les « rêveries des Démonographes⁵ ».

Or, le silence embarrassé de certains savants ne vaut certes pas pour l'ensemble du savoir. S'il est vrai que peu d'études historiques approfondies ont été menées sur ce sujet avant le renouvellement des méthodes et des pratiques en sciences humaines des années 1960⁶, d'autres disciplines s'y étaient alors penchées avec grande curiosité, notamment la psychiatrie et l'ethnographie⁷.

⁴ E. William Monter, « Trois historiens actuels de la sorcellerie », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 31, 1969, p. 205.

⁵ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, vol. I, 3^e partie, chap. VI : « Sorciers par imagination et loups-garous », Amsterdam, Henry Desbordes, 1688, p. 282.

⁶ Bien évidemment, ce petit nombre d'études ne déconsidère en rien leur valeur. Au contraire, ces travaux, tant par la quantité du matériel archivistique qu'ils ont patiemment exhumé et mis à la disposition des recherches à venir que par les différentes voies d'accès à l'histoire de la sorcellerie qu'ils ont aménagées, ont posé les jalons essentiels à l'étude d'un sujet qui, jusqu'alors, n'était que peu (ou pas du tout) considéré. Citons, pour le domaine français, les travaux précurseurs de Francis Bavoux, *Hantises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil ; d'un procès de l'Inquisition (1529) à l'épidémie démoniaque de 1628-1630*, Monaco, Éditions du Rocher, 1956 et d'Étienne Delcambre, *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e siècle et au XVII^e siècle*, Nancy, Société d'archéologie lorraine, 1948-1951. Pour l'Allemagne, Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Heenwahns und des Hexenverfolgung in Mittelalter*, Bonn, 1901. Voir également l'ouvrage important d'Henry Charles Lea, publié de façon posthume, où est éditée une liste importante de sources premières : *Materials Towards a History of Witchcraft Collected by H. C. Lea* (éd. Arthur C. Howland), New York, Yoseloff, 1957 [1939].

⁷ Voir notamment les études produites par les médecins liés à l'École de la Salpêtrière, dont les docteurs Bourneville, Ladame, Regnard, Legué, de La Tourette et Charcot, et publiés pour le compte de la célèbre « Bibliothèque diabolique », une collection dans laquelle ont été réédités

Déplacement, donc, et non désaffection totale : les démons se sont seulement vus congédiés, en quelque sorte, d'un certain type de savoir pour mieux en réintégrer un autre, un processus que Michel de Certeau qualifiait par ailleurs d'« exorcisme historiographique⁸ ». Le terme est en effet bien choisi : l'exorcisme a pour but premier non pas l'anéantissement des entités mauvaises qui assaillent le possédé, mais bien leur expulsion. À l'instar du bannissement et de l'excommunication, il s'agit d'une procédure officielle, opérée par les autorités compétentes agissant au nom du bien public, qui chasse l'indésirable hors de la cité et le réassigne dans un lieu conçu pour neutraliser l'inquiétude qu'il suscite. Dans sa conclusion éclairante sur la possession de Loudun, Michel de Certeau avançait que l'historiographie pouvait être considérée comme l'une de ces autorités, dont la tâche consisterait à examiner les faits de société en départageant ceux qui sont dignes de mémoire et porteurs d'enseignement de ceux qui, en raison de leur périlleuse étrangeté, doivent en être exclus. Ouvrant ainsi le spectre de sa pensée à la dynamique des réflexes sociaux que déclenchent ces formes-limites d'altérité, il écrivait :

Sous sa forme historique, c'est vrai. Le temps des possessions est mort. De ce point de vue, l'exorcisme historiographique est efficace. Mais les mécanismes qu'ont fait fonctionner l'incertitude des critères épistémologiques et sociaux, à

plusieurs traités démonologiques ainsi que des pièces commentées de procès. Le bibliophile Robert Yves-Plessis propose une recension des parutions médicales sur ce sujet, au chapitre « Les démoniaques et la médecine » (Robert Yve-Plessis, *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, Genève, Slatkine Reprints, 1970 [1900], p. 96-102). Signalons également l'ouvrage de l'anthropologue Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, Clarendon Press, 1937), ainsi que les travaux de l'égyptologue britannique Margaret Alice Murray, très critiqués à son époque mais qui connurent néanmoins une grande popularité. Ses thèses assureront d'ailleurs l'entrée « sorcellerie » de l'*Encyclopedia Britannica* de 1929 jusqu'à 1966. Voir *Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1921 et *The God of Witches*, Londres, S. Low, Marston & co., 1933.

⁸ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, *op. cit.*, p. 328.

Loudun, et la nécessité d'en établir, se retrouve aujourd'hui en face d'autres « sorciers » : leur exclusion fournit encore à un groupe le moyen de se définir et de s'assurer. [...] Dès lors que le poison de l'autre ne se présente plus directement dans un langage religieux, la thérapeutique et la répression sociales prennent seulement d'autres formes⁹.

De ce processus thérapeutique, le travail n'est jamais achevé. Peut-être parce qu'il n'existe pas, pour hier comme pour aujourd'hui, d'explication univoque du diabolique – ou, plus exactement, du principe d'altérité radicale qu'il incarne –, mais seulement une variété d'enjeux lisibles à travers les figures qu'une société donnée, dans un contexte donné, choisit pour lui donner corps. Aussi, que nos prédécesseurs aient eu recours aux feux des bûchers, que la mise à mort se soit ensuite transformée en sentence à vie dans les asiles d'aliénés et que notre société contemporaine, contemplant de loin ces réalités disparues et désormais privées de sens, s'en libère en parlant d'aberrations ou d'égarements, il s'agit toujours d'éliminer le danger de l'Autre en le refoulant *ailleurs*, hors du corps social ou en marge de l'histoire.

Les espaces de la sorcellerie : l'Ailleurs et l'Autrefois

Cet « ailleurs » de la sorcellerie peut revêtir de multiples formes qui, chacune à leur manière, témoignent de la difficulté à conceptualiser un phénomène pour lequel nous ne possédons ni preuves directes ni explication véritable. L'une d'entre elles est certainement ce fonds ancestral et universel dans lequel on se plaît à imaginer les racines mystérieuses des rites sorciers. Il est en effet habituel de percevoir la sorcellerie comme quelque chose de très ancien,

⁹ *Idem.*

datant presque des débuts de l'humanité, et se déployant, par-delà les frontières géographiques, au cœur de toutes les civilisations antérieures¹⁰. Qu'on la considère comme une forme de spiritualité primitive ou comme un degré d'atrophie de l'évolution commun aux anciennes sociétés, la sorcellerie ne semble avoir d'existence que dans un passé clos et une culture révolue. En ce sens, on pourrait dire que son statut s'apparente à celui des langues mortes : si l'on en découvre, aujourd'hui et près de nous, encore quelques témoignages, ceux-ci sont aussitôt envisagés comme des résidus anachroniques, voués à disparaître par l'entremise d'une éducation ou d'un traitement appropriés¹¹.

Ce même schéma s'applique également au « temps » de la chasse aux sorcières, que l'on associe encore spontanément, bien qu'à tort, au Moyen Âge. Or, comme le signale Francis Dubost, ce Moyen Âge-là n'a rien d'historique ; il s'agit plutôt de cette « médiévalité floue des obscurs commencements », un monde assez lointain et assez vague pour servir de décor tant aux excès les plus étranges de l'entendement humain qu'aux récits de démons, de fantômes, de sorcières, de loups-garous et autres créatures infréquentables¹². Espace imaginaire, bien entendu, autant que peut l'être cette « préhistoire » mythique où

¹⁰ Pierre-François Fournier, par exemple, écrit : « Il n'est pas invraisemblable que la croyance à la magie, à la réalité de ses effets, aux sorciers, sous quelque forme qu'elle se soit manifestée, ait été répandue chez tous les peuples, en tous les temps. Ses origines se confondent peut-être avec celles de l'*homo sapiens* ». (Pierre-François Fournier, *Magie et sorcellerie. Essai historique, accompagné de documents concernant la magie et la sorcellerie en Auvergne*, Moulins, Éditions Ipomée, 1979, p. 15)

¹¹ C'est ce que constate l'ethnologue Jeanne Favret-Saada, qui a étudié la sorcellerie contemporaine dans le Bocage mayennais. Elle souligne que les paysans qui la vivent et la racontent aujourd'hui sont invariablement perçus comme des gens « crédules et arriérés » reproduisant des rites « dénués de sens et venus d'un autre âge » (Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977, p. 14-15).

¹² Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles)*, vol. I, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1991. Sur ces considérations, voir notamment l'introduction, p. 1-14, et la troisième partie, « Les espaces de la peur », p. 244-425.

l'on fixe volontiers l'âge d'or de la sorcellerie. Sans véritables repères, il n'y a donc rien de surprenant à ce que cette « ère de la croyance » (opposée à celle de la raison) puisse se distendre à plaisir, rejoindre parfois le présent et recouvrir de son manteau fabuleux d'autres aires culturelles.

C'est à cet âge ténébreux que semble faire référence Louis-Vincent Thomas, dans la préface qu'il assure au livre de l'ethnologue Dominique Camus portant sur les pratiques actuelles de sorcellerie en Haute-Bretagne, lorsqu'il signale que l'auteur, pendant son enquête, « rencontra de bien curieux personnages, témoins du passé survivant et pourtant bien d'aujourd'hui, d'ici et pourtant de partout¹³ ». Précisant davantage les limites qu'il confère à ce jadis survivant, le préfacier s'étonne, tout compte fait, que l'on puisse rencontrer de telles croyances *ici et maintenant*, c'est-à-dire dans les contrées civilisées et rationnelles que sont celles de nos sociétés occidentales :

Si la magie et la sorcellerie ont fait l'objet de magistrales études à propos des sociétés archaïques, celles d'hier en Europe moyenâgeuse, celle d'aujourd'hui notamment en Afrique noire, on ne pensait pas qu'elles puissent intéresser l'observateur des sociétés occidentales d'aujourd'hui¹⁴.

De ce passé immémorial, dont seuls quelques vestiges en ruines s'offriraient à l'analyse, la sorcellerie est le paradigme idéal : puisqu'on ne sait véritablement où et quand elle puise ses origines ni quelle est la nature exacte de son contenu, elle constitue un champ propice aux spéculations, aux emprunts et aux projections de toutes sortes. Car qu'est-ce, exactement, que la sorcellerie au temps des bûchers ? S'agit-il de croyances, de mythes ou de faits ? S'agit-il d'un

¹³ Dominique Camus, *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Imago, 1988, p. 7.

¹⁴ *Idem*.

crime imaginaire, monté de toutes pièces par les élites occidentales en quête d'un bouc émissaire ? Ou serait-il possible de repérer, dans la masse énorme des documents anciens qui en parlent, des indices de l'existence d'un culte réel, ou à tout le moins d'un réseau cohérent de pratiques et de croyances partagées par les accusés, que la culture dominante voyait d'un mauvais œil et aurait cherché à exterminer ? Pour la fiction, qui ne s'encombre pas d'historicité, ces incertitudes représentent un matériau de choix permettant de décliner, sur plusieurs modes, les thèmes de l'obscur, de l'étrange, de l'inexpliqué et du secret. Mais pour les sciences humaines, qui entendent recomposer et comprendre un passé, les choses se corsent.

Sans entrer plus de l'avant dans le débat, toujours vif, entourant l'utilisation des appellations « Moyen Âge », « Renaissance » et « Âge de la Raison », il faut bien reconnaître que le modèle du progrès, selon lequel l'homme aurait été peu à peu illuminé par une rationalité dont il ne serait entré en pleine possession qu'après des siècles de terreurs religieuses, d'émerveillement devant les forces de la nature et d'échecs pour en fournir l'explication, ressurgit presque inévitablement dès qu'il est question de magie et de sorcellerie. Dans un article consacré aux usages complexes de ces deux notions, Karen Jolly exprimait en ces termes le malaise des chercheurs placés devant un objet défini à l'avance :

The European-encoded ideas of magic as demonic, evil and fearful, as medieval or backward, as unscientific, irrational or uncivilized, as something « other » are hard to exorcize. These notions of magic pervade the way we think as moderns and are ingrained in modern scholarship on the Middle Ages¹⁵.

¹⁵ Karen Jolly, « Medieval Magic : Definitions, Beliefs, Practices », dans Bengt Ankarloo et Stuart Clark (dir.), *Witchcraft and Magic in Europe. The Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 8-9.

Bien que récusée par la critique contemporaine, la fracture radicale que sous-tend cette lecture finaliste – celle entre un hier barbare et obscurantiste et un aujourd'hui civilisé et rationnel – reste un écueil majeur pour qui s'attèle à enquêter sur la sorcellerie et ses discours. Ainsi les médiévistes doivent-ils sans cesse réitérer les mises au point concernant le fait que la grande chasse aux sorcières, telle que nous l'imaginons, n'a pas eu lieu au Moyen Âge, tandis que les spécialistes des XVI^e et XVII^e siècles font face à l'absence même du sujet sur le tableau traditionnellement établi de leur période d'élection.

Pourtant, de nombreux travaux d'histoire et d'histoire littéraire ont étudié avec précision les changements profonds qui s'opèrent à la charnière de la Renaissance et de l'Âge classique. Tant sur le plan des idées, des arts et des savoirs que sur celui des conflits et des découvertes, tous s'accordent à dire qu'il s'agit là d'une période riche en paradoxes et en emportements. Or, si la plupart des ouvrages de référence dissertent volontiers sur les affres des guerres de religions, les campagnes contre les hérétiques et le durcissement des institutions politiques et ecclésiastiques qu'elles ont favorisé, peu s'aventurent à inscrire pleinement la répression des sorciers parmi les événements marquants de cette période ou même à mentionner l'abondante littérature démonologique produite à cette occasion. Tout au plus signale-t-on, dans les portraits consacrés à l'œuvre de Jean Bodin, qu'il est également l'auteur de la *Démonomanie des sorciers*, parue en 1580. Mais cette étude approfondie sur la magie et la sorcellerie, bien qu'elle soit rapidement devenue l'un des livres les plus célèbres de Bodin et les plus largement distribués parmi tous les traités démonologiques de son époque,

est habituellement mise à part du reste de son œuvre, à la manière d'une anomalie inquiétante qui déshonore la pensée de ce grand esprit, autrement pleine de sagesse et de modération¹⁶.

La persistance de ce curieux blanc épistémologique nous semble en fait répondre à un autre problème, celui de la frontière entre l'histoire de la pensée et l'histoire de l'imaginaire. Car on peut bien admettre que les penseurs d'hier ne concevaient ni ne se représentaient le monde de la même manière que nous, mais la gêne qui surgit irrémédiablement lorsqu'il est question d'appliquer cette réflexion à la chasse aux sorcières témoigne d'un seuil critique : comment des gens dotés de raison ont-ils bien pu croire à tout cela ? Dans quelle catégorie doit-on ranger leurs arguments ? Cette troublante énigme sur notre passé, c'est à Lucien Febvre que nous devons de l'avoir clairement posée. Dans un court essai publié en 1948 et dont le titre, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », reprenait justement les termes du débat, il écrivait :

Comment expliquer que les hommes les plus intelligents, les plus cultivés, les plus intègres d'une époque [...] – comment expliquer qu'un Bodin, ce grand Jean Bodin, un des vigoureux esprits de son temps [...], ce soit lui, le même, qui en 1580 ait publié l'un des livres les plus attristants de son époque : ce *Traité de la démonomanie des sorciers* dont on ne compte plus le nombre d'éditions ? [...]. Et quand nous avons dit :

¹⁶ C'est le constat, notamment, de Pierre Mesnard, de Maxime Préaud et de Nicole Jacques-Lefèvre qui ont étudié, selon des approches différentes, la cohérence de cet ouvrage avec l'ensemble de l'œuvre de Jean Bodin. Voir Pierre Mesnard, « La *Démonomanie* de Jean Bodin », dans *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, t. II, Florence, Nella sede dell'Istituto, 1965, p. 333-356 ; Maxime Préaud, « La *Démonomanie des sorciers*, fille de la République », dans *Jean Bodin : actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (24-27 mai 1984)*, t. II, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, p. 419-425 et Nicole Jacques-Lefèvre, « La *Démonomanie des sorciers* : une lecture philosophique et politique de la sorcellerie », dans Yves Charles Zarka (dir.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996, p. 43-70.

« crédulité, superstitions, manque de sens critique », nous sommes bien avancés¹⁷ ?

L'historien appelait de tous ses vœux une approche de la question qui transcenderait l'explication qui avait cours jusqu'alors et selon laquelle l'Europe tout entière avait pour un temps basculé dans une sorte de folie persécutrice jusqu'à ce que les lumières de la raison et de l'évolution scientifique ne viennent l'en extirper : « Ce grand divorce des hommes et de leur science... Non, il ne suffit pas de hausser les épaules. De nous targuer de notre prétendue supériorité. Il y a des explications à fournir¹⁸ ». Invitant les historiens à s'intéresser aux révolutions silencieuses, celles qui se produisent dans les mentalités et l'intimité des consciences religieuses, Lucien Febvre soulignait que plusieurs d'entre elles (et non une seule brusque fracture) avaient certainement dû s'opérer pour qu'entre les savants de la fin du XVI^e siècle et ceux du XX^e siècle, le changement de perspective sur le diable et la sorcellerie soit à ce point radical. Or, ces révolutions, que d'ordinaire on dit celles de la vérité cartésienne, semblent d'abord s'être déroulées dans le langage, dans les manières d'écrire la sorcellerie et son histoire.

Si la raison souveraine n'est pas descendue sur les hommes, telle une grâce, à l'arrivée des Lumières, il est vrai cependant que le passage au XVIII^e siècle marque, pour la France, un tournant décisif. Dans le cas précis de la répression des sorciers, il correspond historiquement à la fin des procès,

¹⁷ Lucien Febvre, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », dans *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sepeven, 1957, p. 305-306. Cet article a d'abord été publié dans les *Annales d'histoire sociale*, vol. III, 1948.

¹⁸ *Ibid.*, p. 307.

officialisée par la publication de l'édit de Colbert, en 1682¹⁹. Soulignons toutefois que cette ordonnance, intitulée « Édit du roi pour la punition de différents crimes qui sont devins, magiciens, sorciers, empoisonneurs », ne réduit pas à néant l'idée même de sorcellerie, comme nous sommes souvent portés à le croire ; elle fixe seulement son changement de statut en la réduisant au simple délit d'escroquerie. Le texte de cette déclaration présente en effet les sorciers comme des charlatans et, tout en condamnant une série de pratiques reliées à la « prétendue magie », qualifie ceux qui admettent sa réalité d'« ignorants et [de] crédules²⁰ ». D'emblée, et comme l'a fort justement remarqué Robert Mandrou, la modification est sémantique : passé sous silence ou traité par préterition, le mot « sorcier » n'est en fait employé que deux fois – dans l'intitulé de certaines éditions de cette ordonnance et dans l'exposé des motifs –, toujours en conjonction avec d'autres termes, auparavant bien distincts, mais désormais assimilés à une seule et même activité d'illusionniste : « sous la vaine profession de devins, magiciens, sorciers et autres noms semblables²¹ ». Reléguée au registre de l'imposture et des débordements de l'imagination, la sorcellerie y est décrite comme un résultat de l'inculture populaire : les arts magiques et les maléfices (hormis les pratiques impliquant l'usage de poisons, lesquelles relèvent de

¹⁹ Pour une analyse des conditions d'élaboration de cet édit et des interventions du gouvernement royal qui l'ont précédé, voir Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France, op. cit.*, p. 425-486. Les flambées de poursuites contre les sorciers ne cessent certes pas subitement : dès les années 1630, elles commençaient déjà à rencontrer des réticences de la part des cours souveraines et des différents tribunaux inférieurs. Il fallut néanmoins plusieurs décennies d'hésitations, de résistances locales et une multiplication des procédures en faveur de l'abandon des procédures pour que l'ordonnance royale de juillet 1682, signée par Louis XIV, Colbert et Le Tellier, vienne mettre un terme définitif aux procès.

²⁰ *Ibid.*, p. 479.

²¹ *Ibid.*, p. 478-479.

l'attentat contre les personnes) n'auraient d'autre efficacité que celle que leur confèrent les gens assez dupes pour s'y laisser prendre.

Par cette transformation, le champ d'action des pouvoirs sorciers se déplace : à l'opposé exact de la célèbre définition de Jean Bodin, pour qui le sorcier « est celui qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose²² », le prétendu sorcier, quant à lui, ne *fait* plus rien. Le pouvoir effectif que recelaient jusqu'alors ses invocations et ses pratiques se limite à présent à quelques paroles creuses et à une série de simagrées, plus ridicules que menaçantes. Escrocs, menteurs ou blasphémateurs, les « faux sorciers », comme les désignent les registres de police du XVIII^e siècle, ont rompu leurs attaches avec Satan. Et s'ils possèdent encore la capacité de troubler les esprits, c'est uniquement celui des faibles, des fous ou des naïfs, autrement dit ceux dont la raison, par défaut congénital ou carence manifeste, parvient mal à différencier le réel de l'imaginaire.

Reconduite par d'éminents intellectuels, cette nouvelle classification était promise à un bel avenir. Celle-ci ne réinvente pas la notion de sorcellerie, elle transpose seulement chacun de ses traits traditionnels dans une autre grille de lecture. Mais désignées en termes semblables, ces caractéristiques n'en tracent pas moins les contours de nouveaux personnages et, forcément, d'une nouvelle histoire, dès lors qu'elles sont replacées dans un autre modèle d'intelligibilité.

²² Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587, (Gutenberg Reprints, 1979), p. 1 r^o.

Ainsi, alors que les bûchers venaient à peine de s'éteindre en France et qu'ils brûlaient encore dans les pays voisins, Voltaire définissait la sorcellerie en ces termes :

De misérables femmes de village, trompées par des fripons, et encore plus par la faiblesse de leur imagination, crurent qu'après avoir prononcé le mot *abraxa*, et s'être frottées d'un onguent mêlé de bouse de vache et de poil de chèvre, elles allaient au sabbat sur un manche à balai pendant leur sommeil, qu'elles y adoraient un bouc, et qu'il avait leur jouissance. [...] La raison et une meilleure éducation auraient suffi pour extirper en Europe une telle extravagance ; mais au lieu de raison on employa les supplices. [...] La seule philosophie a guéri enfin les hommes de cette abominable chimère, et a enseigné aux juges qu'il ne faut pas brûler les imbéciles²³.

Plus catégorique encore est la définition proposée par les Encyclopédistes : « Sorcellerie : opération magique, honteuse ou ridicule, attribuée stupidement par la superstition à l'invocation et au pouvoir des démons²⁴ ». Dans le droit fil des propos de Voltaire, l'*Encyclopédie* poursuit : « On n'entendit jamais parler de sortilèges & de maléfices que dans les pays & les tems d'ignorance. C'est pour cela que la sorcellerie régnoit si fort parmi nous dans le XIII^e et XIV^e siècles²⁵ ».

Ces idées ne sont pas neuves : au-delà du fait attesté que le gros de la répression des sorciers s'est produit dans les campagnes, nombreux sont les démonologues qui ont insisté sur le caractère rural de la sorcellerie, affirmant que les paysans, plus frustrés de nature, souvent accablés par la misère et marqués par une religiosité empreinte de paganisme, sont plus susceptibles d'être séduits par

²³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot*, Paris, Werdet et Lequien fils, 1829 [1694-1778], vol. 2, article « Bouc. Bestialité, Sorcellerie », p. 406-408.

²⁴ Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert, *L'Encyclopédie, ou, dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchâtel, Simon Faulche, 1751-1765, vol. 15, article « Sorcellerie », p. 368.

²⁵ *Idem*.

les propositions fallacieuses du diable²⁶. De plus, et bien que l'*Encyclopédie* assigne la sorcellerie à des siècles précis – ce qui a de quoi surprendre puisque les sommets de sa répression et donc de la croyance en sa prolifération ont été atteints à une époque bien plus rapprochée des rédacteurs qu'ils ne semblent vouloir l'admettre –, tous les démonologues se sont attachés à retracer la généalogie de l'hérésie sorcière, faisant remonter ses origines avant le déluge. Dire que la sorcellerie est un mal très ancien et que sa croyance persiste surtout chez les gens simples et ignorants est donc un lieu commun que l'on peut reconnaître tant chez les anciens que chez les modernes.

La différence entre ces deux espèces d'« ignorance » et d'« ancienneté » réside essentiellement dans leur cadre de référence. À la Renaissance, le caractère ancien de la sorcellerie désigne une origine préchrétienne et l'ignorance qu'elle suppose concerne la foi. Depuis son antiquité, la théologie chrétienne a en effet développé toute une série de notions (*fides, infidelitas, credulitas, perfidias, error, opinio, superstitio*, etc.) pour déterminer les degrés de la fidélité et de l'engagement, non seulement dans le domaine religieux mais aussi dans les rapports humains. À chacun de ces termes correspond un vaste champ

²⁶ Lambert Daneau, par exemple, affirme : « Car du simple peuple & ignorant comme sont vigneron, laboureur, bergers, manouvriers & autres de tels mestiers, tant hommes que femmes, jeunes & vieux, ils disoient qu'il est tout notoire & certain, que d'iceux s'en trouve aujourd'huy une infinité de Sorciers [...]. Les uns sont devenus sorciers et vassaux du diable pour espérer recevoir quelque argent de lui, comme il leur avait promis, et en avoient besoin, étant pressés de quelque indigence ou pauvreté : tellement que sous espérance d'estre riche, & de recevoir quelques escus, ils se sont donnez au diable : les autres se voyant foulés par quelque plus grands et plus puissants qu'eux, desquels ils ne pouvoient avoir raison, se sont adressés au Diable pour se venger [...] et de telle façon, deviennent Sorciers les paysans, gens rustiques et ignorants, qui sont pauvres ou injuriés. » (*Deux traitez nouveaux, tres-utiles pour ce temps. Le premier touchant les Sorciers, auquel ce qui se dispute aujourd'huy sur cete matiere est bien amplement resolu & augmenté de deux proces extraicts des greffes pour l'esclaircissement & confirmation de cet argument. Le second contient une breve remonstrance sur les jeux de Cartes & de dez*, s.l., Jacques Baume, 1579, p. 9 et 42-43).

sémantique dont les interprétations et les acceptations se modifient avec les changements qui affectent les institutions et les pratiques religieuses²⁷. Les penseurs de l'époque considèrent alors le passé dans son rapport à la religion antique : l'autrefois des hommes, c'est l'âge d'avant la Rédemption, une ère marquée par les noirceurs de l'idolâtrie païenne²⁸. Tout fidèle porte en lui la mémoire de cette descendance qui s'incarne dans sa disposition au péché, mais certains d'entre eux, de complexion plus fragile, y sont plus vulnérables encore. C'est le cas des paysans, simples et mal dégrossis, et des femmes (dont le sexe fautif porte le poids de la chute de l'homme), que l'on juge naturellement plus enclins à dévier du droit chemin.

Par la suite, ces théories se séculariseront : les philosophes des Lumières ne comprennent plus le passé en référence à la nature pécheresse de l'homme « ancien », celui qui n'a pas connu la grâce du baptême, mais plutôt comme l'expression d'un archaïsme culturel et intellectuel, celui qui caractérise le « primitif » ou l'homme « mineur », selon le mot de Kant. Peu à peu dépouillée de son armature religieuse et de ses anciennes références épistémologiques, c'est une autre histoire du monde qui prend forme et qui se superpose à la précédente,

²⁷ On consultera à ce sujet l'étude remarquable de Jean Wirth, traitant des enjeux épistémologiques entourant l'évolution de la notion de croyance : « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XLV, n° 1, 1983, p. 7-58. L'auteur analyse notamment comment les définitions et le riche vocabulaire entourant la *fides* médiévale, qui tenait un rôle indispensable dans le système de la connaissance, finissent par se polariser autour du couple foi et croyance – le premier terme désignant une transcendance divine et le second un phénomène psychologique et humain – jusqu'à ce que le mot « croyance » en vienne à désigner le contraire de la pensée et à s'appliquer de manière privilégiée aux convictions du peuple.

²⁸ Nous empruntons ces informations et leur analyse aux travaux de Dieter Harmening, notamment « Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge », dans *Mouvements dissidents et novateurs : actes de la 2^e session d'histoire médiévale de Carcassonne*, Berne, Peter Lang, coll. « Heresis », 1989, p. 421-445.

celle du progrès et de la raison triomphante dont la genèse s'écrit au présent. Au terme de cette nouvelle répartition, l'ignorance et l'ancienneté propres à la sorcellerie semblent perdre en complexité herméneutique ce qu'elles gagnent en absolu. Elles cessent d'être interprétées par rapport à la structure interne de la personne humaine, où l'égaré sur les multiples voies de l'erreur ne constituait qu'un destin particulier qu'il fallait redresser, réglementer ou punir, pour déterminer des classes d'êtres ordonnancées par le regard de l'homme. Ainsi, les ténèbres d'hier se rapprochent, mais leurs frontières deviennent plus nettes : elles désignent à la fois l'irrationalité des siècles précédents – tout spécialement du Moyen Âge, cet âge transitoire bientôt synonyme d'ancienne barbarie – et celle des peuples ou des individus non-éclairés, ceux-là mêmes que l'on considère comme vivant encore au Moyen Âge.

Les racines philosophiques de ce changement important dans les manières de concevoir le diable et la sorcellerie se repèrent pourtant bien avant la fin des grands procès, avant même le radicalisme de Spinoza, que Jonathan Israël a récemment posé comme fondement de la pensée rationnelle en Europe – entendue ici comme une pensée purgée de toute croyance au surnaturel – et dont il fixait le triomphe aux années 1650²⁹. C'est que les propos de Voltaire et des

²⁹ Jonathan Irvine Israël, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2001, p. 3-4: « During the later Middle Ages and the early modern age down to around 1650, western civilization was based on a largely shared core of faith, tradition, and authority. [...] By contrast, after 1650, a general process of rationalization and secularization set in which rapidly overthrew theology's age-old hegemony in the world of study, slowly but surely eradicated magic and belief in the supernatural from Europe's intellectual culture. » Cette répartition ne semble pas tenir compte du fait que, même au plus fort de la persécution, la sorcellerie soulevait des questions de nature très polémique qui ont connu un vaste retentissement. Les points de vue en cette matière étaient d'ailleurs si divergents et les discours de chacun des partis si prolixes qu'ils font dire au traducteur français de l'ouvrage de Jean Wier : « On dispute diversement du fait des sorcières, & se trouve peu d'hommes, qui

Encyclopédistes, que nous avons brièvement cités, reconduisent des opinions déjà bien en place depuis le début du XVII^e siècle. Les érudits libertins avaient en effet mené une lutte énergique contre ce qu'ils nommaient la propagation des « erreurs populaires et communes », taxant de fables et d'inepties les histoires de sorciers et de leur supposée action malfaisante dans le monde³⁰. Tout en dénonçant le dogmatisme catholique et l'imposture des religions – un débat qui s'affirme avec force lors des grandes affaires de possessions démoniaques – la pensée politique libertine en appelait à l'exercice de la philosophie pour contrer la crédulité et les « raisons populaires » qui se manifestent dès qu'il est question du diable et de la sorcellerie. Cette perception, selon laquelle la croyance en la réalité effective de la sorcellerie serait propre aux couches sociales les plus pauvres et les plus impressionnables, s'est peu à peu imposée comme un signe de supériorité intellectuelle permettant de distinguer l'élite moderne et cultivée de l'immobilisme du monde rural. Comme le signale Robert Muchembled, cette césure, qui n'ira qu'en s'aggravant, venait associer – et pour longtemps – la

ayent quelque jugement, qui ne facent des discours à part sur ceste matiere. [...] Mais, dira quelqu'un, à qui pourra on adjoindre foy en ceste question, veu que les avis de ceux qui en disputent sont directement contraires ? » (Jean Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs, des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux : item de la punition que meritent les magiciens les empoisonneurs et les sorcieres : le tout compris en six livres par Jean Wier*, t. I, Paris, Au bureau du progrès médical, coll. « Bibliothèque diabolique », 1885 [1579], « Le traducteur aux lecteurs », p. XLIV-XLV)

³⁰ Pensons, par exemple, à Gabriel Naudé qui, dans son *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (1625), s'en prenait aux démonologues qu'il considérait contaminés par les fantaisies de la superstition populaire, et au médecin Michel Marescot qui, plus tôt encore, ne voyait ni maladie ni démons dans la possession de Marthe Brossier, mais de la simple simulation : *Discours véritable sur le faict de Marthe Brossier, pretendue demoniaque* (1599). Voir René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943.

culture populaire à l'idée d'une pensée sclérosée et résiduelle, se contentant de rites stériles et de fantasmes surannés au lieu d'explications rationnelles³¹.

En s'excluant de la sorte de la culture populaire, les savants opéraient, face à la sorcellerie, une mise à distance de plus en plus nette dont on peut retracer le mouvement jusque dans les dictionnaires, par exemple dans le *Dictionnaire de l'Académie française*. Si, dans sa première édition de 1694, nous pouvions lire au mot sabbat : « L'assemblée nocturne qu'on dit que les sorciers tiennent pour adorer le diable », le « on » indéfini est tôt remplacé par une formule sans équivoque dès la quatrième édition, en 1762 : « L'assemblée nocturne que *le peuple croit* que les sorciers tiennent pour adorer le diable³² ». Entre le *dire* et le *croire* – et plus encore entre le « on dit » et le « ils croient » – il y a tout un monde de nuances et de connotations qui sont d'autant plus difficiles à cerner que le cadre de leur perception n'est jamais explicité.

À la suite de l'interdiction officielle des procès, le discrédit entourant quelques-unes des composantes de la sorcellerie finira par atteindre et définir le sujet tout entier. Attachés à un seul et même objet, les divers écrits qui cherchent à prouver la réalité du diable, des démons et des sorciers se verront peu à peu repoussés dans le *no man's land* des productions irrationnelles, celles dont on ne saurait véritablement parler sans engager et mettre sérieusement en cause sa propre crédibilité.

³¹ Robert Muchembled, *Sorciers, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, Paris, Imago, 1987, p. 42-52 et, plus généralement, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, coll. « L'histoire vivante », 1978. Voir également, sur la rupture entre culture populaire et culture savante, Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (trad. d'Andrée Robel), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970.

³² Nos italiques. Référence provenant du site *Dictionnaires d'Autrefois*, accessible à l'adresse suivante : <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>.

Sorcellerie et savoir : les chemins d'une reconnaissance

De fait, jusqu'au tournant des années 1970, si d'aventure quelque spécialiste de l'Ancien Régime se risquait à briser le silence, ce n'était pas sans savoir qu'il avançait en terrain miné. C'est cette attitude que cherchait à modifier Hugh Redwald Trevor-Roper dans son essai célèbre sur « L'épidémie de sorcellerie en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles », publié pour la première fois en 1959. L'historien y prenait le parti ambitieux de lier la répression, de ses débuts jusqu'à son déclin, aux mouvements intellectuels et sociaux de cette époque. Pressentant les reproches de ses collègues pour s'être intéressé à un sujet si méprisable et si peu sérieux, il justifiait sa démarche en ces termes :

Je sais ce que certains critiques peuvent m'opposer : que la hantise de la sorcellerie est un sujet répugnant, auquel on ne saurait abaisser la dignité de l'histoire. Je leur répondrai que répugnant ou non, c'est là un fait historique ; qu'il a eu de l'importance dans toute l'Europe ; et que ce phénomène, du fait même qu'il s'est manifesté à partir de la Renaissance et de la Réforme, doit se poser en problème à quiconque serait tenté d'exagérer la « modernité » de cette période. Pour laide que soit la chose, nous ne pouvons plus la négliger si nous nous efforçons de comprendre « les débuts de la période moderne »³³.

Pour mener à bien son étude, Trevor-Roper établissait une nette différence entre les croyances relatives à la sorcellerie (*witch beliefs*), selon lui universelles et d'origine populaire, et ce qu'il nomme « le système intellectuel bizarre mais

³³ Hugh Redwald Trevor-Roper, « L'épidémie de sorcellerie en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *De la Réforme aux Lumières* (trad. de Laurence Ratier), Paris, Gallimard, 1972 [1967], p. 11. Avant d'être inclus dans un recueil, cet essai a été publié dans une revue historique anglaise sous le titre : « The General Crisis of the Seventeenth Century », *Past & Present*, n° 16, 1959, p. 31-64.

cohérent³⁴ » de la démonologie (*witchcraze*), auquel il consacre son essai et qui est limité à une période et à une aire précises. D'un côté comme de l'autre et en dépit de la distinction proposée, la sentence est la même : la croyance aux sorciers est décrite comme un amalgame de « crédulités villageoises » et de « troubles psychopathiques », un mythe créé à partir des « scories intellectuelles de paysans superstitieux et de femmes hystériques » auxquelles s'ajoutent les « affabulations des montagnards [car] l'air léger des montagnes est propice aux hallucinations³⁵ ». Les traités démonologiques, pour leur part, sont des « fantasmagories de moinillons excités », des « recueils, épais comme des encyclopédies, témoign[ant] d'un pédantisme délirant, [...] rivalisant de cruauté et d'absurdité », des livres tellement monstrueux qu'il est « difficile de considérer leurs auteurs comme des êtres humains³⁶ ». La franche hostilité que l'historien manifeste à l'endroit des croyances paysannes et des « ouvrages sanguinaires » de la démonologie révèle toute l'émotion que suscite chez lui l'évocation d'un tel massacre. D'un point de vue méthodologique, elle signale également ses difficultés à rendre compte d'un phénomène qui, aux côtés de la pensée d'un Montaigne, d'un Descartes ou d'un Érasme, lui apparaît comme un lieu de brutale régression intellectuelle, totalement incompatible avec la réflexion humaniste et le mouvement de construction de l'homme moderne qui

³⁴ *Ibid.*, p. 12-13. Notons que dans sa traduction française, le terme *witchcraze*, désormais usuel dans le vocabulaire des études sur la sorcellerie, est traduit tantôt par « épidémie de sorcellerie » tantôt par « chasse aux sorcières ». L'ambiguïté référentielle de ce terme – il est parfois impossible de déterminer si cette « épidémie » concerne la prolifération des procès pour sorcellerie, celle des croyances ou celle des traités de démonologie – met en lumière combien la sorcellerie est un sujet de recherche tout aussi fuyant et difficile à définir que l'objet qu'il désigne.

³⁵ *Ibid.*, respectivement p. 12, 149, 160 et 149-150.

³⁶ *Ibid.*, respectivement p. 173, 140, 195 et 196.

s'épanouissaient au plus fort de cette chasse. En fait, tout se passe comme si les efforts de l'historien à montrer que la chasse aux sorcières n'est pas un phénomène isolé (ni isolable) de la civilisation de ce temps étaient constamment battus en brèche par l'idée que les grands esprits des XVI^e et XVII^e siècles *ne pouvaient pas* avoir joué un rôle fondateur et efficace dans l'intensification des persécutions. Seuls les plus fanatiques d'entre eux – les démonologues figurant en tête de liste – ont pu prêter foi aux superstitions de la populace et s'égarer au point de les inscrire dans un cadre doctrinal.

Si l'analyse de H. R. Trevor-Roper peut nous paraître, sur certains points, singulièrement chargée d'animosité, sa posture est exemplaire de celle de plusieurs études menées sur cette question. D'une manière plus marquée, nombre d'ouvrages parus entre la fin du XIX^e siècle et les années 1960³⁷ présentent d'emblée la sorcellerie comme un objet incohérent et insensé dont il est indispensable de se distancier et de souligner à grands traits le caractère insolite. À cette distance irrémédiable répond, comme en écho, la polémique que suscite invariablement toute entreprise d'analyse : non pas seulement entre chercheurs, mais aussi – et surtout – entre l'auteur et son propre sujet d'étude. À ce titre, le vocabulaire employé pour décrire la répression des sorciers fournit une première lecture du problème, où il s'agit moins de dégager la signification, l'organisation et les modes de fonctionnement propres aux différents discours tenus sur la

³⁷ Pour une liste des travaux menés sur la sorcellerie avant les années 1970 et une description des différentes approches qu'ils mettent en œuvre, on consultera H. C. Erik Midelfort, « Recent Witch Hunting Research, or Where Do We Go From Here ? », *Papers of the Bibliographical Society of America*, vol. 62, 1968, p. 373-420 et William E. Monter, « The Historiography of European Witchcraft : Progress and Prospects », *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2, 1972, p. 435-451.

sorcellerie que de condamner le terrible scandale qu'ils constituent. Ainsi, dès les premières pages de sa *Sorcière*, Jules Michelet dénonce-t-il vertement la violence textuelle de cette « horrible littérature de la sorcellerie », une violence que l'auteur attribuait tant à la bêtise de ses scripteurs qu'à la fureur d'une époque tout entière :

J'ai épuisé d'abord et les manuels de l'inquisition, et les âneries des dominicains (*Fouets, Marteaux, Fourmilières, Fustigations, Lanternes*, etc., ce sont les titres de leurs livres). Puis j'ai lu les parlementaires, les juges laïcs qui succèdent à ces moines, les méprisent et ne sont guère moins idiots. [...] Ici, une seule observation, c'est que, de 1300 à 1600, et au-delà, la justice est la même. Sauf un petit entr'acte dans le Parlement de Paris, c'est toujours et partout même férocité de sottise³⁸.

Ailleurs, c'est l'historien Christian Pfister qui, après avoir dépouillé les archives des procès pour sorcellerie en Lorraine et lu avec attention la *Démonolâtrie* du juge Nicolas Rémy, parue en 1595, se désole de l'aveuglement des hommes de ce temps qui, n'ayant ni les connaissances ni les outils pour percevoir la vraie nature des choses, n'ont su voir dans les aveux des villageoises accusées, la cause réelle de leurs malheurs :

Ces femmes ont été désignées comme sorcières parce qu'elles sont des hystériques [...]. L'hystérie est héréditaire ; et voilà pourquoi souvent les filles ont été brûlées après les mères, parce qu'elles présentaient les mêmes symptômes morbides. La maladie chez les personnes faibles d'esprit est contagieuse ; voilà pourquoi beaucoup de villages sont décimés. [...] Soyons plus indulgent que lui [Nicolas Rémy] ;

³⁸ Jules Michelet, *La sorcière* (éd. Paul Viallaneix), Paris, Garnier-Flammarion, 1966 [1862], p. 34. La colère de Michelet ne saurait pourtant suffire à ranger ce livre dans la lignée de l'historiographie positiviste ni à le réduire à une simple idéalisation romantique de la figure de la sorcière. Les multiples niveaux de lecture que *La sorcière* convoque ont d'ailleurs donné lieu à un ouvrage collectif dans lequel Nicole Jacques-Lefèvre consacre un article à l'usage complexe que fait Michelet des traités démonologiques : « Michelet et les démonologues : lecture et réécriture », dans Paule Petitier (dir.), *La Sorcière de Jules Michelet : l'envers de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, coll. « Romantisme et modernités », 2004, p. 89-107.

rappelons ce qui peut être dit en sa faveur : ses opinions étaient celles de son temps, et c'est à elles plus qu'à sa personne qu'il faut nous en prendre. [...] Avec plus de bonté, il eût été plus intelligent³⁹.

Enfin, dans un article publié en 1948, Émile Brouette examinait plutôt les causes de l'inquiétude satanique et leur impact sur la législation de l'époque. Soulignant que la hantise du diable fut un fait social partagé tant par les masses illettrées que par les classes cultivées, ses conclusions, à l'instar de celles Christian Pfister, invitent à l'indulgence. La version qu'il en propose en est cependant tout autre :

En conclusion, la sorcellerie, qui est un des caractères les plus originaux de l'histoire sociale et religieuse du début de l'époque moderne, doit être considérée comme parasitaire des troubles contemporains. Se propageant particulièrement dans les campagnes, dont les habitants sont, de nature, envieux, soupçonneux et niveleurs, la sorcellerie y progresse étonnamment. [...] Les juristes opposèrent la rigidité du droit au fanatisme de la superstition, la sérénité de la législation à la haine des campagnards prévenus, à la fois juges et parties⁴⁰.

On pourrait à loisir citer d'autres études où, malgré la diversité des approches et des schémas interprétatifs proposés, malgré les avertissements répétés à ne pas céder à la tentation des généralisations outrancières, la

³⁹ Christian Pfister, « Nicolas Rémy et la sorcellerie en Lorraine à la fin du XVI^e siècle », *Revue historique*, vol. 94, 1907, p. 34 et 44. On reconnaît dans les propos de C. Pfister la relecture médicale de la sorcellerie effectuée par la médecine de la fin du XIX^e siècle. Très populaire de son époque, cette thèse a par la suite connu de nombreuses récupérations dont celle du « délire collectif » qui a fait l'objet de quelques études spécialisées dans le domaine de l'histoire sociale des maladies mentales. Voir notamment George Rosen, « Psychopathology in the Social Process : I. A Study of the Persecution of Witches in Europe as a Contribution to the Understanding of Mass Delusions and Psychic Epidemics », *Journal of Health and Human Behavior*, vol. 1, n^o 3, automne 1960, p. 201-211. L'auteur de cet article ne considère cependant pas la chasse aux sorcières comme une épidémie de psychose réelle, mais plutôt comme une « pseudo psychose » collective conditionnée par la misère de l'époque et les peurs d'ordre eschatologique.

⁴⁰ Émile Brouette, « La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique », dans *Satan*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Études carmélitaines », 1948, p. 378-379. L'auteur a également publié *La sorcellerie dans le comté de Namur au début de l'époque moderne (1509-1646)*, Gembloux, Duclot, 1954.

sorcellerie se voit réinscrite dans l'une ou l'autre de ces trois grandes catégories : la faiblesse d'esprit des paysans, l'obscurantisme des élites et le caractère aberrant des opinions de ce temps en matière de possibles diaboliques. D'une certaine façon, cette typologie traduit bien le sentiment généralement ressenti de nos jours devant cette séquence dramatique de l'histoire. À lire les ouvrages écrits dans la foulée des grandes vagues de procès, on ne peut en effet qu'être frappés par ces descriptions minutieuses de crimes pour lesquels des milliers d'hommes et de femmes ont été envoyés au bûcher et dont la réalisation même défie toute logique, voire toute imagination. Or, si ces récits nous paraissent à ce point invraisemblables, c'est avant toute chose parce que leurs prémisses – l'efficacité des sorts, la présence des démons sur terre et leur dangereux commerce avec les hommes – ne font résolument plus partie des normes qui régissent notre rapport au réel et à la connaissance. Plus encore, ce sont là des choses auxquelles la grande majorité d'entre nous ne croit pas, à tout le moins, pas dans la forme qu'elles pouvaient revêtir sous l'Ancien Régime. Pour banal qu'apparaisse ce constat, la question de la croyance marque profondément la conceptualisation même du terme « sorcellerie ».

Assurément, bien peu de gens aujourd'hui souscrivent encore à l'idée, massivement développée au XVI^e siècle, que les individus brûlés pour crime de sorcellerie appartenaient véritablement à des sectes vouées au diable travaillant à la ruine de l'Église et de l'État⁴¹. Mais si cette version des faits nous paraît

⁴¹ Le seul chercheur à avoir soutenu cette thèse est l'historien Montague Summers qui, à l'issue d'une lecture littérale des traités démonologiques, affirmait l'existence d'un vaste complot anti-chrétien mis en œuvre par des groupes structurés de sorciers. À ce sujet, voir ses deux ouvrages,

d'emblée impraticable, encore faut-il nommer ce qu'était ou ce que pouvait être *réellement* la sorcellerie. La difficulté n'est pas mince, en fait, et le choix des mots prend dès lors toute son importance : on ne saurait innocemment qualifier de superstition ou d'illusion ce qu'un démonologue nomme vérité et qu'un juge traite d'hérésie, sans risquer, à chaque fois, de superposer nos propres cadres conceptuels à la parole des différents protagonistes de la répression, qu'il s'agisse des accusés, de leurs accusateurs, des juges, des démonologues, voire de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, discutent sur la sorcellerie à cette époque. La question est d'autant plus complexe que le vocabulaire de la Renaissance n'entend pas tout à fait des termes aussi fondamentaux que « superstition », « illusion » et « croyance » de la même manière qu'aujourd'hui⁴². Devant cet écart à la fois référentiel et sémantique, les enquêtes sur la sorcellerie butent sans cesse sur l'étrangeté de leur matériau premier et sur le statut qu'il convient d'accorder à ses diverses composantes. Comme le notaient encore récemment les historiens Alan Charles Kors et Edward Peters, confronté à la singularité de cet objet, « the otherwise calm and analytic language

souvent réédités : *The History of Witchcraft and Demonology*, Londres, Routledge & K. Paul, 1926 et *The Geography of Witchcraft*, Londres, Keagan, 1927.

⁴² Voir à ce sujet l'article de Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles) », *loc. cit.* ainsi que les importantes mises au point fournies par Jean-Claude Schmitt concernant l'insuffisance conceptuelle et les présupposés idéologiques marquant l'usage des mots-clé « populaire », « superstition » et « survivance » : « Religion populaire et culture folklorique », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, n° 5, 1976, p. 941-953 et « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 52, 1981, p. 5-20.

of the social sciences suddenly appears inadequate to the task even of description alone⁴³ ».

En somme, le problème de la sorcellerie réside pour l'essentiel dans la difficulté de sa mise en mots : ce ne sont ni les documents ni les définitions de la sorcellerie qui manquent, c'est l'expérience du monde qu'ils traduisent et les connexions épistémologiques qui assurent sa cohérence qui sont désormais inopérantes. Aussi l'obscurantisme, la bêtise ou les symptômes de pathologie mentale que l'on perçoit si facilement – et souvent de manière caricaturale – dans le discours des juges et le témoignage des accusés sont-ils moins des caractéristiques découvertes au fil de l'analyse que des images réflexives. Toutes ces appellations disent, en quelque sorte, de quels points de vue une intelligence moderne aurait examiné la sorcellerie si elle avait vécu au temps des bûchers. Elles révèlent ce qui heurte notre sens commun et, ce faisant, elles dévoilent nos propres critères de perception du possible et de l'impossible, non pas ceux d'autrefois. Mais qu'en est-il du point de vue de ceux qui furent directement impliqués dans la crise diabolique ? Peut-on seulement le restituer et recomposer la logique de son agencement sans y projeter les trompe-l'œil de notre temps ?

Cette question cruciale, de nombreux chercheurs ont ressenti la nécessité de la poser, interrogeant de la sorte les limites d'une pratique scientifique qui, trop longtemps peut-être, s'est présentée comme un *itinerarium mentis ad veritatem*. De fait, plier le passé aux critères et aux clivages de notre pensée moderne, fournir une découpe plus « rationnelle » aux phénomènes

⁴³ Alan Charles Kors et Edward Peters, « Introduction : the Problem of European Witchcraft », dans *Witchcraft in Europe, 400-1700. A documentary History*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001 [1972], p. 2.

démoniaques, c'est contraindre les textes anciens à s'exprimer selon une terminologie que les gens du XVI^e siècle non seulement ignoraient, mais qui ne reflète en rien leur façon de penser et de concevoir le monde.

Les nombreux travaux menés par les historiens depuis la fin des années 1960 témoignent de ce changement de perspective critique. Pour eux, comme pour les chercheurs qui allaient s'engager à leur suite, il s'agissait de redonner à la sorcellerie sa cohérence et sa spécificité en l'interrogeant autrement qu'en termes de sensationnalisme, de bizarrerie ou d'anecdotique. Des enquêtes minutieuses ont ainsi permis de reconstituer une partie de la vaste trame culturelle, sociale, politique et idéologique sur laquelle se sont érigés les tréteaux de la répression⁴⁴. Passant au crible le corpus immense des archives de la sorcellerie, reliant leur production aux différents bouleversements qui ont affecté l'époque, établissant la cadence des poursuites pour chaque pays et leurs régions respectives, les historiens ont voulu éclairer les mécanismes qui ont rendu possible et pensable une persécution aussi acharnée en cette période d'émergence de la modernité. Or, dans cette quête de sens, ceux-ci ont rapidement été confrontés à un objet composite et difficilement saisissable, à une multiplicité de discours, de récits et de représentations dont les ramifications s'étendent bien plus loin que les seules grandes dates pivots scandant le début et la fin de l'« épidémie de sorcellerie ». Car pour rendre intelligible la sorcellerie, il fallait

⁴⁴ Il serait difficile de dresser un inventaire des travaux d'histoire consacrés à la sorcellerie depuis la fin des années 1960, toutes méthodes confondues, tant ils abondent. Pour une vision d'ensemble de la question, nous renvoyons à deux ouvrages qui constituent de véritables sommes : Brian P. Levack, *La grande chasse aux sorcières : en Europe aux débuts des temps modernes* (trad. de Jacques Chiffolleau), Seyssel, Champs Vallon, coll. « Époques », 1991 ; Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997.

certes recomposer le cadre précis de sa répression judiciaire, mais ce faisant, il s'agissait également de retracer, à travers ses mutations et ses variantes, la constitution discursive d'une figure essentielle de la pensée occidentale : le diable.

Que les sorciers ont bel et bien existé sur la scène pénale de l'Ancien Régime et qu'ils y ont joué un rôle déterminant, cela ne fait aucun doute : les procès archivés en sont la preuve concrète. Mais cette « existence » devient d'un tout autre ordre lorsqu'il s'agit de reconstituer, à travers les sources documentaires qui en parlent et qui sont parvenues jusqu'à nous, l'armature des pensées qui la supporte, qui en modèle le sens et qui fonde, enfin, sa *réalité*, cette réalité singulière que pouvait revêtir la sorcellerie pour les hommes et les femmes d'une époque où le diable, les démons et les maléfices faisaient pour ainsi dire partie du langage et de la vie quotidienne.

PAROLES SORCIÈRES ET DISCOURS SAVANTS

« Les sorcieres de mon voisinage courent hazard de leur vie, sur l'avis de chaque nouvel auteur qui vient donner corps à leurs songes⁴⁵ », écrit Montaigne en 1588 dans son essai « Des Boyteux ». Il y raconte sa visite à une femme accusée de sorcellerie, « très-fameuse et de longue main en cette profession », dans la prison où elle séjourne avec une dizaine d'autres prévenus :

⁴⁵ Michel de Montaigne, *Essais* (éd. Alexandre Micha), livre III, chapitre XI, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 242.

Je vis preuves et libres confessions et je ne sçay quelle marque insensible sur cette miserable vieille ; et m'enquis et parlay tout mon saoul, y apportant la plus saine attention que je peusse [...]. Enfin et en conscience, je ne leur eusse plustost ordonné de l'ellebore que de la cicue⁴⁶.

La saine attention que Montaigne porte aux aveux des prisonniers comme aux marques présumées de leur corps – un double examen qui l'amène à conclure qu'il n'y a rien de démoniaque derrière tout cela, sauf une série de conjectures mises à bien haut prix – est pourtant identique à celle dont se réclament les juges et les démonologues qui, à cette époque, multiplient leurs écrits. Toute leur clairvoyance et leurs capacités herméneutiques sont en effet requises pour mettre au jour le complot des sorciers, un délit d'autant plus difficile à élucider qu'il est invérifiable directement, comme le signale en 1602 le juge Henri Boguet dans son *Discours execrable des sorciers*. La sorcellerie, avance-t-il, est le crime « le plus abominable de tous, qui se commet ordinairement la nuit et toujours en secret, de sorte qu'il n'était pas requis que l'ont eût des preuves aussi exactes que s'il avait été question de quelque autre crime⁴⁷ ».

La question de la preuve, non seulement judiciaire mais intellectuelle, rhétorique et scientifique, est un point sensible pour les savants. À mesure que l'on avance vers le XVII^e siècle, elle engage de leur part une argumentation de plus en plus élaborée, où s'effectue un tri serré des exigences et des autorités permettant de juger des forces à l'œuvre derrière les phénomènes étranges. Il est vrai que l'évidence du fait est le plus souvent impossible à atteindre dans les

⁴⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁷ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers* (éd. Nicole Jacques-Lefèvre), Paris, Le Sycomore, 1980 [1602], p. 19.

affaires de sorcellerie puisque le diable, qui en est le maître d'œuvre, recouvre de ses prestiges tout ce qui, autrement, pourrait relever du flagrant délit ou, à tout le moins, du *notorium facti*. En tant qu'expert des illusions et des artifices, Satan interpose toujours, entre les manifestations de sa présence et l'œil de l'observateur, un nuage d'incertitude qui trouble et altère la perception, de sorte que l'on peut croire avoir vu quelque chose alors qu'il n'y a rien, ou bien ne rien voir du tout alors que le diable agit « à couvert ».

Pour tout ce qui touche le complot sorcier, l'ingéniosité de Satan est à son comble. Il sait, par exemple, multiplier les ruses pour permettre à ses adorateurs de se transporter au sabbat sans éveiller la méfiance de leur entourage, allant jusqu'à placer un simulacre de corps endormi dans le lit des sorciers pendant qu'ils assistent à leurs ignobles cérémonies⁴⁸. Quant au sabbat lui-même, en plus d'être nocturne et de se tenir en un lieu écarté, il a cette fâcheuse tendance à disparaître (avec toute l'assemblée et les traces de leur activité) dès le chant du coq... Sans indices matériels (malgré les efforts déployés pour retrouver, en vain, l'herbe piétinée des lieux du sabbat ou les pots d'onguents magiques), le monde sorcier repose alors entièrement sur le langage. Tout le travail des juges consiste

⁴⁸ Ce sujet est crucial chez les démonologues et a suscité de nombreuses discussions. Les points de discorde portent essentiellement sur les modalités de ce transport, à savoir si les sorciers vont « en corps » au sabbat pendant que le diable simule une figure (un « fantôme », dira Boguet, *op. cit.*, p. 56) à leur image, s'ils y vont « en songe » alors que le diable les plonge dans un sommeil artificiel et leur fait voir le sabbat en rêves, ou bien s'ils y vont « en esprit » tandis que c'est leur corps réel qui reste sous l'apparence tranquille du dormeur. Peu d'auteurs ont défendu cette dernière position puisqu'elle conduit à admettre la possibilité de la métempsychose, c'est-à-dire la séparabilité de l'âme et du corps. Sur ces questions on consultera Stuart Clark, « Songes diaboliques et paradoxes visuels », dans *Fictions du diable*, *op. cit.*, p. 267-296 ainsi que l'article de Nicole Jacques-Lefèvre consacré aux débats entourant la lycanthropie, lesquels sont intimement liés à ceux du transport et recouvrent l'idée d'illusion diabolique : « Nynauld, Bodin et les autres. Les enjeux d'une métamorphose textuelle », dans Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* [1615] (éd. Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud), Paris, Frénésie éditions, 1990, p. 7-41. Ce texte est également reproduit dans le vol. III de sa thèse d'État, *Le théosophe et la sorcière*, *op. cit.*, p. 206-241.

en effet à faire parler l'accusé, à l'amener à raconter non seulement ce qu'il a vu et ce qu'il a fait au sabbat, mais aussi ce qu'il *est*, cette part diabolique de la personne, toujours enfouie sous les mots, que la justice se doit de faire ressurgir afin fonder la vérité du crime de sorcellerie. Aussi est-ce par l'intermédiaire des paroles prononcées en cour de justice que les juges pourront, le temps d'un procès, recomposer les scènes cachées de la sorcellerie, dissiper les ténèbres qui les entourent et ainsi connaître ce qui s'y passe notoirement. Mais cette volonté de savoir est, en elle-même, une démarche hasardeuse. Se dire victime d'un maléfice est une chose, témoigner sur les activités subversives qui se déroulent au sabbat en est une autre : entre l'effet et sa cause, il se déploie un univers discursif risqué où personne ne saurait entrer impunément – et encore moins s'affirmer témoin oculaire – sans aussitôt être suspecté de faire partie de la secte. Car comme le précise à nouveau Henri Boguet : « Qui peut mieux déposer sur les sabbats et assemblées nocturnes des sorciers que les sorciers eux-mêmes ?⁴⁹ ».

Formulée de la sorte, la question mérite que l'on s'y attarde : qui parle, au juste, dans les traités de démonologie et les procès archivés ? Quel traitement réserve-t-on à cette parole sorcière que l'on sollicite avec tant de curiosité ? Plus important encore, quel système et quelle logique fondent cet appel constamment réitéré à la « vérité du fait » de sorcellerie alors que, par sa nature même, celle-ci échappe aux critères du perceptible et du démontrable ? Ce rapport, à la fois fragile et privilégié, que le juge et le démonologue entretiennent avec la voix des accusés est au cœur même de l'existence problématique de la sorcellerie.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 185.

La main seconde

La critique a maintes fois soulevé les difficultés d'interprétation que posent les documents relatifs à la chasse aux sorcières. Dans les cinquante dernières années, un si grand nombre de lectures et de méthodes ont été proposées afin de déterminer de quoi parlent exactement tous ces textes que Stuart Clark constatait à ce sujet en 2001 : « As a topic, witchcraft has stretched our theoretical resources and challenged us to experiment in undoubtedly exciting ways⁵⁰ ». Il est vrai que le défi à relever paraît énorme, d'autant plus, pourrions-nous dire, que les mises en garde formulées par les différents spécialistes sont nombreuses. Entre les dangers encourus par une lecture trop littérale des traités comme des procès, ceux liés à un goût trop prononcé pour le mystère et les pièges connus de l'anachronisme, la marge de manœuvre semble parfois bien étroite. Pourtant, en renouvelant leurs avertissements, les chercheurs entendaient moins paralyser le domaine d'étude que mettre en lumière un fait simple, qu'il n'est d'ailleurs pas inutile de répéter ici : seuls les juges, les démonologues, les législateurs et les commentateurs ont laissé des textes sur la sorcellerie. Des accusés eux-mêmes, issus pour la plupart des communautés rurales, nous ne savons que peu de choses : leur parole ne s'affirme que par bribes, par fragments, et n'est accessible que par le truchement des textes savants et administratifs qui la prennent en charge, la reformulent ou la travestissent.

⁵⁰ Stuart Clark, « Introduction », dans Stuart Clark (dir.), *Languages of Witchcraft : Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Houdmills/New York, MacMillan Press/ St. Martin's Press, 2001, p. 3.

En cela, la situation des accusés de sorcellerie n'est pas bien différente de celle des paysans en général, des femmes et des enfants qui partagent, aux yeux de l'élite, des dispositions communes, telles la naïveté, la minorité civile et la simplicité des facultés mentales. À une époque où seule une petite frange lettrée et noble de la société peut accéder à l'écriture et à la publication – l'enfant prodige et la femme de lettres étant, précisément, vus comme des exceptions –, il n'y a rien de surprenant à ce que le paysan s'exprime toujours par la voix des autres⁵¹. D'un strict point de vue énonciatif, on pourrait affirmer que les sorciers sont parlés plutôt qu'ils ne parlent ; dans les archives comme dans la démonologie, toute source première demeure le fruit d'une écoute, d'une question préalable, d'une main seconde, bref d'une élaboration. Souvent anonyme, invariablement déformée par le carcan inquisitorial qui l'enserme, la voix des accusés, lorsqu'elle parvient jusqu'à nous, a déjà fait l'objet d'un travail préparatoire dont le canevas directeur n'est jamais donné.

Ce travail, c'est d'abord celui de la justice qui, comme nous le savons, est un exercice de reconstitution. Pour rendre son verdict et établir une sentence appropriée, le juge doit, de fait, procéder à une analyse critique des récits fournis tant par le prévenu que par les différents témoins ; il doit gérer le faisceau des

⁵¹ Gabriel-A. Pérouse avait fait de ce constat la problématique de son ouvrage *Nouvelles françaises du XVI^e siècle : images de la vie du temps* (Genève, Droz, 1977) : « Aucun ouvrage narratif n'est très prodigue de données sur les paysans ou la vie rurale. En outre, gens et choses de la terre ne nous sont le plus souvent présentés que *par rapport* à d'autres milieux et à d'autres réalités matérielles, leur image ne prenant son sens que par ces contrastes » (p. 2). Ce sont ces différentes formes de rapports que Michel de Certeau invitait à écouter dans son ouvrage *L'Absent de l'histoire* (Paris, Repères-Mame, 1973). L'historien appelait à de nouvelles pratiques d'enquête, sensibles aux altérations, voire aux effractions langagières que ces « voix autres » introduisent dans l'archive et les textes, dans les modèles du Même. À ce titre, il reprochait à Robert Mandrou de s'être davantage intéressé, dans son ouvrage *Magistrats et sorciers en France*, au discours des élites persécutrices qu'aux persécutés eux-mêmes, reproduisant ainsi les gestes d'exclusion dont ils ont été victimes (voir notamment les p. 14-39).

présomptions, des indices et des preuves à charge, les confrontant, les additionnant et les recoupant entre eux, afin de déterminer quels éléments et quels énoncés méritent de figurer dans le portrait de l'événement incriminé. Le greffier, en notant tout ce qui est dit, garde la trace de ces opérations, mais ici encore, son intervention suppose un travail : sa retranscription, en langage juridique, des paroles échangées n'explicite jamais le régime de la preuve qui a guidé leur interprétation, pas plus qu'elle n'évoque les règles du droit sur lesquelles ce même régime s'appuie.

Si le jeu de ces interventions scripturales se remarque dans les procès archivés, il est encore plus remarquable dans les traités de démonologie, tout particulièrement dans ceux qui coïncident avec les sommets de la persécution et qui, pour la grande majorité, sont non seulement fondés directement sur les procès, mais dont les auteurs sont bien souvent eux-mêmes des membres zélés de l'appareil judiciaire. Pour les démonologues de la fin de la Renaissance, la parole des coupables est un matériau essentiel à l'élaboration de leur savoir. Ils y puisent leur matière et leurs exemples ; ils l'orchestrent, l'organisent et la mettent en scène afin d'offrir une lecture cohérente et claire de ce monde occulte dont les sorciers seraient les seuls dépositaires. La part de tri et d'interprétation dont témoignent les pièces des procès est ainsi redoublée dans le cas de la démonologie puisqu'il ne s'agit pas, pour des auteurs comme Henri Boguet, Nicolas Rémy, Pierre de Lancre et même Jacques Fontaine, de démontrer la culpabilité des accusés, mais bien d'asseoir leur discours sur des condamnations déjà prononcées. La métamorphose du villageois en accusé et de l'accusé en

sorcier pleinement convaincu précède l'acte d'écriture, et ce n'est qu'à cette condition que le démonologue consentira à reproduire la parole de l'Autre. Or, donner la parole au monstre, accepter de consigner sa mémoire implique que ce monstre ait déjà sa condamnation inscrite dans l'esthétique et le style mêmes qui lui permettent de se dire. Le lecteur n'a effectivement pas accès aux témoignages de ceux qui ont été graciés, qui se sont enfuis ou qui ont été relaxés ; pour la démonologie, les sorciers n'ont bien souvent de parole que si et seulement s'ils sont morts.

Tout ce préalable, cet entre-deux méthodique où s'élabore et s'obtient la vérité juridique, est précisément ce qui manque aux chercheurs contemporains. Entre le déclenchement de la crise au village et la reconstitution judiciaire, il y a un vide à combler que ni l'archive ni le compte-rendu démonologique ne formule véritablement, sauf par traces discursives. Ces traces, où s'exprimerait quelque chose de la pensée et de la vie des persécutés, sont pourtant d'une importance capitale puisqu'elles évoquent le hors-texte nécessaire à la compréhension de la sorcellerie : qu'a bien pu faire tel ou tel accusé pour encourir l'opprobre de la communauté et provoquer sa dénonciation ? Quel rôle tenait-il dans la dynamique du village et par rapport à ses accusateurs ? Quelles tensions internes, quelles insécurités ont pu pousser un groupe à pointer une personne en particulier et ainsi faire ressurgir, sur la scène pénale, les récits de la mémoire collective et du bruit commun, qui préexistent au procès et recomposent en analepse la biographie des inculpés ? Car, il faut bien le préciser, les villageois ne font pas qu'assister, passifs et comme médusés, au règlement judiciaire. Ils y collaborent,

ils racontent, souvent spontanément et à partir des cadres de perception du surnaturel et du sacré qui sont les leurs, leur propre version de la crise⁵².

Partant de ces fragments de discours, les chercheurs n'ont alors d'autre choix que de refaire le parcours des procès en remontant à travers un écheveau complexe de sources écrites dont il est nécessaire, à chaque fois, de questionner la valeur, le sens et la portée. Leur travail consiste à accéder à cet espace rendu opaque par le filtre de la traduction savante et du discours institutionnel, à restituer les actions, les motivations et les croyances des principaux protagonistes de la chasse afin de retrouver non pas ce qui s'est véritablement passé, mais seulement ce qui a pu possiblement advenir. Comme l'a très justement remarqué Carlo Ginzburg, l'homologie entre la pratique inquisitoriale et les différentes méthodes de la recherche en sciences humaines est ici frappante : pour saisir la sorcellerie, il faut *faire parler* les textes, les faits et les concomitances historiques, quitte à remplir les blancs, à investir les silences et même, quelques fois, à forcer le dire⁵³.

De cette plongée au cœur des zones silencieuses de l'histoire, le chemin est loin d'être tout tracé. En plus d'être obscurci par les grilles démonologiques

⁵² L'analyse par Robert Muchembled d'une série de procès au Cambrésis et au Hainaut français est, à cet égard, un exemple éloquent (*Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles, op. cit.*, p. 89-205). On remarque ainsi que les procédures ont été enclenchées sous la pression d'un certain nombre d'habitants qui ont porté plainte contre les accusés, et non par décision directe du pouvoir dont dépendent les villages concernés. Les témoins, très nombreux à défilier dans ces affaires, se présentent spontanément et sont proches des accusés : il s'agit de voisins, d'amis ou de parents. À la différence de certains procès urbains, les pièces étudiées par R. Muchembled montrent que les accusés sont rarement conseillés par un avocat et n'ont pas de témoins à décharge.

⁵³ Carlo Ginzburg, « Checking the Evidence : The Judge and the Historian », dans James Chandler, Arnold I. Davidson et Harry Harootunian (dir.), *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 290-303.

et procédurales, il est aussi fragmenté par la quantité et la diversité de la documentation offerte à l'analyse. Dans son ouvrage *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Robert Mandrou a répertorié plus de 340 imprimés traitant de la sorcellerie ou de la possession démoniaque publiés en France entre le XV^e et le XVIII^e siècle, et cette liste est loin d'être exhaustive⁵⁴. Quant aux manuscrits des archives nationales et municipales qui détaillent les minutes des procès (enquêtes, plunitifs d'audience, arrêts, remontrances et délibérations), ils sont également nombreux et ce, malgré la coutume voulant que les pièces des procès soient brûlées sur le bûcher avec les coupables. Toutefois, ces pièces sont éparées, l'état de leur conservation est souvent inégal et leur simple repérage relève littéralement de l'enquête policière⁵⁵. Du coup, un échantillonnage de quelques textes pris au hasard des pays et des régions où la persécution avait cours ne saurait servir à tirer des conclusions générales s'appliquant à l'ensemble de l'Europe. De la même manière, une étude sur la sorcellerie telle qu'elle était réprimée par la justice ne saurait être confondue avec une enquête sur la sorcellerie telle qu'elle pouvait être vécue, dite et conçue par les villageois de l'Ancien Régime. Sûrement, la prudence est de mise lorsqu'il est question d'inclure ce foisonnement de paroles rapportées, de cas particuliers, d'images récurrentes et de discussions savantes à l'intérieur d'un schéma explicatif, car si les démonologues, les juges, les accusés et les témoins parlent tous de la

⁵⁴ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France*, *op. cit.*, p. 25-59.

⁵⁵ Plusieurs procédures, par exemple, sont mal classées, demeurent introuvables bien qu'elles soient identifiées dans des registres ou attendent toujours leur dépouillement. En outre, les archives des cours judiciaires sous l'Ancien Régime de certains départements français ont fait l'objet de sévères destructions au XVIII^e et au XIX^e siècle. Sur les problèmes reliés aux sources manuscrites des procès pour sorcellerie, voir le chapitre « Problème et sources » de l'ouvrage de Robert Mandrou, *ibid.*, p. 18-22.

sorcellerie, il est souvent difficile de retrouver non seulement comment et dans quel contexte ces paroles ont été énoncées, mais aussi ce qu'elles peuvent bien signifier pour les uns et les autres sur les plans juridique, culturel et symbolique.

Ce contexte singulier, c'est bien sûr celui créé par la violence physique, psychologique et culturelle exercée par les inquisiteurs pour obtenir les aveux. Attestée par les textes et revendiquée par les juges eux-mêmes, cette violence nous empêche de considérer les confessions des prévenus comme des témoignages transparents et fiables décrivant une réalité disparue. Un bref coup d'œil aux analyses de quelques procès⁵⁶ suffit à nous en convaincre : dans la plupart des dépositions et des dénonciations paysannes, il est amplement question de maléfices (causant des dommages aux biens, aux bêtes et aux gens), mais aucune référence n'est faite au diable, à son pacte, à des messes blasphématoires ou à une quelconque secte, sauf tardivement, quand la vulgate de la sorcellerie aura été diffusée par la prédication, l'imprimerie et le battage entourant les procès. Tous ces ingrédients propres à l'antireligion luciférienne, c'est le juge qui les introduit lors de l'interrogatoire ou qui les infère à partir des réponses des accusés. Et même dans les procès tardifs, même dans ceux où la torture n'intervient pour ainsi dire pas, on ne peut que remarquer combien s'y entrechoquent deux univers de croyances, deux modes de relation à la vérité, voire deux imaginaires distincts. Les objets thématiques que le juge offre à

⁵⁶ Voir, par exemple, celles réunies par Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud, *Les sorciers du charroi de Marlou. Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996 ; Francis Bavoux, *Les procès inédits de Boguet en matière de sorcellerie, dans la grande judicature de Saint-Claude (XVI^e-XVII^e siècles)*, Dijon, Bernigaud et Privat, 1958 et, dans une perspective plus générale, Robin Briggs, *Witches and Neighbours : the Social and Cultural Context of European Witchcraft*, New York, Viking, 1996.

l'accusé et ceux que l'accusé lui propose en retour sont certes parfois désignés par les mêmes noms, mais ils n'ont vraisemblablement pas la même fonction ni la même portée symbolique. Tandis que les accusés font référence au pouvoir et à l'action individuels du sorcier (le toucher, le don, la consultation des esprits, la guérison, les sorts) et qu'ils racontent les querelles, les mésententes et les malheurs inexplicables ponctuant leur vie quotidienne au village, l'inquisiteur y cherche la part du diable et la filiation sectatrice afin de fonder la lèse-majesté divine. D'où ces effets de dénivellations, de rapprochements forcés et de surimpressions que les documents de la sorcellerie donnent à lire.

À l'examen des pièces des procès, il est clair que les interrogatoires sont orientés, clair aussi que les juges transforment en signes de sujétion à Satan les réponses et les gestes les plus anodins, qu'il s'agisse de l'absence de pleurs, d'une gestuelle désordonnée, du mutisme de l'accusé, de sa confusion, de ses balbutiements ou de son hésitation à répondre⁵⁷. Quand le juge entre en scène, un processus de création semble définitivement se mettre en branle, au terme duquel le récit paysan est dépouillé de ses structures propres et logé dans le moule totalisant d'un Autre maléfique et absolu. En canalisant les multiples discours des villageois autour d'un personnage unique, porteur de toutes les caractéristiques du traître et responsable des maux collectifs, l'élite dispose d'une arme redoutable dont chacun connaît les résultats : des procès expéditifs, d'innombrables bûchers, des dénonciations à la chaîne conditionnées tant par la

⁵⁷ Les 70 articles des « Instructions pour un juge en fait de sorcellerie » inclus à la fin du *Discours execrable des sorciers* d'Henri Boguet (*op. cit.*, p. 173-191) proposent un recensement des multiples indices, preuves et demi-preuves suffisants pour passer à la torture et nécessaires pour fonder la condamnation.

rumeur populaire et les rivalités personnelles que par le zèle des inquisiteurs, une suspicion et une inquiétude généralisées qui ont profondément affecté les campagnes de la Renaissance. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, le fossé entre ce que dit l'accusé et ce que veut entendre le juge se creuse tant et si bien que le traducteur français de l'ouvrage de Friedrich Von Spee, un prieur célestin allemand ayant écrit un *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie*, soutient que le moindre indice peut, de manière tout à fait réversible, être utilisé contre un prévenu :

Pourveu que ce soit à charge tout est bien venu : rien n'est méprisé pour léger qu'il soit : comme si plusieurs niaiseries, pouvoient former un fort indice, & une bonne raison. On met tout en besogne. Toutes les paroles, & actions criminelles sont interprétées, & détournées en mauvaise part, jusques aux actes de piété, & devotion. Si quelque criminelle dit avoir eu quelque vision de Dieu, de la sainte Vierge, ou de quelque saint. C'est (disent les criminalistes) de son demon : ils admettent la verité de la vision (qui peut estre n'est que songe ou resverie) pour avoir occasion d'y faire entrer le diable⁵⁸.

Ces stratégies manifestes de l'élite pour faire entrer de force le discours des inculpés dans une typologie préétablie ont très tôt amené les chercheurs à postuler l'existence de deux versions culturellement hétérogènes de la sorcellerie qui s'articulent ou s'emboîtent l'une l'autre : d'un côté, celle de la culture dirigeante qui la théorise et pour qui elle est une hérésie ; de l'autre, celle des masses populaires pour qui les rituels magiques sont une composante normale et parfaitement intégrée à leur univers mental. Les nombreuses enquêtes menées par les historiens sur la culture populaire ont en effet bien fait ressortir la longue

⁵⁸ Friedrich Von Spee, *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les proces de sorcellerie* (trad. de F. B. de Velledor), Lyon, 1660 [1631], « Advis preliminaires du Traducteur », non paginé. Dans ce long texte liminaire, le traducteur s'allie à la voix de l'auteur, s'appliquant à exemplifier chacun des points soulevés dans l'ouvrage par des cas contemporains tirés du domaine français.

permanence de coutumes spécifiques, de croyances régionales et de conduites religieuses syncrétistes, traditionnellement associées au paganisme depuis saint Thomas d'Aquin et réprimées de plus en plus sévèrement à mesure que s'affirment les volontés centralisatrices de la monarchie⁵⁹. Considérés comme autant de formes de résistance à la religion d'État, plusieurs de ces rites populaires (tels les charivaris, les carnivals, certains types de processions, de pèlerinages, de cultes aux saints locaux et autres manifestations folkloriques) furent vivement dénoncés, voire frappés d'interdiction, lors du grand mouvement de rechristianisation des campagnes mis en place dans les dernières décennies du XIV^e et poursuivi avec une énergie redoublée par les missionnaires des deux Réformes. À cet égard, les documents abondent et les affaires mentionnées par les démonologues les plus célèbres rendent évidents – au point où il n'est plus nécessaire d'insister très longuement sur cet aspect – leurs emprunts à la culture populaire et la transformation que ces données subissent du moment qu'elles transitent par le canal juridique et savant.

⁵⁹ Outre les ouvrages de Robert Muchembled précédemment cités, signalons celui-ci : *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1979. Voir aussi, entre autres études sur cette question, Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècle* (trad. de Giordana Charuty), Paris, Verdier, 1980 [1966] ; Dominique Lesourd, « Culture populaire et culture savante dans la mythologie de la sorcellerie », *Anagrom*, n^{os} 3-4, 1973, p. 63-79 ; Richard Kieckhefer, *European Witch Trials : their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976 ; Jean-Michel Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1986 ; Robin Briggs, *Witches and Neighbours*, *op. cit.* Dans une perspective plus générale, voir Nathalie Zemon Davis, *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle* (trad. de Marie-Noëlle Bourguet), Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

Faire parler les textes

Une fois reconnues ces deux strates d'interprétation, les lectures de la sorcellerie et de sa chasse se succèdent, se chevauchent, se contredisent et empruntent les unes aux autres, entraînant avec elles une définition et une conceptualisation sans cesse renouvelées de leur objet. Ainsi, et selon les perspectives, on verra la sorcière comme une victime affolée, une paysanne révoltée, une herboriste éclairée, l'adepte d'un ancien culte païen, une malade mal diagnostiquée ou une pure construction de l'esprit. Certains liront dans les aveux des accusés les témoignages saisissants d'une culture paysanne réduite au silence par l'incompréhension des élites ; d'autres percevront leurs confessions comme de simples affabulations résultant de la torture et de la suggestion des juges ; d'autres encore y distingueront la formation d'un mythe de plus en plus cohérent, issu de l'affrontement entre les inculpés, leurs accusateurs et leurs juges, et de la sorte contaminé à des degrés divers par les perceptions, les intentions et les obsessions de chacun. Embrassées d'un même regard, ces diverses images ne manquent pas d'étonner un lecteur soucieux d'ordre et de vérités limpides, d'autant plus que ces représentations, loin de s'exclure mutuellement, paraissent au contraire se compléter et trouver chacune leur justification dans la masse imposante des textes anciens qui traitent de la sorcellerie⁶⁰.

⁶⁰ Pour une discussion sur la diversité de ces modèles explicatifs, voir Robin Briggs, « “Many Reasons Why” : Witchcraft and the Problem of Multiple Explanations », dans Jonathan Barry, Marianne Hester et Gareth Roberts (dir.), *Witchcraft in Early Modern Europe : Studies in Culture and Belief*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 49-63.

Pour déroutante qu'elle soit, une telle variété de points de vue se révèle significative : elle témoigne tant de la volonté que de la difficulté à évaluer le quotient de véracité qu'il convient d'accorder à la parole des accusés et au discours des savants. Somme toute, ces multiples histoires de la sorcellerie posent aux textes la question décisive du « dire » et du « croire » : que faut-il admettre comme vrai, ou seulement probable, dans les relations des procès et les traités de démonologie ? Dans son ouvrage *A Razor for a Goat*, publié pour la première fois en 1962, Elliot Rose avançait que, en cette matière, tout est question de « *feeling* » :

The reader may be ready to dismiss the whole body of later witch-confessions, even the most circumstantial, as nothing but the product of terrorist methods. I am prepared to discount about ninety per cent, but not the whole ; it is a matter on which I think we must ultimately rely on taste or intuition, the *feel* of the language employed⁶¹.

Sans relever d'une méthodologie aussi facile à employer, un bon nombre de lectures de la sorcellerie s'articulent sur les modes de l'innocence des uns et de la culpabilité des autres, ce qui polarise invariablement le débat autour du schéma opposant éternellement les dominants et les dominés, les persécuteurs et les persécutés. Certes, l'analyse des procès et des traités met au jour les rapports de force disproportionnés, le travail d'acculturation et la terrible violence qui les trament. Ce constat tend cependant à entraîner ce qu'Alain Boureau nomme une « cinétique du discours sur Satan⁶² », une sorte d'explication en boucle où tout élément à connotation diabolique, puisé pêle-mêle dans l'ensemble des textes

⁶¹ Elliot Rose, *A Razor for a Goat. Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, University of Toronto Press, 2003 [1962], p. 172-173. Italiques de l'auteur.

⁶² Alain Boureau, « Un seul diable en plusieurs personnes », préface à Sophie Houdard, *Les sciences du diable, op. cit.*, p. 13

savants et le plus souvent sans égard pour leur signification ou leur portée, devient justification de la chasse aux sorcières. L'un des exemples fourni par l'historien est sans doute l'un des plus connus : en relevant la récurrence des motifs qui entrent dans la composition du crime de sorcellerie, on a posé l'idée d'une manœuvre purement politique. Par l'usage de la torture, de l'intimidation et de stratégies argumentatives retorses, le pouvoir civil et religieux aurait inventé et alimenté la chimère du complot sorcier parce qu'il était dans son intérêt, voire dans sa nature, de le faire⁶³. La chasse aux sorcières ne s'expliquerait pas autrement : le Pouvoir persécute comme il a toujours persécuté ; les méthodes restent les mêmes, seul l'ennemi à abattre change au fil du temps. Nul besoin, dès lors, d'analyser le discours démonologique, perçu comme un simple rouage théorique de la machine répressive. Instrument de pouvoir et de contrôle social, développé par et pour la persécution, la démonologie ne ferait, en somme, qu'accoler une étiquette aussi invraisemblable que funeste à tous ceux qui menacent l'ordre établi. Bien qu'il soit rarement appliqué de manière aussi littérale, ce modèle guide encore fortement l'étude des textes démonologiques. Aussi, et quelle que soit la façon dont on l'approche, ce savoir apparaît-il trop souvent comme une série uniforme d'écrits de circonstance, rédigés dans l'urgence et de pauvre qualité esthétique, dont il faudrait fournir l'explication avant le discours propre.

Si l'on veut bien admettre que le diable, les démons, les sorciers et les pouvoirs extraordinaires qu'on leur attribue ne sont pas des données marginales

⁶³ *Ibid.*, p. 11. L'ouvrage le plus récent à avoir utilisé cette interprétation est celui de Jon Oplinger, *The Politics of Demonology: The European Witchcraze and the Mass Production of Deviance*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1990.

dans la culture de l’Ancien Régime, pas plus qu’elles ne sont l’apanage d’une poignée d’intellectuels fanatiques ou d’une populace ignorante, force nous est aussi de reconnaître la singularité de cette création décidément étonnante qu’est l’Autre diabolique, sa secte et son complot. Certes, le diable possédait une existence théologique au Moyen Âge, mais celle-ci est d’abord morale et métaphorique : elle figure cette faille intime de l’âme humaine qui rend l’être aveugle ou tiède aux voies de Dieu. Jusqu’à la fin du XIII^e siècle, l’Église limite d’ailleurs considérablement les pouvoirs du diable ; elle traite la sorcellerie et l’efficacité des phénomènes magiques comme autant d’illusions et de rêves de bonnes femmes⁶⁴. Or, par l’un de ces renversements saisissants et du reste toujours mystérieux, le diable et sa cohorte démoniaque surgissent de l’enfer où ils étaient jusqu’alors plus ou moins cantonnés, démultiplient les signes de leur présence parmi les hommes et acquièrent peu à peu une puissance et une capacité d’action sur le monde que ni la pensée théologique ni la doctrine officielle de l’Église médiévale ne leur avaient reconnues. Ces esprits incorporels que le magicien lettré pouvait, au XV^e siècle encore, invoquer et soumettre au nom de Dieu afin d’obtenir pouvoir, richesse et savoir sont désormais tout entiers consacrés à la perte de l’humanité. Plus inquiétant encore, ils s’incarnent désormais dans le commun des mortels, des hommes et des femmes qui, au mépris de leur propre salut, s’allient avec Satan pour mener à terme son grand

⁶⁴ Comme le stipulait le canon *Episcopi*, un texte de loi rédigé par Reginon de Prüm vers 900 et inséré au XII^e siècle dans les collections canoniques, qui rejetait du côté de l’illusion et de la superstition la croyance selon laquelle des femmes, sous l’emprise des démons, se déplaceraient réellement dans les airs en chevauchant des animaux à la suite de Diane ou Hérodiade, déesses païennes. Il s’agissait donc d’une « fausse opinion » à laquelle seuls pouvaient adhérer les esprits les plus fragiles (les ignorants, les gens simples et crédules, les femmes).

projet de mort et de destruction. C'est sur ce fond de rupture, lente à vrai dire mais non moins spectaculaire, qu'il faut à notre avis saisir l'originalité de la démonologie et l'émergence de ce que Jean Delumeau a appelé le « raz de marée du satanisme⁶⁵ » en Europe.

Il est en effet généralement admis de faire correspondre la naissance de la démonologie pratique et théorique (par opposition aux textes antérieurs qui traitent des prestiges diaboliques, de la sorcellerie ou de l'hérésie sans pour autant créer un lien fatal entre les trois) avec la parution du *Malleus Maleficarum* (ou *Marteau des sorcières*), ce fameux bréviaire du chasseur de sorcières publié pour la première fois à Bâle, en 1486, et rédigé par l'inquisiteur dominicain de Sélestat Henri Institoris et son collègue de Cologne, Jacques Sprenger⁶⁶. Mais la grille d'enquête dont disposent alors les deux auteurs n'est pas brusquement sortie, toute armée et pétrie de certitudes, du ciel du Moyen Âge finissant. Il fallait, au préalable, créer un domaine d'investigation, élaborer et diffuser une doctrine, accroître le champ d'action des procédures inquisitoriales qui, jusqu'au XIV^e siècle, sont entièrement consacrées à la poursuite des hérétiques proprement dits, non pas des croyances et des pratiques populaires, aussi

⁶⁵ Jean Delumeau, *La peur en Occident, op. cit.*, p. 233. Alain Boureau désigne pour sa part ce point tournant comme l'émergence de la « démonologie positive », laquelle postule la réalité substantielle des créatures de Satan, comparativement à la démonologie négative qui construit une pensée du divin excluant presque complètement le rôle du diable et ne lui accordant qu'un pouvoir très limité. (Alain Boureau, « Un seul diable en plusieurs personnes », *loc. cit.*, p. 12)

⁶⁶ Sur les questions d'attribution auctoriale de cet ouvrage, on consultera les importantes mises au point de Carmen Rob-Santer, « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf*? », *Médiévales*, n° 44, printemps 2003, p. 155-172. L'apologie de la première édition attribue la composition de l'ouvrage à Institoris seul, bien que plusieurs passages du traité signalent les deux inquisiteurs en tant que rédacteurs. C'est dans l'édition de 1519 de Nuremberg que l'on retrouve, pour la première fois dans le titre, une indication d'auteur nommant aussi bien Sprenger qu'Institoris. De manière générale, l'historiographie récente attribue néanmoins la réaction de l'ouvrage uniquement à ce dernier.

superstitieuses et erronées puissent-elles être. Autrement dit, pour que la hantise du diable donne lieu à une offensive massive contre ceux que l'on croit être ses sectateurs, pour que le bien connu jeteur de sorts et, avec lui, le magicien lettré se transforment en sorciers contractuellement liés au diable, il fallait bien que s'opère une profonde mutation dans le regard posé sur les attitudes religieuses, les doctrines et la perception de certaines pratiques qui, auparavant, coexistaient sans trop de problèmes avec la foi chrétienne.

Loin de nous l'idée de suggérer une interprétation de la sorcellerie qui aurait jusqu'ici curieusement échappé à la critique ou de proposer un nouvel assemblage des faits qui viendrait éclairer, une bonne fois pour toutes, sa véritable signification. En choisissant d'étudier la démonologie à partir de l'un de ses motifs – celui de la marque diabolique –, nous entendons moins découvrir la « réalité » ou la « vérité » de la sorcellerie que d'interroger la façon dont les démonologues conçoivent cette réalité et cette vérité, à partir de quels matériaux, de quelles autorités et selon quelles stratégies d'écriture ils leur donnent corps. En ce sens, notre travail ne relève ni de l'apologétique ni de la dénonciation. Et bien que la distance analytique ne saurait, face à un tel sujet, masquer l'émotion que suscite son lourd tribut en vies humaines, il nous est apparu légitime d'analyser la volonté des savants à percer les secrets du monde infernal par-delà le recours à la notion de persécution. Nous reprenons volontiers à notre compte l'observation que Sophie Houdard formulait dans la conclusion éclairante de ses *Sciences du diable* : si les théories démonologiques ont pu être de terribles outils pour réprimer – des « histoires qui tuent », selon l'expression de Georg

Modestin⁶⁷ –, il serait pour le moins réducteur d'expliquer cette intense production textuelle en s'en tenant à la seule hypothèse répressive⁶⁸. À ce titre, l'acharnement des démonologues à faire parler les accusés et à fonder leur discours sur cette parole fascinante semble témoigner de deux désirs indissociables : celui d'épurer la République du mal qui le ronge et celui, peut-être plus grand encore, de posséder un savoir sur la nature et le diable qui, jusqu'alors, demeurait fermé aux efforts de la connaissance et de la vérification.

Si grande qu'ait pu être l'indignation des savants qui se sont opposés à la persécution des sorciers – pensons ici au médecin rhénan Jean Wier, à Friedrich Von Spee et même à Malebranche –, aucun d'entre eux ne nie le fait que les sorciers existent bel et bien et qu'ils constituent une menace pour la société chrétienne. Seulement, ils ne s'entendent pas sur leur nombre véritable (« Encore que je sois persuadé, que les veritables Sorciers soient tres-rares [...] ; cependant je ne doute point qu'il ne puisse y avoir des Sorciers⁶⁹ », écrit Malebranche) et, surtout, sur la nature de leurs activités, tout particulièrement en ce qui concerne la réalité du sabbat, du vol dans les airs et des divers maléfices. Pour Jean Wier, notamment, qui tient ces crimes pour de purs fantasmes produits par l'imagination corrompue de vieilles femmes à l'esprit « rassis », il ne s'agit pas de réfuter les pouvoirs du diable – il recommande d'ailleurs les peines les plus

⁶⁷ Georg Modestin, « Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre ? », *Médiévales*, n° 44, printemps 2003, p. 153.

⁶⁸ Sophie Houdard, *Les sciences du diable*, *op. cit.*, p. 219. Notre travail est d'ailleurs grandement redevable aux pistes de recherches et aux réflexions judicieuses développées dans la conclusion de cet ouvrage.

⁶⁹ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *op. cit.*, p. 287. Friedrich von Spee ouvre son traité avec le même argument : « S'il y a veritablement des Sorciers & Sorcieres. Je rêpons, qu'ouy. [...] Mais qu'il y en ayt tant & que toutes celles qui ont esté bruslées soient Sorcieres : je ne le crois. » (Friedrich von Spee, *Advis aux criminalistes...*, *op. cit.*, p. 1-2).

sévères contre les magiciens qui manipulent les forces démoniaques –, mais bien de lui rendre la part qui lui revient dans la fabrique des songes et des illusions⁷⁰. Nous sommes loin du précurseur de la psychiatrie moderne tel que l'ont qualifié certains aliénistes du XIX^e siècle ! Les disputes auxquelles se livrent de nombreux savants sur le terrain de la démonologie touchent donc moins à l'indulgence qu'il faudrait manifester envers les accusés qu'à la teneur des critères permettant de reconnaître le diable là où il s'embusque.

La rhétorique des sources

Bien sûr, il ne s'agit pas, pour nous, de nier la violence de la répression et encore moins de négliger son apport dans la construction du savoir démonologique français. Mais, suivant la piste tracée par Natalie Zemon Davis qui, dans son ouvrage *Fiction in the Archives*⁷¹, montrait combien l'histoire des hommes pouvait être conçue comme autant de récits possédant leur structure, leurs conventions et leur visée propres, il nous a semblé que les textes démonologiques de la fin de la Renaissance pouvaient être envisagés sous cet angle, à savoir comme un ensemble de récits qui, à la manière d'un kaléidoscope, donnent à lire une image du monde où s'articulent les idées, le regard et les ambitions d'un scripteur et, à travers lui, d'une époque.

⁷⁰ On consultera à ce sujet l'excellent article de Thibaut Maus de Rolley, « La part du diable. Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique », dans *Fictions du diable, op. cit.*, p. 109-130.

⁷¹ Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archive : Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987. Traduit en français par Christian Cler sous le titre : *Pour sauver sa vie : les récits de pardon au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1988.

Des recherches récentes ont par ailleurs exploré cette avenue dans le cas précis des dénonciations de sorcellerie en Angleterre. Marion Gibson, entre autres, s'est penchée sur le fameux motif de la « charité refusée », un modèle-type d'accusation qui, selon l'ouvrage devenu classique de Keith Thomas⁷², serait à l'origine de la majorité des procès. À partir d'un corpus assez vaste de ces dénonciations, Marion Gibson a plutôt fait ressortir l'aspect littéraire et stylisé de ce modèle, suggérant que celui-ci, loin d'être le parfait reflet d'une quelconque réalité, pouvait être perçu comme un *topos* narratif : une histoire familière tant aux juges qu'à l'ensemble de la communauté, et de la sorte susceptible de convaincre le plus grand nombre de gens possible⁷³. Il y a en effet tout lieu de considérer que les partenaires initiaux des crises de sorcellerie aient, eux aussi, eu recours à des stratégies rhétoriques, rendues conventionnelles par la répétition des procès, afin de se conformer à un certain type de vérité légale. Sous cet éclairage, la surprenante homogénéité des accusations villageoises revêt une tout autre signification : à l'image des topiques de la démonologie, les éléments racontés par les accusateurs feraient également l'objet d'un choix stratégique, en fonction de l'effet persuasif que ces « histoires de sorcières » étaient à même de produire sur leur auditoire. En se faisant publique et formelle, la dénonciation

⁷² Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1971. Le modèle de la charité refusée est bien connu : une vieille femme, réduite à la mendicité, se fait refuser l'aumône par un villageois plus fortuné. L'indigente, aigrie de ce refus, et le villageois mieux nanti, mal à l'aise d'avoir manqué à son devoir chrétien, entrent alors en conflit. Par un effet de transfert que l'on suppose inconscient, le moindre malheur frappant ensuite la maisonnée de celui ou celle qui a refusé la charité sera imputé à un maléfice jeté par la vieille femme.

⁷³ Marion Gibson, *Reading Witchcraft : Stories of Early English Witches*, Londres/New York, Routledge, 1999 ; « Understanding Witchcraft : Accuser's Stories in Print in Early Modern England », dans *Languages of Witchcraft, op. cit.*, p. 41-54. Voir également, dans cette même perspective, Diane Purkiss, « Women's stories of Witchcraft in Early Modern England : the House, the Body, the Child », *Gender and History*, n° 7, 1995, p. 408-432.

sort en effet du cadre privé des griefs interpersonnels et s'inscrit sur une autre scène verbale. Pour être entendu en cour de justice, son énoncé doit dès lors répondre à d'autres conditions de recevabilité, lesquelles n'étaient peut-être pas aussi inconnues des accusateurs qu'on voudrait bien le croire, à tout le moins en Angleterre où le taux d'acquiescement dans les affaires de sorcellerie était passablement élevé⁷⁴. En d'autres mots, une dénonciation devait viser juste et frapper fort.

Cette attention portée à la « rhétoricité » des sources, parce qu'elle renouvelle notre lecture des rapports entre la parole des savants et celle des accusés, nous engage incidemment à repenser leurs usages au sein même des documents. C'est certainement sur ce plan que le changement de perspective s'avère le plus porteur puisqu'en élargissant le spectre des questions à poser aux textes, cette approche permet en outre de préserver l'unicité des cas et des discours étudiés sans pour autant compromettre la vision d'ensemble. Au lieu de l'opposition binaire dominant-dominé, de la quête d'une réalité immanente ou de coupures franches entre les savoirs, l'analyse littéraire prendra plutôt pour objet des relations, des manières de dire et des formes plurielles de discours. En ce sens, elle cherche moins à désenclaver la voix des persécutés de sa cangue

⁷⁴ Les procès de sorcellerie en Angleterre diffèrent de ceux menés en France sur plusieurs aspects : généralement exempts de torture, ils se déroulent également devant jury, lequel doit établir la vérité du fait. Autre différence notable, les sorcières anglaises, pour être condamnées à mort, devaient être crédibles : les histoires trop fantaisistes et les détails extravagants pouvaient donc les sauver du bûcher. En France, par contre, les juges semblent particulièrement friands de ces détails insolites. Ces spécificités semblent avoir orienté tant la forme des persécutions dans les différentes régions d'Europe que la nature des discours échangés entre les juges, les accusés et les accusateurs. Ainsi le motif du sabbat, si important en France, ne fera qu'une timide avancée en Angleterre. Voir à ce sujet Frances E. Dolan, « "Ridiculous Fictions" : Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft », *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 7, n° 2, 1995, p. 82-110.

érudite qu'à explorer la nature de cette polyphonie. Ce faisant, elle nous conduit à interroger la façon dont les diverses topiques de la sorcellerie savent circuler souplement des livres aux bûchers, des traités médicaux aux pamphlets politiques, du dogme aux contes de veillées.

C'est de ce point de vue que nous souhaitons aborder la démonologie et le motif des marques diaboliques. L'étude de ce motif dans une perspective littéraire nous semble d'autant plus justifiée que la *res litteraria* désigne, à la Renaissance, non pas seulement les œuvres imprégnées de quelque préoccupation esthétique, mais bien la culture savante au sens large, comme l'atteste encore l'édition de 1690 du *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière : « On appelle les Lettres humaines, et abusivement les belles lettres, la connoissance des Poëtes & des Orateurs ; au lieu que les vrayes belles Lettres sont la Physique, la Geometrie, & les sciences solides⁷⁵ ». À la période qui nous intéresse, les différents domaines du savoir ne font pas encore l'objet d'un cloisonnement disciplinaire aussi étanche qu'aujourd'hui et le dispositif de la preuve fonctionne selon d'autres modalités – le médecin et le juriste pouvant, par exemple, mettre au service de leur argumentation respective aussi bien une fable d'Homère et une référence patristique qu'un fait historique. L'étude de la structure textuelle des objets du discours démonologique permet donc d'apprécier tant leur agencement spécifique que le système de classement qu'ils mettent en œuvre. Mais au-delà de ce contexte épistémologique, la prise en

⁷⁵ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, A. et R. Leers, 1690, vol. 2, article « Lettres ». Ainsi, l'homme de lettres désigne « Celuy qui a estudié, qui est sçavant » et l'illettré, « Celuy qui ne sçait pas le latin, qui n'est pas gradué » (*Ibid.*, article « Lettré »).

compte du caractère éminemment rhétorique de la sorcellerie nous paraît dictée par la nature même de ce sujet. De fait, la sorcellerie est avant toute chose un objet et un produit de discours : outre les questions importantes suscitées par son référent, son existence est d'abord, si ce n'est uniquement, linguistique et textuelle. Des crimes de sorcellerie eux-mêmes, tels que punis par la justice et tels que définis par les démonologues, il n'y a pas à proprement parler de « faits » et de « gestes », seulement un réseau étroitement tissé de discours *sur* la sorcellerie orientés par une lecture préalable *de* la sorcellerie, lesquels varient selon les locuteurs et avec le temps⁷⁶. Ainsi, le pacte satanique, les danses infernales ou encore les sacrifices d'enfants non-baptisés n'ont-ils pour lieu commun de rencontre et d'accomplissement que l'aveu qui les prononce et la page qui les transcrit. Et même quand les juges, interrogeant au plus près les accusés, tentent de restituer par leur intermédiaire l'organisation précise des cérémonies du sabbat, la secrète formule des invocations magiques, voire l'intimité des dialogues entre la sorcière et Satan, il s'agit toujours du récit d'un événement ni vu ni entendu par personne d'autre que le coupable lui-même.

Le cas des marques diaboliques est, à cet égard, intéressant puisqu'il entend fournir au crime de sorcellerie sa première preuve tangible et concrète. Or, rien n'est plus difficile que d'assigner au diable une localisation stable : en alliant pratique empirique et exégèse des textes, c'est un nouvel espace de

⁷⁶ L'ethnologue Jeanne Favret-Saada formulait la même remarque concernant les pratiques actuelles de sorcellerie : « Étudiant depuis quinze mois la sorcellerie dans le Bocage mayennais, je n'ai pas rencontré de faits empiriques, mais seulement un discours sur la sorcellerie, qui se déroule d'une certaine façon. Non que les rituels de protection et d'agression fassent défaut. Mais je n'ai accès qu'aux récits, non aux séances de cures magiques. » (Jeanne Favret-Saada, « Sorcières et Lumières », *Critique*, n° 287, avril 1971, p. 351).

réflexion sur les critères fondateurs de la nature humaine que les démonologues ouvrent à travers le corps figuré des sorciers, un espace qui déplace et redessine les frontières du naturel et du surnaturel, du réel et de l'illusoire.

LA NATURE, SES ÉCARTS ET SES DÉMONS

De tous les motifs qui entrent dans la composition du crime de sorcellerie démoniaque, la marque insensible du diable est sans doute celui qui engage le plus directement la question du réel, à tout le moins pour les démonologues qui lui consacrent d'importantes discussions. De notre point de vue moderne, en revanche, on a plutôt l'impression que la question est réglée avant même d'avoir été posée. On voit mal, en effet, pourquoi cette marque que les juges « découvrent » et que les médecins piquent aurait plus de réalité que les banquets en compagnie des démons ou l'envol sur un balai. À cela on pourrait ajouter que les démonologues eux-mêmes n'aident pas tellement leur cause : ils ont beau chercher cette empreinte avec minutie, écouter attentivement les récits des accusés qui confessent l'avoir reçue et en discourir à pleine page, la marque diabolique demeure étrangement, comme le signale le magistrat Pierre de Lancre, « à la vérité malaisé[e] à bien discerner⁷⁷ ». La conclusion que nous tirons de ces incertitudes est bien souvent la suivante : les savants avaient du mal à la trouver tout simplement parce qu'elle n'existait pas ; autrement, ils repéraient une

⁷⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie. Livre tres-utile et nécessaire non seulement aux juges mais aussi à tous ceux qui vivent sous les lois chrestiennes*, Paris, Jean Berjon, 1612, p. 143.

marque corporelle tout à fait naturelle et considéraient, par erreur ou à dessein, qu'elle était d'origine démoniaque.

Cette façon contemporaine d'aborder le réel en le réduisant d'emblée aux choses sensibles soumises aux exigences de la causalité logique, de la fréquence statistique et de la prévisibilité n'est cependant guère opératoire dans le cas qui nous occupe. Elle se fonde sur le postulat de départ que les lois de la nature, en tant que support indispensable du monde réel, sont inconciliables avec la surnature, celle-ci étant perçue comme un univers qui relève de la croyance personnelle et non des faits. Or, dans la cosmologie religieuse qui détermine la perception du réel à la Renaissance, le naturel et le surnaturel ne s'opposent pas, ils composent un seul et même regard posé sur le monde et sont considérés comme l'œuvre d'un unique Législateur⁷⁸. Pour les savants comme pour la plupart des gens de l'époque, l'ouvrage des démons entrelace étroitement la surface tangible du monde qu'ils observent. Leur invisible industrie fait ainsi partie intégrante, avec l'ensemble des phénomènes observables et des faits naturels, du savoir et de la connaissance que tout homme de lettres se devait d'approfondir. Que l'on juge cette façon de voir les choses valide ou non en regard de notre conception actuelle n'a que peu d'importance. Si l'on souhaite examiner les discours d'une autre époque qui se penchent sur l'extraordinaire, encore faut-il d'abord repérer la diversité des éléments qui informent la réflexion

⁷⁸ Sur ces questions, nous nous appuyons sur les travaux de Lorraine Daston, notamment son article « The Nature of Nature in Early Modern Europe », *Configurations*, vol. 6, n° 2, 1998, p. 149-172, qui propose une synthèse des définitions conceptuelles liées à l'idée de nature à la Renaissance, ainsi que « Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe », dans *Questions of Evidence, op. cit.*, p. 243-289.

de leurs auteurs et les accepter comme tels, aussi fantastiques et imprécis puissent-ils nous paraître.

Dans les dernières décennies, nombreux sont les critiques qui se sont fait un point d'honneur à préciser que le réel, ce ne sont ni les choses, ni les êtres, ni l'univers pris en eux-mêmes de façon immuable, mais bien la représentation qu'une culture et qu'une époque se fait de tout cela, avec ses normes, son système de valeurs et son outillage théorique propres. Jean Céard, entre autres, dans ses travaux sur l'insolite à la Renaissance⁷⁹, a bien montré comment l'histoire des hommes est parsemée de phénomènes qui étaient autrefois l'objet d'un savoir rigoureux et qui, aujourd'hui, nous paraissent insensés et comme vidés de toute substance, tels les prodiges, les spectres, la divination, l'astrologie ou encore l'alchimie. De plus, cette image du monde ne se limite pas qu'à ses données savantes, elle englobe aussi les traditions, les coutumes, les sociabilités et l'imaginaire qui la façonnent, toutes choses sans doute plus difficiles à cerner, mais que l'on aurait tort de détacher arbitrairement de la manière dont la réalité se dit et s'éprouve. Que les penseurs de la Renaissance aient inclus, dans leur définition du réel, des êtres et des phénomènes qui n'existent pas dans la nature ou qui, de nos jours, sont déclarés biologiquement impossibles ne saurait donc être considéré trop vite comme le résultat de malencontreuses confusions ou l'indice d'une trop grande crédulité.

Pour n'en donner qu'un exemple, prenons le vaste éventail des monstres répertoriés par le médecin Ambroise Paré dans son livre *Des monstres et*

⁷⁹ Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle, en France*, Genève, Droz, 1977.

prodiges, paru pour la première fois en 1573. Si l'on cherche à reconnaître, parmi la variété des monstres recensés, des espèces qui se rapportent à celles que nous connaissons aujourd'hui, plusieurs d'entre elles nous seront aisément identifiables : c'est le cas du toucan, du bernard-l'ermite, du rhinocéros ou de la description de certaines affections pathologiques toujours admises par la clinique d'aujourd'hui, tels les pierres aux reins, l'hermaphrodisme ou les malformations de naissance. D'autres, par contre, nous paraîtront franchement fabuleuses et leur répartition aux côtés des monstres bien réels renforcera le sentiment d'étrangeté éveillé par cette lecture. Ce qu'il y a de dérangent à cet inventaire, ce n'est pas seulement le fait qu'Ambroise Paré donne à la notion de monstre une acception particulièrement large – elle accueille en effet aussi bien l'enfant à deux têtes et le tremblement de terre que l'aveugle-né de l'évangile, l'artifice des démons et encore l'imposture des gueux –, c'est également parce qu'il attribue à des êtres merveilleux comme la sirène le même degré de réalité qu'à des animaux aussi communs que la baleine.

Dans son édition des *Œuvres complètes* de Paré publiée en 1840-1841, le chirurgien Jean-François Malgaigne n'avait d'ailleurs pas manqué de signaler ce voisinage problématique et d'y mettre bon ordre. La longue note qui accompagne son établissement de l'ouvrage *Des monstres et prodiges* commence en ces termes : « Voici, de toute la collection de Paré, le livre dont les admirateurs ont cru avoir le plus à rougir, et Percy entre autres s'écriait : *Plût à Dieu qu'il n'eût jamais vu le jour* !⁸⁰ ». S'élevant contre ces jugements précipités qu'il considère

⁸⁰ Ambroise Paré, *Œuvres complètes, revues et collationnées sur toutes les éditions, avec les variantes ; ornées de 217 planches et du portrait de l'auteur ; accompagnées de notes historiques*

comme le fruit d'une lecture très superficielle de l'œuvre et de l'époque, le docteur Malgaigne estime quant à lui ce livre comme « l'un des plus curieux et des plus intéressants du XVI^e siècle ». Afin de rallier les lecteurs à son avis, il n'hésite pas à y retrancher tout ce qu'il perçoit comme de « malheureuses digressions », à savoir les discussions sur les démons et l'art magique, celles sur les prodiges météoriques ainsi que la plupart des illustrations, lesquelles, précise-t-il, sont « tellement hors de nature qu'il ne faut pas s'étonner si leur simple aspect a suffi pour frapper beaucoup de lecteurs de nausée et de dégoût ». Plus encore, il morcelle la division en chapitres de l'ouvrage et reporte les parties retranchées en fin de collection, là où leur figuration lui semble plus logique. Le résultat, affirme l'éditeur, serait ainsi plus fidèle au dessein original de Paré, d'autant plus qu'après toutes ces coupures et ces remaniements, on retrouverait enfin « le bon sens, la saine observation et la science qui frappent dans son livre ».

L'histoire des sciences a longtemps été guidée par cette volonté de repérer dans les textes anciens les premiers pas posés sur le chemin des techniques à venir, ne craignant pas pour y parvenir de séparer au passage les données qui s'inscrivent dans le parcours édifiant vers nos modes de pensée actuels de celles qui relèvent des erreurs et des errances du passé. Dans cette perspective, on comprend pourquoi la tératologie d'Ambroise Paré a fait l'objet d'un pareil nettoyage et la démonologie tout entière s'est vue qualifiée de « pseudo-

et critiques ; et précédées d'une introduction sur l'origine et les progrès de la chirurgie en Occident du sixième au seizième siècle, et sur la vie et les ouvrages d'Ambroise Paré, par J.-F. Malgaigne, vol. III, Paris, J.-P. Baillière, 1841, p. 1, note 1. Italiques de l'auteur. Toutes les citations de cet ouvrage qui suivent proviennent de cette note, qui se trouve aux p. 1 et 2.

science » : ni ce livre de Paré ni les traités des démonologues n'ont formulé de théories auxquelles la postérité a accordé une quelconque valeur scientifique. Pourtant, et comme le rappelait à juste titre Jean Céard, rien n'est fortuit dans la manière dont ces savants structurent leurs ouvrages et organisent leur pensée ; il s'agit là d'un témoignage typique de l'*épistémè* renaissante qui conçoit le monde comme un grand texte à déchiffrer⁸¹.

Éprouver le réel à la Renaissance

De fait, pour les penseurs de l'époque, la nature et le monde ne constituent pas un ensemble statique et prévisible, mais bien un « être vivant en perpétuelle activité⁸² » où toutes les choses se font signe et renouent indéfiniment leur unité par le jeu de leurs correspondances. Entre le monde terrestre et le monde céleste, entre la physique et la métaphysique, c'est un dialogue permanent qui est à l'œuvre, un véritable chœur où l'harmonie entre les voix est assurée par la main souveraine du Créateur. Des plus petits détails qui régissent l'organisation de la vie quotidienne jusqu'aux phénomènes les plus rares, il n'y a rien qui ne soit constamment travaillé par les échanges entre l'ici-bas et l'au-delà et qui ne concoure à manifester l'étendue de la puissance divine et l'équilibre de

⁸¹ Voir l'introduction à son édition critique des *Monstres et prodiges* d'Ambroise Paré, Genève, Droz, 1971, p. IX-XLVIII, ainsi que son très beau texte *Pour une histoire de l'irrationnel. L'imaginaire scientifique au XVI^e siècle*, Liège, Section Histoire, coll. « L'Histoire aujourd'hui », 1983.

⁸² Cette expression est empruntée à Jean Céard, *La nature et les prodiges*, *op. cit.*, p. XI. Comme le souligne Ian Maclean, malgré les différentes définitions ou descriptions générales de la nature répandues à la Renaissance, lorsque les médecins praticiens et les philosophes naturels regardent autour d'eux, c'est à la vision du *Timée* de Platon qu'ils se réfèrent, laquelle postule que la nature est « un immense vivant aussi rebelle aux formes fixes de la pensée que la vie elle-même [l'est] aux équations mathématiques et aux lois rigoureuses ». (Ian Maclean, *Le monde et les hommes selon les médecins de la Renaissance*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 25-26)

sa création. C'est ce que rappelle d'entrée de jeu Jean Bodin, au premier chapitre de sa *Démonomanie des sorciers* :

Car on void que ce grand Dieu de nature a lié toutes choses par moyens, qui s'accordent aux extremittez, & compose l'harmonie du monde intelligible, celeste, & elementaire par moyens, & liaisons indissolubles. Et tout ainsi que l'harmonie periroit, si les voix contraires n'estoient liées par voix moyennes : ainsi est il du monde, & de ses parties. Au ciel les signes contraires sont alliez d'un signe qui s'accorde l'un & l'autre. Entre la pierre, & la terre on void l'argille, & le balme. [...] Entre les animaux terrestres, & aquatiques sont les amphibies [...], & entre toutes les bestes brutes, & la nature intelligible, (qui sont les Anges & Daemons) Dieu a posé l'homme, partie duquelle est mortelle comme le corps, & partie immortelle, comme l'intellect⁸³.

L'image des voix universelles, utilisée ici par le célèbre civiliste, n'est pas qu'une métaphore bien tournée. Elle participe directement de la notion d'harmonie, très importante pour la pensée du XVI^e siècle, qui est elle-même fondée sur deux notions complémentaires : celle de proportion et celle de concorde entre les contraires⁸⁴. Tout comme l'harmonie en musique, qui est l'accord des voix contraires par des voix moyennes à travers une division régulière des fréquences, l'univers à la Renaissance est pensé comme une suprême partition où chaque chose, chaque individu, chaque institution véritablement s'exprime d'une manière qui lui est propre et raconte, à ceux qui

⁸³ Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 8^o-v^o.

⁸⁴ Les auteurs du XVI^e siècle emploient la notion d'harmonie aux sens que lui confère le grec, à savoir « adaptation », « convenance », « mise en place » et « appropriation ». Dans cette même famille sémantique, on retrouve également le mot « cosmos », dont le substantif désigne toute espèce d'organisation. Chez Bodin, notamment, les notions de « chœur » et d'harmonie sont fondatrices de toute son œuvre et modèlent sa conception de la justice, son rapport à la connaissance et son idée de la nature et de l'homme. Voir Georges Kouskoff, « Justice arithmétique, justice géométrique, justice harmonique », dans *Jean Bodin : actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*, *op. cit.*, p. 327-336 ; Cesare Vasoli, « De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin : trois "Colloques" », dans *ibid.*, p. 253-257.

savent entendre son discours, la place qu'il occupe et la signification qu'il revêt dans cette diversité bien ordonnée.

De cet univers perçu comme un ensemble de reflets et de résonances contrastés, il se dégage pourtant l'idée d'un ordre en constante mobilité. Certes, l'activité de la nature s'agence et se déploie selon des règles parfaitement harmonieuses, mais celles-ci restent soumises aux desseins de la Providence divine, laquelle ne répond à aucune sorte de nécessité ou de convention. Contre l'opinion d'Aristote, « qui a soutenu que rien ne change, rien ne varie en la nature, & que les monstres n'adviennent que pour le défaut de la matiere⁸⁵ », Jean Bodin réitère que Dieu, en tant que créateur du monde, sait disposer des lois de la nature à sa discrétion. À tout moment, il peut retirer du monde sa bénédiction et l'on verra dès lors « changer les saisons, le bestial mourir, les famines survenir, pluvoir du sang, des pierres, & autres choses étranges⁸⁶ », comme il est partout attesté dans les saintes écritures. Bodin n'est ni le premier ni le seul de son temps à penser que l'homme, parce qu'il tient un rôle de premier plan au sein de cette grande symphonie universelle, doit contribuer par ses œuvres à la conservation du monde. Rien de sa conduite, de ses choix ou de ses pensées n'est indifférent aux yeux du Créateur, qui permet que d'étonnants phénomènes, voire de terribles fléaux, surviennent en ce bas monde afin de remémorer aux hommes qu'ils ont quelque chose à voir dans la bonne marche ou dans la ruine de ce grand Tout.

À l'instar de plusieurs de leurs contemporains, Jean Bodin et Ambroise Paré sont extrêmement attentifs aux événements qui sortent de l'ordinaire et qui

⁸⁵ Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, op. cit., p. 52 v^o.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 54 r^o [erreur pour p. 34].

témoignent de l'immensité de la Création, de sa force déconcertante, mais aussi de l'insondable justice que Dieu, depuis le commencement, sait y distribuer. La plupart des savants de la Renaissance sont en effet attirés par les phénomènes singuliers, insolites et irréductibles à une loi commune, qu'ils dissocient des phénomènes naturels réguliers tout en maintenant, sur le plan général de l'unité du monde, leurs relations indispensables. Ainsi, et bien que l'objet et la finalité de leurs discours diffèrent, la tératologie de Paré et la démonologie de Bodin sont mobilisées par la même volonté de lecture du monde à travers l'examen des écarts merveilleux qui s'y produisent. Leurs ouvrages respectifs fourmillent à cet effet de cas surprenants qu'ils ont pu eux-mêmes observer, qu'ils ont recueillis auprès de leur entourage ou qu'ils ont empruntés à la littérature antique, biblique et profane. L'étonnement que chacun de ces phénomènes leur inspire est manifeste ; or, il n'est pas nécessairement fait de répugnance ou de crainte. Au contraire, plusieurs des êtres et des phénomènes que Paré inclut volontiers parmi les monstres n'ont en soi rien d'exceptionnel. Ce qui leur vaut de figurer à cette enseigne, c'est le fait qu'ils illustrent d'une manière particulièrement éloquente ces « moyens et liaisons indissolubles » que Jean Bodin invoquait comme condition essentielle de l'harmonie du monde. Ainsi en est-il des plantes-pierres que sont le corail, des poissons volants, qui raccordent l'air et l'eau, ou des différentes sortes d'animaux amphibies, voix moyennes entre la terre et l'eau. Ces cas, auxquels s'ajoutent tant d'autres choses dont Paré et Bodin s'émerveillent encore – les éclairs, la « salure de la mer », la répartition géographique des plantes qui guérissent les maux spécifiques au climat où elles

poussent – sont autant de louanges à l’ingéniosité de la nature, laquelle travaille sans relâche à raffiner son unité en réunissant les contraires et en multipliant les intermédiaires.

D’autres phénomènes, en revanche, par leur rareté, par leur caractère effrayant ou parce qu’ils livrent la nature à une violence particulièrement inaccoutumée, suscitent l’inquiétude. Ceux-là seront le plus souvent tenus pour des prodiges, c’est-à-dire des présages divins qui informent les hommes des malheurs à venir ou qui les punissent d’avoir enfreint les lois de la nature et de Dieu⁸⁷. Parce qu’ils adviennent non pas contre l’ordinaire des choses mais contre l’ordre de la nature, ces faits prodigieux témoignent d’un dérèglement exceptionnel dans la chaîne des relations et doivent, de ce fait, être considérés différemment. Certains enfants monstrueux, par exemple, qui naissent mi-homme mi-bête, montrent par là combien la nature, en tant que servante de Dieu, sait distribuer les sanctions selon la gravité des offenses à ses lois :

Il est certain que le plus souvent ces créatures monstrueuses et prodigieuses procèdent du jugement de Dieu, lequel permet que les pères et les mères produisent de telles abominations au désordre qu’ils font en la copulation comme bestes brutes, où leur appetit les guide, sans respecter le temps ou autres loix ordonnées de Dieu et de Nature⁸⁸.

⁸⁷ L’interprétation des monstres et l’intérêt qu’on leur porte évoluent sensiblement pendant les XVI^e et XVII^e siècles, suivant en cela les changements qui s’opèrent dans la manière dont les savants conçoivent l’idée de nature. Vers la fin du XVII^e siècle, la différence qui existait entre les monstres manifestant la colère divine et ceux signalant le pouvoir admirable de la nature tend à s’estomper. Peu à peu, l’énorme répertoire des faits monstrueux se restreint (on n’y retrouve plus, par exemple, les tremblements de terre, les éruptions volcaniques ou les apparitions célestes) et leur relation au divin se perd à mesure que s’affirme celle avec une nature dotée d’une volonté autonome. Sur ces changements épistémologiques, voir Lorraine Daston et Katharine Park, « Unnatural Conceptions : the Study of Monsters in Sixteenth and Seventeenth Century France and England », *Past and Present*, n^o 92, août 1981, p. 20-54, ainsi que l’ouvrage de Jean Céard, *La nature et les prodiges*, *op. cit.*, qui demeure à ce sujet la référence incontournable (voir notamment les p. 3-59 concernant l’héritage de la tradition antique et les nombreuses distinctions qu’y apportent les auteurs de la Renaissance).

⁸⁸ Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges* (éd. Jean Céard), *op. cit.*, p. 6.

Or, si les éléments naturels peuvent collaborer à la justice divine, il en est de même pour les démons. « Tant qu'il plaist à Dieu leur lascher la main⁸⁹ », avance encore Paré, ceux-ci peuvent tout à fait intervenir dans la production des monstres lorsque le péché des hommes nécessite un châtiment à l'image de leur faute.

Communément admise à la Renaissance, cette idée que les démons exercent un office dans l'économie universelle, dispensant les peines au nom du Souverain, façonne intimement le cadre intellectuel à partir duquel les savants appréhendent le réel. Pris dans son ensemble, l'ouvrage des esprits malins ne menace donc pas le système de représentation du monde ; il participe, au contraire, de son harmonie en ce qu'il témoigne de la toute-puissance de Dieu et du caractère proportionnel de sa justice, comme le résume à sa façon Jean Bodin :

Car Dieu a dix mille moyens de chastier les hommes, & de grands thresors de vengeance [...], tantost par les Diabes, tantost par les hommes, tantost par les bestes. Bref, toute la nature est preste & aussi tost disposee de venger l'injure faite à Dieu. [...] Car Dieu benist, & multiplie ses graces, faveurs, & largesses par les bons [anges], & ses fleaux par les mauvais : Et n'est pas moins necessaire la police de ce grand monde, que Dieu distribue par sa justice eternelle les peines aux meschans, que les loyers aux bons⁹⁰.

Mais bien que les démons restent des créatures soumises à la permission divine, leur pouvoir n'en est pas moins néfaste. Car cette fonction d'exécutant, le diable s'en accommode bien mal, lui qui a été chassé du Paradis pour s'être rebellé contre Dieu. Escorté de son régiment d'esprits malins, il nourrit encore et

⁸⁹ *Ibid.*, p. 81-82.

⁹⁰ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 121v^o et 123v^o.

toujours l'ambition démesurée de supplanter son Maître, un projet qu'il s'évertue à réaliser en sous-main en usant des seuls moyens dont il dispose : les simulacres. Profitant de leur nature spirituelle et invisible, Satan et ses mauvais anges savent en effet si bien se servir des lois naturelles et de la faculté imaginative de l'homme qu'ils peuvent produire des copies en tous points semblables aux œuvres divines, comme l'écrit Ambroise Paré dans son chapitre intitulé « Comme les demons nous peuvent decevoir » :

Or iceux Demons peuvent en beaucoup de manieres et façons tromper nostre terrienne lourdesse, à raison de la subtilité de leur essence et malice de leur volonté : car ils obscurcissent les yeux des hommes, avec espesses nuees qui broüillent nostre esprit fantastiquement, et nous trompent par impostures sataniques, corrompans nostre imagination par leur bouffonneries et impietez [...] car ils se transmuent en mille façons, et entassent aux corps des personnes vivantes mille choses estranges [...] : ce qui se fait apres avoir esbloüi la veüe et alteré nostre imagination⁹¹.

Cet empire que les démons possèdent sur le corps et l'esprit des hommes ne va cependant jamais à l'encontre du plan divin : ni le diable ni les démons ne sont capables d'« exercer leur cruauté à leur volonté et plaisir⁹² », pas plus qu'ils ne peuvent changer la nature des choses, créer ou engendrer. Tout au plus

⁹¹ Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges* (éd. Jean Céard), *op. cit.*, p. 86. De nombreux auteurs, avant Paré, se sont penchés sur le statut des illusions diaboliques, mais ces questions prendront une ampleur sans précédent à la Renaissance, surtout après la Réforme, alors que se multiplient les discussions démonologiques et les procès pour sorcellerie. Claude-Gilbert Dubois explique de manière éclairante les différentes théories de la fantaisie imaginative dans son article : « *Imaginatio phantastica* : le *Discours des spectres et apparitions d'esprits* de Pierre Le Loyer (1586) », dans Antoine Faivre (dir.), *La littérature fantastique. Colloque de Cerisy*, Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1991, p. 73-89. Pour une plus ample étude des débats que convoquent les notions de prestige et d'illusion à la Renaissance, on consultera Stuart Clark, *Vanities of the Eye : Vision in Early Modern European Culture*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2007, notamment les chapitres 3 et 4 (« Prestiges : Illusions in Magic and Art » ; « Glamours : Demons and Virtual Worlds »), p. 78-160.

⁹² Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges* (éd. Jean Céard), *op. cit.*, p. 81. Admise depuis longtemps, l'impuissance du diable à créer est la thèse qui prévaut chez les auteurs de la Renaissance. Le seul auteur à soutenir la réalité de la transformation des espèces naturelles par le diable est Jean Bodin, une position peu orthodoxe qui lui vaudra d'ailleurs de sévères critiques.

détiennent-ils le même pouvoir qu'un agent naturel, avance le médecin et théologien Thomas Erastus dans la longue discussion qu'il consacre aux miracles, dont il distingue trois sortes : les vrais, les naturels et les artificiels. Le diable, écrit-il, ne peut produire de vrais miracles, qui sont l'œuvre de Dieu seul, et si d'aventure il s'ingère dans les éléments naturels, « il ne fait rien que nature n'eust bien peu faire ». Là où il excelle, cependant, c'est dans la représentation artificielle : « Le propre donc du diable est de mettre des prestiges au devant des sens des hommes, les tromper par choses contrefaites, & proposer au lieu des choses mesmes, des semblances & illusions vaines⁹³ ».

Ainsi posées, les limites de l'action diabolique devraient, semble-t-il, rassurer les hommes, à tout le moins concernant l'impuissance de Satan à détrôner Dieu. Or il n'en est rien. Car le diable use si sournoisement des prérogatives de sa nature angélique que le résultat n'en est que plus dramatique : par ses contrefaçons, il s'emploie à altérer la lisibilité du plan divin. En brouillant comme il le fait les frontières entre le réel et l'illusoire, en investissant de ses simulacres cet espace fragile où se nouent les liens de confiance que l'homme entretient avec Dieu et sa justice, Satan parvient à instaurer le doute dans la raison et dans la foi. Tout l'art du diable est bien là : corrompre l'évidence, troubler le régime de l'être et du paraître et de la sorte amener les fidèles à tenir ses impostures pour vraies, à le *croire*. Le prince des ténèbres ne saurait en effet se contenter d'être un simple imitateur. Il veut aussi parodier l'œuvre de Dieu, la bafouer jusque dans ses retranchements les plus sacrés. Certes, Satan ne peut

⁹³ Thomas Erastus, *Deux dialogues touchant le pouvoir des sorcières : et de la punition qu'elles méritent*, à la suite de Jean Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable*, t. II, *op. cit.*, p. 486.

d'aucune manière transformer le corps et l'âme des humains ; la grande majorité des savants est intraitable sur ce point : les sorciers ne peuvent se changer en animaux – un postulat qui est à la base des débats sur la lycanthropie⁹⁴ – et il ne peut y avoir de progéniture issue de l'accouplement entre une sorcière et un démon incubé. Or, par une maîtrise parfaite du truquage, le diable peut donner l'illusion de cette transformation ou de cette conception et ainsi instiller la croyance qu'il possède le pouvoir d'engendrer et de permuter les natures.

Le magistrat Pierre de Lancre est sans doute l'auteur le plus prodigue d'exemples et de récits mettant en scène l'habileté du diable à produire des images artificielles. Non pas qu'il pense que la sorcellerie elle-même soit une illusion : à l'instar de Nicolas Rémy et d'Henri Boguet, Pierre de Lancre est fermement convaincu que la plupart des activités de la secte sont réelles, à l'exception de la métamorphose et de la conception. Il estime cependant qu'en raison même de son incapacité à créer, le diable a mis en place une formidable entreprise de subversion, qui se révèle d'autant plus menaçante qu'elle repose sur l'usage sans cesse renouvelé de la tromperie et de la ruse. Dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612), le démonologue s'emploie à dresser, en un style volontiers qualifié de « baroque⁹⁵ », le catalogue bigarré des possibles diaboliques. Reprenant un lieu commun des récits populaires, il raconte

⁹⁴ De nombreux ouvrages spécifiques ont été consacrés à cette question au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. Les traités démonologiques parus à cette époque font d'ailleurs souvent référence aux débats en cours, notamment Henri Boguet et Pierre de Lancre ; le loup-garou étant alors plus ou moins assimilé à la figure du sorcier. Les deux livres les plus connus sur ce sujet sont ceux de Claude Prier, *Dialogue de la lycanthropie ou transformation d'hommes en loups, vulgairement dits Loups-garous, & si telle se peut faire* (1599) et de Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation, et extase des sorciers* (1615).

⁹⁵ Voir l'introduction de Nicole Jacques-Lefèvre à son édition critique du *Tableau* de Pierre de Lancre, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Palimpseste », 1982, p. 15-42 et Sophie Houdard, *Les sciences du diable, op. cit.*, p. 161-216.

ainsi que Satan, voyant les paysans pauvres et affamés, « fait semblant de les secourir » en leur présentant des pièces d'or et de délicieux festins, qui ne sont en réalité que feuilles mortes et plats remplis d'air. Une fois le pacte avec lui scellé, il redouble d'arrogance et fait voir le sabbat en « une si grande pompe & magnificence [...] que la plupart des Sorciers allant esdictes assemblees, croient aller en quelque Paradis terrestre, où il n'y va que des gens esleus & triez⁹⁶ ». Ici, l'objectif de Satan est double : non seulement ces pauvres gens sont-ils perdus à jamais, vu qu'en signant le pacte ils renoncent à leur place au Paradis, mais l'histoire du monde s'en trouve également dénigrée, en ce que le diable ose montrer l'Enfer – dont les sabbats sont la véritable antichambre – comme un lieu de délices et fait comme si le Paradis pouvait être recréé sur terre, effaçant d'un coup le récit de la Faute. Et comme si cela n'était pas suffisant, le diable, ajoute encore de Lancre, n'hésite pas à persuader les sorciers « que la crainte de l'Enfer qu'on aprehende si fort, est une niayserie, & leur donne à entendre que les peines eternelles ne les tourmenteront pas d'avantage que certain feu artificiel qu'il leur faict cauteleusement allumer ; par lequel il les faict passer & repasser sans souffrir aucun mal⁹⁷ ».

L'ambition du diable ne se limite cependant pas à tromper ceux qu'il a déjà acquis à sa cause : si tel était le cas, le sabbat et l'enfer le satisferaient. Cet autre stratagème, que Pierre de Lancre avoue avoir lui-même constaté dans la province du Labourd, montre comment le diable est tout à fait capable de mettre en péril l'ordre du monde en insinuant subtilement son empire au cœur des

⁹⁶ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 36-37.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 147.

œuvres divines, pour les ronger et comme les vider de leur essence. Satan, apprend-t-on, n'aurait aucun intérêt à instituer les prêtres de sa propre antireligion. Grand calculateur, il préfère plutôt débaucher les membres du clergé afin de les amener à officier secrètement en son nom :

Les Pasteurs, les Prestres et Curés sont desja établis par le Diable presque en toutes les paroisses les plus celebres. Tellement que Sathan commence à posseder non seulement les Prestres : mais bien encore certaines Eglises pollues et profanees. [...] Et s'ils disent la Messe de jour és vrayes Eglises, ils la disent de nuict és Sabbats. Et tous les actes secrets qu'ils font de jour dans l'Eglise, comme confessions, prieres basses et mentalles et autres choses semblables, ils les font tousjours à l'honneur et avantage du Diable⁹⁸.

Au terme de cette machination, de l'Église, des prières et des sacrements, il ne resterait plus qu'une coquille vide, un signifiant extérieurement intact, mais dont le contenu s'avère entièrement corrompu. C'est dire combien le caractère illusoire et strictement naturel des œuvres sataniques ne saurait servir à minimiser la peur qu'elles inspirent : en faisant prendre au monde diabolique le masque du monde de Dieu, Satan édifie un vaste simulacre de la vérité qui, peu à peu et si personne ne réagit à temps, en viendra à se substituer à elle.

Devant une telle adresse, comment savoir si tel phénomène étrange constitue un avertissement divin, trahit une présence démoniaque ou ne révèle que l'admirable puissance de la nature ? À quels signes, forcément ambigus, pourra-t-on distinguer l'action du diable des forces naturelles ? Déterminer les rapports entre la volonté divine et les phénomènes insolites n'est certainement pas une tâche simple, à la portée de tous. Il s'agit là d'un travail compliqué, ouvert seulement aux doctes et aux experts, c'est-à-dire à ceux qui possèdent les

⁹⁸ *Ibid.*, p. 35.

connaissances pour aller au-delà de l'apparente étrangeté des choses et ainsi mettre au jour la vérité profonde qu'elles recèlent. C'est bien à eux – médecins, théologiens, juristes, philosophes naturels et autres lettrés – qu'incombe la lecture du monde et de ses écarts puisque le « menu peuple » et les « simples gens », comme le souligne Bodin, n'ont pas les aptitudes requises pour comprendre les « paraboles & allegories⁹⁹ » dont la nature et les textes sacrés sont couverts, d'où leur propension à se laisser corrompre par les artifices du diable.

De fait, pris en eux-mêmes, le monstrueux, l'extraordinaire ou simplement l'inhabituel choquent. Mais dans une lecture globale du monde, ils s'adaptent et trouvent leur place. C'est en somme ce que dit Montaigne dans son essai « D'un enfant monstrueux », lorsqu'il affirme :

Ce que nous appelons monstres ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises ; et est à croire que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient à quelque autre figure de mesme genre inconnu à l'homme. Dans sa toute sagesse il ne part rien que bon et commun et réglé ; mais nous n'en voyons pas l'assortiment et la relation¹⁰⁰.

Cette affirmation n'empêche toutefois pas Montaigne, alors même qu'il délègue d'emblée aux médecins la tâche de trouver à ce cas étrange une explication naturelle, de spéculer sur la forme de cet enfant qui ressemble à des frères

⁹⁹ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, op. cit., p. 70 v^o : « Et si on demande pourquoy la loy de Dieu s'est contentee de faire clairement entendre ce qu'il faut suyvre ou fuir, sans vouloir descouvrir les plus hauts secrets, il y a plusieurs raisons [...]. Car on voit ordinairement que la facilité fait mespriser la chose : en second lieu pour ne degouster les simples gens par les hauts secrets incomprehensibles au menu peuple : & pour faire cognoistre que les comandemens entendus d'un chacun suffisent pour obtenir la vie eternelle. » Voir Pierre Mesnard, « Jean Bodin à la recherche des secrets de la Nature », *Archivio di filosofia*, n^o 2 : « Umanesimo e esoterismo », 1960, p. 223-234 ainsi que Sophie Houdard, *Les sciences du diable*, op. cit., p. 57-76.

¹⁰⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, op. cit., livre 2, chapitre XXX, p. 374.

siamois et d'y voir, par analogie, l'image prophétique de la France de son temps, à savoir un seul corps déchiré par deux factions religieuses : « Ce double corps et ces membres divers, se rapportans à une seule teste, pourroient fournir de favorable prognostique au Roy de maintenir sous l'union de ses loix ces pars et pieces diverses de nostre estat¹⁰¹ ». Il termine néanmoins son essai en soustrayant ce monstre du domaine des prodiges et en le réintégrant du côté de l'infinie variété des formes naturelles, fortifiant de la sorte l'admiration que nous devrions porter à la disposition harmonieuse du monde, dont nous ne saisissons jamais qu'une infime partie : « Nous appellons contre nature ce qui advient contre la coustume ; rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que la raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte¹⁰² ». Ces propos de Montaigne, où s'entrelacent étroitement plusieurs types de discours sur les monstres, sont révélateurs des relations que les savants de la Renaissance entretiennent avec un univers qu'ils considèrent rempli d'énigmes à traduire. Ce qu'expriment les monstres, voire ce que l'on désigne comme monstrueux, peut ainsi grandement varier selon les cas, les auteurs et le contexte dans lequel ils surviennent. Entre la répulsion et l'émerveillement, entre l'effroi et l'admiration, la démarcation ne saurait être catégorique tellement la Création s'emploie tout à la fois à parfaire sa diversité et à rétablir son équilibre lorsque les agissements de l'homme y contreviennent.

Si l'interprétation des écarts de la nature semble à ce point flexible, c'est d'abord parce que la science des hommes ne saurait rendre compte avec certitude

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 373-374.

¹⁰² *Ibid.*, p. 374.

de toute la nature universelle et humaine. Dans le grand livre du monde, l'homme tient certes une place importante, mais il n'en est ni le centre ni le maître. Aussi les grandes lois de fonctionnement de l'univers ne lui sont-elles jamais données d'avance ou immédiatement accessibles : leur propre est précisément de se dérober à la connaissance des hommes, de n'être perceptibles qu'à travers une infinie variété de manifestations par lesquelles s'expriment, de façon cryptée, les intentions de Dieu. Quand le savant examine le monde qui l'entoure, il n'entend donc pas en fournir une explication totale, ce que seul Dieu détient ; il interroge plutôt les clés que le Créateur lui fournit par l'entremise des multiples marques qu'il dispose devant lui et qui constituent autant de signes à déchiffrer. Ces signes restent néanmoins à hauteur d'homme : Dieu lui-même, dont les voies et le discours sont impénétrables, ne saurait s'adresser aux mortels par des signaux que ceux-ci ne seraient pas en mesure de comprendre. Ainsi se sert-il de signes perceptibles par les sens et l'intelligence limités de l'homme pour lui montrer qu'il n'est pas indifférent à ses agissements et qu'il sait réagir à ce qui célèbre sa gloire comme à ce qui la transgresse en déployant les marques de sa colère ou de sa satisfaction.

L'image de la nature qui découle de cette conception du réel est alors éminemment protéiforme : elle se compose de régularités, de phénomènes mesurables et de relations synchroniques, mais elle est en même temps foncièrement instable puisque toujours soumise aux desseins de Dieu, aux influences du monde sublunaire et aux exceptions. Ce qui ne veut pas dire que les savants nagent en pleine confusion lorsqu'ils s'efforcent de rendre compte de ce

qui les environne. Seulement, ils reconnaissent l'imprécision de l'outillage intellectuel qu'ils emploient pour l'analyser et admettent que l'idée qu'ils se font de la nature est à la mesure des limites de l'entendement humain, non pas des limites de la nature elle-même.

La question, on le voit, porte essentiellement sur le statut très complexe des signes intelligibles : les voix du signe, en tant que voix du monde, s'expriment rarement de manière univoque et limpide. Parce qu'ils orchestrent l'harmonie du monde sensible, dont nous sommes à la fois les récepteurs, les sujets et les interprètes, les signes nécessitent que les savants développent à leur endroit des systèmes interprétatifs souples et sophistiqués afin d'offrir à leurs contemporains une lecture du monde qui reflète sa variété. Percevoir, interroger, délimiter et juger : c'est à travers ces activités que se déploie l'art des différentes disciplines du savoir sous l'Ancien Régime.

La science des signes et les qualités occultes

Pierre de touche des savoirs de la Renaissance, la science des signes est un domaine non seulement vaste, mais aussi d'une grande polyvalence. Elle ne se fonde pas uniquement sur la croyance aux correspondances ; elle recouvre tant la conception générale des « signatures » régie par les principes de l'*aemulatio*, de la *conventientia*, de l'analogie et de la sympathie dont Michel Foucault a fourni l'*épistémè* dans son ouvrage *Les mots et les choses*¹⁰³, que l'appréhension du

¹⁰³ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, notamment le chapitre II « La prose du monde », p. 32-59. Le modèle foucauldien de l'*épistémè* renaissante et de la théorie des signatures ne tient cependant pas

langage telle qu'étudiée par Marie-Luce Demonet¹⁰⁴, laquelle relève de la sémiotique, de la logique et de la rhétorique. Toutes ces méthodes qui se croisent et qui croisent les différentes disciplines du savoir articulent les jeux de la ressemblance et de la différence qui se réfractent dans le monde et permettent aux savants d'opérer un classement entre les causes (inférieures et supérieures) sans pour autant disloquer la continuité qui unit les signes entre eux. Autrement dit, ce n'est pas parce que les lettrés admettent les rapports entre le microcosme et le macrocosme qu'ils tissent des analogies partout et les interprètent n'importe comment. Il y a bien un système qui encadre la perception des signes et qui oriente le travail d'exégèse qu'ils appellent, un système dont les champs d'activité – qu'il s'agisse du signe linguistique, du symptôme pathologique ou de l'indice judiciaire – doivent être replacés au carrefour des approches dont ils dépendent et du contexte où celles-ci sont utilisées. S'il n'est pas dans notre propos de définir toutes ces approches, il nous faut néanmoins, avant de s'intéresser de près aux marques du diable et aux modes d'interprétation qu'elles convoquent, poser quelques-unes des grandes lignes qui charpentent cette conception d'un univers constellé de signes où le regard qui les parcourt est constamment ouvert à ce que *disent* les choses.

compte des raisonnements des juristes et des médecins, comme Ian Maclean l'a signalé dans ses récents travaux. Le chercheur a formulé des critiques importantes à l'égard de ce modèle, notamment à propos de l'« absolue pauvreté » de l'*épistémè* renaissante qui, selon Foucault, « s'est condamné[e] à ne connaître toujours [que] la même chose » en raison de son caractère tautologique, et concernant l'idée que les penseurs de la Renaissance confondaient plus ou moins le lu et le vu. Voir Ian Maclean, « Foucault's Renaissance Episteme Reassessed : an Aristotelian Counterblast », *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, n° 1, 1998, p. 49-66.

¹⁰⁴ Marie-Luce Demonet, *Les voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance*, Paris\Genève, Champion\Slatkine, 1992.

Toutes les choses du monde, qu'elles soient naturelles ou artificielles, sont susceptibles d'éveiller un intérêt *significatif*, c'est-à-dire un intérêt de signe¹⁰⁵. Les méthodes qui permettent d'en rendre compte, aussi diverses soient-elles, relèvent d'une proposition générale, héritée de saint Augustin et unanimement admise à la Renaissance : un signe est ce qui donne à quelqu'un l'idée de quelque chose d'autre. Au chapitre « Du signe » de son *Corps de toute la philosophie*, Théophraste Bouju de Beaulieu résume ainsi la définition augustinienne du signe :

Le signe est une chose laquelle estant connuë, en fait connoistre une autre : &, selon saint Augustin, le signe est une chose laquelle outre son image qu'elle envoie aux sens, nous donne encores la connoissance de quelque autre chose¹⁰⁶.

La vertu première du signe est alors cognitive ; instrument de savoir, le signe est non seulement ce qui permet la connaissance des choses, mais encore ce qui médiatise les rapports du visible (l'image envoyée aux sens) vers l'invisible (la signification de cette image et le type de vérité qu'elle délivre). Or, tous les signes n'ont pas le même statut et le classement qu'on leur attribue au XVI^e siècle varie sensiblement selon les auteurs. Ces différences, qui ne sont bien souvent que des divergences de points de vue, s'intègrent néanmoins parfaitement dans les trois grandes catégories qui gouvernent la fabrique des

¹⁰⁵ Sur ces questions, dont nous ne donnons qu'un aperçu, nous nous référons aux travaux de Marie-Luce Demonet : *À plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », 2002, spécialement le chapitre 1 : « Rudiments de sémiotique renaissante », p. 17-33, de même que « “Si les signes vous fâchent...” : inférence naturelle et sciences des signes à la Renaissance », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance*, vol. 38, juin 1994, p. 7-44.

¹⁰⁶ Théophraste Bouju de Beaulieu, *Corps de toute la philosophie divisé en deux parties. La première contient tout ce qui appartient à la Sapience : à sçavoir, la Logique, la Physique & la Metaphysique. La seconde contient tout ce qui appartient à la Prudence : à sçavoir, la Morale, l'Économique & la Politique. Le tout par démonstration & auctorité d'Aristote, avec esclarcissement de sa doctrine par luy-mesme. Par Maistre Theophraste Bouju, sieur de Beaulieu, Conseiller & Aumosnier ordinaire du Roy*, Paris, Denys de la Nouë, 1614, p. 71.

signes : la nature, la convention et l'habitude. Les deux dernières catégories sont sans doute les plus simples : les signes de convention (dit aussi « à plaisir ») désignent ceux qui sont institués par la volonté des hommes et expriment leurs pensées, leurs sentiments ou leurs passions, tel le son de la trompette qui avertit les guerriers de la manœuvre qu'ils ont à faire. Quant aux signes d'accoutumance, ce sont ceux qui ne sont ordonnés ni par la nature ni par la volonté humaine, mais procèdent seulement d'une certaine habitude. Ainsi, ce chien qui fuit devant telle personne en particulier mais par ailleurs suit son maître est le signe qu'il connaît cette personne et que celle-ci l'a accoutumé à la fuir ; la fuite n'est donc pas un signe naturel du chien, comme son aboiement peut l'être, pas plus qu'il n'est instauré par l'homme puisque l'on a plutôt montré aux chiens à nous suivre et à nous servir. Enfin, les signes naturels, qui constituent la catégorie la plus importante et la plus discutée, doivent s'entendre non pas uniquement par ce qui est produit par la nature, mais plutôt au sens très large de l'ordinaire des choses, que cet ordre soit physique ou intellectuel¹⁰⁷. Parmi les signes naturels, Bouju de Beaulieu distingue deux catégories : le signe nécessaire, à savoir celui qui « infere tousjours la chose qu'il signifie, & ne defaut jamais¹⁰⁸ », telles les cendres et la fumée qui indiquent le feu de manière certaine, et le signe probable, c'est-à-dire celui qui est vraisemblable mais non nécessairement probant puisqu'il peut manifester plusieurs choses. La pâleur du

¹⁰⁷ La définition qu'en donne Bouju de Beaulieu en témoigne : « Le signe naturel c'est celuy qui de soy fait connoistre par sa connaissance quelque chose, à quoy il est ordonné par nature ; ou bien le signe naturel est celuy qui signifie une même chose à tout le monde, ou qui de sa nature, a la vertu de signifier quelque chose » (*Ibid.*, p. 71-72). Ainsi, les concepts et les lieux communs sont considérés comme des signes naturels puisque ces images mentales naissent de manière spontanée dans l'esprit humain.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 72.

visage, pouvant signifier la peur, mais aussi être un symptôme de fièvre ou de grossesse, en est l'exemple classique. Ces deux sous-catégories, qui proviennent des antiques *tekmeria* (signes nécessaires) et *eikota* (signes probables), prennent une importance décisive dans la seconde moitié du XVI^e siècle grâce à la redécouverte des textes médicaux anciens, tout particulièrement ceux de Galien, qui les utilisent et les remettent au goût du jour¹⁰⁹. On sait d'ailleurs le rôle majeur que ces composantes auront à jouer dans les grandes polémiques sur la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, un débat que les démonologues ne manqueront pas de faire intervenir dans leur propre champ d'expertise à propos de la réalité (ou de l'artifice) des messes sabbatiques.

Il convient de rappeler que, jusqu'à la fin du Moyen Âge, les ouvrages de l'Antiquité n'étaient que peu accessibles dans leur version originale grecque ; la première édition des *Œuvres complètes* de Galien en grec date, en effet, de 1525 et celle des *Œuvres* d'Hippocrate, en version grecque et latine, de 1526. Aussi ce que les praticiens possédaient jusque-là de ces théories était-il un savoir tronqué et partiel, passé à la moulinette de la transmigration linguistique, à savoir de praticiens en praticiens et ce, du grec au syrien, du syrien au perse, du perse à l'arabe, de l'arabe à l'hébreu et, enfin, de l'hébreu au latin. L'arrivée, en France et en Italie, de penseurs byzantins fuyant la Turquie après la prise de Constantinople et emportant avec eux des manuscrits originaux de la Grèce

¹⁰⁹ Bien qu'historiquement plus ancienne, l'exploitation par les savants des signes probables et nécessaires a mis un certain temps avant de s'imposer. Ainsi le terme médical « symptôme », rare au début du XVI^e siècle, devient d'usage courant à la fin de celui-ci pour désigner une catégorie de signe faisant partie d'un ensemble. Signalons par ailleurs que 46 traités de Galien, inconnus jusqu'alors, seront édités tout au long du XVI^e siècle. Sur l'évolution de cette terminologie, voir Marie-Luce Demonet, « Du signe au symptôme : la séméiotique d'Ambroise Paré », dans Évelyne Berriot-Salvadore et Paul Mironneau (dir.), *Ambroise Paré, 1510-1590. Pratique et écriture de la science à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 229-248.

antique a permis de lever le voile sur certains principes médicaux qui se sont révélés très différents de ceux de la traduction latine utilisée jusqu'alors¹¹⁰. On y apprenait, entre autres, que Galien lui-même, dans son traité nouvellement retrouvé *De anatomicis administrationibus*, considérait que *visu* et *tactu* étaient supérieurs, dans l'acquisition de la connaissance, à *auditu* et *lectione*, un principe qu'André Vésale ne manquera pas de poser au centre de son *De humani corporis fabrica*, ce célèbre traité d'anatomie paru en 1543 qui modifiera de manière notoire la pratique de la dissection¹¹¹.

Porté par l'idéal humaniste et les progrès de l'imprimerie, ce travail de restitution et d'édition systématique des textes antiques a entraîné dans son sillage la renaissance de presque tous les courants idéologiques de l'Antiquité, une prolifération de doctrines et d'idées, souvent opposées entre elles, qui offraient aux savants une plus grande liberté dans l'interprétation des signes. À partir des années 1550, toutefois, l'appétit de savoir suscité par ces « penseurs nouveaux » s'est mis à rencontrer de plus en plus de résistances et tout autant d'inquiétudes. Trop de curiosité pour les secrets de la nature et de Dieu risque en effet d'entraîner les savants sur les voies dangereuses de l'impiété, celles-là mêmes que le diable, depuis la nuit des temps, s'efforce de paver en faisant miroiter aux hommes la tentation de tout connaître et même d'acquérir le pouvoir d'agir sur le monde suprasensible.

¹¹⁰ Sur la reviviscence des arts et des sciences après la chute de Constantinople (1453), voir Benjamin Lee Gordon, *Medieval and Renaissance Medicine*, Londres, P. Owen, 1960, p. 580-633.

¹¹¹ Andrea Carlino, *Paper Bodies : A Catalogue of Anatomical Fugitive Sheets (1538-1687)*, Londres, Medical History, supplément n° 19, 1999, p. 10-12.

Cette curiosité illicite ne pouvait qu'interpeller les démonologues. Eux qui n'ont de cesse de mettre en garde leurs lecteurs contre les manigances du diable et l'efficacité de ses prestiges, voient alors d'un très mauvais œil ces philosophes qui s'intéressent d'un peu trop près à la magie naturelle. Bien différente de la magie démoniaque (aussi appelée « nigromancie »), qui s'appuie sur l'invocation des démons et l'utilisation empirique de leurs pouvoirs, la magie naturelle est l'art de réaliser des phénomènes merveilleux grâce à une connaissance approfondie des propriétés occultes de la nature (astres, herbes, animaux, métaux, pierres précieuses, etc.)¹¹².

L'attention aux qualités occultes ne date évidemment pas de cette période. Admises depuis longtemps, les œuvres occultes de la nature sont celles dont on peut constater et répertorier les effets mais dont les causes demeurent insaisissables parce qu'elles ne sont pas directement perceptibles par les sens ni réductibles à l'examen des tempéraments élémentaires¹¹³. Comme elles se manifestent selon des enchaînements qui dépassent les facultés de l'homme, les

¹¹² Sur les définitions et les rapports entre magie naturelle et magie démoniaque, lesquelles ressortent toutes deux du domaine de la magie savante, voir Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. IV, New York, Columbia University Press, 1923-1958, p. 272-322. Sur la fortune de la magie naturelle, on consultera William Eamon, *Science and the Secrets of Nature : Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994. Quant à la nigromancie, qui est l'art d'invoquer les morts mais aussi d'attirer les esprits, et en particulier les démons, voir Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromancie : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 351-409, ainsi que l'ouvrage de Richard Kieckhefer, qui propose d'intéressantes distinctions entre démonologie et « daimonologie » : *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, p. 154-169.

¹¹³ Ron Millen, « The Manifestation of Occult Qualities in the Scientific Revolution », dans Margaret J. Osler (dir.), *Religion, Science and Worldview : Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 185-187. Voir également Stuart Clark, « The Scientific Status of Demonology », dans Brian Vickers (dir.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1984, p. 351-374.

vertus occultes ne peuvent dès lors qu'être objets d'expérience et d'admiration : l'attraction exercée par l'aimant sur le fer, la vertu du saphir à arrêter le sang et l'influence émanant des planètes (comme celle de la lune sur le mécanisme des marées) en sont les exemples types. S'intéressant à cette question, Thomas d'Aquin, dans son *De occultis operibus naturae*, reconnaissait volontiers l'existence de ces effets surprenants, mais il s'empressait surtout d'en souligner la régularité afin de les distinguer pleinement des miracles. Roger Bacon, qui avait pour sa part l'ambition de constituer une science expérimentale de ces faits singuliers, se souciait également d'établir que ces merveilles relèvent des forces de la nature et qu'elles n'ont, par le fait même, rien de surnaturel ni de magique. Aussi les magiciens qui recourent à des charmes, tracent d'étranges caractères ou récitent des incantations, en leur attribuant faussement les résultats qu'ils en obtiennent, ne font-ils, en réalité, que couvrir d'imposture la simple mise en œuvre des qualités occultes, avançait-il en substance dans son opuscule au titre significatif : *Epistola de secretis operibus artis et naturae et nullitate magiae*.

Outre le fait qu'elles permettaient de dénoncer les différentes formes de magie rituelle, les propriétés occultes ainsi analysées avaient pour principal objectif de séparer clairement la sphère divine de celle des activités humaines. Admettre l'existence, dans la nature, de certains effets spéciaux dont la cause demeure cachée est une chose, mais rapporter leur usage par l'homme à quelque intervention divine, voire au maniement efficace de rites, de figures ou de

symboles par l'entremise desquels le divin serait contraint de se manifester ne pouvait qu'apparaître bien superstitieux aux yeux des docteurs chrétiens¹¹⁴.

Il faut reconnaître qu'un tel effort pour dissocier la magie des vertus naturelles occultes ne se poursuit guère au XVI^e siècle. Comme l'explique Jean Céard, l'engouement des savants de cette période pour la magie lettrée, influencé par le retour en force du néoplatonisme et la redécouverte d'un certain nombre de textes philosophiques grecs, hébreux et arabes, a eu pour conséquence de donner au domaine de l'occulte une extension sans précédent¹¹⁵. Loin de se contenter de la stricte répartition des faits offerte par saint Thomas, de plus en plus d'érudits en viennent à estimer qu'il faut plutôt se pencher sur ces mystères et en explorer toutes les potentialités. Ces penseurs, que l'on appellera bientôt « naturalistes », considèrent en effet que la nature est bien capable à elle seule d'expliquer quantité de phénomènes que notre ignorance des liaisons occultes verse trop facilement du côté de l'impossible ou du prodigieux. Quand bien même il leur fallait, pour soutenir cette vision des choses, admettre parmi les bornes du naturel non plus seulement les faits communs et réguliers, mais encore une foule d'exceptions habituellement rangées au domaine du contre-nature, les philosophes les plus intransigeants ne manqueront pas de franchir le pas.

On mesure sans peine le problème qu'une telle perspective pouvait poser : en rapportant à la nature tout ce qui, autrefois, se déployait au-delà de son règne

¹¹⁴ C'est une position que saint Augustin réitère à plusieurs reprises dans sa *Cité de Dieu*, où il condamne toute forme d'instrumentalisation de la relation entre Dieu et l'homme. Voir à ce sujet Benoît Grévin et Julien Véronèse, « Les "caractères" magiques au Moyen Âge (XII^e-XIV^e siècle) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 162, n° 2, 2004, p. 305-379.

¹¹⁵ Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, op. cit., chapitre 14 : « Le monde obscur. L'occulte et le démoniaque », p. 336-364.

et hors de la portée du physicien, ce sont les limites mêmes du naturel et du surnaturel qui s'affaiblissent. Les naturalistes voient bien où le bât blesse, c'est pourquoi ils cherchent à concilier leurs théories avec la théologie en ouvrant une marge entre ces deux ordres du monde et en y disposant tous ces faits extraordinaires qui échappent à la compréhension humaine. Cet intervalle, qui sera constamment agrandi, constitue le territoire redéfini de l'occulte : un espace nouveau et aux contours d'autant plus vagues que l'on n'hésite pas à y inclure désormais les phénomènes les plus incroyables. En fait, le répertoire des qualités occultes s'allonge tant et si bien que toute la nature elle-même semble alors enveloppée d'obscurité et envahie d'effets mystérieux¹¹⁶. Or, puisque l'occulte naturel peut faire l'objet d'expérimentations, rien – à tout le moins à première vue – n'empêche les savants d'investir ce monde fascinant et de se livrer à quelques expériences...

Les érudits qui se passionnent pour la magie naturelle mesurent le risque qu'ils encourent à promouvoir une science qui entend s'aventurer assez profondément dans la forêt des secrets de la nature pour savoir les maîtriser et leur faire produire des œuvres inédites. Le célèbre ouvrage du physicien italien Giambattista della Porta, intitulé *Magia naturalis*, le fait bien voir. Paru en 1558, réédité à de nombreuses reprises, augmenté et traduit dans presque toutes les

¹¹⁶ Certains auteurs, comme le médecin Levinus Lemnius dans ses *Occulta naturae miracula* (1559), conduisent si loin l'idée d'occulte qu'ils en viennent à ne plus pouvoir faire la différence entre le miracle et les œuvres naturelles. Il croit ainsi que, dans certains états, les hommes peuvent parler un langage qu'ils n'ont jamais appris sans pour autant être démoniaques et s'il admet que les grossesses de Sarah, d'Anne ou d'Élisabeth sont des miracles, c'est seulement parce que les saintes écritures ne permettent pas d'y voir autre chose. Mais il n'hésitait pas à signaler du même souffle que la nature possédait bien assez de ressources pour parvenir un jour, si l'envie lui en prenait, à de pareils résultats. Voir l'analyse qu'en fournit Jean Céard, *ibid.*, p. 345-349.

langues d'Europe, ce livre fut l'un des plus grands succès de librairie de son époque. Dès le premier chapitre, Porta se hâte de dissocier la magie naturelle de la magie démoniaque :

On divise la Magie en deux parties, assavoir, en une infame, & composee d'enchantements d'esprits immondes & naissante d'une curiosité meschante [...]. L'autre (par semblable assertion) est naturelle, laquelle chacun revenere, ou honore, de sorte qu'il n'y a rien plus hautain, de plus agreables aux amateurs des bonnes lettres, ne l'estimans estre autre chose qu'une consommation de naturelle Philosophie, & une supresme Science¹¹⁷.

Selon ses dires, la curiosité du mage serait tout à fait licite car elle ne prétend pas élucider ces choses « cachees & couvertes », « enserrees dans le giron & secrets de nature prodigieuse », mais seulement enseigner à les utiliser afin de créer ce qu'il nomme curieusement des « monstres et miracles de nature¹¹⁸ ». À ceux qui seraient tentés de prendre ces propos en mauvaise part, il précise : « Ne croyez les effets de Magie naturelle estre autres que les œuvres de nature : parce que l'art est serf d'icelle & diligemment s'employe à son service¹¹⁹ ».

Cette précision, que Giambattista della Porta réitère à plusieurs reprises, était sans doute nécessaire pour disculper la magie naturelle des reproches que lui valait sa proximité avec la magie démoniaque. Mais si l'on examine les œuvres prodigieuses qu'il entendait réaliser par son art et dont il fournit les recettes dans la seconde partie de son ouvrage, disons tout de suite que cette précision s'avérait absolument indispensable. Certaines d'entre elles, il est vrai, paraissent bien inoffensives : préparer des décoctions pour blanchir les dents, donner la marche à

¹¹⁷ Giambattista della Porta, *La magie naturelle, qui est les secrets & miracles de nature, mise en quatre livres par Jean Baptiste Porta, Neapolitain*, Lyon, Benoist Rigaud, 1591, p. 1-2.

¹¹⁸ *Ibid.*, préface et dédicace à Philippe d'Autriche, non paginées.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 2.

suivre pour faire pousser des roses, du persil ou des citrons tout au long de l'année (en corrigeant l'apport en fer du fumier utilisé, en les arrosant d'eau chaude et en les protégeant de la gelée par un abri fait de toile), fabriquer des « compositions monstrueuses de nature & admirables mutations¹²⁰ » comme des pêches-cerises, des pommes-coings et des raisins sans pépins n'a certes rien de très inquiétant. De ces expériences on passe toutefois à d'autres. Par une sorte de gradation, l'auteur s'engage en effet toujours plus de l'avant en territoires défendus, c'est-à-dire ceux qui touchent aux moments essentiels de la vie humaine : la naissance, la mort, le mariage, la génération et la maladie. Il explique ainsi comment procéder pour changer la couleur des yeux des enfants, faire avorter une femme, rendre un homme lépreux ou insensé, l'empoisonner par des venins et diverses combinaisons de parfums ou encore le faire mourir à petit feu en lui causant une fièvre étique après une longue maladie.

Dès lors, c'est la finalité même de la magie naturelle qui semble changer de cap : « Des le commencement de nostre œuvre nous avons eu autre dessein sinon d'operer naturellement toutes choses & principalement celles qui adviennent par les œuvres des mages iniques, affin de fouler au pied leur pernicieuse science¹²¹ », avance Porta vers la fin de son second livre. Ces œuvres, ce sont, par exemple, les nouements d'aiguillettes, par lesquels on frappe les époux d'impuissance génitale, les « oignementz des sorcières », dont il donne l'exacte composition¹²², la façon d'arrêter la grêle et les tempêtes, ainsi que la

¹²⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹²¹ *Ibid.*, p. 176.

¹²² Pierre de Lancre écrit d'ailleurs à ce sujet : « Baptiste a Porta, lequel j'ay veu souvent à Naples, nous monstrant des choses merueilleuses qu'il avoit tiré de la nature, & Wier s'esforcent

méthode pour provoquer l'amour fou ou se dégager d'un tel charme. Comment donc peut-on distinguer les deux magies (et ces magies de la sorcellerie) si toutes deux se proposent de parvenir aux mêmes fins ? En quoi la magie naturelle est-elle au service de la nature si, comme le signale Porta, elle donne souvent « occasion de faire choses que l'Escriture deffend d'imprimer¹²³ » ?

Rien d'étonnant à ce que les démonologues, et bien d'autres intellectuels à leur suite, partent en guerre contre la curiosité de ces beaux esprits qu'ils jugent sacrilège. Ce qu'ils condamnent par-dessus tout, ce n'est pas le fait de s'intéresser de manière spéculative aux secrets de la nature, mais bien de chercher à en faire une pratique, de travestir en technique une connaissance qui devrait demeurer humblement contemplative et ainsi s'arroger le pouvoir d'intervenir sur les choses du monde. Nous retrouvons là la définition que Jean Bodin donne du sorcier : « Sorcier est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose¹²⁴ ». Le vaste inventaire des pratiques et des discours que le juriste angevin réunit dans la même catégorie suspecte figure ces multiples chemins – du plus rudimentaire jusqu'au plus docte – par lesquels l'activité humaine se mêle de la sphère divine et qui, tous

de dire, que c'est un onguent qui a force naturelle & soporative : mais ils semblent le dire pour surprendre le monde, & afin qu'on en face l'expérience ». (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 117-118 [erreur pour p. 108]). Henri Boguet évoque également Porta dans son chapitre consacré aux « Onguents et oignements des sorciers » : « Les sorciers ont des onguents et des oignements qu'ils composent, à moins qu'ils ne les aient déjà eus de Satan. Il y en a de plusieurs sortes. Un italien en sa magie naturelle décrit la composition de quelques-uns. Ces gens-là se frottent de ces onguents quand ils vont au sabbat ». (Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 73).

¹²³ Giambattista della Porta, *La magie naturelle*, *op. cit.*, p. 160.

¹²⁴ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 1 r^o. Ambroise Paré ne dira pas autre chose dans son chapitre consacré aux noueurs d'aiguillettes : « Nouër l'esguillette [...] c'est l'astuce du diable. Et ceux qui la nouënt ne le peuvent faire sans avoir eu convention avec le diable. [...] Les sorciers et empoisonneurs, par moyens subtils, diaboliques et incogneus, corrompent le corps, la vie, la santé et le bon entendement des hommes ». (*Des monstres et prodiges* [éd. Jean Céard], *op. cit.*, p. 100)

autant qu'ils sont, aboutissent invariablement au diable. Sous couvert d'une science de la nature, les mages ne feraient donc que déguiser bien maladroitement leur présomption à accéder au domaine surnaturel sans passer par Dieu.

On trouvera sans doute que l'itinéraire vers le diable est vite tracé et qu'entre vouloir se blanchir les dents avec de la poudre de pierre ponce et provoquer la stérilité d'un couple en nouant l'aiguillette il y a un écart notable. Mais n'oublions pas que selon la pensée renaissante, le diable existe *dans* la nature et que son habileté tient précisément dans sa capacité à utiliser à son avantage toutes les opérations naturelles, à s'immiscer derrière les forces cachées de la nature pour singer la Création et voiler de ses ténèbres les signes du monde. Les condamnations qui frappent la magie naturelle tout comme les critiques de la « curiosité » s'articulent autour de cette donnée fondamentale : l'une comme l'autre peuvent être licites en principe, ce sont leurs déviations qui menacent sans cesse de faciliter l'ingérence du diable. Profitant de cette faiblesse humaine, Satan multiplie les pièges pour dévoyer les bonnes intentions et, trompant les savants sur ce qu'ils s'apprêtent à faire, il les amène à produire des effets qui violent ou ternissent l'œuvre de Dieu. Cette aptitude du diable à tromper ne posait pas de réels problèmes quand on disposait de critères plus ou moins sûrs pour distinguer les miracles des œuvres naturelles. Mais du moment où s'ouvre le territoire de l'occulte et que l'on reconnaît qu'il puisse s'y produire une foule de phénomènes extraordinaires qui, sans être des miracles ni des prodiges, en ont

néanmoins toutes les apparences, il devient de plus en plus difficile de s'y retrouver.

Le monde opaque des propriétés occultes, par la place immense que les savants de la seconde moitié du XVI^e siècle lui ont aménagée, deviendra le domaine par excellence de l'industrie de Satan et de ses complices. Paradoxalement, les démonologues qui blâment les naturalistes de dénier au diable ses pouvoirs en leur opposant d'inexplicables forces secrètes qu'ils n'arrivent même pas à nommer n'hésiteront pas à se servir de ces mêmes forces occultes pour conduire jusque dans ses limites les plus extrêmes la capacité de Satan à intervenir sur le monde.

Funestes présages et fin du monde

De cette configuration du monde des signes et des qualités occultes que nous résumons à grands traits, on remarque surtout la très grande plasticité et le caractère mobile. Cette souplesse, qui procède d'une image de l'univers où le naturel, l'humain et le divin se reflètent les uns dans les autres et multiplient leurs zones de contact par l'harmonie des liens qui les unissent, explique que des débats souvent très vifs ont pu se produire au sujet des mécanismes qui régissent l'ordre naturel sans pour autant dégénérer en deux visions opposées et irréconciliables de la nature. Il y a cependant bien des frictions : celles-ci ne concernent pas l'implication de Dieu, créateur et législateur de toutes choses, mais regardent l'appréhension et la classification de toutes ces réalités

intermédiaires, qu'on les appelle monstres, prodiges, merveilles ou accidents. Une lourde incertitude s'installe concernant les critères du vrai et du faux, du possible et de l'incroyable, et ces frontières indistinctes feront l'objet d'un questionnement de plus en plus intense à mesure que l'on avance vers le XVII^e siècle.

C'est qu'une certaine conception de la nature et de l'homme est en train de se modifier, qu'une mutation dans les manières de concevoir l'étrangeté se joue, dans laquelle le rôle du diable et des démons tiendra une place centrale. Portée par les bouleversements du siècle, cette incertitude se transformera en inquiétude : l'impression que les signes du monde sont brouillés par les illusions trompeuses du Malin croît de manière exponentielle. Comme il appartient à l'homme de recueillir ces signes et d'en constituer une science, toute son attention se tourne vers les phénomènes étranges pour y accomplir son travail de médiation. Les réflexions qui se font jour depuis le milieu du siècle sur la variété des productions de la nature trouvent dès lors un terrain fécond pour s'approfondir, se durcir surtout, et conduisent jusqu'au sentiment généralisé d'une profonde instabilité du monde.

Il est vrai que l'époque s'est considérablement obscurcie depuis l'enchantement des découvertes et la joyeuse admiration pour les merveilles de la nature qui marquaient les années du « beau XVI^e siècle » français, traditionnellement échelonnées entre 1480 et 1560. La période qui suit en est une de crise grave, tant sur le plan intellectuel que social. L'intensification des troubles politiques, conjuguée au déchaînement des guerres de religion, aux

famines et aux épidémies dévastatrices poussent en effet les savants à contempler le monde d'un œil de plus en plus inquiet et à reconnaître dans cette longue succession de fléaux les signes avant-coureurs de la fin des temps. C'est bien l'époque où fleurissent les catalogues de prodiges, les almanachs, les canards et les textes prophétiques en tous genres qui regorgent d'histoires terrifiantes et s'appliquent à dresser la liste, toujours croissante, des signes déployés par Dieu pour exprimer sa colère face au déchirement de la République.

Jamais auparavant les penseurs n'avaient-ils été aussi attentifs aux événements insolites dont la nature est le théâtre : cette aubépine, autrefois sèche, qui refleurit d'un coup au cimetière des Saints-Innocents le jour de l'assassinat de Coligny suffit pour qu'on y voit le signe que Dieu se réjouit du massacre de la Saint-Barthélemy. L'orage violent, qui éclate au ciel lors de la mort du cardinal de Lorraine, en décembre 1574, déclenche la ferveur interprétative : tandis que les catholiques y perçoivent le gage que Dieu se désole de la perte d'un si sage prélat, les protestants soutiennent pour leur part que ce sont les diables qui s'agitent et festoient pour l'accueillir en prince¹²⁵. Maladies inhabituelles, naissances monstrueuses, passages de comètes, grêles et soudaines crues des eaux : en ces temps de schismes et d'instabilité, le déferlement des funestes présages constitue un corpus de signes d'une richesse inouïe qui fournit aux savants un matériau de choix pour exercer leurs talents herméneutiques.

Il va sans dire que la sorcellerie est l'un de ces signes, et non le moindre : intimement liée aux troubles qui affectent cette période, elle est perçue comme la manifestation par excellence que la répétition des calamités qui affligent le

¹²⁵ Nous tirons ces exemples de Jean Céard, *La nature et les prodiges*, *op. cit.*, p. 334-337.

présent, et dont l'intensité paraît s'amplifier devant l'incapacité des hommes d'y porter remède, est bien en passe d'atteindre son ultime dénouement, celui où le lien avec Dieu, à force d'être malmené, se rompt définitivement pour laisser place au règne de l'Antéchrist. C'est ce que signale, entre autres, le minime Pierre Nodé dans sa *Déclamation contre l'erreur execrable des maleficiers* parue en 1578. En un ton alarmiste, il assure que les horreurs du temps présent sont les « officiers, Bedeaux, Heraux d'armes, & trompettes du filz de perdition, lors qu'il comparoistra en personne visible, pour enjoler & seduire le monde, declinant au cours de ses vieilz ans¹²⁶ ». Tous ces signes singuliers, explique-t-il, doivent être considérés avec la plus grande rigueur, dans la mesure où ils ne sont que la pointe émergente d'un iceberg monstrueux, dissimulé dans le cœur de chaque fidèle et construit par la déchéance grandissante des valeurs religieuses, morales et politiques. C'est sur ce terreau fertile que Satan recrute sa milice des derniers jours, conduisant lentement mais sûrement le monde vers sa fin inéluctable, telle qu'annoncée par saint Jean dans son *Apocalypse* :

Ausquels temps las combien pres nous semblons approcher, puis que voyons estre accomply la plus grande part de ce que ce saint personnage nous a (comme nous avons veu) predict : & si ne nous contentons de l'oracle de ce divin Prophete : saint Paul non de mediocre autorité, nous apprendra qu'avons ja plus d'un pied dedans la barque de ceste derniere & miserable saison : & que pour le moins les avantcoureurs de cedit Antechrist sont ja en campagne pour commencer à dresser l'eschaffaux sur lequel ilz entendent avec leur prince sanguinaire jouer leur cruelle tragedie¹²⁷.

¹²⁶ Pierre Nodé, *Déclamation contre l'erreur execrable des maleficiers, sorciers, enchanteurs, magiciens, devins & semblables observateurs des superstitions : lezquelles pullullent maintenant couvertement en France : à ce que recherche, & punition d'iceux soit faicte, sur peine de rentrer en plus grands troubles que jamais*, Paris, Jean du Carroy, 1578, p. 25.

¹²⁷ *Idem*.

La tentation est grande, devant de tels propos, de considérer cet intérêt porté aux signes eschatologiques comme la simple expression d'une époque troublée durant laquelle les penseurs, confrontés à des revers de fortune aussi terribles qu'inexplicables, se seraient empressés d'attribuer tantôt à Dieu, tantôt au diable, la cause des malheurs qui s'abattent sur eux. Sans doute faut-il effectivement, comme plusieurs historiens l'ont suggéré et comme de nombreux textes de la fin du XVI^e siècle nous y enjoignent, rapporter à la violence des guerres civiles cette sorte de catastrophisme angoissé qui semble habiter presque tous les esprits. Il serait cependant hasardeux de ranger cette préoccupation pour les cas rares et monstrueux dans une classe à part ou de penser que le recours à la colère divine constitue un type de référence bien pratique quand l'explication rationnelle fait défaut. Ce serait dès lors oublier que le débat entre les causes physiques et les causes surnaturelles ne date pas du XVI^e siècle et que, en plus, il n'a rien de bien tranché, aussi bien en médecine et en théologie qu'en philosophie naturelle et même en droit.

Chacune de ces disciplines est sollicitée pour juger des cas insolites et elles ont à composer, depuis bien longtemps déjà, avec l'idée d'un monde invisible peuplé d'esprits ainsi qu'avec les doctrines et les fondements méthodiques qui encadrent leur propre pratique. Aussi, rares sont les médecins de la Renaissance qui récusent en bloc l'intervention des démons dans les maladies humaines ou les théologiens qui ne tiennent pas compte de l'avis des médecins¹²⁸. Non pas qu'ils ne trouvent pas matière à débattre, mais les disputes qui les

¹²⁸ Jean Céard, « Médecine et démonologie : les enjeux d'un débat », dans Marie-Thérèse Jones-Davies (dir.), *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, Paris, Jean Touzot, 1988, p. 97-112.

opposent n'ont pas encore pris la forme d'une chasse gardée où le pathologique et le surnaturel s'excluent réciproquement. Si chacun possède son domaine de spécialisation et parle selon son art, la grande majorité des savants estiment néanmoins nécessaire la collaboration entre les champs d'expertise. Le médecin Jean Wier, que Jean Bodin accusait pourtant de vouloir « dispute[r] des esprits & Démons & de leurs actions, comme il le feroit des choses naturelles, [ce] qui est confondre le ciel & la terre¹²⁹ », l'affirme d'ailleurs nettement :

Le médecin prudent et avisé discernera les maladies et les symptômes ou accidens, et lors que il les aura diligemment considerez, ajoutant avec ceste diligente inquisition des choses naturelles, une reigle & consideration la plus juste et droite qu'il pourra, s'il void que le mal passe outre les limites de la nature, et qu'ils s'apercoive des mouvemens et actions de Satan, lequel est esprit : il renvoyera la charge de toute la guerison au medecin spirituel, asavoir au Ministre de l'Eglise¹³⁰.

Lorsqu'il s'agit de déterminer avec précision où se termine le naturel et où commence le diable dans les symptômes et accidens qu'il vient d'évoquer, Jean Wier se heurte cependant au champ de l'occulte, un champ qu'il avait pourtant lui-même, en bon naturaliste, contribué à défricher. Aussi ne peut-il que conclure : « Cependant il sera necessaire se resouvenir qu'il y a plusieurs choses qui ne procedent de la sorcellerie, mais d'une occulte raison & cause naturelle, & qui sont inconues aux medecins¹³¹ ».

Voilà le nœud du débat : confrontés aux phénomènes étranges, les savants de la Renaissance ne se demandent pas s'il faut choisir entre l'explication physique, l'intervention de Dieu ou l'action des démons, mais bien de quelle

¹²⁹ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 265 r^o.

¹³⁰ Jean Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable*, t. II, *op. cit.*, p. 151-152.

¹³¹ *Ibid.*, p. 152.

manière il convient de les coordonner et de les agencer¹³². C'est la nature de cet ordonnancement – et non l'existence du surnaturel – qui deviendra de plus en plus problématique à mesure que l'on avance vers le XVII^e siècle. L'intérêt grandissant pour l'empirisme et la pratique expérimentale entraîne en effet un détachement progressif des anciennes autorités textuelles qui, jusqu'alors, filtraient presque entièrement le travail de l'observation. Un goût pour le « bien voir », pour l'établissement d'un nouveau régime de la preuve fondé sur la vérification, le concept de probabilité¹³³ et le témoignage authentifié engage alors les savants à repenser les modes d'action du diable, non pas en le chassant de la nature, mais en lui assignant une autre place, plus précise, plus stable et surtout, plus *visible*.

À une époque résolument tournée vers le développement de l'investigation scientifique, la démonologie n'évolue pas en marge ou à contre-courant de ces changements épistémologiques importants¹³⁴. Pour les savants, comme nous le verrons tout au long de cette étude, elle constitue un espace

¹³² C'est ce que rappelle Jean Céard dans son article « Folie et démonologie au XVI^e siècle », dans *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'humanisme », 1976, p. 130.

¹³³ Barbara J. Shapiro analyse en profondeur l'émergence du concept de probabilité dans son ouvrage *Probability and Certainty in Seventeenth-century England : a Study of Relationship between Natural Science, Religion, History, Law and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983. Bien que l'auteure centre son étude sur l'Angleterre, ses réflexions dépassent le cadre national et offre des pistes intéressantes qui prennent en considération la démonologie.

¹³⁴ C'est la thèse que soutient Stuart Clark dans son ouvrage *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997. L'auteur rejette l'idée reçue d'une relation directe entre la montée de la science et le déclin des préoccupations pour les démons, et avance que la démonologie constitue plutôt un champ d'investigation de premier choix pour les multiples questionnements d'ordre scientifique qui se font jour à l'époque (voir notamment la seconde partie, p. 149-311). Pierre Kapitaniak poursuit ces réflexions dans son article : « Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle dans l'épistémé européenne aux XVI^e et XVII^e siècles », *Études Épistémè*, n^o 7, printemps 2005, p. 53-63.

discursif privilégié, un lieu de savoir et d'expérimentation où se rencontrent et s'affrontent leurs lectures du monde et les différentes traditions dont ils se réclament.

CHAPITRE 2

LES DISCOURS DU DIABLE

C'est chose incomprehensible que le conseil de Dieu, & la puissance qu'il donne au Diable est incognuë aux hommes. Qu'il n'y a puissance si grande sur la terre, qu'il luy puisse resister.

Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*¹

À la fois créature de Dieu et ange déchu, le diable est le maître des illusions et des métamorphoses. Sa réputation n'est plus à faire : toute la tradition chrétienne l'admet et il est pratiquement impossible d'aborder les textes occidentaux des siècles passés sans tomber sur quelque récit de ses détestables machinations. Acteur consommé, ses rôles de composition y sont aussi nombreux que variés : la culture tragique le présente gigantesque et terrifiant, régnant sur un monde dévasté par la violence ; la fiction comique le montre bouffon et bien peu futé, s'exerçant vaillamment à des ruses qui relèvent davantage du tour de passe-passe que du véritable prestige. Tantôt d'une laideur repoussante, tantôt d'une

¹ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587, (Gutenberg Reprints, 1979), p. 114 v^o.

éblouissante beauté, Satan n'est pour les uns qu'une allégorie servant à désigner ces dispositions de l'âme qui nous tiennent éloignés des vertus chrétiennes, tandis que pour les autres, il est un personnage bien réel pouvant surgir à tout moment et même s'en prendre physiquement à ceux qui, ayant consacré leur vie à Dieu, portent ombrage à ses sinistres projets. Toutes ces images qui se déploient ensemble dans les arts et la littérature, dans la culture savante, religieuse et populaire de l'Ancien Régime illustrent de manière éloquente cette formidable aptitude du Malin à se transformer en ce qu'il veut, ou plutôt, en ce que l'on veut. À ce titre, l'abondance des noms qu'on lui donne semble refléter la diversité de ses configurations à travers l'histoire : chaque époque, chaque culture aménage au diable une place qui n'est jamais absolument nouvelle ni parfaitement homogène, mais elle ne manque pas pour autant de cohérence et encore moins de force sitôt qu'on examine les modalités de son expression à une période donnée.

En effet, si le diable demeure insaisissable en tant qu'entité unique, il n'en est pas moins repérable comme fonction². Les chercheurs qui enquêtent sur les formes, les figures ou les avatars de Satan au fil des siècles savent bien qu'à travers lui, c'est non seulement un pan énorme de l'anthropologie chrétienne qui se raconte et s'exprime, mais aussi une certaine idée du monde et de son fonctionnement, des forces occultes qui l'habitent et des qualités requises pour en juger, en parler et être cru. Tout en se gardant d'établir des coupures

² C'est le postulat qui préside aux études réunies par Jean-Claude Aguerre dans *Le Diable. Colloque de Cerisy-la-Salle (23-30 juillet 1997)*, Paris, Dervy, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1998, parmi lesquelles nous signalons la contribution de Jean Céard, « Le diable singe de Dieu selon les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles » (p. 31-45), qui fournit un portrait synthétique des caractéristiques du diable dans la pensée démonologique de la Renaissance.

chronologiques trop nettes, au risque de gommer les continuités qui s'observent dans l'évolution de la figure du Tentateur, les nombreuses études parues à ce sujet permettent néanmoins de dresser la carte de son influence sur les sociétés humaines, un historique que Martine Ostorero et Étienne Anheim récapitulent comme suit : « Avant le XIII^e siècle, le diable est craint, mais il n'est pas l'objet d'une construction juridique et théologique spécifique ; après le XVII^e siècle, cette construction est abandonnée – entre les deux, le diable est une figure marquante de l'histoire occidentale³ ».

C'est précisément au cours de cet « entre-deux », couvrant près de quatre siècles d'histoire, que le diable se voit progressivement doté d'un pouvoir d'intervention et de destruction presque total. Comme l'observait Maurice de Gandillac, bien que le diable chrétien ne soit, en principe, qu'une créature subordonnée, « il a subi maintes influences qui ont fait souvent de lui une sorte d'anti-dieu » : non pas seulement un vassal révolté, poursuivait-il, mais un vrai rival du Créateur « s'opposant de façon efficace à son plan providentiel, le forçant à des repentirs, à des décisions ultérieures, d'où ne naîtra un plus grand bien que parce que le premier bien voulu comme tel s'est trouvé empêché⁴ ».

La Renaissance, on le sait, fut un temps particulièrement favorable pour le diable : outre les sorciers, qui n'ont jamais été si nombreux, de remarquables

³ Martine Ostorero et Étienne Anheim, « Le diable en procès », *Médiévales*, n° 44, printemps 2003, p. 5. De nombreux ouvrages se sont attachés à retracer cet historique. Citons entre autres celui de Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978, chapitre 7 : « Satan », p. 232-253 et Robert Muchembled, *Une histoire du diable (XII^e-XX^e siècle)*, Paris, Seuil, 2000. Les récits compilés par Claude Seignolle offrent un aperçu intéressant de la figure du diable dans les traditions populaires et le folklore français : *Les évangiles du diable selon la croyance populaire*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1998.

⁴ Maurice de Gandillac, « Manichéens et Cathares », dans Max Milner (dir.), *Entretiens sur l'homme et le diable*, Paris, Mouton, 1965, p. 95-96.

personnages ont vu ou ressenti sa présence dans les événements, petits ou grands, dont ils étaient témoins. Le Prince des ténèbres serait ainsi apparu deux fois à Thérèse d'Avila tandis qu'elle s'adonnait à ses oraisons : elle l'a chassé à coups d'eau bénite. Plus prosaïque, Luther lui aurait, dit-on, lancé son encrier au visage lors de son séjour à la forteresse de Wartburg ; aux visiteurs de ce lieu historique, il est d'ailleurs encore possible aujourd'hui de voir la trace de cet assaut légendaire, soit le mur taché d'encre⁵. Quant aux démonologues, certains d'entre eux se font forts de raconter quelques-unes de leurs expériences personnelles avec le diable ou ses acolytes. Le juge Nicolas Rémy, par exemple, semble avoir vu très tôt sa carrière se dessiner. Alors qu'il était jeune homme, nous révèle-t-il dans sa *Démonolâtrie*, le futur chasseur de sorcières aurait en effet été attaqué par un démon :

Et je me souviens aussi de ce qui m'est arrivé à moi, à l'époque où la peste ravageait Toulouse. C'était aux environs de 1563 et je me trouvais alors dans la ville d'Auch, à Saint Abel, la cathédrale de la ville. Je considérais la nuit comme une compagne de jeu : c'était de mon âge et j'étais de loisir. C'est alors qu'un démon effronté vint à plusieurs reprises causer un fort désagrément à tous ceux qui se trouvaient avec moi enfermés dans le même local et occupés à jouer : d'ici, de là, il nous jetait au hasard des pierres, qui toutefois tombaient à terre sans provoquer de blessure ni de dommage à quiconque⁶.

En 1609, au cours de la commission royale d'enquête qu'il mène au Labourd, le magistrat Pierre de Lancre est, de son côté, stupéfait d'apprendre par la bouche d'insignes sorcières qu'un sabbat s'est tenu au beau milieu de sa chambre

⁵ Comme le signale Jacques Ridé, Luther ne mentionne nulle part cet épisode mythique. L'anecdote apparaît seulement au milieu du XVII^e siècle, mais une première version, datant de la fin du XVI^e siècle, relate cette histoire en inversant les rôles : c'est alors Satan qui jette l'encrier sur le traducteur de la Bible à l'ouvrage (Jacques Ridé, « Diable et diableries dans les *Propos de table* de Martin Luther », dans Marie-Thérèse Jones-Davies [dir.], *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance*, Paris, Jean Touzot, 1988, p. 123).

⁶ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie* (éd. et trad. de Jean Boës), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1999 [1595], p. 168-169.

pendant qu'il y dormait. Si long que soit le récit de ce troublant épisode, il mérite d'être cité en bonne partie :

Car deux tesmoins et ces deux filles nous attesterent que la nuit du 24 septembre 1609, venant au 25, le Diable entrant dans nostre hostel à S. Pé, commença son entree par un sale accouplement et cognut sur la porte de nostre logis la dame Sansinena assez belle, pour mieux signaler son entree, puis monta haut en ma chambre dans laquelle il fit (disent elles) contenance de n'oser entrer, ains s'arresta sur la porte apres l'avoir ouverte à sa troupe, qu'il y demeurèrent puis onze heures jusques à une heure apres minuict : & trois notables sorcieres s'estant mises soubs mes rideaux en intention & avec ce mauvais dessin de m'empoisonner, elles alloient & venoyent de mon lict vers le Diable qui estoit sur la porte de ma chambre, luy dire qu'il n'y avoit nul moyen de m'offencer, bien qu'elles s'en essayassent pour plusieurs fois, & y feistent tous leurs efforts, mesmes cette premiere concubine de Satan la dame de Sansinena, celle d'Amorera à qui j'avois fait le procez le jour auparavant, & plusieurs autres. Qu'on y dit deux Messes, l'une fut dicte dans ma chambre par un Prestre du lieu de S. Pé, & l'autre par la dame de Sansinena dans la cuisine⁷.

Nul besoin d'avoir fréquenté assidument les textes de cette période pour être frappé par la très grande proximité, si ce n'est la facilité, avec laquelle Satan et ses mauvais anges semblent interagir avec les humains dans les différents cas de figure que nous venons d'évoquer. Il est vrai cependant que le cas de sainte Thérèse d'Avila est différent : depuis le Christ au désert et saint Antoine, les combats avec le diable font partie intégrante du parcours traditionnel de la sainteté⁸. Il s'agit, en quelque sorte, d'une étape obligée, soumise à un contrôle et à une vérification serrés de la part des autorités ecclésiastiques, qui rattache le saint, ainsi que l'explique Alain Boureau, « à la cohorte des athlètes et lutteurs

⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie. Livre tres-utile et necessaire non seulement aux juges mais aussi à tous ceux qui vivent sous les lois chrestiennes*, Paris, Jean Berjon, 1612, p. 141-142.

⁸ Voir André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.

(*pugiles*) de Dieu⁹ ». La vie signifiante des bienheureux hisse d'ailleurs ces derniers à un niveau supérieur de l'être et de la connaissance puisque leur esprit, purifié par l'ascèse et la grâce providentielle, a su s'élever au-dessus de la matérialité du monde pour s'approcher au plus près de l'aveuglante vérité de Dieu. Rien d'étonnant, donc, à ce que les saints, qui incarnent la vertu parfaite, subissent parfois les assauts du diable, incarnation du Mal absolu. Combat bien inégal, du reste : pour violentes que soient ces agressions, les saints en sortent toujours victorieux.

Mais les aventures des deux juges laïcs et la légende de Luther, auxquelles on pourrait rajouter tant d'autres récits du même genre publiés à l'époque, montrent combien l'emprise du diable sur le corps et l'esprit des hommes s'est substantiellement amplifiée en cette fin de siècle. Les possessions démoniaques n'ont alors plus rien d'exceptionnel ; les incursions de Satan dans le monde des vivants ne possèdent plus ce caractère de rareté élective qui les définissait autrefois et les démons, qui de temps à autre faisaient la navette pour distribuer les châtiments divins, semblent plus que jamais libres de leurs mouvements¹⁰. À la faveur d'une série de procédures institutionnelles et de révisions doctrinales, le diable est parvenu à se libérer de l'enfer où il était

⁹ Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 8.

¹⁰ Voir Georges Minois, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, coll. « Nouvelles études historiques », 1991, notamment le chapitre 10 : « L'enfer déborde sur terre », p. 211-217. Comme l'explique Jérôme Baschet, la tradition iconographique médiévale représentait le diable essentiellement en enfer (où il figurait parfois même enchaîné), trônant au milieu de la troupe des damnés et entouré par les démons qui se chargeaient des supplices éternels. Ce n'est que plus tard qu'on le représentera sur terre, dans le quotidien des hommes : *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 1993.

jusqu'alors confiné, à rameuter ses troupes aériennes et à coordonner leurs forces de frappe autour d'un objectif aussi terrible que précis : détruire la chrétienté, une âme à la fois, en amenant les fidèles à renier Dieu de leur plein gré.

L'anecdote du sabbat dans la chambre de Pierre de Lancre est, à cet égard, révélatrice de l'empiètement problématique des mondes qui finira par résulter de cette extension de l'activité satanique. En ce début de XVII^e siècle, le diable ne se déplace plus de son domaine souterrain vers le monde terrestre ; il s'est déjà bien installé parmi les hommes où il côtoie étroitement ses adorateurs, qui le voient physiquement, qui lui parlent et qui se chargent désormais de faire le va-et-vient entre l'ensemble des chrétiens et son funeste projet. Véritable mise en abyme d'un drame qui se joue à l'échelle universelle, la scène soigneusement décrite par le démonologue reprend et cristallise sur le plan microcosmique ce rôle d'intermédiaire qu'incarnent à présent les serviteurs du diable : arpentant l'espace entre le lit du juge endormi et le pas de la porte, les sorcières labourdines patrouillent tels des satellites, informant leur maître de leurs succès ou de leurs échecs et recevant en retour ses directives.

L'absolue protection dont bénéficie apparemment Pierre de Lancre se révèle également digne d'attention. Tout se passe en effet comme si le magistrat possédait bien quelque chose des attributs de la sainteté, qui irradie de sa personne même et dont la zone d'influence paraît s'étendre tout autour de lui. Les poisons et les sortilèges n'arrivent pas à l'atteindre de la même manière que les pierres jetées au jeune Nicolas Rémy par un démon insolent ne lui causaient ni « blessure ni dommage ». Certes, l'immunité des officiers de la justice face

aux maléfices est une idée acceptée depuis longtemps. Plus d'un siècle auparavant, les rédacteurs du *Marteau des sorcières* y avaient consacré toute une question, rangeant les juges et les inquisiteurs du côté des individus spécialement protégés par Dieu :

Il y a *trois classes d'hommes bénis de Dieu*, auxquels cette détestable race ne peut pas nuire par maléfices. Les premiers sont ceux qui exercent contre elles la justice publique ou leur font la chasse dans un poste public officiel. [...] Les sorciers ont témoigné en paroles et en actes que, du simple fait qu'ils sont arrêtés par les officiers de la justice publique, aussitôt toute leur puissance est brisée¹¹.

Cette assistance spéciale n'était pourtant pas encore à toute épreuve puisque les inquisiteurs n'hésitaient pas à recommander du même souffle l'emploi de protections supplémentaires, telles « l'aspersion d'eau bénite, l'usage du sel consacré, le cierge du jour de la Purification, l'usage licite des branchages consacrés au jour des Rameaux¹² ».

On pourrait sans doute voir là une curieuse contradiction. Mais si l'on tient compte du contexte où écrivent les frères prêcheurs, soit la fin du XV^e siècle, on remarque que ces affirmations répondent en fait à deux objectifs bien précis poursuivis par la culture ecclésiastique de l'époque. Le premier, sur le front pastoral, cherche à affirmer l'efficacité et la supériorité des rites de l'Église sur les pratiques multiples de magie, de guérison ou de divination qui étaient profondément ancrées dans les habitudes populaires du temps et souvent mal dissociées de la religion officielle. Si bien que, pour réformer les croyances,

¹¹ Jacques Sprenger et Henry Institoris, *Le marteau des sorcières* (éd. et trad. d'Amand Danet), Grenoble, Jérôme Millon, 2005 [1486], p. 238-239. Italiques des auteurs.

¹² *Ibid.*, p. 238. Plusieurs autres moyens sont décrits à la question XV de la troisième partie, laquelle se veut un code criminel abrégé pour les inquisiteurs. Cette question s'intitule « Ruses et moyens qui permettront au juge de connaître à fond l'accusée. Comment il doit se prémunir des maléfices des sorcières. » (p. 449-454)

fallait-il d'abord toutes les nommer, tant les pratiques données pour illicites que celles, légitimes, offertes pour les supplanter. Sur le revers répressif, le second objectif vise à consolider le bien-fondé de l'activisme inquisitorial en matière de sorcellerie, un champ de son intervention encore relativement neuf en cette fin de XV^e siècle et en pleine voie de théorisation¹³. Pour mener à bien cette double offensive, Sprenger et Institoris ont besoin d'une caution qui garantit l'étendue de leurs pouvoirs et atteste de leur bon droit. Celle-ci leur vient de Rome : la bulle *Summis desiderantes affectibus*, rédigée en décembre 1484 par le pape Innocent VIII, les délègue officiellement à remplir le ministère d'Inquisition concernant l'hérésie de sorcellerie.

Placé en tête des éditions du *Marteau des sorcières*, le texte pontifical incarne à lui seul cette invulnérabilité dont les rédacteurs se réclament. À travers eux, c'est bien la parole du représentant du Christ qui s'exprime et qui les désigne comme les instruments par excellence de sa loi. La voix du souverain pontife doit d'ailleurs sans cesse se faire entendre dans les approbations et les nombreuses lettres apostoliques que les deux inquisiteurs brandissent comme confirmation de leurs nouvelles charges. Trop de prédicateurs, précise l'*Approbation* qui précède le texte du *Marteau*, ne craignent pas d'affirmer dans leurs sermons au peuple que les sorcières n'existent pas pour qu'il n'apparaisse indispensable, aux yeux du pape, de réaffirmer la légitimité de ce renforcement

¹³ Sur les difficultés politiques et les résistances des autorités civiles et épiscopales rencontrées par l'Inquisition du XIII^e au XV^e siècle, voir Jean-Pierre Dedieu, *L'Inquisition*, Paris, Cerf, 1987, p. 21-33.

de l'action inquisitoriale et d'exhorter solennellement les évêques à lui prêter main forte¹⁴.

Les magistrats Pierre de Lancre et Nicolas Rémy vont cependant beaucoup plus loin. Au moment où ils rédigent leur traité, les choses ont déjà bien changé : l'effort pastoral a porté fruits, les affaires de sorcellerie sont désormais entièrement du ressort des tribunaux laïcs¹⁵ et les campagnes de dépistage des coupables ont atteint leur point culminant. Dès lors, les auteurs ne se présentent plus comme de simples relais instrumentaux – des « secrétaires¹⁶ » disaient encore Sprenger et Institoris –, mais bien comme des combattants à part entière. Et s'ils reconduisent effectivement le *topos* de l'inviolabilité de l'espace juridique, ils lui donneront un tout autre éclairage, plus concret, pourrions-nous dire, que symbolique.

¹⁴ « À notre vénérable frère l'évêque de Strasbourg, par Lettre Apostolique, nous donnons mandat de faire lui-même, par lui-même, par un autre ou par d'autres, la promulgation solennelle de ces décisions, où, quand, et autant de fois qu'il le jugera opportun et qu'il en sera légitimement prié par les deux Inquisiteurs ou l'un d'entre eux. Et qu'il ne permette pas, à qui que ce soit et quelle que soit son autorité, contre la teneur des présentes lettres et des précédentes, de les attaquer à ce sujet ou de leur faire obstacle, de quelque façon que ce soit. » (« Teneur de la Bulle apostolique contre l'hérésie des sorcières », dans *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 95). Le texte de l'*Approbatio* se trouve quant à lui aux p. 96-100.

¹⁵ Les tribunaux séculiers disposent de moyens de répression beaucoup plus efficaces et expéditifs que ceux de l'Inquisition, qui ne peuvent prononcer de peines entraînant l'effusion de sang. La procédure en droit canonique est en outre plus longue : son mandat reste celui d'obtenir l'abjuration et le repentir de l'accusé, lequel bénéficie d'un délai de grâce pouvant s'étendre sur plusieurs mois afin de faire pénitence et réfléchir à son sort. Seuls les hérétiques obstinés étaient, en principe, livrés au bras séculier ; les coupables voulant revenir dans le giron de l'Église devaient donc être traités avec clémence. En tant qu'inquisiteurs et malgré la violence de leurs propos, les auteurs du *Marteau des sorcières* ne peuvent que suivre cette tradition : « Les sorcières qui renient la foi au Christ, si elles voulaient se convertir, il faudrait les accueillir comme pénitents, sans les laisser au juge séculier. Elles sont à accueillir par tous les moyens dans le sein de l'Église quand elles le demandent » (*ibid.*, p. 414-415). Sur ces questions, voir Jacques Vidal, « L'arbitraire des juges d'Église en matière de sorcellerie », dans Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud (dir.), *Le sabbat des sorcières en Europe (XV^e-XVIII^e siècles)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p. 75-83.

¹⁶ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 102.

Pour ces praticiens de la chasse, la caution extérieure ne semble en effet plus nécessaire puisque ce qui les qualifie et les rend aptes à exercer leur mission, c'est leur compétence à *voir mieux* que les autres ce qui se cache derrière les apparences. Invoquant sans cesse leur expérience pratique des procès pour sorcellerie, ils s'affichent comme de véritables spécialistes du diable, capables de déceler les signes les plus infimes de sa présence dans la parole, les gestes et sur le corps des individus dont ils font l'examen judiciaire. Face aux troupes de l'Ennemi, qu'ils croient en rapport direct et permanent avec leur chef, les deux magistrats répondent par une posture similaire, intériorisant une protection divine qui se passe désormais d'intermédiaire. Ainsi, comme l'explique Nicolas Rémy dès le premier chapitre de son livre, s'il est à ce point inatteignable par les démons et les sorciers, c'est qu'il est véritablement élu par Dieu et de la sorte exerce un ministère analogue à celui des saints :

C'est ainsi que Dieu procure une autorité à l'abri de toute atteinte à ceux à qui il confie son pouvoir sur la terre, et qu'il les fait participer expressément pour cette raison au privilège et à l'honneur de son nom, les appelant dieux comme lui. Sans doute veut-il qu'ils soient sacro-saints et qu'en vertu de leurs charges et fonctions, ils soient précisément à l'abri des maléfices des sorcières. [...] En effet, la sainteté du magistrat l'emporte alors sur la dépendance du sorcier¹⁷.

La posture énonciative des juges séculiers surprend, tout comme s'avère surprenante ce pouvoir exorbitant et quasi mystique dont ils se réclament. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'en un peu plus d'un siècle, d'importants changements se sont effectués dans les manières de penser l'action du diable et

¹⁷ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie, op. cit.*, p. 58. Citant Rémy, Henri Boguet reprendra cette opinion dans ses « Instructions pour un juge en fait de sorcellerie », en prenant soin de préciser que les manœuvres de protection décrites par Sprenger et Institoris doivent désormais être tenues pour superstitieuses. Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers* (éd. Nicole Jacques-Lefèvre), Paris, Le Sycomore, 1980 [1602], p. 174, articles 5 et 6.

de concevoir le combat qu'il mène contre le genre humain. Avec la Renaissance, ce n'est pourtant pas le diable qui s'invente et qui fait son entrée dans l'histoire des hommes ni, du reste, la magie et la sorcellerie : il s'agit là d'éléments tellement anciens de la culture occidentale qu'ils y semblent installés depuis toujours. Ce qui prend forme, c'est une nouvelle scénographie diabolique dans laquelle ces trois thèmes, arrimés les uns aux autres par le fil rigoureux de l'hérésie, auront un rôle nettement plus redoutable à jouer.

Le présent chapitre examine quelques-unes de ces modifications dont l'écriture démonologique de la Renaissance s'est fait autant le témoin et l'écho que le lieu de leur création. Il sera d'abord question des grands mécanismes historiques, culturels et intellectuels qui ont contribué à instaurer une nouvelle scène non seulement pour le diable et ses suppôts, mais aussi pour les discours chargés d'en rendre compte. Afin de resituer les textes que nous étudions au cœur des débats et des circonstances qui les ont vus naître, nous avons choisi de mettre en relief l'évolution de l'altérité diabolique à partir de ses trois composantes principales : la notion de pacte avec le diable, le travail de synthèse effectué par les auteurs du *Marteau des sorcières* et la polarisation du crime de sorcellerie autour du motif du sabbat. Nous verrons ensuite de quelle manière l'extension du domaine diabolique, en multipliant ses lieux de rencontre et ses secteurs d'influence dans le monde des vivants, a incité les démonologues à s'impliquer personnellement dans une recherche, à développer des méthodes et des outils d'enquête de plus en plus spécialisés destinés à établir des points de repère sûrs entre le fidèle et le dangereux dissident. Il s'agira, dans ce second

temps, de resserrer l'objectif sur les pratiques discursives à l'œuvre dans les ouvrages rédigés par des auteurs ayant une expérience directe des procès. Nous traiterons de la proximité toujours plus grande que ces auteurs en viennent à instaurer avec l'univers de la sorcellerie par l'affirmation de leur propre témoignage et le sens particulier qu'ils confèrent à la notion d'expérience. C'est à l'intérieur de ce cadre épistémologique que la théorie des marques trouvera son plus fécond port d'attache.

MÉTAMORPHOSES DANS LA SCÉNOGRAPHIE DIABOLIQUE

Dès lors qu'ils ont cherché à penser ensemble le diable et les hommes, à y voir autre chose qu'un lieu de réflexion dont les points de rencontre se limitaient à quelques questions portant sur la providence divine, le péché ou le mal au sens large, les penseurs se sont heurtés à la tâche difficile mais nécessaire de déterminer la nature de ces relations. Autour de ces rapports, un cadre devait être posé, qui allait ainsi permettre de statuer sur le type de transactions pouvant se nouer entre le Malin et les mortels, sur leur légitimité, leur efficacité et, plus important encore, sur le statut qu'il convenait d'accorder à la personne qui s'adonne à de telles alliances.

La sorcellerie n'est que l'un des objets du vaste corpus des discours consacrés aux pouvoirs du diable, mais cet objet prendra une telle importance à partir du XV^e siècle qu'il en viendra à le mobiliser presque entièrement.

Découvrir de quelles manières le diable peut rallier des individus à sa cause et les amener à collaborer réellement à ses agissements se présente alors comme un besoin pressant, dont les critères et les exigences iront croissant jusqu'au XVII^e siècle. À l'épicentre de ces discussions se trouve la figure du sorcier, que les villageois connaissent depuis déjà longtemps et qu'ils inscrivent dans le monde multiple des jeteurs et leveurs de sorts, guérisseurs, devineresses, noueuses d'aiguillette et autres rebouteurs. Les érudits connaissent également cette figure, bien qu'ils n'utilisent pas le terme « sorcier » pour désigner ceux qui participent de l'univers tout aussi vaste, encore qu'exclusivement masculin, de la magie lettrée. Dans ce domaine se trouvent les astrologues affiliés aux cours princières et papales, les savants qui se destinent à l'étude de la magie naturelle, ainsi que les « nigromanciens », ces magiciens invocateurs de démons et d'esprits réputés bons ou neutres dont les élites sollicitent le savoir-faire dans les situations les plus critiques, comme la folie d'un roi, l'envoûtement des ennemis en temps de guerre ou les règlements de comptes au sein d'une cour¹⁸.

Entre la sorcière de village et le magicien lettré, il y a certes une différence flagrante, qui se rapporte principalement à l'univers mental dont ils participent. Mais entre ces deux figures et le personnage que construisent progressivement les démonologues, celui qu'ils désigneront bientôt sous le nom de sorcière ou de sorcier *juré*, il y en a une autre, sans doute plus importante encore. Le magicien de cour et le sorcier des champs se reconnaissent en effet en

¹⁸ Sur la destinée des astrologues, qui sont à l'apogée de leur influence et de leur prestige à partir du second quart du XV^e siècle, voir Maxime Préaud, *Les astrologues à la fin du Moyen Âge*, Paris, J.-C. Lattès, 1984. Plus généralement, on consultera l'étude approfondie de Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

tant qu'individus spécifiques, détenteurs d'un certain savoir pratique – savoir qu'ils revendiquent eux-mêmes ou qu'on leur attribue, ce dernier cas étant plus fréquent dans les communautés rurales où la réputation préside souvent aux dénonciations – et d'une position de pouvoir symbolique au sein de leur milieu social respectif. Le sorcier juré se caractérise quant à lui par son appartenance à un groupe organisé, dont les membres tendent à une relative indifférenciation non seulement parce qu'ils sont tous unis par le même serment d'allégeance, mais encore parce qu'ils sont habités par une même volonté irrépressible de nuire, sans autre gratification personnelle que le fait de participer, aux côtés du diable, à la destruction du monde.

Il est manifeste que les théoriciens de la sorcellerie ont profité des nombreuses condamnations qui, dès la fin du XIII^e siècle, sont régulièrement prononcées par les autorités ecclésiastiques contre la magie et la divination pour supprimer les hiérarchies compliquées de ces deux activités et les englober toutes deux sous le terme de sorcellerie¹⁹. Ils ont également tiré parti de l'effort pastoral, développé à partir de la réforme grégorienne et constamment renforcé au cours des siècles suivants, pour inclure dans leur portrait du sorcier juré une grande part de ce lourd héritage syncrétiste propre au monde paysan dont les élites entendaient purger la pratique de la religion officielle. Or, si la récupération de ces éléments bien connus est manifeste, la grille de lecture élaborée par les

¹⁹ Jean Bodin, notamment, a grandement contribué à la généralisation du terme « sorcier » aux magiciens cérémoniels. Le dialogue d'égal à égal avec le monde invisible que suppose l'activité du mage lui apparaît, comme on l'a vu, hautement illicite et il ne tarit pas d'imprécations contre Pic de la Mirandole, Agrippa « le maistre sorcier », Pomponazzi et Paracelse, « le plus dangereux Sorcier de tous ». De l'avis de Bodin, la magie rituelle serait « le filet auquel Sathan attire les plus gentils esprits, qui pensent que par la force des choses naturelles on attirera, voire on forcera les puissances celestes ». (*De la démonomanie des sorciers, op. cit.*, p. 40 r^o-v^o)

démonologues pour les accueillir met en œuvre des stratégies discursives qui vont bien au-delà du simple placage. On y décèle une suite de modifications structurelles, théoriques et rhétoriques qui, à force de reprises, d'enrichissements et de réécritures, finissent par créer un objet unique, de plus en plus éloigné des modèles dont les auteurs se sont tour à tour servi pour l'en nourrir.

Toute une construction théologique, juridique et littéraire fut mobilisée au fil des siècles pour parvenir à ce résultat, avec les incertitudes, les hésitations et les décalages que suppose une pareille entreprise. Au final, c'est-à-dire au moment où l'idée de sorcellerie formera un assemblage assez cohérent pour ne plus faire référence qu'à lui-même, il se dégage de ce schéma l'image redoutable d'un Autre diabolique, aussi polymorphe que Satan lui-même, et dont la seule certitude que l'on entretient à son sujet est qu'il constitue un être « exclu de la grâce » et « exclu de la condition propre à la nature humaine²⁰ ».

Les alliances maudites

Si les démonologues, de la fin du XV^e siècle jusqu'au XVII^e siècle, ne cessent de s'émerveiller sur la « nouveauté surprenante » des crimes commis par les sorciers, c'est bien parce que ceux-ci expriment l'une des formes les plus extrêmes de la dissidence. Cette énormité, que chaque auteur reconduit et aggrave d'un texte à l'autre, pourrait d'abord donner à penser que les sectateurs du diable commettent des délits dont on n'avait jamais entendu parler jusqu'alors. Il semble pourtant que ce soit moins la teneur de leurs crimes qui

²⁰ Nicolas Rémy, *De la démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 195 et 189.

pose problème que la « lucidité terrifiante²¹ » avec laquelle ils sont accomplis. Dans leurs buts comme dans leurs moyens, les méfaits des sorciers se situent hors des bornes de la normalité ; ils révèlent une monstruosité de l'âme qui nécessite qu'on les distingue de tous les autres types de déviances répertoriés et qu'on élabore à leur endroit une procédure tout aussi anormale, comme le stipule Jean Bodin : « Il faut que le jugement de ce crime si detestable soit traicté extraordinairement, & autrement que les autres crimes. Et qui voudroit garder l'ordre de droict & procedures ordinaires, il pervertiroit tout droict divin & humain²² ».

Pour les autorités civiles et religieuses de la Renaissance, les sorciers ne font pas que s'écarter de la saine doctrine en soutenant des opinions contraires aux normes prescrites par l'Église, comme le font les hérétiques ordinaires. À ceux-là, la tradition canonique admet depuis longtemps la possibilité du repentir et donc l'ouverture au pardon et à la miséricorde. Ce qui définit les sorciers et les rend si radicalement infâmes, c'est la haine consciente qu'ils vouent à Dieu, à la religion chrétienne et aux lois de son Empire, une perversion sans égale qui trouve son accomplissement le plus spectaculaire dans le pacte explicite qu'ils nouent avec le diable, ennemi de Dieu et du genre humain. C'est sur ces mots que s'ouvre l'*Apologie du Marteau des sorcières* :

À cause en effet d'un pacte avec l'enfer et d'une alliance avec la mort, pour réaliser leurs desseins dépravés, ces femmes se soumettent à la plus honteuse servitude ; et s'y ajoutent les

²¹ Nous reprenons l'expression de Walter Stephens, « Diable et sorciers aux XV^e-XVI^e siècles : peurs et curiosités face à l'Autre », dans Madeleine Bertaud (dir.), *Les grandes peurs*, t. 2, Genève, Droz, coll. « Travaux de littérature », 2003, p. 9.

²² Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 212 v^o.

maux quotidiens qui atteignent, avec la permission de Dieu et par la puissance du diable, hommes, bêtes et fruits de la terre²³.

Du moment où l'alliance infernale est volontairement scellée, c'est le destin même des contractants qui bascule tout entier du côté du Mal. En une progression explosive, qu'il atténue parfois de fausses promesses, le diable conduit en effet ses adeptes à s'exiler toujours plus expressément de l'ordre civil et divin, jusqu'au point de non-retour. Ainsi leur demande-t-il d'emblée de renier le Christ et la foi catholique, ce qui relève de l'apostasie de la pire espèce, l'apostasie de perfidie, laquelle exclut, dans le droit civil, toute possibilité de pardon²⁴. Il exige de leur part vénération et obéissance, ce qui les rend idolâtres ; enfin il les oblige à renouveler régulièrement leur serment d'allégeance par la célébration répétitive et rituelle du sabbat, cette cérémonie juridico-liturgique où les sectateurs sont amenés à commettre toutes sortes d'activités criminelles et blasphématoires, en plus de devoir rendre compte à leur nouveau maître des méfaits qu'ils accomplissent au quotidien.

C'est ce consentement mutuel, ce concours de volontés mauvaises qui fait de la sorcellerie un crime de lèse-majesté divine et humaine proprement irrémissible. Car se donner corps et âme au diable implique, chez la personne qui y concède, un abandon de son appartenance chrétienne « de bon cœur » et non

²³ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 101.

²⁴ Voir à ce propos la § 23 du traité du juge Claude Tholossan, *Ut magorum et maleficiorum errores*, paru en 1436, qui assimile déjà la sorcellerie au crime d'apostasie de perfidie en se basant sur la législation de l'Empire chrétien : « On parle d'apostasie de perfidie pour celui qui rompt avec la foi et qui abandonne la loi chrétienne [...]. À ces apostats-là, la loi civile impose la peine de mort. [...] Il existe des apostats d'autres espèces [d'irrégularité et de désobéissance], auxquels on n'impose pas une telle peine, mais que l'on traite avec davantage de modération et avec miséricorde, s'ils sont pénitents, s'ils veulent spontanément se corriger et revenir dans le sein de l'Église. » La traduction française et le commentaire de ce texte se trouvent dans *L'imaginaire du sabbat des sorcières. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)* (éd. et trad. de Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp), Lausanne, Université de Lausanne, coll. « Cahiers lausannois d'histoire médiévale », 1999, p. 395-397.

par peur ou par ignorance. Sur ce point, les démonologues sont formels : « Sathan ne force personne de renoncer à Dieu, ny de se vouer au Diable : Ains au contraire sur toutes choses il demande une pure, franche, & liberale volonté de ses sujets²⁵ », écrit Jean Bodin. Quelques années plus tard, Henri Boguet renchérit dans le même sens en affirmant :

Il en va entièrement de la faute des sorciers, car Satan en les abordant leur déclare ouvertement qu'il est le Diable et les fait renoncer à Dieu, au chrême et au baptême. Et c'est alors que ces gens-là se rendent indignes du pardon ; car y a-t-il un homme, tant idiot soit-il, qui ne sache que le Diable est notre ennemi capital et qu'il ne cherche que la ruine du genre humain²⁶ ?

En d'autres termes, on n'est pas sorcier sans le savoir ou contre son gré, pas plus qu'on ne saurait être un peu ou à moitié sorcier : la forme contractuelle de la secte, qui unit chaque membre au diable et l'astreint à lui obéir en toutes circonstances, ne souffre d'aucune exception et d'aucun degré. À cet égard, l'édition fournie par Francis Bavoux des pièces des procès menés dans la judicature de Saint-Claude par Henri Boguet montre combien les accusés se trompent lorsqu'ils croient pouvoir échapper à la condamnation en opérant un tri parmi les éléments de la sorcellerie. L'interrogatoire de Denise Prudhon dite la Mareschaude, ouvert le 16 juillet 1607, en est un exemple probant. Questionnée sur ce qu'elle a fait au sabbat, l'accusée répond

qu'elle ne fit que baiser le diable sur son fait, encore à grand contraincte et qu'elle ne le vid que celle fois, sans qu'elle se voulut encore donner à luy, et davantage qu'il la contraignit de renoncer à Dieu avec les autres, mais que les autres furent les

²⁵ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, op. cit., p. 260 r^o.

²⁶ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, op. cit., p. 32.

premières et qu'elle ne l'a renoncé qu'une fois, ny n'a heu à faire qu'une fois au diable²⁷.

Dans l'esprit du juge, il est impossible d'admettre la rencontre avec le diable et le baiser sacrilège tout en réfutant les autres rites initiatiques que le diable exige de ses confédérés. Bien plus, il est proprement irrecevable pour Boguet d'affirmer n'avoir renoncé à Dieu *qu'une fois*, comme si le pacte avec le diable pouvait se plier à la logique du nombre ou de la négociation.

En fait, l'inculpée semble ici prise entre deux systèmes de référence au pacte diabolique, dont Alain Boureau a par ailleurs bien expliqué la teneur et l'évolution²⁸. À la fin de la Renaissance, le pacte satanique a déjà pris une valeur sacramentelle : il est assimilé à la haute trahison et il engage une subversion de la loi divine. Aussi n'entre-il plus dans le modèle commun du pacte individuel et privé, que d'innombrables traditions folkloriques et une importante littérature monastique avaient popularisé à travers les siècles. L'exemple le plus connu est sans aucun doute la célèbre légende de Théophile²⁹. Dans ce récit, Théophile, vicaire de l'évêque de Cilicie, est un jour démis de ses fonctions. Dans son désespoir, il se tourne vers un magicien juif qui lui arrange une rencontre avec le diable. En échange d'un reniement du Christ et de la Vierge, Théophile signe une charte de fidélité au diable, ce qui lui permet de retrouver sa charge. Bientôt pris

²⁷ Francis Bavoux, *Les procès inédits de Boguet en matière de sorcellerie, dans la grande judicature de Saint-Claude (XVI^e-XVII^e siècles)*, Dijon, Bernigaud et Privat, 1958, p. 31.

²⁸ Alain Boureau, *Satan hérétique, op. cit.*, chapitre 3 : « Le pacte généralisé », p. 93-123. Sur les rapports du pacte à l'écriture, voir Gábor Klaniczay et Ildikó Kristóf, « Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes) », *Annales : Histoire, sciences sociales*, vol. 56, n° 4-5, 2001, p. 947-980.

²⁹ Datant probablement des premières décennies du VI^e siècle, la légende de Théophile a connu de très nombreuses versions, les plus notoires étant *Le miracle de Théophile* de Rutebeuf, l'épisode dans les *Miracles de Notre-Dame* de Gauthier de Coincy et la version de Jacques de Voragine dans la *Légende dorée*.

de remords, il fait pénitence et appelle l'aide de la Vierge, laquelle s'empresse de lui récupérer son contrat auprès du diable.

Cette histoire, à l'instar de la plupart des contes populaires où il est question d'un marché passé avec le diable, ne comporte pas la même charge d'effroi ni le même caractère définitif que l'enrôlement dans la milice satanique. Le principal protagoniste ne perd pas son âme par la signature du contrat et son repentir est récompensé par l'intercession de la Vierge. Comme le souligne Alain Boureau, il s'agit là d'une vision typique du pacte féodal, une forme d'accord ponctuelle, certes potentiellement dangereuse, mais modifiable. « Tout accord, même quand il est solennisé par l'écrit, peut se casser, se réformer », remarque l'historien, et de poursuivre en précisant : « Les historiens qui, comme Ganshof, ont insisté sur la puissance rituelle de l'engagement féodal, ont eu tendance à négliger la réalité courante du désaveu, cette pratique codifiée du désengagement féodal ou des incompatibilités d'hommage³⁰ ». En somme, le pactisant des légendes est encore un félon, fautif d'avoir ponctuellement requis l'aide d'une puissance rivale pour servir ses propres intérêts, tandis que celui des démonologues est devenu un traître, coupable d'attenter à la majesté de Dieu en s'engageant pleinement contre Lui.

Changer l'usage et le sens de l'un des plus vieux mythes chrétiens ne saurait pourtant suffire à asseoir une doctrine cohérente, à moins que ce

³⁰ Alain Boureau, *Satan hérétique*, *op. cit.*, p. 97. L'auteur fait ici référence à l'ouvrage de François Louis Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, paru en 1944. Les légendes recensées par Claude Seignolle concernant le pacte satanique (*Les évangiles du diable*, *op. cit.*, « pactes et signataires », p. 179-205) témoignent de ce caractère négociable justement mentionné par Alain Boureau. Dans plusieurs d'entre elles, le diable se fait lui-même berner par les termes du marché ou encore le pactisant peut, en se signant ou en passant devant une croix, tenir le diable à distance tout en continuant à profiter des avantages de l'accord satanique.

changement ne soit largement soutenu par une théologie qui admette la possibilité d'une alliance entre le diable et le genre humain et qui la stigmatise juridiquement comme un crime contre Dieu³¹. Le premier pas de ce passage décisif, nous le devons à la décrétale *Vergentis in senium*, un texte de la plus haute importance rédigé par Innocent III au début du XIII^e siècle. C'est cette lettre pontificale qui a créé la notion de trahison dans le champ religieux en assimilant, pour la première fois très clairement, l'hérésie au crime de lèse-majesté³². La transition était de taille, ainsi que l'explique Sophie Houdard, puisque ces deux concepts n'appartenaient pas originellement aux mêmes sphères. Telle que définie par le droit romain, la lèse-majesté ne concernait en effet que le meurtre ou l'agression physique de l'empereur ou de ses officiers. Aussi les dispositions romaines n'avaient-elles jamais stigmatisé l'hérésie comme crime de lèse-majesté car l'*aberratio in fide* – l'égarement dans la foi, l'opinion contraire ou erronée – n'est pas, en tant que tel, un acte ou un fait : il s'opère dans les consciences. Pour faire entrer l'hérésie dans les catégories prévues par le code de Justinien sur la lèse-majesté, Innocent III devait effectuer une véritable acrobatie juridique, qui fasse en sorte que le droit puisse se saisir de quelque chose d'intérieur et soit en mesure de traquer jusque dans le secret des

³¹ D'où l'importance de prendre en compte le type de discours dans lequel les différentes versions de ce mythe s'inscrivent. Il va sans dire qu'un récit de pacte avec le diable contenu dans un légendaire hagiographique n'a pas la même valeur ni la même portée que celui qui se trouve dans un ouvrage théorique à visée institutionnelle et judiciaire. Voir Pascal Textier, « Du pacte de Théophile au pacte sorcier », dans *Histoire des faits de la sorcellerie. Actes de la VIII^e rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevault les 5 et 6 octobre 1984*, Angers, Presses universitaires d'Angers, 1985, p. 25-34.

³² Voir Walter Ullmann, « The Significance of Innocent III's Decretal "Vergentis" », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. I, Paris, Sirey, p. 729-742 ; Jacques Chiffolleau, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée : approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École Française de Rome, 1993, p. 183-213.

cœurs les signes de trahison. Il y est parvenu en établissant une équivalence entre la foi (l'essence du corps mystique de l'Église) et la majesté (l'essence du corps mystique de l'Empire). Toute résistance à l'autorité du pape était désormais susceptible d'être assimilée à une atteinte au Christ à travers son représentant sur terre³³.

La décrétale *Vergentis*, bien qu'elle ne mentionne pas le diable, le pacte satanique ou la sorcellerie, met néanmoins en place les conditions nécessaires aux poursuites à venir. Par la nouvelle compréhension de l'hérésie qu'elle instaure, c'est le lien unissant chaque fidèle à Dieu, au pape et à l'*ecclesia* qui se trouve renforcé et qui s'équipe d'une structure juridique forte, fondée sur l'observation d'une foi entendue comme serment, comme fidélité jurée. L'hérétique n'est ainsi plus celui qui pêche par ignorance, qui s'égare : il est un agresseur qui attaque par son serment dissident le corps sacré de l'Église. Voilà fondée l'Inquisition. Voilà aussi fondée la transcendance sacrée du pacte, qui allait plus tard permettre, par sa réinscription dans le concept de souveraineté monarchique, de mettre un terme aux régimes multiples de la féodalité, où chaque individu était impliqué dans divers liens de fidélité, dans une multiplicité d'engagements et de situations d'appartenances qui se superposent, se font et se défont.

Or, Denise Prudhon, cette villageoise interrogée par Henri Boguet, semble ignorer qu'il est loin le temps où l'on pouvait encore se défaire d'avoir

³³ Sophie Houdard, « Quand l'autre ressemble au même : le traître dissimulé », dans Ralph Heyndels et Barbara Woshinsky (dir.), *L'Autre au XVII^e siècle. Actes du 4^e colloque du Centre international de rencontres sur le XVII^e siècle*, University of Miami, 23 au 25 avril 1998, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1999, p. 360.

pactisé avec le diable. Elle tentera en vain de nuancer ses réponses, en expliquant au juge, par exemple, « qu'elle renonça Dieu pour prendre le diable, mais qu'elle ne le renonça de cœur, ains seulement de bouche³⁴ », comme pour lui certifier que sa fidélité demeure intacte bien qu'elle ait passé un mauvais marché. Mais, comme nous le verrons un peu plus loin dans ce chapitre, à l'époque où la Mareschaude est inculpée, le simple fait d'énoncer en cour de justice les objets thématiques propres à la sorcellerie, de s'en faire le narrateur même passif ou partiel, suffit pour ratifier la totalité du grand récit stéréotypé de la secte luciférienne. Sommée de se reconnaître dans une histoire dont elle saisit manifestement la gravité mais dont elle ne maîtrise pas les modalités de discours ni les enjeux théoriques, l'accusée multiplie les réponses contradictoires, avoue puis se rétracte, sans se rendre compte qu'elle signe par là sa condition de sorcière. Condamnée à mort, elle mourra en prison avant la date prévue de son exécution.

Hérétique, apostat et sectateur, attaquant la majesté de Dieu en se liguant volontairement contre lui : voici résumée la fiche signalétique du sorcier juré, telle que les gens du livre, laïcs et clercs confondus, l'ont peu à peu élaborée jusqu'à ce qu'elle trouve sa pleine expression à la fin du XV^e siècle et triomphe aux XVI^e et XVII^e siècles. Pourtant, pris isolément, aucun des éléments que nous venons d'évoquer ne sont des données nouvelles dans l'horizon culturel et mental

³⁴ Francis Bavoux, *Les procès inédits de Boguet, op. cit.*, p. 27. On peut se questionner ici sur la part de traduction juridique et savante à l'œuvre dans cet énoncé, puisque la formulation reprend mot pour mot un passage du *Marteau des sorcières*, lequel distingue parmi les sorcières jurées celles qui renient Dieu « de bouche mais non de cœur » de celles qui le font « de bouche et de cœur », tout en condamnant les deux formes de renonciation. Il est légitime de présumer que la réponse de Denise Prudhon reprend la formulation d'une question préalable que le procès-verbal n'explicite pas. Sur les formes de la renonciation, voir Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières, op. cit.*, p. 257-259.

de l’Ancien Régime. Le pacte avec le diable, on l’a vu, a une histoire très ancienne, de même que la notion d’hérésie ainsi que la plupart des rituels sacrilèges contenus dans la figure du sabbat. Davantage, le regroupement de ces éléments en un système cohérent est un procédé lui-même antérieur à la parution du fameux *Marteau des sorcières*, que l’on a longtemps considéré comme le premier traité de démonologie alliant savoir théorique et pratique judiciaire. Comme l’ont bien montré les travaux récents du groupe de recherches animé par Agostino Paravicini Bagliani et ceux de Pierrette Paravy, plusieurs des éléments constitutifs de l’« imaginaire du sabbat des sorciers » se retrouvent décrits dans une série précoce de procès menés, dès les années 1430, dans la région de l’arc alpin occidental³⁵. On y distingue déjà l’idée d’une secte de sorciers cannibales et infanticides, se réunissant la nuit autour du diable pour célébrer un culte rituel et perpétrer des maléfices. Le rapport que fournit le chroniqueur lucernois Hans Fründ sur une chasse aux sorcières en Valais en 1428, le *Formicarius* du dominicain Jean Nider (auquel empruntera largement le *Marteau des sorcières*), le traité anonyme des *Errores gazariorum* et celui du juge laïque du Dauphiné Claude Tholossan, intitulé *Ut magorum et maleficiorum errores*, pour ne

³⁵ Voir le dossier réuni par Pierrette Paravy pour le Dauphiné, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, vol. II, Rome, École française de Rome, 1993, p. 771-905 ; *L’imaginaire du sabbat des sorciers*, op. cit. ; Martine Ostorero, « Fôlatrer avec les démons ». *Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1995 ; Eva Maier, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1447-1484)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1996 ; Martine Ostorero, Kathrin Utz Tremp et Georg Modestin, *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Université de Lausanne, 2007. On se méfiera, par contre, des documents qui font état des premiers procès pour sorcellerie démoniaque en 1275 et d’exécutions de masse dès 1335. Ces informations sont tirées de *l’Histoire de l’Inquisition*, écrite par Étienne-Léon de Lamoignon et publiée en 1829. Comme l’a montré l’étude de Norman Cohn, les pièces de ces procès sont des faux, fabriqués par l’auteur. Voir *Europe’s Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, University of Chicago Press, 2000 [1973], p. 181-201.

nommer que ceux-là, sont autant de textes rédigés dans les années trente et quarante du XV^e siècle qui ont joué un rôle essentiel dans l'établissement d'une doctrine procédurale concernant le crime de sorcellerie³⁶.

Si l'on souhaite repérer la genèse des outils intellectuels utilisés lors de ces premières chasses, il nous faut évoquer un autre texte important, dont l'élaboration puis l'acceptation législative se situent lors des années charnières 1280-1330. C'est au cours de cette période que s'effectue le tournant juridique et doctrinal nécessaire à la poursuite des sorciers : l'assimilation de la magie et des savoirs qui lui sont associés à l'hérésie. Cette thèse, proposée en 1326 ou 1327 par Jean XXII dans la bulle *Super illius specula*, était nouvelle. Pour la première fois, on posait l'idée que les pratiques magiques procèdent directement de l'adoration des démons et que, de ce fait, elles doivent être considérées comme hérétiques. Sur le plan judiciaire, la modification était remarquable puisqu'elle fabriquait la notion de *factum hereticale*, c'est-à-dire qu'elle proposait de traiter l'hérésie, dont font partie les rapports avec les démons, comme des actes concrets, rompant ainsi et de manière brutale avec l'ancienne tradition de l'Église qui, jusque-là, considérait l'hérésie comme une affaire d'opinion et les faits de sorcellerie comme de simples rêveries, sans aucune réalité effective³⁷.

³⁶ Soulignons également qu'il s'est développé, dans les années cinquante et soixante du XV^e siècle, une importante littérature consacrée au sabbat, notamment dans le nord de la France. Citons, entre autres, le *Tractatus contra demonum invocatores* de Jean Vinet (vers 1450), le *Flagellum haereticorum fascinariorum* de Nicolas Jacquier (1458) et le *Flagellum maleficorum* de Pierre Mamoris (1462).

³⁷ L'ouvrage d'Alain Boureau, *Satan hérétique (op. cit.)*, s'attache à l'étude de cette période comprise entre les années 1280-1330. Sans prétendre récapituler l'ampleur de ce travail, on retiendra que le « tournant démonologique » qui s'opère lors de cette période serait né, entre autres, de la conjonction et de l'actualisation de deux thèmes très anciens : celui du pacte conclu avec le diable, qui prend une acuité redoutable à l'issue de l'élaboration de la théorie de la causalité sacramentelle, et celui de la possession démoniaque, qui revêt une consistance nouvelle

Tout un espace de relations tangibles venait donc d'être ouvert entre l'homme et le diable, une zone de contacts terriblement efficaces où Satan et ses mauvais anges étaient en mesure de capter des fidélités exclusives au détriment de l'Église. Combinée à la décrétale *Vergentis*, qui modifiait la perception de l'hérésie, la bulle *Super illius specula* venait poser les fondations de l'édifice démonologique en plus de colmater les brèches qui pouvaient subsister dans la doctrine afin que la sorcellerie démoniaque soit poursuivie selon des procédures d'exception et punie de manière rigoureuse. Dans les consciences comme dans les actes, la trahison à l'encontre de Dieu pouvait à présent se manifester sur tous les fronts.

Quand paraît à la fin du XV^e siècle le *Marteau des sorcières*, tout ou presque était déjà en place pour que s'organise une répression très violente des adorateurs du diable. Comment dès lors expliquer ce « retard à l'allumage³⁸ » ? Pourquoi les condamnations à mort pour sorcellerie, qui se chiffrent autour de 500 pour la période antérieure à 1500, ont-elles grimpé à plus de 50 000 aux XVI^e et XVII^e siècles, le paroxysme de ces exécutions se situant lors des grandes chasses des années 1560-1630³⁹ ? S'il nous est impossible de résumer ici l'évolution des discours condamnant la magie – notamment le lourd débat scolastique entourant la possibilité d'une collusion sacramentelle efficace entre

en ouvrant plus largement le corps et l'esprit humains aux influences surnaturelles, que celles-ci soient angéliques ou démoniaques. Sur les conditions d'élaboration et la portée de la bulle *Super illius specula*, voir les p. 17-60.

³⁸ Nous reprenons l'expression de Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance*, *op. cit.*, p. 501. Cet ouvrage offre une analyse détaillée de la genèse médiévale de la chasse aux sorcières et de ses rapports avec les condamnations de la magie savante (p. 446-508).

³⁹ Voir les chiffres collectés par Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze : a New History of the European Witch Hunts*, San Francisco, Pandora, 1994, p. 179-181. Ces estimations et leurs pourcentages sont évidemment à manier avec prudence puisqu'ils ne tiennent compte que des procès répertoriés.

Satan et le genre humain – et celle des procédures judiciaires, qui menèrent les tribunaux séculiers à s’emparer des poursuites⁴⁰, nous pouvons néanmoins examiner comment la démonologie du *Marteau des sorcières*, profitant d’un courant de fond qui se préparait depuis près de deux siècles, a permis de relancer avec une vigueur nouvelle la figure de la sorcière jurée, lui donnant une ampleur et une contexture qu’elle n’avait jamais atteintes jusqu’alors.

Le Marteau des sorcières ou l’effort de synthèse

Dès sa parution, le *Marteau des sorcières* connaît un succès phénoménal : imprimé à plus de trente mille exemplaires entre 1486 et 1669⁴¹, il restera une référence obligée pour tous les démonologues à venir, tant laïcs que religieux. Cet ouvrage n’est pourtant pas le premier manuel à être rédigé à l’intention des inquisiteurs. D’autres l’avaient précédé, notamment celui de Bernard Gui (vers 1323) et, plus célèbre encore, celui du dominicain catalan Nicolas Eymerich (vers 1376). Ni l’un ni l’autre, cependant, n’accordaient aux sorciers une place primordiale : Bernard Gui, à la question « ce que sont les sorciers, devins et invocateurs des démons », soulignait les « formes nombreuses et variées » que peuvent revêtir « les multiples inventions et les fausses et vaines imaginations de

⁴⁰ Pour une histoire du contentieux pénal dans la France moderne, voir Benoit Garnot, *Justice et société en France aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000, notamment les p. 93 et suiv. concernant l’ordonnance de Villers-Cotterêts (1539), qui étend la procédure inquisitoriale à la justice laïque. Concernant les problèmes de juridictions et d’application des pratiques pénales pour le crime de sorcellerie, on consultera les travaux d’Alfred Soman, édités dans *Sorcellerie et justice criminelle : le parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*, Hampshire-Brookfield, Variorum, 1992.

⁴¹ Voir le tableau des éditions recensées par Amand Danet dans l’introduction à son édition du *Marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 12-14.

ces gens superstitieux⁴² », en insistant surtout sur les pratiques magiques (fabrication d'images de cire ou de plomb, enchantements, confections de philtres et de potions), dont plusieurs étaient d'ailleurs données comme bénéfiques (la fécondation des stériles, les porte-bonheurs, la guérison des maladies). L'inquisiteur suggérait alors de faire porter l'enquête seulement sur les pratiques qui « sentent une superstition quelconque, l'irrespect, l'injure vis-à-vis des sacrements de l'Église⁴³ ». Cinquante ans plus tard, Nicolas Eymerich s'efforçait encore de déterminer à quel moment exactement les invocateurs des démons deviennent suspects d'hérésie ; il proposait de « sérier les réponses » selon les différents types d'invocations et de traiter différemment celles qui relèvent d'un culte de *dulie* ou d'un culte de *latrie*⁴⁴.

C'est dire qu'à ce moment, le lien entre les pratiques de magie et l'idée d'un culte voué aux démons n'était pas encore inéluctable et, surtout, il n'est nulle part fait mention d'une secte. Il était donc toujours possible à cette époque de concevoir un magicien – car ce sont bien les magiciens lettrés qui sont ici visés, adeptes de la nécromancie, de l'alchimie ou de la divination, non pas la foule anonyme qui engorgera bientôt les troupes sataniques – qui ne serait pas adorateur du diable. Les écrits rédigés dans les décennies suivantes sur la secte des sorciers et leurs sabbats témoignent d'une véritable accélération de la pensée

⁴² Bernard Gui, *Le manuel de l'inquisiteur* (éd. et trad. de G. Mollat), t. II, Paris, Société d'édition Les belles lettres, 1964 [c. 1323], p. 21.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴ Nicolas Eymerich et Francisco Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (éd. et trad. de Louis Sala-Molins), Paris/La Haye, Mouton, 1973 [c. 1376], p. 68-70. Selon l'inquisiteur, il y aurait hérésie seulement si l'invocateur traite le démon en créateur (dans ce cas, il s'agit d'un culte de *latrie*). Mais l'invocateur qui interpelle et utilise les démons dans un but précis, même si celui-ci est nuisible – par exemple « pour réussir à plier aux propres désirs la volonté d'une femme » –, commet un simple péché puisqu'alors « on invoque le démon pour qu'il fasse ce qui correspond à sa nature : tenter » (*Ibid.*, p. 141).

en ce domaine, mais il ne s'agit pas de guides officiels pour les inquisiteurs et leur diffusion demeure restreinte.

Dans sa forme comme dans son plan, le *Marteau des sorcières* reste très près des traités de l'inquisition médiévale. Ses méthodes sont celles de la scolastique classique : division en trois parties et application rigoureuse des techniques de la *quaestio*. Sur cet aspect, on pourrait dire que les auteurs n'innovent guère. L'originalité de ce texte réside paradoxalement dans son effort de compilation, une ambition elle-même typique des plus grands ouvrages de la scolastique. De fait, en regroupant les éléments qui étaient jusqu'alors dispersés chez leurs prédécesseurs et en y ajoutant tout ce qui, dans la littérature classique, la Bible, les écrits canoniques et patristiques, les textes de loi, les procès antérieurs et la tradition orale, était susceptible de nourrir leur propos, les auteurs du *Marteau des sorcières* ont élaboré la première somme en matière de sorcellerie, une synthèse colossale qui allait fournir à la démonologie subséquente un solide matériau de base.

L'image de la sorcière ainsi produite se révèle alors beaucoup plus uniforme que dans les ouvrages précédents et elle construit, parce qu'elle les réunit, une sorte de pont entre les accusations portées par les tribunaux ecclésiastiques – lesquels se contentaient du pacte satanique et de l'apostasie – et celles des tribunaux séculiers, qui y ajoutaient le meurtre, l'empoisonnement, l'infanticide, les pratiques sexuelles dites contre-nature et le cannibalisme. C'est une figure monstrueuse que le *Marteau des sorcières* propulse à l'avant-scène,

une sorcière terrifiante, qui cumule tous les traits possibles de l'ennemi absolu⁴⁵. Ce qui n'est pas sans produire des effets singuliers sur le style d'écriture mis en œuvre par les rédacteurs : leur ton militant, voire guerrier, dresse les tréteaux d'un drame qui allait servir d'arrière-plan fantasmagorique pour les vagues de persécutions à venir. Le temps presse, clament sans relâche les inquisiteurs, car l'ennemi est à nos portes. Dès les premières phrases, la sorcellerie est inscrite dans une atmosphère de catastrophe imminente, celle qui prélude à une chrétienté que l'on juge déjà gangrenée par l'hérésie, marquée par le traumatisme du grand schisme d'Occident et sur le point de basculer vers l'Apocalypse :

Au milieu des calamités d'un siècle qui s'écroule – nous ne le savons pas tant par les livres que par l'expérience répétée – le vieil Orient, déchu sous la sentence irrémédiable de sa ruine, depuis l'origine n'a cessé d'infecter de la peste des diverses hérésies l'Église que le nouvel Orient, l'Homme Christ Jésus, a fécondée par la rosée de son sang ; il s'y emploie cependant surtout aujourd'hui où, le monde sur le soir descendant vers son déclin et la malice des hommes grandissant, il sait dans sa rage, comme en témoigne Jean en l'*Apocalypse*, qu'il n'a plus que peu de temps. Pour cela, il a fait pousser dans le champ du Seigneur une perversion hérétique surprenante, je veux dire l'*Hérésie des Sorcières*⁴⁶.

Tout un chacun, dans ce traité, est invité à mettre de côté ses réticences et ses querelles d'institution pour contrer la prolifération de la « peste » diabolique, comme en témoigne le large éventail des destinataires visés. Les prédicateurs, les

⁴⁵ De nombreuses études ont été consacrées à ce sujet. Citons, entre autres, la préface d'Amand Danet, « L'inquisiteur et ses sorcières », dans *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 7-75 ; Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992, p. 42-56, ainsi que Nicole Jacques-Lefèvre, *Le théosophe et la sorcière : deux imaginaires du monde des signes. Études sur l'illuminisme saint-martinien et sur la démonologie*, thèse d'État, Université de Paris IV, 1994, vol. III : « Le maléfice de taciturnité. Esquisse d'une étude du mythe de la sorcière », p. 20-52, et vol. IV : « Un texte matriciel pour les écrits démonologiques et les procès futurs : Jacques Sprenger et Henry Institoris, le *Malleus Maleficarum*, ou *Marteau des sorcières* (1486) », p. 323-372.

⁴⁶ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 101. Italiques des auteurs.

juges civils et diocésains, les seigneurs responsables des juridictions locales, les prélats, l'ensemble des inquisiteurs : tous sont interpellés à se mobiliser pour stopper la contagion, d'abord de l'incrédulité face à l'existence réelle des sorcières adoratrices du diable, ensuite de la sorcellerie même. Ceux qui osent douter ou qui font preuve de mollesse dans l'attribution des sentences sont rapidement rangés du côté des « efféminés », des protecteurs de sorciers, si ce n'est des sorciers eux-mêmes. En procédant de la sorte, les auteurs établissent avec force la nature mixte du crime de sorcellerie – « le crime des sorcières est partiellement civil et partiellement ecclésiastique, en raison des fléaux temporels et de la foi qu'elles violent⁴⁷ », écrivent Sprenger et Institoris – et sa gravité extrême, lesquelles dispensent désormais les autorités de toute distinction subtile quant au degré de culpabilité des prévenus.

Autre point notable, Sprenger et Institoris emploient toute la première question de leur ouvrage à démontrer point par point l'erreur du canon *Episcopi*, ce texte fondateur qui traitait par le mépris les sortilèges et les chevauchées nocturnes en les donnant comme purement imaginaires. Une fois de plus, dire que les rendez-vous sataniques, le vol dans les airs et les pratiques de sorcellerie sont réels n'était pas neuf : quelques écrits antérieurs l'avaient soutenu et, du reste, il ne s'agissait pas d'une condition essentielle pour passer à la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 404. La mixité juridique du crime de sorcellerie avait déjà été soulignée auparavant, mais les auteurs du *Marteau*, par l'immense popularité de leur ouvrage et la caution pontificale dont il bénéficie, l'affermiront davantage. La notion de crime mixte satisfait ainsi les ambitions laïques et préserve les principes du droit canonique puisqu'elle permet l'élimination physique des sorciers tout en conservant la possibilité de les absoudre au for interne. C'est d'ailleurs peu de temps après la parution du *Marteau* que les tribunaux séculiers se verront confier la poursuite des sorciers.

condamnation à mort⁴⁸. Néanmoins, les auteurs du *Marteau des sorcières* déploient une vigueur argumentative hors du commun pour étayer leur démonstration. Au nom d'une plus saine intelligence du canon et d'une plus juste interprétation de l'aristotélisme thomiste, Sprenger et Institoris affirment que ce qui était impossible aux sorcières d'autrefois est dorénavant possible aux sorcières de leur temps. Leur principal argument repose en effet sur l'idée que le texte canonique portait sur une certaine espèce de sorcières – celles qui font des « voyages imaginaires⁴⁹ » –, tandis qu'eux traitent d'une autre espèce, nouvelle et plus dangereuse encore en ce qu'elle est le signe « d'un siècle qui s'écroule ». Cette espèce-là, attestent-ils, agit bel et bien *sur* le réel :

Concluons en tous cas de ces prémisses à la vérité de l'assertion selon laquelle existent bien des sorciers, qui, avec l'aide des démons à qui ils sont liés par un pacte et avec la permission de Dieu, ont le pouvoir de causer des effets maléfiques réels. Ce qui n'exclut pas qu'ils puissent aussi par moyens prestigieux susciter des visions et illusions fantasmatiques. La dissertation présente porte sur la réalité des effets magiques qui diffèrent beaucoup des autres ; et on ne dit rien de ces autres gens qui sont plutôt des devins ou des enchanteurs que des sorciers maléficiers⁵⁰.

Afin de dissiper toute confusion possible à ce sujet, les auteurs poursuivent et n'hésitent pas à répéter inlassablement les mêmes ancrages : « Il ne sert de rien de dire que l'imagination c'est du réel : l'imagination comme telle ne peut agir ni participer à l'action du démon que sur la base d'un pacte où la sorcière s'est

⁴⁸ Comme le souligne Pierrette Paravy, l'inscription de la sorcellerie dans la réalité n'était pas nécessaire au déclenchement des poursuites de la période moderne. Son étude du traité de Claude Tholossan (1436) montre au contraire que le juge pouvait tout à fait se livrer à une besogne d'extermination tout en affirmant que le sabbat n'est qu'un songe. Ce songe même était, pour le juge, la preuve irréfutable de l'adhésion à Satan. Voir son article « Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^e siècle », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 119-130.

⁴⁹ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 110-111.

offerte et s'est liée tout entière au démon, vraiment et réellement, et non seulement en fantaisie et imagination⁵¹ ».

Cette nouvelle répartition, qui s'assure par le martèlement des adjectifs « vraiment », « réellement », « visiblement » et « corporellement », pose la sorcière non pas seulement comme une alliée du diable, mais comme son vecteur nécessaire dans le monde des vivants, un instrument sans lequel Satan serait bien incapable de faire autant de ravages : « Notre opinion toutefois reste que le diable ne peut rien faire ici-bas sans les sorciers⁵² ». Par cette idée d'un contact intime entre les volontés et les corps – l'accouplement avec les démons étant, avec le pacte satanique, l'un des thèmes les plus importants et les plus développés de l'ouvrage –, la sorcière et le diable en viennent à former un couple inséparable. Un couple si bien ajusté, à vrai dire, qu'il en vient à représenter un danger unique, dont l'extermination de la moitié humaine et incarnée s'offrira comme seul moyen pour juguler la puissance de l'autre moitié incorporelle et démoniaque.

Il n'est pas encore l'heure, pour les deux inquisiteurs, de se questionner sur le caractère naturel ou surnaturel des prestiges diaboliques – ce débat ne prendra toute son ampleur que dans la seconde moitié du XVI^e siècle – ni de déployer des trésors d'inventivité pour décrire par le menu les assemblées maudites du sabbat : ils en parlent et y croient mais ne s'y attardent guère, préférant s'étendre sur la réalité empirique des maléfices et du contrat satanique. Or, même si le récit d'une vie vouée au diable n'est pas encore arrivé à sa pleine

⁵¹ *Ibid.*, p. 111.

⁵² *Ibid.*, p. 117.

maturité, on assiste bien là à un changement d'époque. L'angoisse profonde qui imprègne chaque page du *Marteau des sorcières*, ce besoin urgent d'agir que les auteurs scandent comme seul remède à l'infection de la chrétienté posent les jalons d'un nouveau genre discursif et signent l'avènement non pas d'un nouvel objet, mais d'une altérité inédite : celle qui est dissimulée.

On ne saurait mieux mesurer la portée du travail de synthèse effectué par les auteurs qu'en remarquant combien la « nouvelle espèce de gens » qui s'y trouve définie ne possède, en fait, aucun visage particulier. Le sorcier juré du *Marteau des sorcières* n'est pas – n'est plus seulement – la bête noire du village ou l'astrologue des cours princières. Il se cache à présent sous le masque rassurant de l'épouse, de l'amie, du voisin ; il se dissimule aussi derrière la sage-femme, la guérisseuse ou encore le désenvoûteur, ceux-là mêmes qu'on allait habituellement consulter pour pallier aux nécessités ou aux misères de l'existence et qu'il faut dès maintenant rejeter à tout prix. Là se trouve, nous semble-t-il, la révélation essentielle de cet ouvrage : si le sectateur du diable est à ce point dangereux, c'est précisément parce qu'il est fort difficile à identifier. Les siècles suivants, marqués par la Réforme et la violence des guerres de Religion, ne feront que s'en convaincre davantage.

Le sabbat ou le lieu de l'Autre

Les XVI^e et XVII^e siècles marquent l'entrée en scène fracassante du sorcier juré, sectateur du diable et conspirateur. La figure élaborée sur la longue

durée des deux siècles précédents a désormais atteint un degré de standardisation assez fort pour que les savants se penchent sur chacune des étapes qui composent le parcours de sa carrière maléfique. Historiquement, l'époque y était propice : la scission protestante, l'éclatement de la chrétienté, l'atomisation des Églises et des croyances ainsi que le grand nombre de conversions religieuses effectuées par pure stratégie politique sont autant de facteurs qui ont exacerbé la hantise de l'ennemi de l'intérieur tout en affermissant l'idée selon laquelle la sauvegarde du royaume reposait entièrement sur l'accomplissement du vieil adage « Un roi, une loi, une foi ». Pour les tenants de l'une et l'autre faction religieuse, il apparaît de plus en plus manifeste que la nouvelle société dont ils attendent l'avènement prophétique ne pouvait d'aucune manière souffrir en son sein la présence de fidélités partielles, entachées ou feintes.

Durant les guerres de Religion, ce rêve d'unité mystique tourne à l'eschatologie vengeresse : les prises d'armes et les soulèvements populaires ensanglantent la France tandis que s'amplifie l'angoisse que le corps politique, déchiré par les luttes intestines, soit littéralement en train de se décomposer sous la pression des complots ourdis dans les plus hautes sphères du pouvoir. Dans ce contexte de tourmente, l'ombre de Satan, figure parfaite de la trahison et de l'imposture, n'est jamais bien loin. La régence de Catherine de Médicis, et tout particulièrement le règne d'Henri III, sont en effet traversés par une intense production littéraire où prolifèrent les motifs du traître, du conspirateur, du faux

chrétien et du séditieux, lesquels s'accompagnent souvent d'une diabolisation en règle de personnages politiques connus⁵³.

Au-delà du jeu l'invective et de la volonté de propagande que ces textes mettent en œuvre et à profit, la recrudescence de ces thèmes témoigne d'une préoccupation majeure de l'époque : la difficulté de distinguer le fidèle du rebelle, le Même de l'Autre. Comment en effet éviter l'imposture quand la foi, ce qui fonde invisiblement la vérité des pratiques et cimente l'unité politico-religieuse du royaume, s'est effritée en une pluralité de confessions qui reprennent à leur compte les signes distinctifs de la « vraie » foi ? Comment s'assurer des liens de fidélité si le Même peut devenir l'Autre sans qu'aucune marque ostensible ne vienne proclamer son refus de s'intégrer au corps politique, civil ou religieux ? Cette inquiétude face à des signes dont le sens pourrait être subverti ou renversé trouvera un terreau fertile dans l'imagerie de la secte sorcière. Plus que jamais, les démonologues mettront de l'avant l'idée d'un gigantesque complot satanique aux ramifications multiples, noyant de l'intérieur les fondements du corps social, et dont la notion d'altérité dissimulée sera la pierre angulaire.

⁵³ Sur la dynamique des crises de violence rituelle et du climat d'attente messianique qu'elles ont entretenu, on consultera l'ouvrage de Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990. Pour une étude des pamphlets politiques et de leur usage stratégique du registre diabolique, voir Marianne Closson, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Genève, Droz, 2000, p. 352-372 ; Hélène Merlin, « Le devenir démoniaque du corps politique sous les guerres de religion », *Frénésie. Histoire, psychiatrie, psychanalyse*, n° 9, été 1990, p. 57-72, ainsi que l'article d'Élie Barnavi concernant plus particulièrement le discours de la Ligue, « Hérésie et politique dans les pamphlets ligueurs », dans Myriam Yardeni (dir.), *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges. Actes du colloque organisé par l'Institut d'histoire et de civilisation françaises de l'Université de Haïfa*, Leiden, E. J. Brill, 1983, p. 50-55.

L'illustration la plus frappante de cette inquiétude se trouve assurément dans le développement de la figure du sabbat qui, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, devient le point nodal de la secte diabolique. Aux évocations sommaires et clairsemées du *Marteau des sorcières*, qui faisaient état d'« une certaine assemblée » où se réunissent parfois quelques sorcières à une date prévue, succèdent d'imposants développements, découpés en séquences de plus en plus structurées, qui s'attachent à dépeindre les activités ordinaires des membres de la secte. Toute une tradition antérieure avait bien sûr déjà fourni un canevas de base à la sorcellerie dans lequel se repérait une série d'épisodes distincts, tels le pacte satanique, la pratique des maléfices, la confection des poudres et des poisons, l'accouplement avec les démons ou encore l'infanticide. Toutefois, plusieurs de ces actes et de ces engagements pouvaient alors s'effectuer individuellement, dans les espaces de la vie quotidienne où la sorcière vaquait pour ainsi dire normalement à ses autres occupations et se déplaçait sans prodige. Une grange, une pièce de la maison ou un champ fournissaient un cadre suffisant aux activités d'un personnage dont l'alliance avec le diable n'avait pas encore entraîné l'adhésion complète à un monde fantastique et secret dominé par un Satan triomphant⁵⁴.

⁵⁴ Le *Marteau des sorcières* en fournit plusieurs exemples : la copulation démoniaque, l'infanticide, l'offrande d'enfants non-baptisés au démon et le cannibalisme sont des activités auxquelles les sorcières s'adonnent seules, non pas en groupe au sabbat. De plus, les auteurs mentionnent deux formes distinctes de pacte satanique : la première, très proche de celle popularisée par le miracle de Théophile, est une transaction privée ; elle se fait à l'écart et à n'importe quelle heure. La seconde, plus solennelle, s'effectue lors des assemblées (le mot sabbat n'est d'ailleurs jamais nommé) où les apprenties sorcières rencontrent soit le diable, soit leurs « parrains » et effectuent la profession de foi diabolique. Cette forme-là serait cependant réservée aux sorcières les plus mauvaises, que les auteurs qualifient « de classe supérieure ». Dans un cas comme dans l'autre, il est remarquable de noter que la rencontre avec Satan incarné n'est pas

En outre, il était toujours possible pour la sorcière du XV^e siècle de choisir, parmi le vaste répertoire des pratiques maléfiques, celles qu'elle désirait accomplir. Dans le *Marteau des sorcières*, notamment, nombreuses sont celles qui résistent à Satan et refusent d'aller jusqu'au bout de la perversion qu'il exige d'elles. Ceci s'explique, avancent les rédacteurs, par le fait qu'il y a une grande diversité de tempérament chez les gens susceptibles de renier la foi et tout autant de mobiles pour le faire : quelques-uns y vont franchement, portés par leur malice naturelle et leurs mauvais penchants, tandis que d'autres s'arrêtent en cours de route et Satan doit déclarer forfait. Pour ces raisons, poursuivent les auteurs, Satan « se donne quelques années pour deviner leur cœur à partir de leurs œuvres et de leurs comportements » ; si d'aventure, « après ce laps de temps fixé, le diable trouve que la novice est moins volontaire pour accomplir certaines pratiques [...] *il présume alors de la divine Miséricorde* à cause du bon ange gardien dont le démon expérimente souvent l'utilité⁵⁵ ». Satan en est donc réduit à devoir se contenter de ce que chacun peut lui apporter et de s'incliner devant le fait qu'il y a de ces sorcières qu'il ne pourra « jamais séduire jusqu'au cœur⁵⁶ ».

Le diable dépeint par Sprenger et Institoris n'a certainement pas acquis l'immense emprise sur l'intériorité des hommes qu'on lui attribuera au siècle suivant, celle-là même qui fera dire à Henri Boguet que Satan « sait si bien

systématique : celui-ci peut rester invisible ou se contenter d'un engagement prononcé devant une autre sorcière, qui lui sert alors d'intermédiaire (voir *op. cit.*, p. 254-261).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 258. Italiques des auteurs.

⁵⁶ *Idem.*

s'accommoder à l'humeur et au naturel des gens qu'il les attrape à sa volonté⁵⁷ ». En cette fin de Moyen Âge, c'est le diable qui doit se plier au naturel des gens, à leur liberté de conscience et aux limites qu'ils se donnent, lesquels constituent toujours des barrières efficaces contre les tentations du Malin. Comme le rappelle Amand Danet, éditeur et traducteur de cet ouvrage célèbre, la lecture théologique du monde exprimée dans le *Marteau des sorcières* ménage une place très importante à Dieu lui-même et à la puissance sécurisante de sa permission, suivant la tradition médiévale de saint Thomas d'Aquin. Selon cette vision du monde, Dieu est assez bon pour tirer le bien du mal, même de ce mal terrible, reconnu comme le comble du péché, qu'est celui des sorcières. Et s'il laisse à l'homme la liberté de choisir sa destinée, il ne l'y abandonne jamais seul et sans aide ; bien au contraire, il l'entoure d'anges, nombreux et forts, qui servent d'auxiliaires à nos fragiles libertés et qui réfrènent en permanence l'action néfaste des démons⁵⁸.

Les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles n'hésiteront pas à modifier ce modèle, en réorganisant sa matière et en y apportant de nombreux correctifs, comme si ce schéma démonologique et les explications qu'il produit n'arrivaient plus à rendre compte de la crise profonde qui traverse leur époque. L'univers de la sorcellerie qu'ils construisent se distingue par la radicalité de son engagement et par la rapidité avec laquelle les fidèles s'y trouvent absorbés tout entier, sans possibilité de s'en déprendre ou simplement d'y résister. Les quelques années d'épreuve dont le diable disposait jusqu'alors pour sonder la volonté de ses

⁵⁷ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁸ Amand Danet, « L'inquisiteur et ses sorcières », *loc. cit.*, p. 68-69.

recrues s'évanouissent de la même manière que disparaît l'idée qu'un acte de sorcellerie puisse être accompli individuellement, au gré des envies et du bon vouloir de son exécutant. Dans cette nouvelle scénographie qui s'élabore peu à peu, Satan change de rôle : il n'est plus ce personnage cerné d'anges vigilants qui butine de fidèle en fidèle pour tester leurs dispositions morales ; il est un commandant en chef qui tient les rênes d'un projet d'anéantissement parfaitement organisé et devant lequel les hommes semblent presque totalement désarmés.

Cette montée en grade du diable, les démonologues de la fin du XVI^e siècle s'en inquiètent et considèrent qu'il est de leur devoir de la documenter. Que Satan possède désormais une capacité accrue de destruction ne fait pas de doute à leurs yeux : le délabrement de leur siècle en est la preuve visible. « Cette liberté qui a jailli de la diversité et de la confusion des sentiments religieux par les temps qui sont les nôtres » alliée « à la misère, à la détresse des temps où est tombée notre génération⁵⁹ » constituent, selon Nicolas Rémy, des signes suffisamment parlants pour qu'il n'apparaisse guère utile de s'appesantir sur le sujet. Si quelque sceptique avait pourtant besoin d'une confirmation, Henri Boguet s'empresse de la lui fournir : « Il semble ainsi que nous soyons déjà au temps de l'Antéchrist puisque parmi les marques que l'on donne de son arrivée, celle-ci est l'une des principales, à savoir que la sorcellerie, alors, régnera sur le monde⁶⁰ ».

⁵⁹ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 3.

⁶⁰ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, op. cit., p. 10.

Formulées dès la préface, ces déclarations apocalyptiques ne donnent pas lieu aux hésitations et aux longs développements théologiques que l'on pouvait lire chez Sprenger et Institoris. Alors que ces derniers présentaient la catastrophe à venir, mais ne pouvaient se résoudre à présenter le monde comme un champ clos livré aux affrontements entre les forces du bien et celles du mal, voici que les auteurs de la période suivante campent leur discours en plein combat final, sans plus d'éclaircissements sur les tenants et aboutissants d'un tel revirement de situation. La tranquillité avec laquelle un auteur comme Pierre de Lancre évoque la « puissance souveraine » du diable a ainsi de quoi laisser songeur. « On diroit que Dieu s'estant reservé le jour & la lumiere pour faire voir ses œuvres, il luy a laissé la nuict & les tenebres pour faire voir les siennes & avoir comme mi-party le gouvernement & empire du monde », dit-il au premier chapitre, et encore plus loin : « Il semble que Dieu ayt associé le Diable au maniemment de cest univers tant il luy a lasché la bride et donné de licence⁶¹ ».

Les modélisateurs employés par Henri Boguet et Pierre de Lancre (« on dirait », « il semble ») atténuent à peine l'audace de leur proposition : scindé en deux parties antagonistes, le monde serait dorénavant en proie à des salves continues d'invasions démoniaques qui prennent, sous leur plume, l'allure de véritables stratégies de guerre. Les magistrats ont beau jeu d'insister sur la « pleine liberté » des hommes à suivre Satan ou encore sur l'idée que cette nouvelle puissance du diable est, en bonne doctrine, le fruit de la permission divine. Il reste que l'image du monde qu'ils s'appliquent à représenter tout au long de leur ouvrage – un univers instable, surchargé de leurres et d'artifices,

⁶¹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 29 et 121.

soumis aux remous incessants de l'activité démoniaque – souligne davantage la solitude et l'extrême vulnérabilité des créatures humaines face aux manigances de l'Ennemi que leur éventuelle capacité à s'en défendre.

Le sentiment que leur époque se voyait le théâtre de l'un des plus rudes assauts du Malin était partagé par un grand nombre de contemporains des guerres de Religion⁶². Chez les démonologues, cette impression se traduit par une vive angoisse face à la prolifération des sorciers, qui prolonge celle exprimée un siècle plus tôt par les auteurs du *Marteau des sorcières*, mais qui se double ici d'une conception organique et communautaire de la sorcellerie, dont Henri Boguet procure d'ailleurs une image frappante :

Je souhaite que l'on sache bien que je suis ennemi juré des sorciers et que jamais je ne les épargnerai, tant pour leurs abominations exécrables que pour leur nombre infini qui augmente tous les jours. [...] Et certes, cette hydre mérite bien que l'on institue des juges exprès pour lui trancher toutes ses têtes, à bon escient, jusqu'à ce qu'il n'en renaisse plus⁶³.

La figure monstrueuse de l'hydre, qui fusionne les corps multiples des sorciers en un seul organisme multicéphale, illustre à merveille ce passage déterminant de la sorcellerie vers un contre-pouvoir, un groupe subversif si entièrement dévoué à son chef qu'il en vient à se fondre avec lui. Dans une volonté affichée de saisir dans leur ensemble la masse grouillante des sorciers, de les réduire, par le feu comme par l'écriture, à leur plus simple expression, les démonologues se mettent à la tâche d'identifier leur nature commune. Il s'agit alors, pour eux, d'établir le fait que la sorcellerie, même si elle requiert l'adhésion d'individus souvent bien

⁶² Voir à ce sujet l'ouvrage de Jonathan L. Pearl, qui a étudié l'influence de ce contexte politico-historique sur le discours démonologique français : *The Crime of Crimes : Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999.

⁶³ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 10.

différents les uns des autres, doit d'abord être entendue comme une entreprise collective, qui possède son organisation propre, ses valeurs et ses méthodes de recrutement.

Des adeptes eux-mêmes, de leur tempérament, leur personnalité ou simplement de ce qu'ils étaient avant de se donner au diable, il ne sera plus que rarement ou très brièvement fait mention. On utilisera plutôt pour les désigner les termes globalisants de secte, de milice, de troupe, de confrérie, de compagnie, de ligue, de pépinière, d'académie, de vermine, de race ou encore d'engeance. La seule variété des modes d'affiliation que tous ces termes supposent témoigne de l'importance que revêt, aux yeux des démonologues, la notion d'allégeance. Au plus fort de la persécution, l'univers de la coalition diabolique est conçu comme un monde anonyme, où chacun « fait corps » avec Satan et s'engage avec lui à corrompre de l'intérieur l'unité organique de l'état.

La figure du sabbat deviendra le lieu par excellence de cette entreprise pensée comme une conspiration. Scène terrible où se réunissent les membres de la secte sorcière, mais aussi espace textuel de leur définition en tant que « corps » unifié, le sabbat se présente comme une sorte de plateforme discursive où se rassemble et s'incarne toute l'horreur de la sorcellerie. De fait, à mesure que l'on avance vers le XVII^e siècle, on remarque que chacun des épisodes typiques de la sorcellerie tend de plus en plus à s'inclure *dans* le sabbat, en tant que segments cérémoniels identiques pour tous les membres et voués à être répétés selon un ordre prescrit. L'ancien hommage au diable et la signature du pacte, autrefois personnels et solitaires, sont ainsi intégrés à l'intérieur du rituel collectif du

sabbat, de même que le sont toutes les activités transgressives de la sorcellerie, qui se voient du coup converties en pratiques obligatoires et nécessaires de la secte diabolique. Impossible, donc, d'être sorcier sans avoir assisté au sabbat et y avoir effectué toutes les pratiques criminelles et tous les rites blasphématoires que le diable réclame de ses adeptes.

Par ce procédé à la fois unificateur et expansionniste, la sorcellerie prend une coloration nettement plus politique : dès le début des grandes vagues de procès, l'agissement nuisible à l'encontre de son voisinage immédiat – c'est-à-dire les maléfices, si chers à Sprenger et Institoris – passe à l'arrière-plan pour laisser place aux délits invisibles et intérieurs que sont la trahison et les menées conspiratrices. Un rapide inventaire des questions traitées dans les différents manuels démonologiques au tournant des deux siècles montre d'ailleurs combien ce déplacement du point de vue raffermirait l'idée que les crimes de sorcellerie forment un tout, que ceux-ci sont liés les uns aux autres et tirent leur origine d'une même source, soit l'oblation volontaire au diable. Pour Jean Bodin, par exemple, nul besoin que le sorcier ait causé un quelconque dommage pour porter gravement atteinte à la *res publica* :

Si la convention faite avec le sujet à la suasion de celui qui est ennemy capital de son Prince, est punie de mort sans aucune remission, comment pourroit-on excuser la convention faite avec Sathan, ennemy de Dieu, & de tous les siens. Car quand bien le Sorcier n'auroit jamais faict mourir, ny maléficié hommes, ny bestes, ny fruicts, & mesmes qu'il auroit tousjours guery les hommes ensorcelez, & chassé la tempeste [...], si est-ce que pour avoir renoncé Dieu, & traicté avec Sathan il merite d'estre bruslé tout vif⁶⁴.

⁶⁴ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, op. cit., p. 262 v°.

Vu que la sorcellerie est un « crime de leze majesté divine & humaine, & qui comprend tous les autres crimes qu'on peut imaginer », il faut toujours, soutient encore Bodin, « presumer [de l'accusé] qu'il a faict tout ce que les Sorciers ont accoustumé de faire⁶⁵ ». Vingt ans plus tard, Henri Boguet abonde dans le même sens en précisant pour sa part que les sortilèges et, avec eux, toute la panoplie d'onguents, de graisses, de gestes et d'incantations dont ils procèdent sont en soi inertes : « Ni l'attouchement, ni l'image de cire, ni la parole ne servent d'autre chose que de signe du pacte que le sorcier a avec le Diable, lequel donne la mort ou la maladie en ce cas par quelques moyens secrets⁶⁶ ».

Cette idée que les sorciers n'ont en fait aucun pouvoir individuel – c'est le diable qui les dupe en agissant à leur place tout en leur faisant croire qu'ils exécutent réellement les maléfices – ne diminue en rien, aux yeux du juge, la culpabilité des sorciers et le danger qu'ils représentent. Bien au contraire, le pouvoir effectif qui leur est dénié est rendu au centuple à Satan et à l'ingéniosité de son complot. Fin stratège, le diable exploite à son plein potentiel la tactique du « diviser pour régner » et embrigade ses suppôts dans une intrigue dont lui seul maîtrise la véritable finalité. Cela lui est d'autant plus aisé qu'il possède une connaissance des choses du monde bien supérieure à celle des hommes en général. Excellent théologien, brillant juriste et habile médecin, il n'y a personne en ce bas monde « qui ne puisse mieux interpréter la Sainte Écriture », « qui ne sache mieux ce que sont les testaments, contrats et actions » ou « qui ne connaiss[e] mieux la composition du corps humain, la vertu des étoiles, des

⁶⁵ *Ibid.*, p. 212 v^o et 209 r^o.

⁶⁶ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 9.

oiseaux, des poissons, des arbres, des herbes, des métaux et des pierres⁶⁷ ». Satan est donc tout à fait au courant que les mots seuls ne peuvent pas tuer – si les formules magiques avaient cette force, signale Boguet, « elles le feraient étant prononcées par un autre que le sorcier » –, pas plus que le regard ou encore l’haleine⁶⁸. Or, en faisant croire à ses adeptes qu’ils possèdent ces pouvoirs extraordinaires, le diable fortifie leur malice, leur désir de vengeance et leur ambition, toutes choses qui offensent Dieu et participent de l’objectif ultime de Satan : supplanter le Créateur en corrompant ses fidèles et en les poussant à se détruire entre eux.

Engagés dans l’exécution d’un plan de destruction dont la portée globale leur échappe, les sorciers sont les jouets du diable, utilisables en tant qu’intermédiaires et totalement « possédés » par lui, au sens où ils lui appartiennent corps et âme. Ce que les sorciers font visiblement au quotidien (proférer des menaces, toucher quelqu’un de la main ou d’une baguette, brûler une image de cire) importe alors beaucoup moins que ce qui les anime, ce qu’ils *sont*, c’est-à-dire la volonté de nuire qui sous-tend chacun de leur geste :

Le plus souvent ils n’ont que l’intention de nuire, mais Satan exécute leurs volontés. [...] Ce qu’il ne pourrait faire, peut-être, si l’intention et la volonté du sorcier n’étaient telles, puisque le corps ne peut rien sans l’âme et que l’âme seule ne peut rien non plus au regard des actions qui touchent le corps. Et c’est ce qui rend le sorcier aussi coupable que s’il avait lui-même commis l’acte, suivant la disposition du droit commun

⁶⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁸ Nous faisons référence aux chapitres que Boguet consacre à ce propos et dans lesquels il indique systématiquement que tous les pouvoirs traditionnellement attribués aux sorciers ne sont que des « signes du pacte » : « Si les sorciers endommagent par paroles » (p. 78-80) ; « Si les sorciers offensent de leur regard » (p. 81-83) ; « Si les sorciers tuent de leur souffle et haleine » (p. 76-77). Pour la citation : p. 79.

qui veut que l'instigateur du délit soit punissable de la même façon que celui qui l'exécute⁶⁹.

C'est dire l'importance que revêt la conclusion du pacte satanique, ce point de basculement du côté du Mal que les juges doivent retrouver sous l'apparente bénignité des actes dénoncés en cours de justice, des mots employés pour les décrire et des mouvements du corps de l'accusé qui le *signifient*. C'est dire aussi toute la difficulté du combat que les juges livrent contre un Satan plus retors que jamais et dont les sectateurs, tout entiers habités par lui, ne seraient que la courroie de transmission privilégiée.

Avec Pierre de Lancre, la transition du côté d'une contre-société secrète est clairement accomplie. Il reprend les formulations juridiques de Jean Bodin, y enlève leur caractère hypothétique, synthétise l'idée de signe fournie par Henri Boguet et polarise le tout dans l'espace du sabbat, celui-ci se voyant érigé en proposition universelle : « Qu'il faut faire mourir les sorciers (bien qu'ils ne soient prevenus d'aucun malefice), pour avoir esté simplement au sabbat, pactisé avec le Diable, & faict audit lieu tout ce qu'ordinairement les autres Sorciers ont accoustumé d'y faire⁷⁰ ». Les quantificateurs dont Pierre de Lancre fait abondamment usage – ses « ordinairement », « nécessairement », « nul », « tous » – constituent autant de stratégies rhétoriques pour niveler les accusés de sorcellerie au rang de sujets interdépendants du diable, comme s'ils ne formaient

⁶⁹ *Ibid.*, p. 9. Nicolas Rémy, en 1595, était du même avis : « La faute des sorcières peut n'être qu'à l'état d'intention, de projet conçu par un esprit criminel, elle représente pourtant une si grande méchanceté, une si grande perversité du cœur humain qu'elle ne se limite pas d'après moi à une réflexion [...]. Nourrir ces pensées, c'est plutôt faire des pieds et des mains, nuit et jour, pour que les résultats se produisent, c'est aider, appuyer, soutenir ceux que l'on pense capables de susciter tous ces maux, les démons, c'est en définitive s'appliquer de toutes ses forces, de tout son cœur à être le plus agréable possible aux seuls démons, quoiqu'on sache qu'on aura contre soi à la fois Dieu et tous les hommes ». (*La démonolâtrie, op. cit.*, p. 328).

⁷⁰ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, op. cit.*, p. 526-527.

que les membres analogues et indifférenciés d'une même espèce monstrueuse. On en voit le résultat : ce que confesse un prévenu sera d'emblée considéré comme ayant obligatoirement été accompli par tous les autres.

En comparaison avec le *Marteau des sorcières*, c'est la logique même de l'appréhension des objets qui se modifie : le tort matériel ou physique causé à autrui, s'il reste le motif principal des dénonciations villageoises, n'est plus ce que cherchent véritablement les juges ni ce qui prouve la gravité des faits de sorcellerie. Tout au plus les maléfices ont-ils valeur d'indicateur ; ils sont des signaux de surface – des « enveloppes⁷¹ » dira Pierre de Lancre –, qui sollicitent l'attention du juge et l'incitent à plonger au plus profond de la conscience des accusés afin d'y remonter, par paliers de découverte successifs, les perles du monde du diable. Ce déplacement des enjeux ne se manifeste nulle part mieux que chez Pierre de Lancre, qui n'hésite pas à renouveler la définition du sorcier pour y poser l'assistance au sabbat comme principale caractéristique. Ainsi, lorsqu'il reprend le traditionnel débat autour du canon *Episcopi*, il ne distingue pas, comme le faisaient Sprenger et Institoris, les sorcières par imagination de celles qui font des maléfices, mais significativement « celles qui ne sont sorcières que par illusion » de « celles qui vont au sabbat⁷² ».

Cette reconfiguration structurelle ne se produira pas sans entraîner des conséquences sur la cohérence même du crime de sorcellerie. Car, tandis que les démonologues s'efforcent d'établir des liens de nécessité et des relations d'inférence entre les moments clés du sabbat, ils doivent également gérer le flot

⁷¹ « L'Heresie, l'Apostasie, la Sodome, le Sacrilege, & autres crimes execrables, [...] se trouvent enveloppez dans le Sortilege. » (*Ibid.*, « Advertissemens », non paginé).

⁷² *Ibid.*, p. 532.

d'éléments « nouveaux » que la multiplication des procès, des aveux et des témoignages a fait ressurgir. Curieux de savoir tout ce qui s'y passe mais désireux d'en offrir une lecture systématique, les démonologues n'ont de cesse d'enrichir le sabbat de détails et de particularités, suivant la logique selon laquelle tout élément, même le plus extraordinaire, pouvait être classé comme un épisode typique mais jusqu'alors inconnu du modèle sabbatique. Ici encore, c'est à Pierre de Lancre qu'il faut laisser la parole si l'on veut apprécier le va-et-vient entre le repérage méticuleux de détails insolites et la recherche d'un schéma général où les loger qui finit par résulter de cette manière de concevoir le monde sorcier :

La description du sabbat qui se fait en diverses contrees semble estre aussi un peu diverse. La diversité des lieux où il se tient, du maistre qui y preside, tout divers & tout variable, & les diverses humeurs de ceux qui y sont appellez font la diversité. Mais tout bien considéré on est d'accord pour le principal & pour le plus important des ceremonies plus serieuses⁷³.

Pareille flexibilité ne choquait nullement dans un contexte où tout bon manuel d'inquisition professait depuis longtemps que pour réussir à dépister les hérétiques, il était impératif de bien connaître leurs rites, ce qui impliquait d'interroger scrupuleusement tous les accusés sur le quand, le comment et le pourquoi de ces pratiques étranges dont la rumeur, les procès et les écrits antérieurs faisaient état. Contraints de répondre à des questionnaires de plus en plus élaborés et puisant à cet effet dans leur propre expérience, les inculpés et les témoins fournissent les juges en matériaux variés, que ces derniers s'empressent de récupérer pour garnir leur grille de lecture du sabbat tout en s'efforçant de les

⁷³ *Ibid.*, p. 125.

faire coïncider avec l'idée de similitude et de répétition. Ce n'est donc pas seulement l'intérêt du démonologue qui se déplace vers les cérémonies du sabbat, mais son regard qui s'aiguise et qui se porte avec une précision d'horloger sur l'organisation et le fonctionnement d'une gigantesque confrérie secrète que l'on croit désormais parfaitement infiltrée parmi les fidèles.

Par ces changements dans les méthodes d'enquête et d'écriture, la sorcellerie prend décidément des allures de cité interdite : elle se transforme en communauté jurée radicalement distincte qui possède ses lois, son personnel, ses règles de préséance, ses usages et ses objets de cérémonie, le tout rigoureusement calqué sur le modèle inverse de la société chrétienne et monarchique. Là se trouve l'une des caractéristiques les plus remarquables du sabbat tel qu'il se conçoit pendant la période de la Réforme et, plus fortement encore, de la Contre-Réforme. L'idée d'inversion s'y développe d'une manière tellement poussée que le monde sabbatique en vient à s'ajuster de plus en plus fidèlement en contre-pied des valeurs religieuses farouchement défendues par la France de cette époque tourmentée. Certes, les profanations n'étaient pas absentes des accusations lancées contre les hérétiques médiévaux : piétiner l'hostie, cracher et marcher sur la croix, voler des objets liturgiques pour les utiliser à d'autres fins constituent, si l'on peut dire, des « invariants » de ceux que l'on voulait désigner comme dignes d'abomination. Les Templiers, les Vaudois et les Cathares, mais aussi les Juifs et les lépreux sont tous des groupes qui, à un moment ou à un autre de l'histoire, se sont vus imputer de telles pratiques⁷⁴. Le modèle est bien là et il

⁷⁴ On consultera à ce sujet l'ouvrage de Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, *op. cit.*, qui analyse la récurrence des différents motifs d'accusation portés contre les hérétiques médiévaux

semble peser de tout son poids sur la constitution aussi bien juridique et symbolique que rhétorique de la secte sorcière.

S'il est indéniable que l'imaginaire du complot possède de nombreux et de très anciens antécédents, on aurait pourtant tort de penser que les différents textes démonologiques n'ont fait que récupérer un vieux schéma pour l'adapter à un nouveau bouc émissaire. Certaines caractéristiques propres aux sorciers font que ceux-ci diffèrent des autres groupes considérés comme hérétiques ou simplement redoutés par la population⁷⁵. La première et sans doute la plus notable étant qu'il n'existait pas, ni à l'origine ni pendant la répression, de secte luciférienne organisée et structurée qu'une doctrine particulière, un mode de vie ou des signes physiques extérieurs (vestimentaires, par exemple) auraient permis de distinguer de l'ensemble des fidèles. Tous les groupes précédemment cités sont en effet connus et reconnus, tant par leurs adeptes eux-mêmes que par le reste de la société. Les autorités en place avaient d'ailleurs déjà instauré une série de procédures pour les identifier et les séparer du reste de la communauté : les lépreux, repoussés aux limites des zones habitées, reclus ensuite dans des lieux fermés, devaient signaler leurs déplacements à l'aide d'une crécelle et porter un vêtement spécial ; les Juifs, obligés depuis le quatrième concile de Latran (1215) de porter l'insigne de la rouelle cousue sur leurs vêtements, étaient également

(notamment les chapitres 3 et 4 « The Demonization of Medieval Heretics », p. 35-78) ainsi que celui de Carlo Ginzburg, qui a étudié comment le modèle savant du sabbat des sorciers s'est peu à peu élaboré à partir du mythe du complot lépreux et juif : *Le sabbat des sorcières* (trad. de Monique Aymard), Paris, Gallimard, 1992, p. 43-69.

⁷⁵ Ces caractéristiques sont relevées par Nicole Jacques-Lefèvre dans son article « Le complot démoniaque », dans *Le théosophe et la sorcière*, vol. III, *op. cit.*, p. 116-138. Cette étude a d'abord été publiée en anglais sous le titre « Demoniac Conspiracy », dans Carl F. Graumann et Serge Moscovici (dir.), *Changing Conceptions of Conspiracy*, New York/Berlin, Springer Verlag, 1987, p. 71-85. Nous référons ici au texte paru dans sa thèse d'État.

interdits de séjour dans certaines parties de la ville. Quant aux autres groupes (Cathares, Vaudois, Templiers), ils étaient déjà reconnaissables dans la mesure où ils constituaient des communautés distinctes qui ne faisaient pas mystère de leur appartenance ou de leur foi. La plupart du temps, les dirigeants se contentaient, pour justifier leur exclusion, leur enfermement ou leur persécution, de les pointer du doigt en les dotant d'attributs fictifs et en diabolisant les pratiques qu'ils effectuaient ou la condition qui les affligeaient⁷⁶.

Dans le cas qui nous occupe, le processus semble fonctionner à rebours de ce modèle habituel : ce n'est pas une congrégation réelle d'adorateurs de Satan qui soutient la construction du complot sorcier, mais bien le mythe du complot sorcier qui s'élabore en même temps qu'il invente son groupe cible. On peut bien sûr constater que les juges et les démonologues ont utilisé, pour les transformer en pratiques de sorcellerie démoniaque, plusieurs éléments de la culture folklorique, qu'il s'agisse de croyances, de récits, de coutumes ou encore de la traditionnelle dénonciation pour maléfice, laquelle faisait également partie d'un ensemble très diversifié de croyances qui n'était pas, du reste, spécifique à la paysannerie. Mais tout ceci n'a rien à voir avec un groupe, une minorité ou une secte un tant soit peu identifiable. Comme le notait Nicole Jacques-Lefèvre, la culture populaire – et encore faudrait-il s'entendre sur ce que l'on désigne par ce terme – ne saurait être considérée comme une doctrine ou un mode de vie

⁷⁶ C'est le cas, notamment, des lépreux, soupçonnés au XIV^e siècle d'œuvrer en bandes et d'empoisonner les puits, les fontaines et les cours d'eau (parfois sous l'instigation des Juifs) afin de contaminer toutes les personnes saines et ainsi dominer le monde. Des chroniqueurs anonymes, mais aussi des personnalités bien connues comme l'inquisiteur dominicain Bernard Gui, leur consacrent des récits détaillés. Selon les versions, les poisons en question seraient soit une mixture mortelle comprenant de l'hostie consacrée, soit un mélange indéterminé censé transmettre la lèpre. À l'arrivée en Occident de la grande peste (1348), ce sont les Juifs qui furent victimes des mêmes accusations. (Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p. 43-47)

particulier⁷⁷. Et si personne ne pouvait être désigné comme lépreux, Juif ou Cathare sans un minimum de signes de reconnaissance, les juges en matière de sorcellerie en viendront vite à mettre en accusation des individus au-dessus de tout soupçon, que rien ne différenciait du reste de la communauté et auxquels personne jusque-là ne reconnaissait un quelconque pouvoir, maléfique ou bénéfique.

Avec le sabbat des sorciers, nous avons affaire à la création d'une figure textuelle résolument singulière. L'idée de profanation (des sacrements, des interdits sociaux, de l'hommage rendu à Dieu) y est bien présente, mais elle est rapidement intégrée puis supplantée par l'idée d'inversion. Nous sommes loin ici du simple renversement carnavalesque : comme en un jeu de miroir, les scènes narratives du sabbat construisent un véritable univers parallèle, un antimonde où toutes les structures sociales, les liens d'appartenances, les pouvoirs établis et les symboles qui les caractérisent sont dédoublés pour être mieux transgressés.

La version qu'en propose Pierre de Lancre, dernier des grands démonologues, dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, en constitue certainement l'exemple le plus abouti. Déclinant le lexique de l'antithèse, de la subversion et de la fausseté sur tous les registres possibles, il décrit un sabbat qui dispose de ses faux officiants, ses faux cuisiniers et ses faux serviteurs, ses hosties et ses calices noirs, ses croix « toutes ébranchées », ses chapelets « défectueux » et aux grains de diverses couleurs ; on y danse nu, dos-à-dos et au son d'une étrange musique, qui est souvent celle des clochettes et non des cloches, car le diable, dit-on, aurait en horreur la mélodie sacrée des grandes

⁷⁷ Nicole Jacques-Lefèvre, « Le complot démoniaque », *loc. cit.*, p. 118.

cloches. On n'en finirait pas de décrire les banquets de charognes et de chairs d'enfants bouillies, les baptêmes de crapauds habillés de soie rouge et les orgies sexuelles qui se déroulent lors de ces assemblées tant le magistrat se plaît à énumérer la moindre de leurs circonstances. Parmi la quantité d'extraits que nous pourrions citer, prenons sa représentation de la messe noire, si richement détaillée qu'elle constitue un contretype exact de l'office catholique. Le diable, écrit-il, s'y présente

assis, & y fait paroistre des temples, des autels, des Demons sur iceux en forme de Saints, la musique, les clochettes, les croix : il a ses Maistres des ceremonies, ses Prelats & Evesques, ses Prestres : mais quoy ses Prestres ? a il point les nostres ? il a trois Prestres : à sçavoir, le Diacre, le sous-diacre, & le Prestre qui dict la Messe, pour contrefaire nos grandes Messes. Il use de chandelles, de l'aspersion, & de l'encensoir, & en donne à toute l'assistance : il a le Signe de la croix à l'entree, l'offrande, le sermon, l'elevation, Et l'*Ite Missa est*. Enfin il a le faux martyre : & se trouve des sorciers si acharnez a son service endiablé, qu'il n'y a torture n'y supplice qui les estonne, & diriez qu'ils vont au vray martyre & à la mort pour l'amour de luy⁷⁸.

Rares sont les démonologues qui offriront une description du sabbat aussi théâtrale et foisonnante que celle-là. Henri Boguet, par exemple, est beaucoup moins prolix à ce sujet, mais ses commentaires n'en expriment pas moins des enjeux idéologiques qui dépassent largement le système argumentatif développé un siècle plus tôt dans le *Marteau des sorcières*, lequel ne faisait aucunement référence à une contre-liturgie. Pour ce fervent catholique, l'affirmation du caractère antithétique des rituels sorciers est certes une manière convaincante d'exposer l'énormité des crimes de la secte satanique, mais elle sert également à exalter en contrepoint les valeurs et les normes de la doctrine orthodoxe contre

⁷⁸ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 454.

les prétentions des protestants. À l'époque où le juge rédige son traité, il est bon de rappeler que la Contre-Réforme est en pleine reconquête des âmes et que l'Église, sous l'influence des décrets du Concile de Trente, s'est dotée de moyens efficaces pour lutter contre l'expansion du protestantisme. Les polémiques violentes dont sont l'objet les sacrements, le culte des saints, les reliques, les indulgences et les rites catholiques trouvent alors un écho particulier dans le *Discours execrable des sorciers*.

Sous la plume de l'auteur, on remarque en effet que chacun des traits traditionnels de la sorcellerie subit un recadrage manifeste autour de la notion d'antireligion. L'ancien thème de la possession démoniaque lui inspire ainsi un court chapitre intitulé « Contre ceux qui se moquent des exorcismes et conjurations de nos prêtres ». À ceux-là, Boguet répond d'abord en expédiant quelques versets de la Bible abrégés d'*etcetera* ainsi qu'une série de références, tout aussi brèves, à la vie des saints. Puis il en vient au fait : les Réformés sont incompétents dans l'art de conjurer les démons que les sorciers envoient par sortilèges au corps des hommes. Il en veut pour preuve cette anecdote récente qu'il tient de « source sûre » : un gentilhomme huguenot, tourmenté par les démons, ne put jamais être exorcisé par le ministre protestant sollicité à la hâte par le père de la victime. Par bonheur, le père du possédé, « plus soucieux de la santé de son fils que fervent en sa religion » fit venir secrètement un prêtre catholique « qui s'aida avec une telle sincérité des exorcismes habituels et ordinaires de l'Église romaine que le possédé fut bientôt délivré de ses

démons⁷⁹ ». Voilà une histoire tout à fait favorable à « fermer la bouche à ces athées et ces hérétiques », affirme le juge, et de conclure : « je ne m'étonne pas que le ministre dont nous avons parlé ne soit pas parvenu à chasser les diables, puisque jamais ministre n'a eu cette puissance, et qu'on a jamais lu qu'un hérétique ait pu faire un miracle⁸⁰ ».

En tant qu'hérétiques et sectateurs, le sorcier et le protestant jouent un rôle similaire dans l'horizon du démonologue hanté par l'omniprésence du diable. L'acharnement des sorciers à caricaturer et injurier les rituels catholiques de même que les cérémonies vaines et tronquées des protestants lui apparaissent comme autant d'indices de la collaboration diabolique. En même temps, ces indices nourrissent l'apologétique en ce qu'ils illustrent *visiblement* la vérité de la liturgie et des dogmes tridentins ; ils donnent à voir, somme toute, le triomphe du vrai sur l'imposture des œuvres sataniques, quelles qu'elles soient. À travers la liste déjà bien fournie des crimes habituels des sorciers, Henri Boguet se livre ainsi à un travail comparatif et édifiant qui met en dialogue les spécificités de la secte luciférienne avec les polémiques confessionnelles de son temps. Par exemple, lorsqu'il « découvre » que Satan consume son propre corps lors de la messe noire pour en faire manger les cendres à ses suppôts – il s'agit en fait d'une histoire rapportée par Jean Bodin, qui la tient lui-même d'un procès qu'une

⁷⁹ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 157. Ce chapitre est suivi de quatre autres sections qui portent sur différents aspects du rite : « De la force et de la vertu de la croix contre les démons et suppôts » ; « De la force et de la vertu de l'eau bénite contre les démons » ; « Des parfums dont usent nos prêtres dans leurs exorcismes » ainsi qu'un chapitre récapitulatif : « Contre ceux qui disent que Satan fait semblant de craindre la croix, l'eau bénite et les exorcismes, mais qu'en fait il s'en moque ».

⁸⁰ *Idem.*

connaissance lui aurait fait parvenir⁸¹ –, il est saisi d'horreur et ses « cheveux se dressent sur [s]a tête », déclare-t-il d'entrée, avant d'ajouter :

À la vérité, je n'en aurais pas parlé si je ne savais que c'est un argument fort, que nous pouvons utiliser pour soutenir la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ au saint sacrement de l'autel. Car si c'était une illusion, le Diable ne ferait jamais rien au mépris de la messe, afin de nous laisser toujours glisser vers une idolâtrie perpétuelle⁸².

Aucun autre étalage d'arguments ne vient soutenir l'image ainsi produite. Donnée comme tel, suffisant à lui-même, l'énoncé de cette parodie d'eucharistie est une sorte de morceau choisi, frappant par le pouvoir de conviction qu'il recèle et répondant ici à d'autres finalités rhétoriques. Une fois tourné vers de nouvelles cibles, ce motif peut, de fait, s'« utiliser » comme le dit Boguet pour rendre tangibles la valeur et l'efficacité du mystère de la transsubstantiation. Mêmes les caractéristiques de la sorcellerie qui paraissent les moins propices à se prêter au jeu de l'identification sont infléchies dans le sens de la preuve *a contrario*. Les sorciers abhorrent-ils le son des cloches ? Bien évidemment affirme Henri Boguet, car par cette sainte mélodie « le peuple est convié à se mettre au devoir⁸³ » en réalisant les œuvres nécessaires à son salut. Quant au baiser sacrilège du postérieur du diable – un motif connu depuis le XV^e siècle et habituellement perçu comme un signe d'hommage⁸⁴ –, il se voit curieusement associé à une dérision de la vénération des saintes reliques⁸⁵.

⁸¹ Voir Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, « Jean Bodin au Lecteur », non paginé. Il s'agit du procès d'Abel de la Ruë, exécuté en juillet 1582, dont Jean Bodin reproduit intégralement l'interrogatoire et l'arrêt de condamnation dans l'édition de 1587 de sa *Démonomanie*.

⁸² Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 66.

⁸³ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁴ Le baiser sacrilège est notamment mentionné dans le traité anonyme des *Errores gazariorum, seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur* (*Les erreurs des gazarii ou de ceux qui*

Si nous avons évoqué plus précisément ces passages du *Discours execrable des sorciers*, ce n'est pas tant pour illustrer le caractère hautement normalisé que revêt le modèle du sabbat en ce début de XVII^e siècle que pour mettre en lumière la polyvalence de son utilisation. Tout se passe comme si la scène sabbatique faisait office d'écran sur lequel sont projetés des valeurs et des principes que les démonologues, selon leurs préoccupations et leurs champs d'intérêts respectifs, jugent fondamentalement menacés⁸⁶. C'est n'est pas un hasard si Jean Bodin, auteur des *Six livres de la République* et premier théoricien de la souveraineté monarchique, a fait du sabbat le lieu par excellence du désordre où sont bafoués les trois piliers de l'État : la famille, la religion et l'autorité du prince. Et si le *Tableau* de Pierre de Lancre, avec son sabbat qui se distend au point d'en recouvrir complètement la région du Labourd, porte le témoignage non seulement des litiges frontaliers et des rivalités politiques que la France entretient avec son voisin espagnol, mais aussi de l'idéal d'uniformisation culturelle poursuivi par la monarchie de l'époque, un idéal dont l'auteur, en tant

sont convaincus de chevaucher un balai ou un bâton), rédigé vers 1435-1440 : « Après avoir fait ces serments et promesses, le malheureux qui a été corrompu adore le chef en lui rendant hommage ; et en signe d'hommage, il baise le diable qui se montre sous forme humaine ou autre, sur le postérieur ou sur l'anus. » De même, aux vers 17465 à 17472 du *Champion des dames* de Martin Le Franc (1440-1442), on peut lire : « Dis mille vielles en ung fouch / Y avoit il communement, / En fourme de chat ou de bouch / Veans le dyable proprement / Auquel baisoyent franchement / Le cul en signe d'obeissance, / Renians Dieu tout plainement / En toute sa haulte puissance. » (*L'imaginaire du sabbat des sorciers*, *op. cit.*, p. 291 et 456).

⁸⁵ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 66 : « Il [le diable] en fait autant en ce qui concerne les saintes reliques que nous adorons et vénérons. Car en dérision de celles-ci, il se fait baiser les parties les plus honteuses. » Pierre de Lancre, pour sa part, y voit plutôt une parodie du baiser de la paix qui s'échange à la messe (voir Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p.77).

⁸⁶ Comme le signale Stuart Clark, le diabolisme des XVI^e et XVII^e siècles dépend fondamentalement de ce que les savants cherchaient à valider, à démontrer ou à exclure : « Les exigences des polémiques religieuses étaient telles que l'on demandait de plus en plus au démon qu'il complète la connaissance des principes divins, en fonction d'une logique qui présentait Dieu et le démon comme des opposés hiérarchiques. » (Stuart Clark, « Le sabbat comme système symbolique : significations stables et instables », dans *Le sabbat des sorciers*, *op. cit.*, p. 70)

que conseiller du roi, est bien le digne émissaire⁸⁷. Sur l'échafaud comme dans les textes, la figure du sabbat a permis d'installer *dans* la chrétienté un « ailleurs » aussi radical que terrifiant, capable d'accueillir toutes les formes de déviance possibles et de les réfracter à l'infini.

Sur le plan textuel, les conséquences de cette polarisation de la sorcellerie en un lieu unique se révèlent de manière singulière. À lire les ouvrages parus au plus fort de la persécution, on observe que la figure du diable, que les démonologues disent pourtant insaisissable et imperceptible, y acquiert une consistance et une visibilité saisissantes. Représenté sous les traits d'une personne, on décrit minutieusement les multiples formes qu'il peut revêtir, chacune des parties de son corps, son odeur, le son de sa voix et l'on ira même jusqu'à reproduire, en style indirect, les dialogues qu'il entretient avec ses suppôts. À mesure que le personnage de Satan s'affirme, les sorciers, quant à eux, semblent se dissoudre en une masse confuse et indistincte, sans attribut ni détermination particulière : une nébuleuse altérité, partout présente mais nulle part identifiable. Quel champion saura démasquer ces monstres de façon infallible et ainsi conjurer la terreur sociale qu'ils occasionnent ? Quel expert aura la sagacité nécessaire pour pénétrer en territoire ennemi et relater de première main ce qui s'y passe ? Cette tâche difficile, ce sont les démonologues ayant une expérience directe des procès qui s'en chargeront. Ils participeront de

⁸⁷ Sophie Houdard fournit d'importantes précisions sur les conflits opposant la France et l'Espagne dans *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992, p. 171-187. Voir également l'introduction de Nicole Jacques-Lefèvre à son édition du *Tableau de Pierre de Lancre*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Palimpseste », 1982, p. 7-9 et 23-30.

la sorte à la création d'une nouvelle figure discursive au cœur de la démonologie : celle du scripteur-témoin.

L'ÉMERGENCE DU SCRIPTEUR-TÉMOIN

Neantmoins je ne penseroiy pas grandement errer de croire qu'Incubes et Succubes peuvent s'accointer, mais non engendrer, jusqu'à ce que quelque preuve certaine m'ayt faict voir le contraire. [...] Aussi est ce l'opinion de Boguet & autres qui ont faict le procez à une infinité de Sorcieres, lesquels je croy plus volontiers que ceux qui parlent par livre & par ouyr dire simplement⁸⁸.

Ainsi s'exprime Pierre de Lancre au chapitre qu'il consacre à l'un de ses sujets de prédilection, l'accouplement diabolique. Ayant lui-même instruit de nombreux procès pendant ses quatre mois d'enquête dans la province du Labourd (du 2 juillet au 10 novembre 1609), le magistrat bordelais se sent tout à fait à l'aise d'opposer clairement l'expérience des « modernes », c'est-à-dire des juges séculiers, à la valeur des autorités livresques.

Pour lui, le vrai savoir sur la sorcellerie ne saurait provenir des ouvrages théoriques ou du commentaire des autorités traditionnelles puisque tout en cette matière a déjà été dit et prouvé maintes et maintes fois. Des questions aussi ressassées que le pacte satanique, le vol dans les airs ou l'hommage au diable ne méritent donc pas que l'on se lance, comme le faisait encore Jean Bodin, dans de longues discussions sur leurs aspects les plus problématiques. En fait, ces *topoi*

⁸⁸ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 232-233.

ne nécessitent même plus que l'on fournisse la preuve de leur existence, au risque de lasser le lecteur. C'est du moins ce qu'il affirme à propos du transport :

Je ne m'enfonceray donc en ceste question n'y en aucune autre de Sorcellerie : car je ne pourray user que des mesmes raisons de tant de bons livres de sorte qu'on aurait juste raison de me blasmer & de longueur & de larrecin & par aventure ne m'en desmesleroy-je encore si bien, ny avec un si bon ordre, outre qu'il me faudroit obliger à citer les mesmes auteurs, & en compiler à pleines feuilles⁸⁹.

S'il ne veut pas faire œuvre de théoricien ni de compilateur, que souhaite donc effectuer Pierre de Lancre ? Raconter les faits, tout simplement, et s'en tenir à eux : « Je n'en promets & ne m'oblige qu'à dire ce que les procez que nous avons fait aux Sorciers m'en ont peu apprendre : faisant sur tout estat de ceux qui ont fait de mesme, & qui en ont comme nous esté juges Souverains, comme Remigius [Rémy], Boguet & autres⁹⁰ ».

L'avertissement qui précède son traité précise davantage son projet d'écriture. Seront fidèlement retranscrites dans son ouvrage de « vraies histoires » de sorciers, dans le but non pas de les expliquer et encore moins de dire comment elles sont possibles, mais bien de les « faire voir » au public :

Je ne veux donc sous pretexte de raconter simplement ce que j'ay veu, recherchant les ruses de Satan pour en esviter les sinistres effects, enseigner comment il les fait. Je puis bien dire ce que soixante ou quatre vingts insignes Sorcieres, & cinq cents tesmoins marquez du caractere du Diable, (qui confirme merueilleusement leur deposition) nous ont dict que Satan leur fait faire : mais par quels moyens, je ne le puis dire ny découvrir puis que les Sorciers ne le savent eux-mesmes. Ainsi je croy qu'il sera mieux à propos, que je me contente de

⁸⁹ *Ibid.*, p. 79. Henri Boguet avance à plusieurs reprises de semblables remarques. Ainsi sur les références habituellement invoquées lors des débats sur la copulation diabolique, il clôt la discussion dès l'amorce en affirmant : « Mais est-il besoin de nous y arrêter, vu que tant de gens doctes l'ont interprété ? » (*Discours execrable des sorciers, op. cit.*, p. 46)

⁹⁰ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, op. cit.*, p. 79.

faire voir au public les simples confessions des Sorciers, & les depositions des tesmoins qui vont tous les jours au Sabbat⁹¹.

Ce passage est intéressant à plus d'un titre. Pierre de Lancre veut élaborer une science des faits ou, plus exactement, une science de l'aveu, qui se donne pour objet le témoignage des accusés et les souvenirs du sabbat qu'il contient. Remarquons d'emblée qu'il ne s'agit pas ici de n'importe quels aveux, que le juge aurait glanés au hasard de ses lectures, mais essentiellement des confessions de « ses » sorcières, comme il le dit si bien, dont l'authenticité sera validée par leur confrontation avec d'autres confessions semblables, obtenues par des auteurs dont Pierre de Lancre reconnaît la compétence.

L'accent mis sur le « voir » et le « faire voir », lesquels sont indissociables du « dire » et du « faire dire », souligne la place de plus en plus substantielle que la voix des sorciers et celle des démonologues en viennent à occuper dans le discours démonologique. Pour Pierre de Lancre comme pour ses contemporains les plus illustres que sont Henri Boguet et Nicolas Rémy, les sorciers ont des choses fascinantes à raconter, mais les amener à parler n'est pas une mince affaire. Non seulement sont-ils enclins à mentir ou à se munir de drogues et d'amulettes qui les rendent insensibles à la torture, mais encore, assurent ces juges chevronnés, le diable les assiste constamment. Satan serait en effet si empressé à ce que les ficelles de son complot ne soient pas dénouées qu'il empêche ses adeptes d'avouer en leur bloquant la gorge ou en leur soufflant à l'oreille des éléments de leur défense ; il va même jusqu'à les visiter en prison pour les menacer de ne rien dire, voire les pousser à se donner eux-mêmes la

⁹¹ *Ibid.*, « Advertissemens », non paginé.

mort si d'aventure il constate que ses adorateurs sont sur le point de flancher. Aussi faut-il qu'un expert les amène à se dévoiler, à confesser – de gré ou de force – ce que le diable « leur fait faire » pour ensuite réorganiser ces fragments de paroles en discours suivi et en traduire la véritable signification.

De l'inquisiteur au spécialiste

Les recherches menées ces vingt dernières années sur les formes discursives et les stratégies textuelles à l'œuvre dans les ouvrages démonologiques ont bien montré qu'entre le XV^e et le XVII^e siècle, ce n'est pas seulement la manière de concevoir la sorcellerie qui change, c'est aussi la relation que les auteurs entretiennent avec leur propre écriture qui se modifie de façon notable. Au vrai, l'une ne va pas sans l'autre : l'évolution de l'« objet » sorcellerie est consubstantielle à son appréhension par le langage. Si tous les démonologues ont en commun de parler du diable et de ses adeptes, ce qu'ils en disent et comment ils le disent – c'est-à-dire les références qu'ils utilisent, les savoirs qu'ils convoquent, les notions qu'ils mettent à profit ainsi que les conditions de leur énonciation – varient grandement au fil des siècles.

En ce domaine, nous devons aux nombreux travaux de Nicole Jacques-Lefèvre de précieuses analyses qui mettent en lumière comment le savoir démonologique s'est peu à peu constitué en un véritable « genre » spécifique dont les auteurs, conscients de s'inscrire à l'intérieur d'une tradition textuelle en pleine élaboration et soucieux d'y apporter leur contribution, ont participé à

définir et à faire évoluer tant les codes que les protocoles d'écriture⁹². Les quelques passages cités plus haut du *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* permettent d'ailleurs de mesurer combien la démarche de Pierre de Lancre diffère de celle qui mobilisait les rédacteurs du *Marteau des sorcières*. Ces derniers présentaient leur ouvrage comme une synthèse des autorités traditionnelles en matière de sorcellerie, dont la seule nouveauté, qu'ils espéraient du reste ne pas se faire reprocher, résidait dans l'agencement qu'ils leur avaient conféré :

L'œuvre elle-même est à la fois nouvelle et ancienne, brève et longue. Antique en effet par la matière et les autorités, nouvelle par la compilation des pièces et leur arrangement ; brève par la contraction au plus court de beaucoup d'auteurs, longue néanmoins par l'immensité multiple de la matière et la malice incompréhensible des sorcières⁹³.

Signalant sans cesse leur dette à l'égard de ce corpus majoritairement patristique, les auteurs s'effaçaient humblement derrière la parole de ceux qui savent mieux et qui ont écrit avant eux : « Les additions de notre fonds sont peu nombreuses et même quasiment nulles », écrivent-ils en effet, « qu'on ne juge donc pas ce livre comme notre œuvre mais plutôt comme l'œuvre de ceux dont les paroles le constituent presque tout entier⁹⁴ ». Lorsqu'il s'agissait d'exemplifier leur propos, Sprenger et Institoris ne faisaient que rarement référence à leur propre pratique

⁹² Plusieurs de ces études sont réunies dans les volumes III et IV de sa thèse d'état, intitulée *Le théosophe et la sorcière (op. cit.)*. Soulignons, entre autres, ses articles (rassemblés dans le vol. III) : « La sorcellerie et ses discours. Essai d'une typologie du discours démonologique », p. 7-19 ; « La sorcière et le pouvoir. Essai sur les composantes imaginaires et juridiques de la figure de la sorcière », p. 53-78, ainsi que les introductions à ses éditions critiques du *Tableau* de Pierre de Lancre et du *Discours* d'Henri Boguet (*op. cit.*). Mentionnons également l'un de ses plus récents articles, qui offre une synthèse de ses analyses : « L'écriture démonologique. Un genre défini par ses auteurs mêmes », dans Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak et Marianne Closson (dir.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, p. 35-55.

⁹³ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières, op. cit.*, p. 102.

⁹⁴ *Idem.*

inquisitoriale ; ils préféreraient s'en remettre aux *exempla*, ces petits récits ponctués de morales qu'ils empruntent aux nombreux recueils à l'usage des prédicateurs ainsi qu'aux contes populaires, lesquels relèvent de l'économie du « on-dit ».

Les démonologues de la période suivante choisiront d'autres critères pour faire valoir la vérité de leurs propos. Ils continueront certes d'invoquer les sources habituelles d'autorité et la parole de leurs prédécesseurs⁹⁵, mais, dans leur traitement comme dans leur structure, ils leur feront subir une modification générale. De fait, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, le discours démonologique tend progressivement à s'écarter du savoir livresque pour rechercher la vérité dans les faits et l'expérience. Ce tournant épistémologique marque une nette évolution de la pensée démonologique par rapport aux écrits antérieurs : il correspond à ce moment où des auteurs, spécialisés dans la poursuite des sorciers, se mettent à l'écoute des accusés, consignent soigneusement le compte-rendu des procès qu'ils ont eux-mêmes menés et en viennent à construire la totalité de leur discours autour de leur pratique personnelle. Les juges Nicolas Rémy, Henri Boguet et Pierre de Lancre participent de cette tendance : la moindre parole sorcière susceptible d'étayer les points de leur démonstration est ainsi recueillie, classée et réinscrite dans leur ouvrage. De plus, ils entreprennent de confronter entre elles les références

⁹⁵ Parce qu'ils sont d'abord des traités, les ouvrages démonologiques demeurent des textes où l'on ressasse volontiers les mêmes lieux communs et les mêmes références obligées. En plus de cet effet de compilation érudite, un dialogue permanent s'instaure entre les différents démonologues : « ils "s'entre-glosent", s'entre-citent et s'entre-critiquent, allant de la mention déférente à l'invective ouverte ». (Nicole Jacques-Lefèvre, « L'écriture démonologique. Un genre défini par ses auteurs mêmes », *loc. cit.*, p. 53)

textuelles et s'efforcent de dissocier les fables et les oui-dire des témoignages authentifiés⁹⁶.

De l'avis de ces trois auteurs, la teneur même de leur discours, par la qualité des cas judiciaires qui les composent et la concordance des témoignages qui les appuient, est propre à « confirmer les plus durs, stupides, aveugles & hebetés qu'il n'y a maintenant dequoy revoquer en doute que la Sorcellerie ne soit⁹⁷ ». Aucune légende, aucune rumeur, aucune formule rhétorique, aussi bien tournée soit-elle, ne saurait faire le poids devant les éléments qui, aux dires de Nicolas Rémy – et c'est là un propos que Boguet comme de Lancre reprendront à leur compte –, « contribuent le plus à l'établissement de la vérité, c'est-à-dire la mention précise et claire des objets, des personnes, des lieux et des circonstances⁹⁸ ».

Si le titre complet du traité de Nicolas Rémy nous informe déjà de ce changement qui s'opère dans le dispositif de la preuve – il se lit en effet : *La démonolâtrie en trois livres de Nicolas Rémy. D'après le procès capitaux de neuf cents personnes environ qui, depuis quinze ans, en Lorraine, ont expiré de leur vie le crime de sorcellerie* –, sa préface est plus révélatrice encore :

J'ai commencé, il y a de cela cinq ans, à relever et à transcrire,
à partir de chacun des interrogatoires auxquels étaient soumis

⁹⁶ Pour une analyse de l'utilisation des sources littéraires par la démonologie et du débat sur le concept de « fiction » qu'elle instaure, voir les études de Françoise Lavocat, « L'Arcadie diabolique. La fiction poétique dans le débat sur la sorcellerie (XVI^e-XVII^e siècles), dans *Fictions du diable*, op. cit., p. 57-84 et de Frédérique Aït-Touati et Amélie Blanckaert, « Le démon de la littérature ou de la construction de la preuve dans des textes démonologiques des XVI^e et XVII^e siècles », *ibid.*, p. 85-107.

⁹⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., « Advertissemens », non paginé. Nicolas Rémy avance pareillement : « Il sera ainsi assurément facile, à partir de tous ces faits, à moins de ne vouloir rien voir ni comprendre, de constater et reconnaître que l'existence des sorcières est une réalité » (*La démonolâtrie*, op. cit., p. 11).

⁹⁸ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 8.

les accusés, ce qui, cas par cas, pouvait correspondre et se rapporter à ces différentes précisions, et, en outre, à compulser les notes que j'avais laissées de côté les années précédentes, afin de compléter avec plus d'éléments ce fonds de preuves. [...] Et ce sont ces chapitres, lecteur, que je sou mets maintenant à ton examen : j'y raconte sans exagération et d'une manière digne de foi ce que j'ai *moi-même* appris à force d'*expérience* et d'*observation*. [...] Mais je voudrais qu'ils [mes lecteurs] sachent d'abord que je ne m'appuie pas, dans ce que je raconte, sur telle ou telle rumeur entendue ça et là, mais que mon assurance repose sur les *témoignages* distincts et concordants de bien des personnes⁹⁹.

Le même type d'arguments se retrouve dans la préface qu'assure, sept ans plus tard, le grand juge de la terre de Saint-Claude, Henri Boguet, à son *Discours execrable des sorciers* :

Mais pour *mieux* le *faire voir*, j'ai rédigé le discours suivant sur quelques procès que j'ai *moi-même* faits, pendant deux ans, à plusieurs sorciers que j'ai *vus*, *ouïs* et *sondés*, le plus exactement qu'il m'a été possible pour en tirer la vérité. [...] En quoi je me suis aidé du livre des inquisiteurs, de Bodin, de Rémy, de Binsfeldius et d'autres, mais principalement de l'*expérience* et de ce que j'ai remarqué en cette damnable secte de gens¹⁰⁰.

Observation, expérience, collecte des données contenues dans les témoignages : c'est une démonologie empirique qui se fait jour et s'affirme. Par une sorte de renversement dialectique, ce ne sont plus les exemples tirés des sources livresques qui corroborent le savoir sur le diable, mais bien le savoir sur le diable qui se construit à partir des révélations « tirées » des accusés. À la fois sujet de discours et objet de pratique, le sorcier se présente comme une manne d'informations tenues secrètes que seul un expert qualifié saura manier avec

⁹⁹ *Ibid.*, p. 8, 9 et 11. Nos italiques.

¹⁰⁰ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 9-10. Nos italiques. Le sous-titre de l'ouvrage reproduit la formulation employée par Rémy dans son titre : *Discours des sorciers. Tiré de quelques procès faits depuis deux ans à plusieurs de la même secte, en la terre de Saint-Oyan-de-Joux, dite de Saint-Claude, dans le comté de Bourgogne*. Peter Binsfeld (ou Petrus Binsfeldius) est un évêque et théologien allemand qui a publié à Trèves, en 1589, un ouvrage intitulé *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*.

adresse pour en « exprimer » la vérité. Pratique judiciaire et pratique littéraire se voyaient ainsi réunies en un même type d'intervention pour contrer la prolifération des sorciers et faire la lumière sur la nature exacte de leurs agissements.

Ce rappel des principales caractéristiques de l'écriture démonologique au tournant des XVI^e et XVII^e siècles n'a pas pour but de raconter dans le détail comment cette « seconde génération » de démonologues en est venue à subordonner son travail (judiciaire et scripturaire) à la parole des accusés¹⁰¹. Ce qui a retenu notre attention dans cet intérêt pour la parole de l'Autre et que nous nous proposons d'examiner ici, c'est la manière dont les démonologues se servent des confessions et du témoignage des inculpés pour établir leur position de spécialiste. Car il y a bien une méthode qui sous-tend leur usage des paroles qu'ils ont sollicitées, et cette méthode, avec les volontés et les exigences qui la conditionnent, est révélatrice des remaniements qui s'opèrent dans les fondations du savoir à la même période.

La seconde moitié du XVI^e siècle est en effet l'époque où émerge ce que Jonathan Sawday a désigné comme une véritable « culture de l'enquête¹⁰² » ; une période cruciale où évoluent les notions de fait, de preuve et d'autorité et où se

¹⁰¹ Ce virage discursif a été bien étudié par Nicole Jacques-Lefèvre qui a notamment mis en évidence le passage, dans les ouvrages démonologiques, d'un « on » anonyme à un « je » conscient de sa propre subjectivité, ainsi que la curieuse relation d'interdépendance qui s'instaure entre le juge et l'accusé. Pour une analyse des implications textuelles de cette relation chez Pierre de Lancre, voir l'introduction à son édition du *Tableau*, *op. cit.*, p. 15-38.

¹⁰² Jonathan Sawday, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995, p. IX : « The “culture of dissection” is, then, the “culture of enquiry” : an incisive recomposition of the human body, which entailed an equivalent refashioning of the means by which people made sense of the world around them in terms of their philosophy of understanding, their theology, their poetry, their plays, their rituals of justice, their art, and their buildings. »

renouveau de manière notable les méthodes d'accès à la vérité. La valorisation de l'expérience et de l'observation, tout comme l'affirmation d'une posture énonciative nettement plus individualisée qui en découle, font partie des éléments de ce mouvement de fond qui ont contribué à remodeler les différentes formes de discours de la Renaissance, provoquant, entre autres, une réévaluation constante du rapport entre l'ancien et le moderne. De nombreux savants revendiquent alors une plus grande autonomie dans l'exercice de leur art et entendent affranchir leur regard de l'opacité des théories antiques, qu'ils continuent d'estimer et de lire avec la plus grande attention, mais qu'ils n'hésitent plus à corriger, voire à contester. En fait, comme le note Nancy Siraisi, ce ne sont pas tant les idées véhiculées par les Anciens qui font l'objet d'une sérieuse remise en cause que la manière de les lire et d'intégrer l'enseignement qu'elles délivrent à la modernité des pratiques et des expériences du monde¹⁰³. En somme, ce qui se fait jour à cette époque et qui s'affirmera de plus en plus au XVII^e siècle, c'est une nouvelle posture intellectuelle, où le scripteur pose sa propre parole comme médiation entre le « dire » multiple des autorités et le travail de son regard (de lecteur et d'observateur).

¹⁰³ Nancy G. Siraisi, « Vesalius and the Reading of Galen's Teleology », *Renaissance Quarterly*, n° 50, 1997, p. 1-3. Le rapport de l'ancien au moderne en est un fort complexe, puisque la modernité de la Renaissance se fonde sur un retour massif à l'Antiquité et que la valeur de l'écriture se voit encore largement jugée à l'aune de sa conformité à la parole traditionnelle. Anthony Grafton distingue ainsi deux approches des textes anciens par les humanistes : « One set of humanists seeks to make the ancient world live again, assuming its undimmed relevance and unproblematic accessibility ; another set seeks to put the ancient texts back into their own time, admitting that reconstruction of the past is difficult and that success may reveal the irrelevance of ancient experience and precept to modern problems. » (Anthony Grafton, *Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p.26-27). On consultera également, dans une perspective étendue à la vie intellectuelle des XVI^e et XVII^e siècles, l'ouvrage d'Anthony Grafton, April Shelford et Nancy Sirasi, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

Ce sont là des mutations intellectuelles dont on reconnaît spontanément le retentissement dans le domaine des sciences « pures », et tout particulièrement en médecine, une discipline qui connaît à ce moment d'importants développements dans ses branches anatomiques et physiologiques. Il est cependant beaucoup moins fréquent d'examiner l'influence de ces nouvelles exigences scientifiques en ce qui concerne l'étude des démons.

Pourtant, si l'on compare l'entreprise revendiquée par des médecins célèbres comme André Vésale ou Charles Estienne avec celle que proposent les juges Rémy et Boguet dans leur préface, nous retrouvons non seulement les mêmes ambitions, mais aussi des manières semblables de les exprimer. Vésale, par exemple, dans la préface de son *De humani corporis fabrica*, invitait ses confrères à cesser de se contenter des « miettes ramassées aux expériences d'autrui » et à « ajouter plus de foi à leurs yeux et à leur raison agissante qu'aux écrits de Galien¹⁰⁴ ». Parlant des séances de dissection anatomique auxquelles il avait assisté pendant ses études de médecine à Paris, Vésale soulignait que c'est seulement après avoir « mis personnellement la main à la tâche¹⁰⁵ » qu'il avait pu découvrir concrètement combien le corps humain recelait de secrets encore inexplorés. Charles Estienne, pour sa part, incitait ses étudiants à ne pas proposer dans leurs futurs ouvrages « mensonge, chose fabuleuse, ou sans aucun jugement controuvée : en laquelle y pourroit avoir plusieurs aornementz de belles et sententieuses paroles, de vérité si peu que riens » et à n'écrire que ce qui leur

¹⁰⁴ André Vésale, *La fabrique du corps humain* (éd. et trad. de Claire Ambroselli, Anne Fagot-Largeault et Christiane Sinding), Arles, Actes Sud, 1987 [1543], p. 39.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

« soit manifeste et apparent à l'œil¹⁰⁶ ». Estienne comparait alors le travail d'écriture de l'anatomiste à celui d'un historien : autant un historien dénature la dignité de sa tâche en émaillant ses propos de mythes et de fables, autant « l'historien du corps humain » s'égaré lorsqu'il « parl[e] par ouyr dire » puisqu'il contrevient de la sorte à la finalité ultime de son discours, qui est de décrire les parties du corps humain « comme si lesdictes parties estoyent encor de present exposees devant voz yeux¹⁰⁷ ».

Cette volonté de raconter simplement et avec le plus de transparence possible ce qui a été « premierement cogneu par la veue¹⁰⁸ » est bien ce qui anime nos trois démonologues juges. Pour rendre compte de la sorcellerie, ces magistrats estiment nécessaire de s'engager eux-mêmes dans les gestes d'acquisition de la connaissance et d'effacer la frontière qui séparait jusqu'alors la théorie de la pratique. Ils ne se disent peut-être pas « historiens du diable » comme Estienne affirmait l'anatomiste être un « historien du corps », mais chacun d'entre eux offre, dans son ouvrage, un récit circonstancié des preuves du monde diabolique qu'ils ont eux-mêmes recueillies et dont ils garantissent la valeur de faits, une démarche qui n'est pas sans rappeler les procédés rhétoriques qui commencent à se mettre en place, à la même époque, dans les récits expérimentaux de la philosophie naturelle¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Charles Estienne, *La dissection des parties du corps humain*, Paris, Simon de Colines, 1546, « préface à ses étudiants », non paginée.

¹⁰⁷ *Idem.* Vésale, de même, désignait son ouvrage comme une « histoire naturelle de l'organisme humain », dont les planches anatomiques qui l'accompagnent permettaient de placer « sous les yeux l'objet lui-même avec une intensité plus grande que le discours le plus explicite ». (*La fabrique du corps humain, op. cit.*, p. 45)

¹⁰⁸ Charles Estienne, *La dissection des parties du corps humain, op. cit.*, préface, non paginée.

¹⁰⁹ Voir Christian Licoppe, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, La Découverte, 1996, p. 19-52. L'auteur a bien

Comme l'indiquent les mots employés dans leur préface, l'enquête que Rémy et Boguet se proposent d'effectuer met en jeu l'examen par les sens (voir, ouïr, sonder) et la saisie de leurs résultats par la pratique expérimentale, deux domaines qui, du moins au premier abord, semblent difficilement s'appliquer au monde démoniaque. Or, on l'a vu, en cette fin de Renaissance, le démoniaque appartient plus que jamais au vaste champ de l'occulte, lequel se compose d'effets qui sont perceptibles par les sens, mais dont on ne peut établir raisonnablement les causes. En cette matière, Jean Bodin avait déjà formulé la règle qui, à son avis, devait être observée dans l'analyse des actions réalisées par les démons et les sorciers : « Il ne faut pas s'opiniâtrer contre la vérité, quand on voit les effets, & qu'on ne sçait pas la cause¹¹⁰ ». Le civiliste illustre alors son argument en s'appuyant, comme il convient, sur le lieu commun par excellence de l'occulte naturel, soit le pouvoir de l'aimant :

Tout ainsi qu'à bon droict on reputerait fol & insensé celuy qui voudroit nier que la Calamite ou l'aimant, ne donnast pas une impression à l'aiguille pour la tourner vers la bise, pour n'entendre la raison [...]. Aussi doit on reputer pour fols & insensés, ceux là qui voyent les actions estranges des Sorciers, & des esprits, & neantmoins parce qu'ils ne peuvent comprendre la cause, ou qu'elle est impossible par nature, n'en veulent croire¹¹¹.

Pierre de Lancre a bien retenu la leçon et il s'empresse de la reconduire dans cette recommandation aux juges :

montré que la manière dont une expérience « fait preuve » est tributaire des techniques narratives employées pour en faire le récit. À la période où écrivent Rémy, Boguet et de Lancre, les structures formelles qui s'élaborent sont celles que Licoppe désigne comme le « je fis et je vis », un récit d'expérience complètement personnalisé dans lequel le scripteur accrédite sa propre parole en même temps qu'il construit la validité du phénomène éprouvé. Pour une synthèse pertinente de l'évolution du compte-rendu expérimental, on consultera l'article d'Aurélien Ruellet, « Les stratégies de l'expérience », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 7, décembre 2004, p 61-75.

¹¹⁰ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, préface, non paginée.

¹¹¹ *Idem.*

Le Magistrat qui est depositaire de la Justice que Dieu luy a mis en main, doit plus soigneusement prendre garde aux mechancetez & delicts occultes, comme la Sorcelerie, qui ne se peut monstrier au doigt ny à l'œil, qu'à tous autres crimes, veu qu'outre qu'elle est exercee en tenebres, elle part aussi de ce malin & tenebreux Esprit¹¹².

Selon cette définition, la sorcellerie serait, pour les officiers de la justice, doublement occulte car non seulement est-il impossible d'expliquer comment le diable agit, mais encore tout ce qui se passe au sabbat demeure inaccessible à ceux qui ne sont pas membres de la secte. Voilà pourquoi Pierre de Lancre annonçait dans son avertissement au lecteur qu'il n'était pas en mesure de dire ni de découvrir par quels moyens les sorciers effectuent les choses ignobles que Satan « leur faict faire¹¹³ » ; s'agissant de phénomènes fondamentalement inconnaisables, le magistrat pas plus que les sorciers ne peuvent se prononcer sur la question. Ce que le magistrat peut faire, en revanche, c'est en décrire les « sinistres effets » après les avoir scrupuleusement recueillis auprès des coupables.

Cette difficulté apparente n'enlève rien à la réalité des multiples crimes commis par les sorciers. Le problème que pose l'occulte démoniaque, ainsi que le souligne de Lancre, en est un de méthode : n'importe quel savant qui s'intéresse aux qualités occultes rencontre l'obstacle de leurs causes et il n'en tient qu'à lui d'y pallier en appuyant son raisonnement sur les fondements méthodiques que lui fournit sa propre discipline. En tant que depositaire de la

¹¹² Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 524.

¹¹³ Nous nous permettons de reprendre une partie de cette citation présentée plus tôt : « Je ne veux donc sous pretexte de raconter simplement ce que j'ay veu, recherchant les ruses de Satan pour en esviter les sinistres effets, enseigner comment il les faict. Je puis bien dire ce que soixante ou quatre vingts insignes Sorcieres [...] nous ont dict que Satan leur faict faire : mais par quels moyens, je ne le puis dire ny découvrir puis que les Sorciers ne le savent eux-mesmes ».

justice, le juge doit donc recourir aux principes du droit pour parvenir à son objectif, qui est celui de constituer un « corps de délit » à partir d'un crime sans preuve visible ni fait notoire. Pour remédier à cette évanescence – qui n'est d'ailleurs pas propre à la sorcellerie : l'adultère est un autre de ces crimes qui, selon la terminologie de Bodin, « se font si couvertelement, qu'on ne les peut découvrir par gens de bien, [et qu'il faut donc] les averer par les complices & coupables du mesme faict¹¹⁴ » –, les jurisconsultes avaient depuis longtemps statué que la parole pouvait se substituer au voir et ainsi rendre, grâce au rituel de l'aveu, le fait aussi évident que s'il était vu¹¹⁵. Dans le cas précis de la sorcellerie sabbatique, que le diable s'évertue à couvrir d'illusions et de prestiges, l'écoute s'avère même un sens plus fiable que la vue, comme l'affirme à nouveau Jean Bodin : « L'ouïe n'est pas moins ains beaucoup plus certaine que la veuë, & d'autant plus certaine que l'ouye peut estre moins abusee que la veuë, qui s'abuse souvent¹¹⁶ ». Dans de telles circonstances, entendre un prévenu raconter

¹¹⁴ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 186 r^o.

¹¹⁵ C'est ce que rappelle Sophie Houdard dans ses *Sciences du diable*, *op. cit.*, p. 109-111. Signalons ici que l'aveu, s'il est effectué à l'intérieur d'un cadre de conditions précises qui valident son énonciation – à savoir s'il est spontané et fait en jugement ou s'il est réitéré après la torture –, constitue l'essence même de la preuve notoire en droit civil et canon. Hors de ces circonstances, l'aveu ne peut constituer une preuve entière et doit s'accompagner d'autres indices dont la valeur probante est déterminée par la « force » qu'on leur accorde (faible, suffisante, violente, très violente). Sur les conditions et les applications de ce régime de la preuve, voir les *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, vol. 17 : « La preuve », n^o 2 : « Moyen Âge et temps modernes », Bruxelles, Librairie encyclopédique, 1965, p. 9-70.

¹¹⁶ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 194 v^o-195 r^o. Bodin s'appuie ici sur les commentaires de Bartole et de Balde, deux juristes et canonistes italiens du XIV^e siècle. Bartole, dans son *Tractatus de testibus*, est le plus souvent cité pour ses gloses de la perception sensorielle, notamment pour son application juridique de la célèbre maxime scolastique « Rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans la sensation » [« *Nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu* »]. Balde, pour sa part, a apporté de nombreuses précisions quant aux formes de la vérité transmises par la vue. Il affirmait ainsi que la vérité étant comme la lumière, la connaissance visuelle est parfaite seulement lorsqu'aucun nuage ne s'interpose entre elle et nos yeux. En dehors de cette situation, la certitude de la chose vue demeure vacillante et doit être validée par la qualité des témoins sollicités.

sous serment le récit de sa faute tout en guidant cette représentation par un questionnaire raffiné permet au juge de contourner les ruses optiques du Malin et de « faire voir » le déroulement du crime presque aussi clairement que s'il y avait été.

L'enquête sensorielle dont nos trois magistrats se réclament est ainsi une instruction qui procède par détours obligés puisqu'elle ne dispose, pour valider l'information obtenue au préalable par la procédure inquisitoire et secrète, que du corps et des sens de l'accusé. Or, si la vérité en sorcellerie n'est jamais directement atteignable, le juge peut néanmoins tenter de s'en approcher le plus près possible en épurant ses propres sens – son regard, son écoute et même son toucher – de tout ce qui serait susceptible de s'interposer entre eux et l'objet de sa pratique. Là se trouve, à notre avis, l'une des grandes motivations qui poussent les démonologues à effectuer un tri serré parmi les références et les éléments qui informent leur discours. En rejetant les assertions de « ceux qui parlent par livre & par ouyr dire simplement », en privilégiant l'expérience judiciaire au détriment de l'habileté rhétorique, en cumulant, enfin, les études de cas, les « histoires vraies » et les confessions des accusés, les auteurs cherchent à réduire au maximum l'espace qui les sépare du monde diabolique, comme s'il s'agissait pour eux d'en arriver à percevoir directement le sabbat à travers les yeux des sorciers.

Sous cet éclairage, les nombreuses questions que les juges posent aux inculpés concernant leur expérience sensorielle du monde diabolique – à quoi ressemble Satan, comment leur parle-t-il, que ressentent les femmes lors de

l'accouplement avec les démons, quel goût ont les viandes du festin sabbatique, comment s'effectuent les danses infernales et quelle est la musique qui les accompagne ? – prennent une autre signification. Plutôt que d'y relever uniquement l'expression d'une curiosité morbide, d'une crédulité excessive, voire de sombres fantasmes individuels¹¹⁷, nous y repérons une volonté de recueillir une série de témoignages directs, sollicitant toutes les facultés des accusés, afin de construire une sorte de tapisserie expérimentale de l'univers sabbatique.

Comme le rappelle Ian Maclean, la notion d'expérience, à la Renaissance, fait moins référence à une forme de pratique spécifique qu'à un certain type de connaissance, à savoir celle que délivrent les informations provenant des cinq sens¹¹⁸. Pour imprécis qu'apparaisse ce concept, une certitude demeure : les esprits incorporels, bien qu'ils participent de la nature et que leur existence soit reconnue de tous, ne peuvent être soumis par le savant à la vérification empirique

¹¹⁷ La psychologie des démonologues, et tout particulièrement les fantasmes d'ordre sexuel qui s'exprimeraient dans leurs textes, est un sujet qui continue de fasciner les critiques. Michelet, déjà, s'interrogeait sur les motivations qui poussaient Pierre de Lancre à questionner sans relâche les jeunes Labourdines sur leurs expériences du sabbat : « C'est que, dans un si grand nombre de sorcières, le juge ne peut les brûler toutes, la plupart sentent finement qu'il sera indulgent pour celles qui entreront le mieux dans sa passion. Quelle passion ? D'abord, une passion populaire, l'amour du merveilleux horrible, le plaisir d'avoir peur, et aussi, il faut le dire, l'amusement des choses indécentes. » (Jules Michelet, *La sorcière* (éd. Paul Viallaneix), Paris, Garnier-Flammarion, 1966 [1862], p. 168)

¹¹⁸ Ian Maclean, *Le monde et les hommes selon les médecins de la Renaissance*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 19. Comme le signale Maclean, le savant peut emprunter deux voies pour saisir la réalité des choses : celle de l'expérience, qui relève de la connaissance sensorielle, et celle de la raison, entendue comme ce qui convoque l'usage des théories et des doctrines. Ces deux voies ne s'opposent pas : la raison complète l'expérience ou bien elle la supplée, notamment lorsqu'il s'agit de phénomènes qui n'appartiennent pas au domaine des choses sensibles et donc ne peuvent se soumettre à la preuve empirique. Voir également les remarques de Christian Licoppe concernant l'ambiguïté sémantique et la diversité des usages rhétoriques des termes *experimentum/experientia* dans la première moitié du XVII^e siècle : le premier terme désigne une expérience singulière, qui n'est pas accessible à tous, tandis que le second réfère à une expérience de sens commun, un énoncé général sur le comportement du monde (*La formation de la pratique scientifique, op. cit.*, p. 21-29).

comme un anatomiste le ferait d'un cadavre. Pour nos trois magistrats, qui entendent fonder leur discours sur l'expérience – et la manière dont ils utilisent ce terme montre assez qu'ils ne désignent pas uniquement par là leur longue habitude des procès –, il s'agit d'une difficulté non négligeable. Le problème qui se pose à eux ne se situe pas sur le plan théorique, mais plutôt à la jonction des deux ambitions principales de leur discours : d'une part, démontrer que la sorcellerie n'est ni une illusion ni un truquage des sens induits par le diable, mais bien un ensemble d'activités subversives réellement pratiquées et, d'autre part, inscrire cette réalité dans le domaine du sensible sans laisser croire pour autant qu'ils auraient constaté eux-mêmes les crimes du sabbat, ce qui supposerait qu'ils appartiennent à la confrérie.

La proximité du monde diabolique à laquelle aspirent ces démonologues est en effet bien périlleuse. Jean Bodin avait d'ailleurs donné le ton, accusant Jean Wier de sorcellerie sous prétexte qu'il lui paraissait trop bien informé des « inventions » du diable, des moyens par lesquels il agit et des formules pour l'invoquer. Il est de ces choses, écrivait-il, qu'il faut « ensevelir d'une éternelle oubliance », la première d'entre elles étant le désir de tout connaître du diable, de vouloir le « monstrier & toucher au doigt & à l'œil¹¹⁹ ». Pierre de Lancre, plus que tout autre, s'applique à se disculper de pareils reproches : « Avec tout cela, je ne pretens faire le Magicien ny le sorcier », souligne-t-il, mais simplement découvrir les secrets de la sorcellerie « tant que l'Église le permet à un franc Juge & bon

¹¹⁹ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 58 v°. Dans la reproduction qu'il fournit de l'interrogatoire et de l'acte de condamnation d'Abel de la Ruë, Bodin prenait ainsi soin de laisser blancs les endroits où apparaissaient originellement les mots de la messe pendant lesquels le coupable aurait noué l'aiguillette.

chrestien, qui ne doibt entrer en des curiositez prohibees¹²⁰ ». Quelques lignes plus loin, le magistrat signale néanmoins que l'un de ses objectifs est de fournir des preuves « clairement vérifiées » à tous les points litigieux de la sorcellerie qui n'avaient jusqu'alors été discutés que de manière spéculative¹²¹.

Le paradoxe d'une telle entreprise est manifeste et c'est peut-être pour cette raison que Rémy, Boguet et de Lancre mettent si fortement à l'avant-plan la parole des coupables, soulignant qu'ils n'en sont que les fidèles transcrits et qu'ils se bornent à ne dire que ce que les sorciers ont avoué « d'une même voix ». Or, ce rôle de consignataire auquel les démonologues disent s'astreindre s'avère plutôt en être un d'intercesseur, de « passeur de la différence¹²² ». Davantage, la parole et le corps des sorciers n'ont rien d'une rambarde protectrice posée entre eux et le monde du diable, comme ils semblent empressés de le signaler. Bien au contraire, la prise en charge du discours de l'Autre leur permet d'asseoir leur position d'expert, de s'inscrire comme personnage dans leur propre discours et ainsi de faire l'expérience de cet univers interdit qui tant les fascine.

¹²⁰ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, « Advertissemens », non paginé.

¹²¹ « On donnera beaucoup de contentement à ceux qui ont cy devant traicté ce mesme subject, voyans si clairement verifié ce qu'ils n'avoient peu dire ny escrire, sans laisser plusieurs choses en doute & sans eclaircissement & resolution certaine. » (*Idem*). Rémy et Boguet posent également la preuve « visible » et « nouvelle » au centre de leur discours, bien qu'ils ne s'emploient pas autant à se blanchir d'être trop curieux.

¹²² Nous reprenons ici une expression de François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 249.

Expériences du diable

Le chapitre XI du traité de Nicolas Rémy est un exemple particulièrement éloquent de la mise en récit de l'expérience sensorielle de l'Autre. Ce chapitre est consacré à l'une des questions les plus épineuses du savoir démonologique de la fin du XVI^e siècle, que le juge lorrain évoque, dès le titre, sous forme de proposition générale : « Les démons, a-t-on dit, assistent leurs suppôts même en pleine séance de tribunal¹²³ ». Après avoir rapidement signalé que ceci ne devrait étonner personne, puisqu'il n'y a aucun endroit au monde, aussi sacré soit-il, que le diable n'ose profaner, l'auteur passe au *je* et poursuit la discussion en ces termes :

De ses audaces, j'avais souvent entendu parler, il est vrai, avant de fréquenter prétoires et tribunaux, et je n'en faisais pas plus de cas que des apparitions de revenants et de fantômes, que les nourrices racontent habituellement pour faire peur aux enfants en train de crier. Mais depuis que j'ai observé personnellement tout cela d'une manière plus attentive et que, par des preuves tout à fait patentes, j'en ai acquis une meilleure connaissance sur tous les points, c'est avec une conviction d'autant plus forte que j'en porte également témoignage devant les autres. S'ils ne me croient pas, ils ne seront pourtant pas plus injustes envers moi que je ne voulais l'être à l'égard de ceux qui me racontaient des faits semblables naguère, quand je n'en avais pas encore fait l'expérience. Je vais donc t'exposer loyalement, lecteur, un cas que j'ai choisi parmi beaucoup d'autres et que j'ai constaté moi-même de mes propres yeux, au cours d'une instruction criminelle dont j'étais chargé¹²⁴.

Rémy raconte alors son interrogatoire d'une accusée surnommée l'Ânière. L'authenticité des deux voix en présence est certifiée d'entrée de jeu : « À partir des dépositions faites par les témoins, je la pressais de questions qui ne laissaient

¹²³ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 314.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 315.

aucune place à l'esquive ni au détour », précise-t-il ; aussi l'accusée s'était-elle « résignée à cette contrainte et semblait disposée à mettre en lumière tous ses forfaits¹²⁵ ». Le rituel de l'aveu ainsi mis en scène répond donc aux critères les plus stricts de la vérité légale : la confession se déroule en cour de justice, le juge n'use pas de menaces, de fausses promesses d'impunité ou de torture et il procède à l'interrogatoire de la manière la plus conventionnelle qui soit, c'est-à-dire par récolement des dépositions des témoins. À l'intérieur de ce cadre énonciatif, dont les paramètres sont exhibés et approuvés par l'autorité surplombante des principes du droit civil, un phénomène étrange survient :

Quand soudain, changeant de visage, elle se mit à fixer les yeux sur le coin de sa cellule qui lui faisait face : elle en perdit d'abord la voix et finalement la tête. Je lui demande alors de quel mal elle se sent prise de façon aussi subite. Elle me répond que dans la partie supérieure de cet angle, elle voit son maître les mains tendues vers elle d'une manière menaçante, des mains semblables à des pinces de crabes fourchues et pointues, et qu'il a tout l'air de vouloir se jeter sur elle. Je regarde dans cette direction : elle continue et s'applique à me le montrer, elle pointe même le doigt sur lui. Je ne remarque rien, je lui demande seulement de garder son sang-froid et je prononce le premier avec assurance et confiance nombre de formules exprimant à l'égard de ce maître autant de mépris que de répugnance. Elle s'était donc remise de cette peur et reprenait l'exposé de l'aveu commencé auparavant, quand de nouveau, dans l'autre coin, il lui apparut dans une attitude excessivement menaçante. Il avait changé de masque, comme les acteurs qui se soumettent aux exigences d'une représentation théâtrale, et, avec des cornes sur le front, il avait l'air de vouloir se jeter sur elle immédiatement. Mais couvert une nouvelle fois de dérision, également accablé d'invectives, il disparut et, par la suite, ne se montra plus à elle, ainsi qu'elle le déclara au moment où elle allait être dirigée vers le bûcher¹²⁶.

Le récit pourrait s'arrêter là : l'apparition du diable au tribunal, décrite de façon circonstanciée par un juge au départ sceptique, qui se porte à la fois témoin et

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 315-316.

garant de l'événement raconté, semble suffisamment convaincante pour servir d'illustration à la question débattue dans ce chapitre. Or, Nicolas Rémy ne se contente pas de la seule force persuasive et de l'effet de vraisemblance que confère à son propos cette narration à la première personne¹²⁷. Il se lance plutôt dans une analyse des informations recueillies par cette troublante expérience.

Est-il possible, se demande-t-il ensuite, que le diable puisse se faire voir de quelqu'un sans être remarqué des autres personnes présentes ? Sur ce point, l'auteur ne peut qu'attester de sa propre perception et de ses compétences en tant qu'observateur : « Pour ma part, quand cette Ânière s'ingéniait tant à me faire voir son maître, j'avais beau faire tous les efforts d'attention possibles, je ne voyais rien. Et il ne s'est trouvé encore personne, d'après ce que j'ai entendu dire, qui, dans ce cas, ait réussi à voir mieux que moi, quels qu'aient été ses efforts¹²⁸ ». Deux explications s'offrent alors à lui : ou bien l'accusée a inventé de toutes pièces cette vision pour l'effrayer, ou bien les démons jouissent effectivement de la faculté de se montrer à qui ils veulent tout en restant invisibles aux autres spectateurs. Sans grande surprise, Rémy réfute la première possibilité :

Il m'est totalement impossible de souscrire à la première explication, car je me suis moi-même rendu compte et j'ai

¹²⁷ L'importance de plus en plus grande accordée à la narration dans les traités de démonologie, et tout particulièrement des récits donnés pour authentiques et tirés des procès, a été étudiée par Marianne Closson et Nicole Jacques-Lefèvre. Selon ces analyses, les « histoires de sorciers » auraient été privilégiées par les démonologues de la fin de la Renaissance principalement pour leur capacité à éveiller l'intérêt et la curiosité du lecteur à une époque où la lecture elle-même sort du cercle restreint des érudits et où le genre narratif prend son essor en Europe. Voir Marianne Closson « L'invention d'une "littérature de la peur" : le temps de la chasse aux sorcières », *Travaux de littérature*, vol. 16, 2003, p. 47-63 et *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, *op. cit.*, p. 268-284 ; Nicole Jacques-Lefèvre, « Entre déchiffrements de l'histoire et pouvoirs de la fiction : les anecdotes démonologiques », *Elseneur*, n° 19, 2004, p. 69-96.

¹²⁸ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.* p. 316.

même été personnellement témoin du choc, du traumatisme psychologique éprouvés par les sorcières à un point tel qu'on les voyait sur le point de perdre la vie, tant la stupeur se sentait dans leurs propos, tant l'horreur se lisait sur leur visage, tant l'épouvante habitait finalement tout leur corps. Elles auraient été incapables de simuler tout cela d'une manière assez réussie pour que l'artifice ne se révélât pas facilement. Et je ne tiens pas compte de leur persévérance à s'en tenir à leurs dépositions jusque dans les flammes et entre les mains du bourreau¹²⁹.

Cette dernière affirmation en dit long sur les critères intellectuels et les modalités cognitives que le magistrat favorise pour appuyer son interprétation. La crédibilité qu'il convient d'accorder à la parole des accusés n'est pas ce qui est véritablement en jeu dans ce récit ; l'expérience racontée – celle qui permet de valider l'authenticité du phénomène et du savoir qu'il produit, de transformer le « a-t-on dit » initial en « preuve tout à fait patente » – est d'abord celle du scripteur. L'Ânière a bel et bien vu un démon la menacer parce que le juge a ressenti personnellement les effets que lui a causés cette vision. Il a expérimenté son trouble, il a partagé avec elle, dans un huis-clos juridique aux allures de laboratoire, l'intensité de ses réponses physiques résultant du « choc ». L'horreur la stupeur, l'épouvante : la violence même de ces émotions et de leur mode de manifestation les constituent en signes que le juge peut « voir », « sentir » et « lire », non seulement dans les propos de la sorcière, mais sur son visage et sur son corps. Dans cet étonnant récit d'apparition, où le *je* alterne avec le *elle* avant de l'absorber pour finalement laisser place au *il* du diable, le témoignage sensoriel de l'accusée se combine à celui du juge ; ils entrent en dialogue pour former un récit d'expériences croisées qui fait entrer de plain-pied le diabolique

¹²⁹ *Idem.*

dans le domaine controversé de l'expérience vécue, du travail des sens et du jugement.

Il reste pourtant que Nicolas Rémy, malgré tous les efforts d'attention qu'il a déployés, n'a pas pu voir de ses propres yeux la scène extraordinaire qu'il décrit minutieusement. De quoi a-t-il alors « fait l'expérience » au cours de cette instruction criminelle qui lui a permis d'acquiescer, comme il l'affirme au début de son chapitre, « une meilleure connaissance » du diable ? Pour répondre à cette question, le démonologue entreprend de légitimer son propre témoignage en faisant de l'invisible, c'est-à-dire de ce qu'il n'a pas vu lui-même, le point de départ à partir duquel il pourra penser l'action démoniaque. À ce titre, le second temps de sa démonstration est entièrement consacré aux différentes théories des « spécialistes de la vision¹³⁰ ». Y sont discutées les multiples manières par lesquelles la vue – que Rémy désigne, suivant Bodin, comme le sens le plus enclin aux illusions –, peut être trompée, d'abord par des causes strictement naturelles, ensuite par les illusionnistes, les jongleurs ou autres « imposteurs qui courent les foires¹³¹ » et enfin, par les effets fantastiques provoqués par les démons.

De nombreux éléments, précise d'emblée l'auteur, doivent être pris en compte lorsqu'il s'agit d'apprécier la justesse des témoignages oculaires dans la vie de tous les jours : la pureté de l'air, le degré de luminosité, la distance entre l'observateur et le phénomène observé, la vitesse à laquelle celui-ci se produit, ainsi que le niveau d'attention de l'observateur au moment où le phénomène se

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 318.

déroule sous ses yeux. Qu'un seul de ces paramètres soit naturellement présent en trop grande ou trop petite quantité, voire adroitement manipulé par l'homme, est suffisant pour altérer l'acuité visuelle. Si un bateleur est capable, grâce à son agilité manuelle, de donner l'impression qu'il s'enfonce une épée acérée dans la gorge sans se blesser et si chacun de nous peut facilement rendre une personne momentanément aveugle en réfléchissant avec un miroir les rayons du soleil vers ses yeux, que ne peuvent les démons, qui « ont souvent à leur disposition toutes ces possibilités [...] qu'ils règlent et calculent comme à leur guise¹³² » ?

Ce type de raisonnement est la pierre de touche de l'argumentation de Nicolas Rémy en matière de possibles diaboliques : les démons agissent sur nos sens selon ce qu'il appelle « une loi spéciale », c'est-à-dire « d'une façon différente de la manière et de la méthode suivies habituellement par la nature¹³³ ». Le principal critère de discernement qu'il relève est l'énormité : lorsqu'un phénomène « heurt[e] par trop la sensibilité naturelle¹³⁴ » ou qu'il paraît franchement excéder les lois de la nature, nous pouvons être à peu près sûrs qu'il s'agit là d'un prodige démoniaque. Ainsi, faire semblant d'avaler une épée peut s'effectuer par une manipulation naturelle, mais l'exploit récent de ce Germain, que plusieurs auraient vu « avaler une charrette entière de foin, avec le charretier et ses chevaux », ne peut décidément s'accomplir qu'avec le concours d'un démon, qui engourdit alors les facultés de perception des spectateurs (au moyen d'un « maléfice engourdissant ») et les rend « hors d'elles-mêmes¹³⁵ ». Cette

¹³² *Ibid.*, p. 319.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 318.

¹³⁵ *Idem.*

thèse de l'excès, qui servira si abondamment à dénoncer l'irréalité des crimes imputés aux sorciers, Rémy l'utilise pour établir la nature des pouvoirs démoniaques et la réalité de leurs effets. Tandis que Jean Wier considérait, à l'inverse, l'extravagance de certains témoignages comme un indice de leur fausseté¹³⁶ et jugeait inexistant ce qu'il ne pouvait voir par lui-même¹³⁷, Nicolas Rémy multiplie les parallèles entre les mystères naturels, les choses étonnantes produites par l'habileté humaine et l'ouvrage des démons afin d'inscrire la sorcellerie dans le monde familier du prodige et dans une expérience moderne du « vraisemblable extraordinaire¹³⁸ ».

Le magistrat est cependant loin d'affirmer que les démons peuvent faire ce que bon leur semble, comme le résumé de sa « loi spéciale » pourrait peut-être le laisser croire, et comme Rémy lui-même, par son usage ambigu du terme « contre-nature », le laisse parfois entendre. Sur ce point, sa position demeure orthodoxe : les démons utilisent les forces naturelles pour agir, mais ne peuvent

¹³⁶ Comme l'histoire de cette vieille femme, brûlée à Rotterdam, qui s'accusait d'avoir chassé les harengs des filets des pêcheurs et de les avoir remplacés par des cailloux en s'insérant pour l'occasion à l'intérieur de la coquille d'une moule : « Toute ceste confession est si sottte, inutile, desaccordante, absurde & mensongere qu'il estoit aisé de juger à tout homme de sain jugement, que ceste femme estoit folle ou melancholique, ou avoit la fantaisie depravee. » (Jean Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs, des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux : item de la punition que meritent les magiciens les empoisonneurs et les sorcieres : le tout compris en six livres par Jean Wier*, t. II, Paris, Au bureau du progrès médical, coll. « Bibliothèque diabolique », 1885 [1579], p. 257)

¹³⁷ Ainsi cette autre femme, qui affirmait pouvoir faire apparaître le diable au fond d'une fiole. Jean Wier lui a demandé d'en faire l'expérience devant lui et, n'ayant vu aucune image que ce soit au terme de la démonstration, bien que la femme et plusieurs autres témoins présents soutenaient avoir effectivement vu quelque chose, il conclut qu'elle a tout inventé : « Ainsi je descouvris que c'estoyent fables, & qu'elle ne savoit rien que des follies ». Discutant ensuite avec les témoins, ceux-ci finissent par admettre qu'ils n'ont également rien vu : « Car je fis tant à la parfin que ces filles, desquelles j'ay parlé, me confesserent qu'elles n'avoient rien veu, aussi y en a-il plusieurs en telles affaires, qui font semblant de voir ». (*Ibid.*, p. 35-36)

¹³⁸ Nous empruntons cette expression à Sophie Houdard, dans son étude sur l'expérience mystique au XVII^e siècle, pour l'appliquer à la sorcellerie du tournant des deux siècles. (Sophie Houdard, « Expérience et écriture des "choses de l'autre vie" chez Jean-Joseph Surin », *Littératures classiques*, n^o 39, printemps 2000, p. 341)

créer, ni engendrer, ni changer l'homme en bête¹³⁹. Toutefois, il considère que la nature et l'homme étant eux-mêmes capables de choses extraordinaires, il est indispensable, et beaucoup plus logique, de comparer l'étrange avec l'étrange. Pour Nicolas Rémy, en effet, l'examen des œuvres du diable est d'abord une question de perspective. Confronté aux phénomènes étranges, le profane se laissera aisément confondre par l'étonnement qu'ils produisent, si bien qu'il ne sera pas en mesure de déterminer la nature exacte de ce qu'il voit. Faisant de ses habitudes le critère du vrai et du faux, jugeant l'extraordinaire à l'aune de ses petites connaissances, celui-ci agira tel un spectateur malhabile : il criera au miracle devant le mouvement d'une statue aimantée, s'émerveillera pareillement devant l'avaleur d'épée et l'avaleur de charrette ou condamnera comme impossible ce qui lui paraît peu vraisemblable. Le démonologue, en revanche, et tout particulièrement celui qui a longuement fréquenté les sorciers, a l'habitude de l'étrange et possède les connaissances requises pour circuler entre les différentes sphères de l'extraordinaire. À ses yeux, l'ouvrage des démons et des sorciers ne se révèle « pas plus inouï », « pas moins insolite » ou « pas moins crédible » que la plupart des phénomènes naturels attestés¹⁴⁰.

¹³⁹ Rémy explicite clairement sa position dès l'introduction en établissant une liste des actes qu'il considère réellement accomplis par les sorciers : ils « font éclater des orages, passent dans les airs, pénètrent dans des passages étroits, banquettent avec les démons, dansent et couchent en leur compagnie et commettent des actes prodigieux et monstrueux de ce genre ». Une seconde liste répertorie ce qui leur est impossible : « Il y a beaucoup de gens, je le sais parfaitement, qui, sous prétexte qu'il s'agit des démons, imaginent beaucoup de choses ridicules et déplacées. Comme par exemple que les sorcières, par leurs incantations magiques, dépouillent les hommes de leur nature humaine et les changent en bêtes sauvages, que du corps des sorcières l'âme s'éloigne pour un temps puis s'y réintroduit, comme si elle revenait de la mort, que par des unions avec le démon, elles deviennent enceintes, sans compter d'autres balivernes, du même genre pour la plupart ». (*La démonolâtrie, op. cit.*, p. 11-12)

¹⁴⁰ Dans la majorité de ses chapitres, Rémy utilise systématiquement la litote pour passer de l'étrange naturel à l'étrange démoniaque. Lorsqu'il évoque un phénomène qui heurte particulièrement la vraisemblance, il le replace, comme pour le relativiser, dans l'« ordinaire » de

Ce détachement, propre au spécialiste et garant de la justesse de son point de vue, s'avère d'autant plus crucial que le monde du diable ne se situe pas dans un « ailleurs » extra-terrestre, mais dans un ici-bas toujours présent, dont il est nécessaire de mettre en relief les espaces de rencontre et les frontières. Il s'agit d'un travail d'interprétation d'une grande complexité puisque rien, en cette fin de XVI^e siècle, ne ressemble plus à un prodige naturel qu'un prodige démoniaque, comme Rémy ne manque pas de le rappeler à de nombreuses reprises. « À notre époque, suffisamment de livres ont été publiés, qui sont remplis de prodiges de ce genre¹⁴¹ », écrit-il en parlant de cas médicaux insolites que plusieurs, à son avis, jugeraient d'emblée invraisemblables et ce, malgré le fait qu'ils soient parfaitement naturels et attestés par des hommes d'une grave autorité. Citant des affaires rapportées par des « auteurs aussi récents que réputés », dont Ambroise Paré, Fernel et Huguet, « deux médecins brillants et célèbres », et même Levinus Lemnius, il conclut :

Par conséquent, puisque ces faits sont perçus comme vrais par les sens qui nous apportent la vérité, c'est, bien sûr, se comporter à l'évidence d'une manière absurde que d'en interpréter comme un mensonge l'étrangeté et la difficulté. Comme si ce qui est extraordinaire ou difficile devrait être automatiquement considéré comme impossible et irréalisable, et comme s'il ne convenait pas d'apprécier chaque cas en lui-même¹⁴².

la secte, appuyant son énoncé par le nombre de confessions à ce sujet, leur validité juridique et la qualité de sa parole de juge. Par exemple : « À n'en pas douter, le développement qui va suivre dépasse les limites du crédible : il en portera peut-être même beaucoup à rire. Mais en vérité, ce que je sais sur ce point, c'est ce qui m'a été attesté par les dépositions spontanées et libres émanant de deux cents personnes environ à qui, dans ma fonction d'échevin, j'ai fait expier le crime de sorcellerie en les condamnant au feu. » (*Ibid.*, p. 154)

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴² *Ibid.*, p. 266.

En reliant, comme il le fait, l'ouvrage des démons aux opérations naturelles sensibles, Rémy déplace le débat sur la réalité de la sorcellerie du côté de la perception et de la pratique, un domaine de la connaissance que le commentaire savant seul ne saurait véritablement atteindre. Est-ce à dire que nous assistons là à une certaine forme de naturalisation du diable, qui soumet son étude aux exigences de la preuve expérimentale et de la philosophie naturelle ? On peut le croire quand on lit Rémy proclamer que, en matière de prestiges diaboliques, « seule la vérité détruit toutes les fictions de l'opinion, la vérité qui s'appuie non seulement sur l'apparence et le témoignage des yeux, d'où peut venir l'illusion, mais que vient confirmer le contact direct des objets eux-mêmes¹⁴³ ». On peut également le penser quand on voit le magistrat s'appliquer à illustrer la réalité des pouvoirs démoniaques les plus contestés en les rapprochant, par gradations continues, de phénomènes naturels semblables. Ainsi, pour démontrer que les démons se présentent matériellement aux sorciers en se composant un corps à partir d'air condensé, il en appelle à la formation des nuages¹⁴⁴. Et pour soutenir que les démons conversent réellement avec leurs adeptes, bien qu'ils ne disposent pas de langue, de palais ou de poumons, le juge invoque le phénomène de l'écho¹⁴⁵. Quant à cette faculté singulière des sorciers de pénétrer par des passages étroits ou encore d'introduire par maléfice des

¹⁴³ *Ibid.*, p. 265.

¹⁴⁴ « De même que les souffles de la terre se changent en nuages, qui, agités par les vents, prennent des configurations sans nombre, de même les démons, à partir de l'air ou des vapeurs qui se présentent et dont ils se saisissent, se donnent facilement des corps. » (*Ibid.*, p. 87)

¹⁴⁵ « S'il [le diable] est capable de s'attribuer une forme humaine à partir d'air condensé, qu'est-ce qui l'empêche d'y provoquer également percussion et agitation et de se donner ainsi une voix, puisque même les vallées qui reçoivent et répercutent une voix, l'imitent et la répètent souvent d'une façon tout à fait distincte ? » (*Ibid.*, p. 89-90). Bogue reprendra textuellement cette dernière comparaison dans son chapitre intitulé « De la voix des démons » (voir le *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 36).

objets incongrus dans le corps des hommes, Rémy les rattache à deux phénomènes bien connus : la malléabilité du fer et certaines affections pathologiques courantes. Personne, avance-t-il, n'oserait mettre en doute le fait que par les seuls « moyens mis en œuvre par les faibles mains des hommes¹⁴⁶ », le fer est rendu liquide par le feu pour reprendre ensuite sa dureté initiale sous une forme tout à fait différente. La raison en est simple : ce phénomène est désormais si commun qu'il ne suscite plus l'étonnement de quiconque. De même, nous savons tous que la nature, sans « qu'elle ne transgresse en rien les limites qu'elle s'est fixées », est capable d'introduire dans le corps humain des choses aussi bizarres que les « vers intestinaux dans le ventre, les calculs dans les reins, les petits cailloux dans les articulations, les insectes de la taille d'une fourmi dans l'urine, ainsi que d'autres corps de ce genre dont les dimensions ne sont pas limitées¹⁴⁷ ». Qui s'aventurerait à prétendre que ces affections n'existent pas et que les médecins réputés qui les ont vues, palpées et soignées ont été « le jouet d'illusions au point de prendre pour vrai ce qui n'est que simulé¹⁴⁸ » ? Si de telles choses peuvent se produire au quotidien sans que personne ne s'en émeuve outre mesure, le magistrat avoue ne pas comprendre pourquoi, tout d'un coup, on hésiterait à croire que les démons, « avec la puissance extrême dont ils sont munis », puissent se servir de ces potentialités à leur avantage, en l'occurrence, contracter les objets et les corps à volonté, « les amincir et même les réduire en

¹⁴⁶ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 263.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 262-263.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 261-262.

atomes, puis inversement, une fois que ces objets ont été introduits, leur rendre leur forme initiale¹⁴⁹ ».

Les conclusions que tire Nicolas Rémy de l'apparition qui a si fortement ébranlée l'Ânière s'appuient sur ce dispositif rhétorique. Qu'un démon ait la faculté d'apparaître et de disparaître à peu près simultanément ne devrait pas nous surprendre, signale-t-il, puisque la même chose se produit lorsqu'on répand une teinture colorée dans l'eau : les figures que l'on y trace se diluent très vite puis disparaissent complètement¹⁵⁰. Ce qu'effectuent les esprits malins est cependant bien différent et, par là même, hors-normes. C'est encore Rémy qui nous l'assure, car il a pris soin de contrôler chacune des conditions régissant l'exactitude de la chose vue, non seulement dans ce cas précis, mais aussi dans d'autres situations semblables que lui ont rapportées des magistrats de sa connaissance. L'examen de sa propre expérience visuelle, allié aux déclarations de personnages dont il garantit la compétence, amènent ainsi le juge à délaisser provisoirement le « je » pour s'exprimer au « nous », comme s'il parlait au nom d'une petite communauté scientifique, qui se connaît et se comprend :

Ce qui alimente ainsi le doute quand on est dans cette situation, c'est qu'il n'y intervient ni l'effet d'une luminosité excessive ni l'effet de l'obscurité. Au contraire, ni d'une manière ni de l'autre, la pureté de l'air n'est affectée et rien ne paraît troubler sa transparence, et c'est ce qui nous empêche de rassembler les explications du phénomène en question¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵⁰ « La même chose, dit Jamblique, se produit habituellement dans l'air et dans l'eau : la couleur que l'on y répand, la figure que l'on y trace se diluent rapidement et disparaissent. C'est quelque chose de semblable qui arrive aux démons, car en eux, la figure, la couleur, l'aspect de tout ce que l'on veut se dissipent vite ». (*Ibid.*, p. 320)

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 319.

Dans ces circonstances, si Nicolas Rémy et ses collègues n'ont pas vu ces démons qui « prennent une forme physique au milieu d'une assemblée¹⁵² », ce n'est donc pas parce qu'il n'y avait rien à voir, mais bien parce que leur regard était à ce moment troublé par un prestige démoniaque. Pour le magistrat, qui n'a certes rien vu, mais qui a tout de même « senti » et habilement déchiffré les signes de la présence du Malin, il est manifeste que le fait de ne pas voir, dans une telle situation, constitue une preuve tout aussi concluante que les dires de l'accusée. Cet aveuglement passager, qu'aucune autre explication ne légitime, lui permet en effet de confirmer l'intervention concrète du diable sur l'un de ses propres sens. Fort de cette expérience personnelle, Rémy termine son discours en formulant une règle, applicable à tous les membres de la secte : « Il est évident que les sorcières ne cherchent en rien à nous en faire accroire en affirmant ainsi leur certitude de voir leurs maîtres, alors que le reste de l'assistance voit trouble¹⁵³ ».

Les idées développées dans la *Démonolâtrie* témoignent des reclassements qui s'opèrent dans les différents savoirs au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. Face au déferlement des prodiges et à l'intérêt qu'ils suscitent, les savants sont appelés à prendre des décisions épistémologiques qui intègrent l'extraordinaire dans l'ordre naturel ou, au contraire, le rangent du côté du surnaturel. Nicolas Rémy, pour sa part, ne croit pas que la nature et l'homme puissent permettre d'expliquer entièrement l'action du diable, mais il reconnaît que l'examen de leurs opérations constitue une méthode d'investigation plus

¹⁵² *Ibid.*, p. 318.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 320-321.

solide et offre des points de comparaison plus probants que la compilation de références et de récits non vérifiés, souvent « pleins de fictions légendaires et non de vérités historiques¹⁵⁴ ». Son entreprise n'est toutefois pas exempte de contradictions et le magistrat, dans sa volonté affirmée d'inscrire la sorcellerie dans le domaine de la réalité sensible, a parfois bien du mal à maintenir sa position. Car à trop comparer l'action des démons à des phénomènes naturels analogues et à utiliser, pour l'un comme pour l'autre, les mêmes méthodes de saisie, Rémy court le risque de mettre à mal son idée principale, à savoir que le diable, en tant que créature spirituelle, ne peut s'évaluer à l'aune des lois habituelles de la nature. Lorsque l'ambivalence se fait trop lourdement sentir – c'est le cas, notamment, dans les chapitres où se multiplient les chevauchements entre les théories médicales, physiques ou météorologiques et l'industrie des démons –, le démonologue n'hésite pas à réitérer avec force sa thèse de l'énormité : « Si quelqu'un voulait évaluer tous ces phénomènes d'après les normes et l'ordre sûrs de la nature, il ne ferait rien de plus que s'il essayait de mesurer le ciel en écartant les bras¹⁵⁵ ». Tout compte fait, c'est à la parole et au jugement de l'expert qu'il faut s'en remettre pour discriminer la vérité en matière de possibles diaboliques, un univers composé de phénomènes singuliers et toujours hors-normes, mais dont l'anormalité même, aux dires de Rémy, possède ses lois de fonctionnement, ses degrés et ses constantes.

Si la démarche du juge de Lorraine emprunte à la science expérimentale quelques-unes de ses stratégies d'accréditation et de ses procédures d'acquisition

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 325. Cela n'empêche pourtant pas Rémy d'exploiter largement le registre des exemples littéraires, notamment celui de la fable antique.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 264.

de la connaissance, on pourrait dire que celle du conseiller de Lancre a toutes les allures d'une enquête sur le terrain. Plus appuyé encore que chez Rémy et Boguet, le désir de voir la sorcellerie en action est ce qui mobilise tout son discours. Dès l'avertissement au lecteur, il déclare clairement son ambition, en nous assurant que son livre ne se compose pas de rumeurs ni de « contes qui se promettent dans la bouche du vulgaire », mais qu'il s'agit bien là du compte-rendu de « la veuë oculaire de tous les secrets [de la sorcellerie] que nous avons veu de nos yeux¹⁵⁶ ». Sommes-nous en présence d'une simple tournure judiciaire, où le dire équivaut implicitement au voir ? Pas du tout, précise le magistrat, car il a mis au point « une procedure nouvelle contre Sathan », dont il explique ici la teneur :

Nous l'avons si curieusement fait suivre en toutes ses assemblees nocturnes, par une infinité de Sorcieres qui avoient quité le mestier, & d'enfans, lesquels comme espions affidez assistoient à chaque sabbat : que nous en avons sceu jusques à la moindre circonstance¹⁵⁷.

Il serait difficile de trouver une démarche plus empirique que celle-là : Pierre de Lancre affirme avoir littéralement organisé une tactique d'infiltration du monde sorcier afin de découvrir ce que le diable manigance. S'entourant de jeunes sorcières « repenties » qui l'aident pendant son enquête et lors des interrogatoires – dont la jeune Morguy, âgée de dix-sept ans, qui en plus de dénoncer toutes les personnes qu'elle aurait vues au sabbat, se prétend capable de reconnaître d'un seul coup d'œil les sorcières marquées de l'empreinte diabolique¹⁵⁸ –, le

¹⁵⁶ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., « Advertissemens », non paginé.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ « Nous nous fions bien autant à une jeune fille de dix-sept ans nommée Morguy, que les Abbez des paroisses avoient procuré d'estre tousjours à nostre suite, ayant esté quelque temps

magistrat visite les accusées escorté de sa « suite » (composée également d'un chirurgien et d'interprètes de la langue basque), « espionnant et écoutant ce qu'elles confessoient de nouveau & de rare¹⁵⁹ ». Il n'a certes pas « vu de ses yeux » les activités du sabbat, mais il a néanmoins mis en place une stratégie pour remédier au point de procédure le plus problématique de la poursuite des sorciers : découvrir toute la vérité sur les crimes qu'ils commettent.

Les sorciers, écrivait en effet Henri Boguet une dizaine d'années plus tôt, « ne confessent jamais que la moitié de ce qu'ils font¹⁶⁰ ». Ils avouent de petites choses – avoir offert des chandelles au « grand homme noir » ou battu l'eau pour faire la grêle –, mais ils n'entrent jamais d'eux-mêmes dans les détails les plus abominables. Et même lorsqu'un juge parvient à obtenir légitimement des aveux complets, il reste toujours un doute que tout n'a pas été dit, puisque les membres de la secte maudite « communiquent avec le Diable pour prendre son avis sur les réponses qu'il convient qu'ils fassent¹⁶¹ ». À cette difficulté première, il faut bien sûr rajouter les charmes, les sortilèges et les potions que Satan donne à ses adeptes pour les rendre insensibles à la douleur¹⁶² ; les masques qu'il leur fait

auparavant mène plusieurs années au Sabbat par quelque méchante sorcière : mais ayant depuis quitté le métier, par la grâce de Dieu, c'étoit principalement elle qui visitoit les jeunes filles & enfans de la sorte, qu'elle avoit reconnus au Sabbat. » (*Ibid.*, p. 185)

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶⁰ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 175, article 7 de l'« Instruction pour un juge en matière de sorcellerie ».

¹⁶² Il s'agit du fameux maléfice de taciturnité, discuté par tous les démonologues et dont Pierre de Lancre répertorie plusieurs variantes. Cet exemple en est une description classique : « Que pour ne confesser jamais le secret de l'école, on fait au sabbat une pâte de millet noir, avec de la poudre du foye de quelque enfant non baptisé qu'on fait secher, puis meslant cette poudre avec ladite pâte, elle a cette vertu de taciturnité : si bien que qui en mange ne confesse jamais » (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 130).

porter au sabbat pour empêcher que les sorciers ne se reconnaissent entre eux¹⁶³ ; le nouveau nom dont il les affuble, toujours afin qu'ils ne puissent se dénoncer mutuellement¹⁶⁴, ainsi que les nombreuses autres illusions que le diable s'ingénie à créer pour maintenir son projet dans l'ombre et contrarier la volonté de savoir des magistrats. Comme pour ses confrères Rémy et Boguet, cette nouveauté intarissable des inventions du diable ne surprend guère le conseiller de Lancre. Il ne fait pas de doute à ses yeux qu'avec le temps, mais surtout en raison du laxisme généralisé des officiers de la justice, Satan ait eu l'occasion de mieux s'organiser : il a raffiné ses techniques pour passer inaperçu et perfectionné ses ruses afin d'étendre plus de l'avant son règne. Rien de tout cela ne serait d'ailleurs arrivé, note-t-il, si les autorités avaient réagi à temps et cessé de traiter les coupables comme autrefois, quand la sorcellerie « n'estant mise au jour, ny cognüe si à clair qu'elle est maintenant » et qu'« on avoit accoustumé de les renvoyer aux Pasteurs de l'Église & à leurs Curez : lesquelz estoient la plus part plus grands Sorciers qu'eux¹⁶⁵ ». Se référant aux très volumineuses *Disquisitionum magicarum libri sex* de Martin Del Rio (1599), il poursuit : « Je diray seulement, que je ne m'esmerveille pas, si ceux qui ne veulent prendre la

¹⁶³ Nicolas Rémy consacre tout un chapitre à sujet. Il signale que le diable demande à ses adeptes de « faire en sorte de n'être reconnu ni de nom, ni de visage par les complices de leurs crimes » en se dissimulant, lors du sabbat, derrière un masque, une résille, un voile, un tamis à farine ou en s'enduisant le visage de suie. Pour le prouver, le juge affirme qu'il a lui-même perquisitionné chez l'accusée Nicole Morel et trouvé son masque sabbatique, caché dans un coffre. (Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 136-138)

¹⁶⁴ Rémy rapporte que Satan « ne les appelle jamais par leurs noms et eux-mêmes ne le font pas non plus » ; les sorciers de Lorraine ne se connaîtraient donc mutuellement que par le nom de la ville ou du village d'où ils viennent (*ibid.*, p. 137). Henri Boguet, pour sa part, avance que les sorciers prennent un nouveau nom à l'issue d'un anti-baptême : « Mais ce malheureux [Satan] ne fait pas seulement renoncer au sorcier le premier baptême qu'il a reçu au nom de la sainte et indivise Trinité, mais il le fait qui plus est rebaptiser au nom du Diable et prendre un autre nom » (Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 34).

¹⁶⁵ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 535.

peine de lire les livres, & particulièrement le sien, continuent en l'erreur de nos Pères¹⁶⁶ ».

Ce sont précisément les acquis de la science démonologique qui l'incitent à développer une méthode d'enquête aussi originale, une méthode que Boguet lui-même avait du reste déjà brièvement esquissée, mais sans l'amener jusqu'à son terme¹⁶⁷. Aux grands maux, les grands moyens : Pierre de Lancre entend bien se servir des armes du diable pour les retourner contre lui. Tel est, en effet, l'objectif de sa stratégie de contre-intelligence. En recrutant à son service des criminelles reconnues – des individus qui, suivant les principes mêmes professés dans le *Tableau*, auraient dû, malgré leur repentir, périr sur le bûcher – et en « débauchant » des enfants pour qu'ils espionnent le sabbat, le magistrat court-circuite la chaîne de commandement et engage le combat directement avec Satan.

D'un point de vue pratique, et si l'on en croit la quantité impressionnante de « nouveautés » que le démonologue dit avoir découvert par cette improbable collaboration, l'opération ne manquait pas d'avantages. Grâce à ses informatrices, qui proviennent du « milieu » et en savent tous les secrets, le juge peut confirmer (ou démentir) le témoignage des inculpés et de la sorte reconstruire des crimes qui, pour la première fois, auraient été pris en flagrant

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ Dans ses « Instructions pour un juge en fait de sorcellerie », Henri Boguet suggérait en effet le recours à un indicateur, mais dans certaines conditions seulement, soit en situation d'incarcération et lorsque tous les autres moyens légaux ont été épuisés : « On a même tiré profit, quelquefois, de loger le sorcier auprès de celui qui l'avait accusé, comme pour Thievenne Paget. Mais je ne conseillerai jamais au juge d'essayer cette voie si ce n'est à toute extrémité, et s'il est, de plus, bien assuré de ses complices. On a vu que les sorciers ont souvent débauché leurs accusateurs, jusqu'à les faire se rétracter ». L'usage d'un agent double, par contre, lui semblait plus acceptable : « Il est bon aussi d'utiliser quelqu'un qui se dise prisonnier pour le même crime, afin d'induire le sorcier, par toutes les voies licites, à confesser la vérité ». (*Discours execrable des sorciers, op. cit.*, p. 177, articles 18 et 19)

délit. Quant aux accusés qui ne peuvent ou ne veulent avouer leurs méfaits, il n'est désormais plus autant nécessaire d'ajouter le nombre adéquat d'indices et de présomptions (tels les comportements douteux, la mauvaise réputation ou l'hérédité) pour former une preuve complète. Pierre de Lancre peut faire émerger le « dire » sorcier autrement, en lui substituant la parole d'un témoin irrécusable, qui a vu le sabbat et qui sait comment la secte fonctionne tout en étant libéré de la tutelle diabolique.

Ce savoir préalable que ses espions et sa lecture des « bons livres » lui fournissent n'empêche toutefois pas de Lancre de constater par lui-même l'exactitude de certaines dépositions. Soucieux d'apporter des preuves matérielles et « clairement vérifiées » aux crimes de sorcellerie, il n'hésite pas à raconter ses expéditions pour dénicher les pots de poudres et de poisons. Il s'en est ainsi fallu de peu pour qu'il trouve le « magasin » des sorciers, caché, selon ses sources, « en quelque rocher malaisé, tout sur le bord de la mer, vers Handaye » :

Nous y fumes en assez belle compagnie le 19 juillet 1609. On fit effort de monter à la cime de ce rocher, que quelque enfant de ceux qui avoient assisté au sabbat & qui y alloit toutes les nuicts, nous avoit revelé, mais il ne fut jamais possible d'y monter, tant le precipice & la pente en estoit perilleuse. [...] On y retourna une seconde fois, & on trouva la place du pot marquée par son assiette, que les sorcieres avoient enlevé la nuict precedente : ce qui nous fut confirmé par tous ces tesmoins qui vont au sabbat toutes les nuicts, qui y avoient assisté, & qui nous nommerent la façon & les sorciers qui l'avoient emporté¹⁶⁸.

De cette équipée, Pierre de Lancre rapporte une trace laissée sur le sol, un signe, qui lui confirme que le pot de poison se trouvait bel et bien dans cette cachette

¹⁶⁸ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 139.

jusqu'à la veille encore. Mais plus que la découverte de la trace elle-même, ce que le récit de cette expédition met véritablement en scène, c'est la manière singulière dont les informations de « première main » s'échangent et circulent, allant du sabbat au magistrat et retour ; une série d'allées et venues en territoire diabolique, que le juge dirige et dont il supervise à distance les résultats. Car ce sont bien ces renseignements qui lui permettent de certifier que l'empreinte est celle du pot maléfique dérobé et pas autre chose, de transformer la trace en signe et ce signe en preuve certaine. Entre la troupe des sorciers-espions – que l'auteur, ici comme dans tout son texte, désigne significativement comme « ses témoins » – et celle des « vrais » sorciers, transige un savoir sur le diable que le juge rêve d'acquérir. « Tous les jours », « toutes les nuits », répète-t-il inlassablement, le sabbat est ainsi le lieu de manœuvres stratégiques qui mettent aux prises deux bataillons de sorciers impossibles à différencier, si ce n'est qu'ils agissent, à l'insu les uns des autres, au nom de chefs ennemis.

Pour la plupart des activités du sabbat, cependant, rapporter une preuve de ce genre, même une simple trace, est tout bonnement irréalisable. Le magistrat n'a dès lors d'autre choix que de se fier à la parole de ses témoins et tenter de faire avouer aux accusés des récits correspondants. Or, même s'il semble avoir toute confiance en ses informateurs et en ses propres capacités d'interrogateur, Pierre de Lancre veut voir de ses yeux ce qui se passe au sabbat. Pour un juriste aussi épris de certitude que lui, le nombre d'inculpés qui se contentent de nier en bloc les chefs d'accusation qu'il a collationnés « au risque de sa vie¹⁶⁹ » ou qui

¹⁶⁹ C'est ce que de Lancre rappelle à Bertrand d'Échaux, évêque de Bayonne, lorsque celui-ci tenta par tous les moyens d'empêcher l'exécution de prêtres labourdins condamnés pour

osent invoquer à leur décharge la thèse de l'illusion se révèle beaucoup trop élevé pour qu'il se satisfasse uniquement de la parole d'autrui. C'est pourquoi il décide de leur faire rejouer devant lui quelques-unes des activités typiques du sabbat, par exemple la danse diabolique :

Nous fismes en plusieurs lieux dancer les enfans & les filles en la mesme façon qu'elles dançoient au sabbat, tant pour les deterrer d'une telle saleté, leur faisant reconnoistre combien le plus modeste mouvement estoit sale, vilain et malseant à une honneste fille : Qu'aussi, parce qu'au confrontation, la plus part des sorcieres accusees d'avoir entre autres choses dancé à la main du Diable, & par fois mené la dance, nioyent tout, & disoyent que les filles estoyent abusees, & qu'elles n'eussent sceu exprimer les formes de dance qu'elles disoyent avoir veu au sabbat¹⁷⁰.

Cette curieuse mise en scène – qui n'est d'ailleurs pas sans évoquer les séances publiques d'exorcisme qui se déroulent, au même moment, à Aix-en-Provence, ainsi que les futures attaques hystériques que les médecins aliénistes réussirent à provoquer « sur commande » devant leurs collègues de la Salpêtrière¹⁷¹ –, devient l'occasion pour le magistrat de prendre les accusées en flagrant délit de mensonge (ce qui illustre leur duplicité) et d'établir son témoignage à propos d'un rituel de la secte que personne, avant lui, n'avait été en mesure d'observer. Bien évidemment, il s'agit là d'une version partielle ou, plus exactement, d'une représentation hors-contexte du « bal des Démons » auquel s'adonnent tous les sorciers. La grande fête nocturne que les témoins décrivent s'avère nettement plus grandiose, tandis que le dispositif théâtral imaginé par Pierre de Lancre se

sorcellerie. De Lancre ayant été investi de tous pouvoirs « nonobstant opposition ou appellation quelconque » par lettres patentes du Roi, l'évêque ne parvint à sauver les accusés qu'en faisant traîner les procédures et en couvrant finalement leur fuite. Cité par Nicole Jacques-Lefèvre dans son introduction critique au *Tableau*, *op. cit.*, p. 15 et 31.

¹⁷⁰ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance de mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 207-208.

¹⁷¹ On consultera à ce sujet l'étude de Michèle Ouerd, « Dans la forge à cauchemars mythologiques. Sorcières, praticiennes et hystériques », *Les cahiers de Fontenay*, n° 11/12, septembre 1978, p. 103-158.

focalise sur les seuls mouvements du corps. Pour fragmentaire qu'elle soit, il n'en demeure pas moins que cette représentation, du fait même qu'elle transpose un motif-clé du sabbat sur une autre scène et le force à s'accomplir devant une audience d'experts, a pour résultat de soumettre le monde sorcier à l'une des exigences fondamentales de la vérité empirique : la reproductibilité¹⁷².

Dans cette mise à l'épreuve du savoir démonologique se lit en effet la volonté d'assigner à l'extraordinaire des formes de manifestation fixes qui ne se révéleraient qu'à ceux qui possèdent les qualités nécessaires pour les exhiber et en juger. À cet égard, le rôle que tient le magistrat lors de cette expérience est révélateur. Contrairement à l'apparition du diable au tribunal relatée par Nicolas Rémy, impossible à prévoir ou à provoquer et dont l'auteur n'avait pu examiner les conditions de validité qu'après-coup, la représentation des danses sabbatiques s'effectue à l'intérieur d'un cadre d'observation préparé à l'avance, que de Lancre affirme d'emblée avoir répété à de nombreuses reprises (« nous fîmes en plusieurs lieux danser les enfants & les filles »). Il est vrai que Rémy précisait également que des situations semblables à celle qu'il avait choisi d'évoquer lui étaient arrivées plus d'une fois, mais dans ce cas, il serait peut-être plus juste de désigner son récit comme une expérience *subie* plutôt qu'une épreuve dûment réalisée. Le travail de ses sens étant, en outre, étroitement lié à ceux de l'accusée,

¹⁷² Comme le souligne Christian Licoppe, le développement de la pratique expérimentale dans les premières décennies du XVII^e siècle est marqué par une volonté de renforcer le statut de vérité de l'*experimentum*, c'est-à-dire de l'expérience singulière menée par des spécialistes en un lieu précis, en la rapprochant de l'*experientia*, laquelle se fonde sur des observations évidentes, indubitables et dont la généralité mime celle des propositions mathématiques. Cette promotion de l'*experimentum* s'attache ainsi à minimiser son caractère singulier et artificiel par l'idée qu'elle peut être reproduite et conduire aux mêmes résultats, ce qui l'élève vers un statut de certitude proche de l'*experientia*. (Christian Licoppe, *La formation de la pratique scientifique*, *op. cit.*, p. 21-26).

il ne lui était pas possible de faire l'économie du discours de l'Ânière, dans la mesure où celui-ci recelait des éléments de preuve indispensables au phénomène qu'il entendait illustrer, notamment la description physique du diable. Dans la mise en scène élaborée par Pierre de Lancre, en revanche, l'observation s'effectue sans interférence ni intermédiaire. Dès lors, le témoignage des accusés devient superflu : en se pliant à la requête du démonologue, ce que raconte le corps des sorciers se révèle tout aussi éloquent qu'un aveu.

Doit-on conclure que le conseiller de Lancre s'octroie la faculté de déjouer le diable, extirpant ses œuvres du secret qui les entoure et les astreignant à se produire, pour fins d'étude, sous son regard averti ? Rien n'est moins sûr, puisque ce court récit, enchâssé dans une discussion principalement fondée sur les dépositions des inculpés, n'explicite pas davantage ce que le démonologue a pu tirer de cette expérience, pas plus qu'il ne mentionne où, quand et dans quelles circonstances il a jugé bon de reproduire ces danses. Fidèle à sa volonté de classer tout ce qu'il a vu, entendu et ressenti à l'intérieur d'un modèle structuré de la secte, la suite de son discours offre un portrait détaillé des « trois sortes de bransles¹⁷³ » qui se pratiquent au sabbat, accompagné d'une description précise des mouvements qui caractérisent chacune d'entre elles. Toutefois, le compte-rendu de ces étranges chorégraphies est parsemé de références à la parole des sorciers (« il nous fut dit », « nous avons appris de plusieurs », « elles nous ont dicté & assuré »), de sorte qu'il est difficile, au final, de déterminer ce qui provient des observations de l'auteur et ce qui relève des aveux qu'il a consignés. Quoiqu'il en soit, on ne risque pas de se tromper en affirmant que le magistrat

¹⁷³ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 208-209.

bordelais est, de tous les démonologues juges, celui qui pousse le plus loin le projet expérimental exprimé par Rémy au chapitre XI de sa *Démonolâtrie* : « J'ai constaté moi-même de mes propres yeux » et « j'en porte témoignage devant les autres¹⁷⁴ ».

On ne dira jamais assez combien la nouvelle scénographie du monde diabolique, telle qu'on la rencontre dans la démonologie de la Renaissance finissante, a marqué les savoirs et l'imaginaire de cette époque. Entre la fin du XV^e siècle et le début du XVII^e siècle, c'est l'architecture même des traités qui s'en trouve modifiée : de la tripartition scolastique du *Marteau des sorcières* qui s'attachait à définir successivement ce qu'est la sorcellerie, comment les maléfices nuisent aux hommes, aux bêtes et aux récoltes et quelles sont les règles à suivre lors des procès¹⁷⁵, on passe à une série de courts chapitres qui illustrent plus qu'ils ne théorisent chacune des activités ordinaires de la secte. Étroitement enchâssée dans les descriptions, la parole et les sens des coupables sont constamment sollicités tant pour attester de la vérité des faits évoqués que pour les animer, en donner une représentation si fortement imagée qu'ils en paraissent presque vécus à l'instant de leur expression.

Voyez, Oyez scandent les traités de Boguet, Rémy et de Lancre alors que les festins, les danses infernales et les orgies se constituent en spectacles sous les

¹⁷⁴ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 315.

¹⁷⁵ La *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin suit presque point par point le même plan, en y ajoutant toutefois une quatrième partie (définition des sorciers, description de leurs opérations, présentation des remèdes licites et illicites, description des charges et des peines). Le traité de Jean Wier, bien qu'il soutienne un point de vue tout à fait différent, possède également ce type de partition, largement inspiré du *Marteau des sorcières*.

yeux du lecteur. Par l'entremise de chaque traité, le lecteur a ainsi l'occasion unique de s'introduire, comme en un cabinet de curiosités, dans l'antimonde des sorciers, guidé par la main toute-puissante du démonologue. Il en parcourt les tableaux où sont rejouées textuellement les scènes interdites du sabbat ; il s'étonne, tel un voyageur en terre étrangère, des us et coutumes de cette « misérable secte de gens », si différents de lui mais en même temps si proches. L'abondance des détails l'engage à reconstruire mentalement ces épisodes ignobles et terrifiants, tandis que les imprécations de l'auteur l'incitent à partager son indignation tout en l'absolvant à l'avance de s'intéresser à de telles choses.

Ce goût du spectaculaire et de la théâtralité, inséparable d'un esprit d'enquête directe, jouera un rôle décisif dans les débats qui entourent les procédures d'acquisition de la connaissance au tournant des deux siècles. Si nos trois juges sont loin de renier la valeur des autorités traditionnelles, ils n'hésitent cependant plus à fermer leurs livres pour s'instruire au contact des accusés. Entre le spécialiste et le sectateur du diable, une proximité quasi chirurgicale venait de s'établir.

Deuxième partie

CHAPITRE 3

CONSTRUCTIONS DE LA MARQUE DES SORCIERS

*Nouvellement le Demon a prins cette
coustume, qu'il imprime ordinairement
certaines notes & marques insensibles, en
forme de caracteres, és corps des
Magiciens & Sorciers, comme l'experience
nous a faict voir plusieurs fois.*

Pierre de Lancre, *L'incrédulité & mescreance du sortilege
plainement convaincue*¹

Les volontés épistémologiques dont nous venons de retracer l'influence dans le discours démonologique de la fin de la Renaissance – observer, écouter, expérimenter, vérifier – sont celles qui président à l'élaboration de la théorie des marques du diable. Si nous avons cru bon, au chapitre précédent, de mettre en relief le réseau des mutations qui ont affecté la nature du crime de sorcellerie, sa compréhension et ses modes de saisie à travers les siècles, c'est bien parce que le motif du marquage satanique trouve son expression la plus forte à un moment précis de l'histoire et chez des auteurs vraisemblablement soucieux de lester de preuves tangibles un savoir sur le diable qui était jusqu'alors fondé sur des

¹ Pierre de Lancre, *L'incrédulité & mescreance du sortilege plainement convaincue. Où il est amplement et curieusement traicté, de la vérité ou illusion du Sortilege, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature ou Liaison Magique, des Apparitions : Et d'une infinité d'autres rares & nouveaux subjects*, Paris, Nicolas Buon, 1622, p. 410.

vérités spéculatives. Non pas que ce motif n'existait pas auparavant – nous verrons au contraire que l'idée selon laquelle le diable pouvait laisser son empreinte sur le corps des hommes est signalée dès le XV^e siècle –, mais il ne s'agissait pas encore de la construction complexe dont on fera si grand bruit près d'un siècle et demi plus tard. Il s'agit plutôt de ses modèles antérieurs, très hétérogènes dans leurs formes comme dans leurs significations, dont la démonologie subséquente va récupérer les parallèles et tenter de normaliser les représentations. Autrement dit, aucun véritable projet théorique ni programme de détection systématique n'ont été formulés à son sujet avant la seconde moitié du XVI^e siècle, c'est-à-dire au moment où l'écriture démonologique elle-même se voit de plus en plus marquée par l'expérimentation et l'audition des « faits » de sorcellerie racontés par les accusés. Nicolas Rémy, Henri Boguet et Pierre de Lancre seront d'ailleurs les premiers à consacrer à la marque du diable des chapitres distincts.

Trois grandes conditions semblaient en effet nécessaires pour que cette notion se développe et finisse par s'imposer aussi bien dans les textes que dans les procédures judiciaires. D'abord, que la sorcellerie soit perçue comme le fruit d'un pacte inaliénable avec diable ; ensuite, que ce crime se standardise en une série de pratiques obligatoires, complémentaires et identiques pour tous les sorciers ; enfin, que les démonologues revendiquent un statut d'expert et concentrent leurs recherches sur la personne même des inculpés, notamment sur les preuves empiriques et sensibles de leur appartenance au Malin. Tributaire des changements qui s'opèrent dans la scénographie diabolique au courant du XVI^e

siècle, cette construction prend place au sein de la mythologie sorcellaire quand celle-ci se focalise sur le sabbat et que son principal enjeu, aussi bien judiciaire que rhétorique, devient la mise en évidence de la pratique réelle de cette cérémonie. À ce moment, la marque s'impose à la fois comme *preuve concrète* d'assistance au sabbat, comme *indice visible* des crimes qui y sont réalisés et comme *signe d'appartenance* à l'antireligion sorcière.

L'épreuve du marquage corporel est l'une des séquences rituelles de l'initiation du sorcier à la confrérie secrète. Elle figure ce moment où le nouvel arrivant, après avoir renié Dieu et reconnu le diable comme son maître, s'engage définitivement dans sa nouvelle communauté dont il porte désormais l'emblème. Bien que son scénario soit assez variable – l'épisode ayant tendance à se décaler et à se modifier selon les régions et les époques –, de grandes lignes s'en démarquent. Immédiatement après la conclusion du pacte, Satan imprimerait sa marque directement sur le corps de ses suppôts, soit en entaillant la peau avec l'une de ses griffes, soit en la marquant au moyen d'un instrument (fer chaud, poinçon, épine noire), soit en la blessant par un coup de talon, de corne, voire par une morsure. Il arrive même au diable de se contenter d'un baiser ou d'un simple attouchement. L'emplacement de cette marque ainsi que ses formes visibles – car elles peuvent parfois être invisibles – sont également multiples. La marque peut être inscrite en divers endroits du corps, le plus souvent en quelque endroit caché ou inavouable (dans la bouche, sous les paupières, sous les cheveux, sur les parties génitales ou aux seins en ce qui concerne les femmes²). Quant à ses

² La plupart des démonologues insistent sur le caractère caché de la marque. L'un des derniers ouvrages démonologiques, le *De Demonialitate, et Incubis, et Succubis* du théologien franciscain

formes, c'est un inventaire spécifique qu'il faudrait lui consacrer tant elles sont nombreuses : plaie ronde, cicatrice, égratignure, petite tache en forme de lentille, de patte de crapaud, de lièvre, de chien noir ou encore d'araignée. Le traité juridique de Peter Ostermann (1629) fait même mention d'une marque fluorescente qui brillerait la nuit au sabbat à la manière des lucioles³, tandis que Pierre de Lancre rapporte le cas singulier d'une marque clignotante, apparaissant et disparaissant sous les yeux ébahis du chirurgien qui l'avait découverte.

À la diversité de ses formes et de ses modes d'inscription, il faut bien sûr rajouter les deux propriétés principales de cette marque : elle est insensible et elle ne saigne pas. D'où la nécessité d'inspecter minutieusement les corps, préalablement dénudés et rasés, puis de procéder à la « sonde », en piquant la peau des accusés avec une longue aiguille. Le point qui reste « blanc », c'est-à-dire sans expression de douleur ni écoulement de sang, est ainsi susceptible d'être considéré comme une marque d'origine surnaturelle. Pareille versatilité dans les manifestations de la marque n'avait rien d'étonnant pour les démonologues, la *varietas* fonctionnant ici comme le parfait reflet de la souplesse coutumière du diable. Pour nous, cependant, cette variété est déroutante – et nous verrons comment elle se communique aux modalités

Ludovico Maria Sinistrari (1700), corrobore cette croyance : « Il [ce signe] s'imprime dans les endroits du corps les plus cachés : chez les hommes, sous les paupières, ou sous l'aisselle, ou sur les lèvres, sur l'épaule, au fondement ou ailleurs ; quant aux femmes, c'est généralement aux seins ou aux parties sexuelles. » (Ludovico Maria Sinistrari, *De la démonialité et des animaux incubes et succubes* [trad. d'Isidore Lisieux], Paris, Isidore Lisieux, 1879 [1700], p. 29).

³ Henry Charles Lea, *Materials Towards a History of Witchcraft Collected by H. C. Lea* (éd. Arthur C. Howland), vol. II, New York, Yoseloff, 1957 [1939]. p. 892. Le *Commentarius juridicus ad legem Stigmata capitulum de Fabricensibus* de Peter Ostermann, professeur de droit à l'université de Cologne, est entièrement consacré à la valeur probante des marques sataniques. Son ouvrage reproduit des passages entiers de traités démonologiques célèbres, dont ceux de Bodin, Rémy, Boguet, Daneau, Erastus et de Lancre.

d'écriture de la marque –, surtout si l'on tient compte du fait que ce motif s'implante dans le schéma de la sorcellerie au moment où celui-ci atteint sa forme la plus codifiée.

Au-delà des variations et des incertitudes qu'elle donne à lire, l'entreprise de théorisation dont la marque du diable fait l'objet offre un miroir des multiples inquiétudes, questionnements et croyances que suscitent ce que nous pourrions qualifier comme l'« autre face » de l'altérité diabolique : son incarnation humaine. De fait, quand les démonologues décrivent les rituels abominables auxquels s'adonnent les sorciers lors du sabbat, ils tiennent d'abord un discours sur le traître et l'ennemi absolu, non pas sur l'être humain qui se cache sous ce costume et qui vit dans son village, parmi ses concitoyens. Identifier ceux qui, parmi les fidèles, seraient susceptibles de s'être donnés au diable constitue une tout autre tâche et mobilise des outils théoriques différents. La marque du diable, parce qu'elle est un signe inscrit sur la peau, permet dès lors de relier le monde diabolique à celui de la vie quotidienne. Aussi emprunte-elle tant aux différents modes d'appréhension de l'altérité humaine développés à la Renaissance qu'aux autres formes de marques que connaît déjà la culture religieuse et folklorique.

Le présent chapitre porte sur les diverses composantes qui entrent dans la constitution de ce motif. Il sera d'abord question de la genèse du marquage sorcier : les matériaux textuels, théoriques et symboliques que sollicitent les auteurs qui s'attachent à le définir ainsi que les modèles plus anciens auxquels ils empruntent. Nous traiterons ensuite de ses principales caractéristiques, de la manière dont les démonologues les articulent à leurs discours – tout

particulièrement les magistrats, qui seront les premiers à s'y intéresser – et des grandes interrogations qu'elles suscitent.

GENÈSES DU MARQUAGE SORCIER

Identifier pour exclure : les formes de l'altérité

Dans un article paru en 1996, Jean-Claude Margolin a retracé la dynamique des constructions intellectuelles et des figures rhétoriques qui articulent, selon son expression, « la dialectique du Même et de l'Autre à la Renaissance⁴ ». En plus d'éclairer les relations complexes que les savants de cette époque entretenaient avec les notions d'identité, d'altérité, d'assimilation et d'exclusion, cette étude entendait montrer, contre les idées reçues, que les gens de la Renaissance ne passaient pas leur temps à traquer les marginaux ou à brûler les hérétiques. Ils ne s'empressaient pas non plus de mettre systématiquement dans le même panier tout ce qui leur paraissait un tant soit peu différent d'eux-mêmes, de leur mode de vie ou de leurs propres croyances. En fait, la manière dont les penseurs appréhendent l'étrangeté des êtres est très semblable à celle par laquelle ils conçoivent les écarts de la Nature : nous y retrouvons les mêmes débats concernant la variété des populations que Dieu a dispersées à la surface de la terre et les mêmes ambivalences à propos des déviations humaines qui doivent

⁴ Jean-Claude Margolin, « La dialectique du Même et de l'Autre à la Renaissance : identification, exclusion, différenciation », dans Marie-Thérèse Jones-Davies (dir.), *L'étranger : identité et altérité au temps de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 57-77.

être ramenées à l'harmonie universelle ou, au contraire, qui nécessitent d'en être véritablement exclues.

L'identité sous l'Ancien Régime peut ainsi s'entendre de plusieurs façons. Elle peut reposer sur une simple reconnaissance ou, à l'inverse, sur la revendication d'une singularité, que celle-ci soit individuelle ou collective (à l'échelle d'un peuple, d'une classe sociale, d'un sexe par rapport à l'autre ou encore d'une famille). La définition de cette identité permet à celui qui en propose la taxinomie, la preuve et le détail de proclamer que celui-ci n'est pas celui-là et qu'il est, par conséquent, résolument Autre. Or, parmi les opérations qui permettent cette identification, deux mouvements se distinguent. En premier lieu, ramener l'Autre à soi-même. Il est en effet possible, ainsi que l'explique Jean-Claude Margolin, de se « glisser dans la peau de l'Autre⁵ » pour atténuer ses différences et les réduire à sa mesure, que ce soit par le processus de conversion religieuse – pensons ici aux indigènes du Nouveau Monde, dont on cherchera à civiliser la nature brute et « sauvage » en leur faisant adopter, au besoin par la force, la religion du Christ⁶ –, ou en reconnaissant que l'Autre possède quelque chose de soi mais inversé, déformé ou amoindri. C'est le cas notamment des

⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶ Les relations de voyage connaissent une vogue sans précédent aux XVI^e et XVII^e par la multiplication des grandes explorations. Démonologie et récits de voyage se font d'ailleurs mutuellement des emprunts. Pour une étude de ces emprunts chez Pierre de Lancre, pour qui le Labourd est littéralement un autre monde, voir Nicole Jacques-Lefèvre, « Pierre de Lancre : du traité démonologique comme récit de voyage en terre sorcière », dans Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008, p. 193-205 et Jean Céard, « La Sorcière, l'Étrangère : le voyage de Pierre de Lancre en Sorcerie », dans *L'étranger : identité et altérité au temps de la Renaissance*, *op. cit.*, p. 79-100. Plus généralement, on consultera la section du collectif *Voyager avec le diable* consacrée aux interférences entre savoir démonologique et savoir géographique mises en œuvre par le processus de colonisation (*op. cit.*, p. 209-250), ainsi que l'interprétation sémiologique de la différence culturelle fournie par Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

femmes, que les médecins considèrent comme une copie défectueuse du mâle⁷. L'Autre est, de fait, le plus souvent interprété à la lumière d'un Même idéal, qui existerait en permanence et dont les ressemblances sont davantage mises en valeur que les différences. Toute altérité n'est donc pas rebelle aux principales valeurs du discours sur soi ; il y a compatibilité lorsqu'il y a une éducation possible, un passage, une formation. Lorsque la différence demeure trop grande, que celle-ci soit d'ordre physique ou moral, la société peut tout de même la tolérer, mais s'attache à la distinguer au moyen d'un système de marquage, notamment vestimentaire, qui était déjà bien implanté dans les pratiques socioculturelles depuis le XIII^e siècle.

Ces marques distinctives, on le sait, étaient appliquées aux Juifs et aux lépreux, mais aussi aux Musulmans (alors appelés Sarrasins ou Ismaélites), à qui l'on oblige le port d'un morceau d'étoffe jaune sur la poitrine, aux prostituées, tenues de porter soit un galon au bras, soit une aiguillette à l'épaule, et même aux hérétiques, qui doivent arborer le signe de la croix sur leur manteau ou celle de la croix double s'ils sont relaps⁸. Bien qu'il s'agisse là de signes imposés, devant être portés seulement en public et avant tout destinés à différencier immédiatement leurs porteurs du reste de la communauté⁹, ceux-ci étaient

⁷ Sur ces conceptions, voir Évelyne Berriot-Salvadore, *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, coll. « Confluences », 1993.

⁸ Voir à ce sujet Ulysse Robert, *Les signes d'infamie au Moyen Âge : Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, Cagots et filles publiques*, Paris, Honoré Champion, 1891. Dans une perspective semblable, nous pourrions également ranger les lois somptuaires, renforcées sous les règnes de François I^{er} et d'Henri IV, qui entendaient rendre visibles les classes sociales, ainsi que les marques de confrérie, qui signalaient son appartenance à une maison, une secte ou un groupe quelconque tenant lui-même à se distinguer des autres.

⁹ Les raisons qui motivent le port des marques vestimentaires sont très variées. L'identification des lépreux, de leurs familles et de leur personnel domestique, par exemple, sert d'abord à les désigner pour éviter la contagion, tandis que celle des hérétiques a une vocation humiliante. En

couramment confondus avec la flétrissure, ces marques d'infamie appliquées au fer sur le corps de certains délinquants et visant à extérioriser leur condamnation pour un crime grave. Aussi n'était-il pas rare que l'on affuble les porteurs d'une marque vestimentaire de vices caractéristiques, comme si ces signes prescrits par les autorités correspondaient en fait à des tares intérieures, fixées dans la nature même des individus. Il va sans dire que les démonologues puiseront volontiers à cet imaginaire de la ségrégation et aux associations fantasmatiques qu'il engendre pour soutenir leurs discours sur les marques diaboliques. Il reste pourtant que ces marques d'exclusion, aussi déshonorantes et préjudiciables pouvaient-elles être, n'empêchaient pas les personnes qui étaient contraintes de les arborer de vivre parmi la société.

Or, il y a de ces individus dont l'altérité est absolument inassimilable à soi : le danger qu'ils représentent et l'aversion qu'ils suscitent les situent hors de la catégorie du prochain, ce prochain qu'il faut aimer comme soi-même. Les sorciers, tels que perçus par la justice à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, figurent parmi ces êtres dont l'élimination physique est non seulement indispensable, mais se présente comme un geste réparateur et expiatoire en regard des lois humaines et divines. Devant un être aussi exécrationnel – un « objet impur », dira Rémy, que l'on ne saurait « tolérer plus longtemps dans notre

1271, le concile de Béziers en vint même à atténuer cette vocation et à interdire que les hérétiques porteurs de croix fussent publiquement tournés en dérision puisque cela portait atteinte à leurs intérêts matériels. Quant aux Juifs, la raison invoquée par les Pères du quatrième concile de Latran (1215) pour justifier leur identification était d'éviter les unions entre les Chrétiens et les Juifs. Une dispense leur était néanmoins accordée lorsqu'ils étaient en voyage pour affaires. Signalons, pour finir, que ceux qui dérogeaient à cette obligation n'étaient passibles que de peines mineures, soit une amende. (*Ibid.*, p. 7-9 et 121-123)

société humaine¹⁰ » –, aucune procédure de reconnaissance, de formation, de conversion, voire de ségrégation n'est envisageable. Celui qui s'est donné volontairement au diable ne s'appréhende que par la singularisation radicale, cette opération à la fois mentale et rhétorique qui constitue le fondement même du discours démonologique de la fin de la Renaissance.

La plupart des démonologues de cette époque défendent en effet vigoureusement l'idée qu'une fois « infectés », les sorciers sont totalement irrécupérables. « C'est donc une perte de temps que de gracier les sorciers, d'autant plus qu'on leur donne par ce moyen l'occasion de commettre dix mille méchancetés qui n'arriveraient pas si on en faisait justice », écrit à ce propos Henri Boguet, avant de conclure : « Je serai toujours d'avis que sur le moindre indice, on les fasse mourir, quand bien même il n'y aurait d'autres raisons que celle que j'ai déjà abordée, à savoir qu'ils ne changent pas de vie¹¹ ». Du moment où un Autre ne se rattache en rien à soi, l'urgence de sa destruction peut s'accommoder de certaines entorses au droit qui, dans toutes autres circonstances, auraient été inadmissibles. C'est ce qui arrive, au début du XVII^e siècle, quand certaines juridictions françaises consentirent à que soient exécutés sur le bûcher pour crime de sorcellerie des enfants de moins de huit ans. Quand bien même aucune action pénale ne pouvait, en principe, être intentée contre les impubères n'ayant pas atteint la *proximitas infantiae* (soit dix ans pour les

¹⁰ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, (éd. et trad. de Jean Boës), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1999 [1595], p. 191.

¹¹ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers* (éd. Nicole Jacques-Lefèvre), Paris, Le Sycomore, 1980 [1602], p. 146 et 148.

garçons et neuf ans pour les filles¹²), le magistrat Boguet n'hésite pas à stipuler, à l'article 63 de ses « Instructions pour un juge en fait de sorcellerie », que les sorciers doivent être mis à mort dès le berceau :

Si l'on a affaire à un enfant qui n'a pas atteint l'âge de puberté, l'on doit seulement le condamner au fouet selon Bodin. [...] Mais je suis d'une opinion contraire, car j'estime qu'il faut faire mourir l'enfant sorcier qui est en âge de puberté, mais aussi celui qui est encore bébé, si l'on reconnaît qu'il y a de la malice en lui. D'où j'affirme qu'il vaut mieux condamner à mort les enfants sorciers, que de les laisser vivre davantage au grand mépris de Dieu et des intérêts publics¹³.

Nicolas Rémy était exactement du même avis, lui qui avait développé, pour désigner la prolifération des sorciers de son temps, la métaphore inquiétante du « sang dégénéré » :

Sous le prétexte du jeune âge, certains refusent d'en faire un crime pour les enfants. Mais ils ont tort : ce qui le montre, c'est, d'une part, la cruauté et la monstruosité qui caractérisent ces enfants et, d'autre part, le fait que presque tout espoir de les en corriger un jour est enlevé et perdu¹⁴.

Ce qui est frappant dans l'énoncé de cet article de loi et dans les commentaires de Rémy, c'est qu'ils contredisent l'un des motifs fondamentaux sur lequel repose

¹² Sur les catégories de la minorité pénale dans l'Ancien droit et le régime de leur application, voir André Laingui et Arlette Lebigre (dir.), *Histoire du droit pénal*, t. I : « Le droit pénal », Paris, Cujas, 1980, p. 84-88. On consultera également cet article de Nicole Jacques-Lefèvre, qui a bien montré comment la responsabilité pénale des sorciers, discutée par tous les démonologues, écartèle l'accusé entre deux extrêmes : d'un côté, il est un sujet de droit qui doit être puni selon les règles régissant la société civile et, de l'autre, il est un monstre dont l'élimination permet que toutes les règles du droit soient transgressées, au-delà même de ce que prévoyaient les principes du « crime excepté » : « Entre rationalité judiciaire et fiction. Le sorcier, "sujet de droit" ? », *Littératures classiques*, vol. 40, 2000, p. 327-345.

¹³ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 188. À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « Enfants-sorciers de la Renaissance : comparutions aux frontières du droit et de la théologie », dans Hélène Cazes (dir.), *Histoires d'enfants. Représentations et discours de l'enfance sous l'Ancien Régime*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Les collections de la République des Lettres », 2008, p. 275-286.

¹⁴ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 185. Le juge parle ainsi de « crimes dus à l'hérédité » et soutient que les enfants nés de parents condamnés pour sorcellerie voient peser sur eux non pas seulement un soupçon mais une charge criminelle « indubitable et probante », en affirmant : « La descendance revient à ses ancêtres et le sang dégénéré porte la marque de sa première origine » (p. 185-186).

tout l'édifice démonologique : la validité du pacte satanique. Celui-ci, les démonologues l'ont assez répété, est un choix effectué en toute connaissance de cause ; il requiert un abandon volontaire de son appartenance chrétienne, ainsi qu'une persistance dans cet engagement. Qu'est-ce alors qu'un bébé sorcier, c'est-à-dire un être qui n'est pas en âge de parler ni de se mouvoir et encore moins de conclure un pacte ou de se transporter au sabbat, sinon un vecteur par lequel l'« espèce » satanique se perpétue ? Cette idée que des petits enfants pourraient être sorciers au même titre que les adultes entraîne dans son sillage l'affirmation troublante d'une *nature* diabolique préexistante à tout crime, une sorte de mal inné, incurable et dangereux, qui ne pourra que s'accroître avec le temps.

Si l'altérité radicale des sorciers ne fait pas de doute – Rémy, Boguet et de Lancre la présentent d'ailleurs tous comme un fait –, leur identité, ou plus exactement l'identité des personnes qui portent, en eux, une appartenance diabolique se révèle plus obscure que jamais. Devant une telle menace, il devenait impératif de se tourner vers les individus et de porter une attention spéciale à ce qui les distingue véritablement des chrétiens.

Ces sorciers qu'on ne voit plus

Qui sont les sorciers et comment peut-on les identifier ? À cette question cruciale, les démonologues du XV^e siècle et ceux des XVI^e et XVII^e siècles proposent des réponses bien différentes. Pour les auteurs du *Marteau des*

sorcières, un trait important permettait de repérer l'adoratrice du diable : elle était avant toute chose une femme. La question VI de la première partie de leur ouvrage est d'ailleurs entièrement consacrée à démontrer que la femme, par sa nature même, possède toutes les prédispositions requises pour se donner au diable. Inconstante, lubrique, ambitieuse, crédule, méchante, vindicative, jalouse... les inquisiteurs ne manquaient pas de lieux communs misogynes pour étayer leur propos. En cette matière comme en toutes les autres, la dialectique de la somme guide leur argumentation. On y retrouve condensé et rassemblé en une suite de formules incendiaires quasiment tout ce qui pouvait s'écrire et se dire de l'infériorité et de la malice féminines à cette époque :

On pourrait en dire davantage, mais pour qui est intelligent, il apparaît assez qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que parmi les sorciers il y ait plus de femmes que d'hommes. Et en conséquence on appelle cette hérésie non des sorciers mais des « sorcières », car le nom se prend du plus important. Béni soit le Très-Haut qui jusqu'à présent préserve le sexe mâle d'un pareil fléau : Lui en effet qui en ce sexe a voulu naître et souffrir, lui a aussi accordé le privilège (de cette exemption)¹⁵.

Bien que le texte de la bulle apostolique qui précède le *Marteau* réfère aux sorciers comme « maintes personnes de l'un et l'autre sexe¹⁶ », le traité lui-même, et jusque dans son titre, désigne la femme comme la servante idéale du diable.

En plus de ce choix du coupable-type, les auteurs décrivent une sorcière qui se distingue toujours par son savoir-faire. Qu'il s'agisse d'une praticienne que l'on consulte pour ses remèdes, d'une femme qui s'adonne à des rituels jugés

¹⁵ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières* (éd. et trad. d'Amand Danet), Grenoble, Jérôme Millon, 2005 [1486], p. 166.

¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

douteux ou d'un individu que l'on croit investi d'un pouvoir particulier, la sorcière se remarque par sa conduite et par les gestes qu'elle pose au quotidien. En cela, on peut dire que le *Marteau des sorcières* demeure encore très proche de la culture populaire, dont il évoque plusieurs des rites, des pratiques et des coutumes pour les donner comme contraires à la foi¹⁷. Comme nous l'avons déjà signalé, une bonne partie du travail textuel des inquisiteurs consiste à diaboliser uniformément tout ce qui était pratiqué hors de l'ordonnance instituée de la religion officielle. Fusionner dans un modèle unique le vaste répertoire des comportements qui leur apparaissent sacrilèges et en fournir une lecture qui, destinée à la prédication, allait être immédiatement comprise tant par les autorités en charge de sa diffusion que par les populations auxquelles elle s'adressait n'avait rien d'une tâche simple. Le résultat de l'ensemble de ces efforts est un portrait de la sorcière jurée qui, tout en s'appuyant sur des motifs et des réflexions tirés du savoir livresque, reste fortement marqué par les schémas et l'imaginaire de la culture même que Sprenger et Institoris s'efforcent d'éradiquer. Ils répartissent, par exemple, les sorcières en différentes espèces – celles qui blessent, celles qui guérissent mais ne peuvent blesser et celles qui à la fois blessent et guérissent – et attribuent à chacune d'entre elles des pratiques différentes. Ils prennent également le soin de distinguer les manières licites et illicites de lever un sort ainsi que les « bonnes » et les « mauvaises » amulettes.

¹⁷ La seconde partie du *Marteau* est riche en détails de toutes sortes : outre les méthodes traditionnelles de guérison, d'accouchement, de divination, d'ensorcellement et de désensorcellement, sont également évoqués les marchands ambulants qui font commerce de charmes et d'amulettes, les personnes qui « enchantent les armes » pour qu'elles soient incapables de blesser, celles qui cueillent des plantes à certaines dates précises ou encore qui savent « changer l'eau en beurre ».

Ce type de classement, de même que le « privilège » accordé à la femme, sont des éléments qui étaient déjà présents dans les traditions populaires¹⁸. Le fait que les inquisiteurs les aient reconduits dans leur ouvrage peut s'interpréter de diverses manières. On peut y voir, comme l'a suggéré Nicole Jacques-Lefèvre, un témoignage tant de la familiarité des deux auteurs avec l'univers culturel et mental des accusés que de leurs difficultés à s'en dissocier complètement¹⁹. On peut également y lire, suivant les analyses de Pierrette Paravy, le fruit d'un intense projet de christianisation dont l'objectif était de rendre compte des pratiques et des croyances de la culture traditionnelle dans les termes d'un système satanique cohérent afin de souligner les points forts d'une doctrine où seraient clairement désignés ce qui est permis de faire et ce qui ne l'est pas²⁰. Quoi qu'il en soit, le personnage de la sorcière, tel qu'il s'exprime dans le *Marteau*, demeure profondément enraciné dans le monde des collectivités villageoises. Ses « rites » sont le plus souvent des gestes simples et visibles, qui s'actualisent dans les travaux du quotidien (les récoltes, le commerce, les fêtes) et dans les réalités de la vie courante (la naissance, la mort, les querelles de voisinage, la maladie et les épidémies, les promesses de mariage déçues). En

¹⁸ Comme le souligne Pierrette Paravy, les premiers textes consacrés à la sorcellerie (ceux qui sont parus entre les années trente et soixante du XV^e siècle) ne désignent pas la femme comme la coupable idéale, suivant en cela la tradition inquisitoriale qui employait le masculin lorsqu'il s'agissait de désigner les hérétiques. L'opinion populaire, par contre, stigmatisait volontiers et depuis longtemps les « mauvaises femmes », comme l'illustre le texte conciliaire repris dans le canon *Episcopi*. Voir *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, vol. II, Rome, École française de Rome, 1993, p. 800-801.

¹⁹ Nicole Jacques-Lefèvre, *Le théosophe et la sorcière : deux imaginaires du monde des signes. Études sur l'illuminisme saint-martinien et sur la démonologie*, vol. IV, thèse d'État, Université de Paris IV, 1994, p. 342-344.

²⁰ « Pour s'adresser à des auditoires populaires et répondre à leurs besoins et à leurs aspirations, la prédication a dû se plier à des modes de représentation directement émanés d'eux. Un expressionnisme vigoureux, une doctrine sommairement et nettement esquissée, étaient les conditions nécessaires pour être entendu. » (Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné, op. cit.*, p. 791)

somme, pour qu'une personne soit suspectée de sorcellerie, il fallait qu'elle ait *fait* quelque chose. Les règles élaborées par les rédacteurs du *Marteau* conservaient ainsi les principes de l'inquisition médiévale, qui s'intéressaient uniquement aux pratiques des hérétiques, non pas aux hérétiques en tant qu'individus.

Dans les ouvrages de la période suivante, cependant, le caractère spécifiquement féminin de ce personnage tout comme les références précises aux activités de la vie quotidienne tendent à s'estomper au profit d'une figure beaucoup plus abstraite, sans occupation ni genre distinctifs. Ce qui n'était, dans le *Marteau des sorcières*, qu'une menace de contamination diffuse par l'entremise de pratiques ou de personnes possédant déjà certaines particularités suspectes se transforme, à mesure que l'on avance dans le XVI^e siècle, en logique conspiratrice autrement plus complexe. Il va sans dire que ce qu'avaient avancé les inquisiteurs au sujet de la femme demeure bien présent dans les traités subséquents – Bodin, Rémy, Boguet et de Lancre y feront tous référence. Toutefois, ces arguments ne concourent plus à tracer les contours d'une figure autonome ; ils seront plutôt utilisés en tant que caractéristiques générales, applicables à tous les membres de la secte. Aussi la méchanceté, la lubricité, la duplicité et la faiblesse morale, toutes choses traditionnellement associées à la femme, se voient-elle réinvesties dans la nature commune des sorciers, à la manière de penchants typiques fortifiés par le diable.

Dans le court chapitre que Nicolas Rémy consacre à la prédominance des femmes dans la troupe des sorciers, l'exposé des arguments illustre bien ce

renversement. Le juge insiste d'abord sur le nombre effarant de personnes reconnues coupables de sorcellerie en France : « des milliers et des milliers d'individus », déclare-t-il, « des hommes et des femmes de tous rangs et de toutes conditions²¹ ». Poursuivant sur sa lancée, il signale ensuite que, au cours des procès auxquels il a lui-même officiés en Lorraine, les inculpés ont déposé que « les participants se pressent en foule » au sabbat, une foule si abondante et si diversifiée que les sorciers eux-mêmes « éprouvaient une pitié immense pour le genre humain, à la vue de tous ceux qui lui réservent leur inimitié et leurs pièges²² ». En dernier ressort, Rémy note brièvement qu'aux dires d'une accusée, le nombre de femmes y était bien supérieur à celui des hommes. La justification tient ici en une ligne : « Ceci tient au fait que le démon est bien davantage porté à faire agir sa fourberie en direction de ce sexe²³ ».

Ce type d'argumentation, où la quantité et la variété des sorciers l'emportent sur leurs marqueurs identitaires, est caractéristique de la démonologie de la fin de la Renaissance. Si la grande majorité des démonologues s'entendent pour dire que la femme est naturellement plus encline à être séduite par le diable, aucun d'entre eux n'établira un lien aussi direct que les auteurs du *Marteau des sorcières* entre la nature féminine et la sorcellerie. Sorcier, sorcière,

²¹ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 127.

²² *Ibid.*, p. 128.

²³ *Idem.* Nous retrouvons la même hiérarchie des arguments chez Jean Bodin, qui insiste sur le fait que « Sathan a des Sorciers de toutes qualitez. Il a eu autresfois plusieurs Papes [...]. Il a des Roys, des Princes, des Prestres, des Prescheurs, en plusieurs lieux des juges, des medecins, brief il en a de tous mestiers. » (Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587, [Gutenberg Reprints, 1979], p. 239 v^o). Selon Pierre de Lancre, c'est la province du Labourd toute entière qui est « sorcière » : « Mais de voir tant de Demons & mauvais Esprits, & tant de Sorciers et Sorcieres confinez en ce pays de Labourt, qui n'est qu'un petit recoing de la France, de voir que c'est la pepiniere, & qu'en nul lieu de l'Europe qu'on sçache, il n'y a rien qui aproche du nombre infiny que nous y en avons trouvé, c'est la merveille » (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, Jean Berjon, 1612, p. 29-30).

leur rôle et leur statut se valent ; l'aspect communautaire de la secte prévaut désormais sur l'identité sexuelle de ses membres.

Pareille extension de la figure du sorcier s'inscrit sans contredit dans la hantise du complot et dans l'accroissement des pouvoirs que l'on attribue au diable. À en croire les démonologues du tournant des deux siècles, plus personne n'est désormais à l'abri des pièges et des stratégies de recrutement du diable. Celui-ci continue certes de profiter des faiblesses naturelles ou circonstancielles que lui offrent certains individus – les femmes, bien sûr, mais aussi les colériques, les mélancoliques et les naïfs qui constituent, avec les miséreux et les injuriés, ceux que Satan embrigadera le plus facilement –, mais il cherche également à attirer dans ses filets les notables influents, les riches, les érudits et les membres du clergé, histoire de placer ses pions un peu partout sur l'échiquier chrétien. Il leur fera miroiter la richesse, les honneurs ou les plaisirs, il choisira avec soin le temps et l'occasion pour se manifester ; bref, comme l'avance Henri Boguet au chapitre qu'il intitule curieusement « Comment Satan *nous* gagne », le diable « sait si bien s'accommoder à l'humeur et au naturel des gens qu'il les attrape à sa volonté²⁴ ». La moindre défaillance morale, le plus petit relâchement dans les obligations et les conduites qui structurent l'existence du fidèle expose ainsi ce dernier au risque terrifiant que le Malin s'y engouffre.

Le caractère quasi instantané que l'on prête aux conversions sataniques, allié à l'emprise immense que Satan semble dorénavant posséder sur l'intériorité

²⁴ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 31-32. Nos italiques. L'emploi du « nous », assez rare ailleurs dans le texte, semble étrangement investir à la fois l'auteur et le lecteur dans cette capacité de séduction du diable, comme en témoignent les premières lignes : « Satan fait bien davantage ; car, comme il se présente à nous sous les aspects dont nous venons de parler, il nous sollicite de nous bailler à lui » (p. 31).

des hommes, a certes de quoi terrifier même les âmes les plus droites. À telle enseigne qu'elle conduira le traducteur français de l'ouvrage de Friedrich Von Spee à rappeler non sans ironie à « Messieurs les criminalistes » que s'ils veulent poser comme source potentielle de sorcellerie des vices aussi communs que l'intérêt personnel, la gloire ou l'argent, ils devront dès lors se résoudre à brûler tout le monde : « Tout homme qui sçait un peu ce que c'est que de vivre, ne peut ignorer que ce ne soit ordinairement le premier mobile de toutes les actions des hommes²⁵ ». La pique fait sourire en même temps qu'elle dévoile la mécanique des arguments utilisés par les démonologues : à force d'insister sur les talents du diable, sur son habileté apparemment sans faille à débaucher les êtres et à les convertir à son funeste projet, on finit par se demander qui, dans de telles conditions, aurait la chance de ne *pas* être sorcier. L'auteur du traité lui-même, Friedrich von Spee, n'entendait pourtant pas à rire lorsqu'il évoquait cet aspect. Lui, qui par sa fonction d'aumônier des prisons avait été amené à recevoir en confession les condamnés et à les accompagner jusqu'au gibet, ne pouvait qu'admettre avec consternation : « Personne aujourd'huy de quel sexe, de quelle qualité & condition qu'elle soit ne peut être en assurance à moins que d'être exempte d'envieux & d'ennemis, qui luy suscitent un mauvais nom & la charge du soubçon de c'est abominable crime²⁶ ».

Tout se passe comme si le caractère nocturne, caché et occulte de la sorcellerie en était venu à se transférer, de façon mimétique, à la personne même

²⁵ Friedrich Von Spee, *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les proces de sorcellerie* (trad. de F. B. de Velledor), Lyon, 1660 [1631], « Advis préliminaires du Traducteur », non paginé.

²⁶ *Ibid.*, p. 330.

des sorciers. Au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, la foule ténébreuse des sorciers a, en effet, ceci de particulier qu'elle est sans signe manifeste, c'est-à-dire sans indice apparent qui permette de savoir qu'elle évolue hors des sentiers de l'Église et de l'État. En dehors des assemblées du sabbat où ils se réunissent tous à la nuit tombée, les sectateurs du diable sont parfaitement indécélables : ce sont des hommes, des femmes et même des enfants, dont certains peuvent être entourés d'une certaine rumeur, mais qui, pour la plupart, apparaissent au grand jour comme d'honnêtes citoyens. Le danger est donc d'autant plus grand que l'ennemi est plus que jamais identifiable par ce qu'il ne montre pas, comme l'affirme Pierre de Lancre : « L'heresie se manifeste & decouvre, ce que ne fait la sorcelerie, qui ne cherche que l'obscurité & les tenebres. L'ennemi caché en ses embusches est plus dangereux que celui qui se montre et fait la guerre à Mars ouvert²⁷ ». Si l'on suit ce raisonnement, un « bon » sorcier serait celui qui n'a posé aucun geste ostensible et n'a adopté aucun comportement louche pour attirer sur lui l'attention des juges ou de son entourage. Bien plus, renchérit de Lancre, de nombreux sorciers mèneraient littéralement une double vie et s'efforceraient de cacher leur identité maléfique sous les traits du plus grand bien : « Il advient souvent que les Sorciers & malefiques tesmoignent par l'exterieur quelque espece de sainteté²⁸ ». Cette propension à la duplicité ne serait rien de moins que le résultat de la pédagogie du diable, avance Nicolas Rémy. Selon lui, Satan aurait désormais à cœur de soumettre ses adeptes « à une formation conduisant à la même hypocrisie [qui le caractérise], afin que la

²⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 517.

²⁸ *Ibid.*, p. 347.

perversité de ceux-ci en soit mieux dissimulée et offre moins de prises aux suppositions et aux soupçons²⁹ ». Preuve que cette formation diabolique se révèle efficace, le magistrat signale que la plupart des personnes qui ont été reconnues coupables de sorcellerie à son époque « ont toujours ainsi dissimulé derrière une piété feinte et mensongère leur vie tout à fait impie³⁰ ».

Pires que les hérétiques, les faux dévots ou les spirituels excessifs (ces derniers, avec leurs pratiques de dévotion extraordinaires – extases, ascèses alimentaires, mortifications corporelles et visions prophétiques –, versant plutôt dans un excès de signes³¹), les sorciers s'appliquent consciemment à brouiller la frontière qui sépare le chrétien du traître, en jouant si adroitement avec les signes qui codifient le régime de l'être et du paraître que plus rien ne permet de les différencier des fidèles ni de détecter l'abomination que contient chacun de leurs gestes. Comment dès lors repérer ce qu'on ne voit pas ? À partir de quels critères et selon quelles procédures pourra-t-on discerner avec certitude la piété de l'imposture, la bonne réputation de l'hypocrisie ou le geste anodin de la profanation secrète, quand l'extérieur ne concorde plus avec l'intérieur ? Cette inquiétude conduit à un changement de perspective : le regard se déplace du crime au criminel, de l'acte au protagoniste, comme si le processus de

²⁹ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie, op. cit.*, p. 92.

³⁰ *Ibid.*, p. 93.

³¹ Voir Sophie Houdard, « Des fausses saintes aux spirituelles à la mode : les signes suspects de la mystique », *XVII^e siècle*, vol. 50, n° 3, juillet-septembre 1998, p. 417-432. Entre la seconde moitié du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle, les tribunaux s'enrichissent de saintes suspectes et de fausses mystiques, chez lesquelles les juges reconnaissent la présence du diable. Celles-ci ne professent aucune doctrine hérétique et les signes qu'elles donnent à voir (stigmates, lévitation, visions, etc.) sont rigoureusement conformes aux modèles légués par les vies de saints. Pourtant, les autorités se questionnent de plus en plus sur la véritable signification de ces signes extérieurs de la dévotion, sur la part de simulation, d'hypocrisie ou de diabolique qu'ils recèlent, au point où ceux-ci, selon Sophie Houdard, en deviennent totalement illisibles.

singularisation radicale mis en œuvre par les démonologues, qui classe les sorciers hors de la proximité du Même et les prive du coup de toute humanité, devait être palliée par une proximité à la fois physique et textuelle des auteurs avec l'objet de leur pratique.

Cette proximité, que nous avons qualifiée de chirurgicale, trouve à se matérialiser dans la recherche empirique de la marque, bien sûr, mais aussi dans un usage renouvelé et de plus en plus insistant de la métaphore pathologique. L'une et l'autre – la visite judiciaire des corps et la perspective médicale – sont étroitement liées. Elles témoignent de la place grandissante qu'occupe la médecine dans l'examen des phénomènes diaboliques, ainsi que de l'intériorisation presque totale de l'altérité sorcière et de ses signes de reconnaissance dans la conscience et le corps mêmes des accusés. La sorcellerie, clament ainsi les démonologues d'une même voix, est une peste, une « horrible épidémie » qui infecte les lieux où elle se trouve et se propage par une « espèce de contagion³² », une gangrène à laquelle « il y faut appliquer les cauterés & fers chaux³³ ». Il est important de signaler ici que les métaphores pathologiques étaient monnaie courante depuis déjà longtemps dans la littérature religieuse pour désigner l'hérésie : maladie de l'âme (*insania, furor, dementia*), maladie contagieuse (*pestis, pestilentia, lepra*), envenimement ou empoisonnement, ces allégories appartenaient aussi bien au vocabulaire religieux qu'à celui de la médecine et chaque domaine possédait son cadre de référence

³² Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 185.

³³ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, 184 v°. Cette métaphore sera reprise par Pierre de Lancre qui avance que la puissance du Roi, convertie dans le feu purificateur des bûchers, est « le souverain & unique emplastre à ceste ulcere puis que des-ja la gangrene s'y voit clairement ». (*Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 30)

distinct³⁴. Le *topos* de la contagion utilisé dans un contexte religieux se limitait néanmoins à la constatation que telle ou telle « pestilence » hérétique se répandait ; elle ne faisait nullement référence à des agents de transmission ou à des modes précis de propagation. Les rédacteurs du *Marteau* employaient d'ailleurs abondamment ce registre et la « contamination diabolique » qu'ils redoutaient renvoie à cette idée traditionnelle de souillure, de pollution de la doctrine par des conduites jugées sacrilèges. Les démonologues de la fin de la Renaissance reprennent ces métaphores pathologiques, mais ce qui nous semble intéressant ici, c'est qu'ils les font sortir de leur modèle strictement religieux pour leur donner une autre dimension, celle-là nettement plus orientée du côté de la médecine proprement dite, de son vocabulaire et de ses catégories.

Le juge Nicolas Rémy, par exemple, en propose une illustration éloquente. Dans le dernier chapitre de sa *Démonolâtrie*, qu'il consacre à la réfutation des arguments du médecin Jean Wier, il s'emploie à démontrer le caractère irréformable de la sorcellerie (et la fausseté de la thèse selon laquelle ce crime serait l'apanage de vieilles femmes à l'imagination détraquée qu'il faudrait soigner plutôt que condamner), en utilisant non pas l'idée vague de contagion, mais la référence à une maladie bien précise : la rage. Personne, écrit-il, « n'ignore le caractère incurable de la rage³⁵ ». Personne n'ignore non plus que les bêtes qui en sont infectées, même si ce sont des animaux familiers que nous apprécions et dont nous ne souhaiterions pas se départir, doivent être mises à mort puisque leur nature profonde est corrompue. Si l'on n'aurait pas idée de

³⁴ On consultera à ce propos l'étude de Jean-Paul Rassiner, « L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de saint Augustin », *Mots*, n° 26, mars 1991, p. 65-83.

³⁵ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 330.

« laisser la vie sauve à des chiennes enragées, pour la raison qu’elles ont attrapé ce mal sans qu’il y ait eu faute ou défaut de leur part », ni de mettre des « tuteurs aux arbres quand [on] sait qu’aucune espèce de soin ne corrigera la difformité qui les dégrade³⁶ », qu’en est-il de la sorcellerie, corruption par excellence ? C’est sagesse, poursuit-il, que « de soigner non pas, bien sûr, des gens bien portants, mais des malades guérissables » ; cette belle intention ne saurait toutefois s’appliquer, à son avis, aux sorciers car « une fois que la souillure de la sorcellerie a marqué un individu, l’effacer est bien difficile et la situation reste le plus souvent la même jusqu’au bout³⁷ ». Ce recours au lexique de la maladie dépasse le cadre de la simple métaphore : on y distingue la même logique qui sous-tend les rapprochements que le magistrat effectue tout au long de son ouvrage entre les pouvoirs démoniaques et les phénomènes naturels. Si l’on ajoute à ce parallèle avec la rage l’image du « sang dégénéré », on pourrait presque y voir une ébauche d’étiologie, où la difformité de l’âme qui dégrade les sorciers est ramenée à une cause spécifique (l’oblation au diable) dont les manifestations sémiologiques – réelles, stables et perceptibles – seraient susceptibles de se classer aussi sûrement que les symptômes d’une maladie.

Enragés, incurables, marqués par la souillure la plus grave qui soit, les sorciers ne sont pourtant pas des malades. Ils incarnent, par leur invisibilité et leur nature nuisible, ces maladies terribles qui rongent les corps de l’intérieur, se propagent à une vitesse folle et frappent sans distinction. Quand les ravages de tels fléaux se font visiblement sentir, c’est qu’il est déjà trop tard. Pour les

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

démonologues de la Renaissance finissante, l'état de leur siècle illustre assez ce diagnostic : l'Autre est à l'intérieur, il s'est glissé dans la peau du Même et cette périlleuse infiltration, qui consume le corps déjà malade de l'État, est bien en voie de le dévorer tout entier.

« Regardez sous ma langue si je suis marquée ! »

Le motif des marques du diable, tel que défini par les savants, est parcouru par cette idée d'une modification radicale de la nature des sorciers. La doctrine chrétienne avait beau spécifier que Satan n'a pas le pouvoir de changer la nature profonde des êtres, ce « mal » que les démonologues désignent par une profusion de termes médicaux semble faire de moins en moins référence à un concept théologique. Il signale plutôt une immanence du diable dans le corps et l'âme des sorciers, une sorte de « complicité biologique », qui suggère une forme d'assimilation et d'identification réciproque entre le sectateur et son nouveau maître³⁸. Le fait que l'impression de la marque, dans l'ordre des séquences initiatiques habituellement proposé par les démonologues, était souvent suivie d'un accouplement rituel avec Satan ne faisait que renforcer cette image d'un lien psychophysiologique des sorciers avec le diable.

S'il est difficile d'établir les raisons exactes de l'importance que prendra le motif des marques insensibles, il semble qu'il ait profité pour s'imposer d'un ensemble de croyances et de représentations qui étaient déjà présentes dans la

³⁸ François Delpech, « La marque des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », dans Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud (dir.), *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e-XVIII^e siècles)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p. 349.

culture folklorique. Avant même que cette topique ne fasse l'objet d'abondantes discussions de la part des démonologues et que sa détection pratique ne devienne un enjeu de premier plan lors des procès, de nombreux témoignages donnent à penser que la marque rencontrait chez les accusés une résonance familière. C'est, entre autres, ce que laissent entendre ces propos de Jean Wier, tirés de ses *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable* publiées originellement en latin en 1563 : « Quant à la marque, sur laquelle on insiste tant, il seroit fort malaisé de prouver que le diable l'ait empreinte. Si les sorcières le confessent, il faut joindre ceste confession avec les autres precedentes de l'imagination deceuë³⁹ ». De prime abord, on se serait attendu à ce que Jean Wier, en tant que médecin et naturaliste, suggère quelque explication naturelle de la marque ou, à tout le moins, s'étende un peu plus longuement sur la question. Or, c'est à peu près tout ce qu'il a à dire : son argumentation tient en un petit paragraphe, qui évacue le sujet avant même de l'avoir traité. Il ne donne aucun descriptif de la marque, n'évoque pas de technique de détection particulière et n'indique aucune de ses caractéristiques. Tout ce qu'il signale, en somme, c'est que les accusées en parlent dans leurs aveux. À cela, il propose d'ailleurs un « bon remède » : « que par bonne & Chrestienne instruction la pauvre abusee soit amenee [...] à retourner humblement dans le giron de l'Eglise⁴⁰ ». Quant à ceux

³⁹ Jean Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs, des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux : item de la punition que meritent les magiciens les empoisonneurs et les sorcieres : le tout compris en six livres par Jean Wier*, t. II, Paris, Au bureau du progrès médical, coll. « Bibliothèque diabolique », 1885 [1579], p. 330.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 330-331.

qui soutiennent « que par ceste marque le renoncement de Dieu est confirmé⁴¹ », Jean Wier ne prend même pas la peine de leur répondre. Il avoue ne pas comprendre « d'où est venue cette persuasion de renoncement » et recommande, pour apaiser les esprits troublés par la présence de marques bizarres sur le corps des vieilles femmes, une solution simple : il suffit d'en faire l'ablation et de mettre un signe de croix par-dessus, au fer chaud si nécessaire⁴². Bien que ce traité signale l'intérêt que ce motif pouvait susciter de manière générale, l'attention du médecin n'est vraisemblablement pas accrochée.

Près de vingt ans plus tard, Jean Bodin se fera un peu plus prolix sur la question, non pas tant en nombre de pages que dans son descriptif. Ses propos, inclus dans le chapitre intitulé « Des présomptions contre les Sorciers », font suite à une discussion sur la recevabilité des témoignages en matière de sorcellerie et leur gradation selon la qualité des témoins. Tous les témoignages, même le parjure, doivent être acceptés, écrit-il. Pour constituer un indice, le parjure doit cependant être accompagné d'autres présomptions « bien violentes », par exemple :

si le sorcier se trouve marqué : qui fut le moyen par lequel le Sorcier Des-eschelles en descouvrit plusieurs. Mais je suis bien de l'avis de Dagneau [Lambert Daneau], qui dict que les plus grands Sorciers ne sont points marquez, ou bien en lieu si secret, qu'il est quasi impossible de les descouvrir. Car j'ai sçeu d'un Gentil-homme de Vallois, qu'il y en a de marquez par le Diable sous la paupière, sous la levre, & mesmes au fondement. Mais Des-eschelles disoit, que ceux qui estoient marquez avoyent comme une piste, ou pied de lievre, & que l'endroict estoit insensible, encores qu'on y mist une aiguille jusques aux os. Ce seroit bien une presumption tres-violente, & suffisante avecques d'autres indices pour proceder à la condamnation : comme en cas pareil, la deposition du Sorcier

⁴¹ *Ibid.*, p. 330.

⁴² *Ibid.*, p. 331.

repenty, qui en accuse plusieurs en mourant, doit servir de presumption violente contre les autres⁴³.

Plus détaillée que celle de Wier, la description de Bodin retrace certaines des propriétés les plus importantes de la marque (son insensibilité, son caractère caché, son allure de trace d'animal), en plus d'évoquer la méthode de l'aiguille. Cela dit, une bonne partie de ces informations proviennent des dires d'un condamné pour sorcellerie, qui aurait lui-même découvert d'autres sorciers en reconnaissant leurs marques. Le texte ne précise pas si Des Échelles était lui-même marqué ou si la marque qu'il a indiquée sur le corps des autres prévenus a été sondée⁴⁴. Ce que ce passage souligne, en revanche, et qu'il nous paraît important de relever, c'est que le témoignage d'un inculpé à propos de la marque (la sienne ou celle des autres) possède la même valeur que la marque elle-même. Aussi Jean Bodin, qui pourtant prend soin d'adapter le système de la preuve en droit ordinaire aux spécificités de la sorcellerie et définit le fait notoire comme ce que « le juge void ou cognoist, ou touche, ou perçoit, ou cognoist par l'un des cinq cens⁴⁵ », ne range-t-il pas la marque parmi les preuves manifestes et sensibles de ce crime. Elle n'est qu'une présomption et sa courte description

⁴³ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 213 v^o-214 r^o.

⁴⁴ Plus tôt dans son ouvrage, Bodin explique comment Des Échelles aurait de lui-même proposé au roi Charles IX d'identifier ses compagnons du sabbat en échange du pardon pour ses crimes : « Et en nomma grand nombre par nom & surnom qu'il cognoissoit & quant aux autres qu'il avoit veu aux Sabbaths, & qu'il ne cognoissoit que de veuë, pour les reconnoistre il se faisoit mener aux assemblees publiques & faisoit regarder l'espaule, ou autre partie du corps humain de ceux qui en estoyent, ou l'on trouvoit la marque, & cognoissoit aussi entre deux yeux ceux qui n'estoyent point marquez ». (*Ibid.*, p. 186 r^o-v^o). Il semble donc que la marque (ou l'absence de marque) n'ait été reconnue que visuellement.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 193 v^o. Les faits notoires sont, par exemple, si des poisons, des hosties ou des membres humains sont trouvés au domicile d'un suspect ; si on le surprend à enfouir quelque chose sous le seuil d'une étable et que le bétail en meurt par la suite ; s'il est pris sur le fait de tuer des petits enfants. (Pour ces exemples et bien d'autres, voir p. 194-195)

apparaît significativement dans une section consacrée aux déclarations faites par les inculpés et les témoins.

Il s'agit là de l'une des caractéristiques les plus déterminantes de l'élaboration de ce motif. Pour les démonologues, la marque existe d'abord dans la parole : les sorciers sont marqués parce qu'ils disent qu'ils le sont. Nicolas Rémy, qui est sans doute l'un des magistrats les plus convaincus de la valeur probante des marques insensibles, ne dit pas autre chose :

Quoi qu'il en soit, on ne peut assurément pas mettre en doute cette marque, puisque ceux qui, pour leur perte l'ont reçue, non seulement tiennent sur ce sujet le même langage, [...] mais sont en outre en mesure de confirmer leurs propos. Les cicatrices qu'ils montrent sont des indices qui sautent aux yeux⁴⁶.

C'est dire que l'existence linguistique et symbolique de la marque précède sa recherche empirique et l'entreprise de théorisation médicale dont elle fera l'objet au XVII^e siècle. Ce que les accusés racontent sur la marque constitue en effet une sorte de substrat informatif, que les démonologues rapportent, dans un premier temps, de manière inégale, qui se polarise ensuite autour de quelques constantes, pour lesquelles on mobilisera enfin tout un appareillage érudit ainsi qu'une batterie d'instruments spécialisés destinés à leur donner un nouveau sens.

Dans l'édition fournie par Francis Bavoux des pièces de procès instrumentés par Henri Boguet, nous repérons d'intéressantes mentions de la marque faites par les prévenus ou leurs accusateurs. Prenons de nouveau le cas de Denise Prudhon, dite la Mareschaude, accusée par trois de ses voisines d'avoir fait mourir leurs enfants par un maléfice. Le 16 juillet 1607, elle est interrogée

⁴⁶ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie, op. cit.*, p. 65.

une première fois par le magistrat, qui la presse d'emblée de questions non pas sur le maléfice en tant que tel, mais sur les éléments propres à la secte : où s'est tenu le sabbat, combien de fois y est-elle allée, comment elle y a dansé et quelle était la couleur du feu ? Après une série de réponses laconiques (« dict que oui », « dict que non », « dict qu'elle ne sçait »), l'accusée s'agite et « *d'elle mesme* s'est offerte d'estre visitée pour reconnoistre si elle estoit marquée, sans qu'on luy parlast d'aucune marque⁴⁷ ». Le greffier note ce commentaire, mais Boguet ne semble pas en tenir compte puisqu'il poursuit son enquête sur les danses sabbatiques. Le lendemain, le second interrogatoire s'ouvre sur l'exigence classique de dire la vérité, à quoi la Mareschaude répond : « Que l'on regarde si je suis marquée *comme elles le disent*, je ne fuz jamais en synagogue, je dis hier des choses que je ne fis jamais, que l'on me regarde si je suis marquée, je ne fis jamais mourir personne⁴⁸ ». Pas plus que la veille, le magistrat ne relève cette déclaration, il persiste plutôt à savoir « ce qu'elle vid en ladicte synagogue⁴⁹ ». L'accusée lui réplique « qu'elle ne scait et qu'elle ne vid ny Dieu ny Diable » puis, de nouveau : « dit *de son propre mouvement* tels motz : Regardez mes espaulles, *l'on dit* que je suis marquée, regardez soubz ma langue, soubz mon palais, si j'y suis marquée⁵⁰ ».

L'acte de condamnation de Denise Prudhon ne retiendra pas ces mentions spontanées de la marque parmi les motifs justifiant sa sentence de mort. Elles

⁴⁷ Francis Bavoux, *Les procès inédits de Boguet en matière de sorcellerie, dans la grande judicature de Saint-Claude (XVI^e-XVII^e siècles)*, Dijon, Bernigaud et Privat, 1958, p. 25. Nos italiques.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28. Nos italiques.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.* Nos italiques.

serviront néanmoins pour la condamnation de Guillaume Vuillermos, ainsi que Boguet le rapporte dans son *Discours execrable des sorciers*. Celui-ci n'a pourtant pas été trouvé marqué ; ce qui le perd et ce que le juge consigne à titre de preuve à charge, c'est que « lui-même s'était offert de son propre chef pour être visité afin que l'on regarde s'il avait quelque marque sur le corps⁵¹ ». La même chose se produit dans l'acte d'accusation dressé par le juge contre Jeanne Vuillet, le 18 février 1608. Parmi les treize chefs d'inculpation ordonnés selon la gravité des crimes qu'on lui impute, huit se rapportent aux activités du sabbat – « Premier d'avoir esté au sabbath ou synagogue des sorciers » ; « Item estant en ladicte synagogue s'estre donnée au Diable » ; « D'avoir dansé en ladicte synagogue avec les autres sorciers » ; « Item d'avoir esté cogneue charnellement en ladicte synagogue par le Daemon⁵² », etc. – et deux portent sur des maléfices ayant causé la mort. Le douzième, d'une formulation bien différente, se lit comme suit : « Item d'avoir esté marquée par le daemon... selon qu'elle auroit déclaré⁵³ ».

Le fait que les accusés et leurs dénonciateurs invoquent spontanément, dans le cadre d'un récit typique de maléfice rural, la notion de marque, allant

⁵¹ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 138. Le même schéma se remarque dans un procès pour sorcellerie, mené dans le Sancerrois en 1582-1583, qui s'achèvera par la mort sur le bûcher de cinq personnes et le suicide d'une sixième dans sa cellule. Ce qui déclenche les procédures judiciaires sont les déclarations d'un enfant, qui se dit possédé à la suite d'un maléfice. C'est le diable lui-même, s'exprimant par la bouche du possédé, qui fournira au bailli tous les renseignements souhaitables sur la marque (notamment son emplacement, que l'enfant montre du doigt sur le corps des prévenus), renseignements qui seront par la suite confirmés par les aveux des accusés. Ces déclarations paraissent suffisamment convaincantes pour que la recherche de la marque soit jugée inutile pour trois des cinq inculpés. Voir Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud (dir.), *Les sorciers du carroi de Marlou. Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, paragraphes [17], [66], [103], [124], [247], [305-306], [311], [316], [339-340] et [382-383].

⁵² Francis Bavoux, *Les procès inédits de Boguet*, *op. cit.*, p. 70.

⁵³ *Idem*.

même jusqu'à demander que l'on en fasse la recherche sur eux, témoigne que cette idée ne leur était pas inconnue. Compte tenu de l'époque où se déroulent ces procès – entre 1598 et 1612, soit lors de la phase la plus intense de la répression des sorciers –, on pourrait dire que cela n'a rien d'étonnant. Le discours démonologique avait été largement diffusé parmi les populations et la plupart des épisodes constitutifs du crime de sorcellerie étaient bien connus. Pourtant, les accusés interrogés par Henri Boguet naviguent assez mal à travers les principaux objets thématiques que le magistrat leur soumet. Le pacte satanique, la renonciation à Dieu et l'assistance au sabbat suscitent des réponses très variées, plutôt succinctes et qui reprennent le plus souvent les informations contenues dans la question, tandis que les déclarations sur la marque sont, par comparaison, plus uniformes et explicites. Les villageois semblent, en outre, lui accorder une valeur nettement plus probante qu'aux éléments de la sorcellerie sans cesse soulevés par le magistrat, alors que ce sont précisément ces derniers qui fondent la criminalité du sorcier. Que Denise Prudhon s'avance au point d'indiquer au juge où il lui faut regarder pour constater le fait (sur l'épaule, sous la langue, sous le palais) se révèle, en tous les cas, pour le moins frappant. Encore convient-il de déterminer à quel genre de marque les villageois font alors référence et dans quel système symbolique leur énonciation s'inscrit.

Des ancêtres et des modèles

François Delpech, dans une étude remarquable, a proposé des analyses éclairantes sur les raisons qui permettent d'expliquer la facilité avec laquelle la marque sorcellaire, une notion relativement tardive du discours démonologique, a été acceptée à tous les niveaux de culture⁵⁴. L'ampleur de sa diffusion et la profondeur de son enracinement sont en effet surprenantes : entre la fin du XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e siècle, la marque est recherchée presque partout en Europe, même dans les pays comme l'Angleterre où le sabbat ne s'est que peu développé. L'héritage culturel auquel puise la marque des sorciers est ainsi extrêmement varié et comporte différents modèles de signes qui n'ont pas tous la même fonction ni la même signification. Sans prétendre résumer ici l'ampleur des travaux de François Delpech, nous retiendrons que la culture folklorique connaît deux grands types de marques : la marque corporelle acquise et le signe corporel inné.

La première, très ancienne, participe du type du magicien marqué : ces marques sont acquises au cours d'une épreuve initiatique (qu'on la dise réelle ou effectuée en imagination), qui s'accompagne de blessures symboliques ou de mutilations qualifiantes. De très nombreuses traditions font en effet état de récits, de croyances et de coutumes où des individus privilégiés, capables de quitter

⁵⁴ L'étude de François Delpech, « Les marques des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 347-369, comporte une importante bibliographie sur le marquage dans la culture populaire. Signalons également son étude « Les marques de naissance : physiognomonie, signature magique et charisme souverain », dans Augustin Redondo (dir.), *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, actes du colloque international (5-8 octobre 1988), Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 27-49, ainsi que « Du héros marqué au signe du Prophète : esquisse pour l'archéologie d'un motif chevaleresque », *Bulletin hispanique*, vol. 92, n° 1, 1990, p. 237-258.

provisoirement leur corps pour assumer d'autres formes (qu'ils se transforment eux-mêmes en animaux ou qu'ils voyagent sur leur croupe), circulent en extase dans le monde des morts ou des esprits et y livrent des batailles qui assureront la fertilité des champs⁵⁵. De ces fréquentations assidues de l'au-delà, le double rapporterait un savoir prophétique ainsi que des marques corporelles témoignant de son passage dans l'autre monde et des rencontres qu'il y a fait (nez cassé, égratignures diverses, pieds ou jambes blessés par de longues courses)⁵⁶.

Dans la vaste catégorie des marques acquises se trouvent également les marques religieuses, ces scarifications ou cautérisations rituelles que s'infligeaient les membres de certaines sectes païennes, comme ceux de Mithra et de la déesse Syrienne, ou encore les Carpocratien, une secte gnostique datant du II^e siècle dont l'originalité essentielle réside dans la croyance en la métempsychose. Ces marques corporelles, si elles possèdent bien une valeur initiatique, n'ont cependant rien de magique ; il s'agit plutôt de marques de

⁵⁵ C'est le cas notamment des *Benandanti* et de leurs analogues d'Europe centrale étudiés par Carlo Ginzburg : *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècle* (trad. de Giordana Charuty), Paris, Verdier, 1980 [1966]. Sur les combats extatiques, voir également son ouvrage *Le sabbat des sorcières* (trad. de Monique Aymard), Paris, Gallimard, 1992, p. 149-175. Plus généralement, sur les diverses mythologies antérieures au modèle savant de la sorcellerie, on consultera Mircea Eliade, « Some observations on European Witchcraft », *History of Religions*, vol. 14, n° 3, 1975, p. 149-172 ; Eva Pócs, « Le sabbat et les mythologies indo-européennes », dans *Le sabbat des sorcières en Europe*, *op. cit.*, p. 23-31.

⁵⁶ Ces pouvoirs sont analogues à ceux des loups-garous, dont les relations avec les sorcières sont nombreuses. Sur les rapports entre sorcellerie et lycanthropie, voir Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, ainsi que Claude Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1992. Henri Boguet rapporte plusieurs cas de sorcières transformés en loups et signale à leur propos : « J'ai remarqué qu'ils étaient tous égratignés au visage, aux mains et aux jambes [...]. D'où provenaient les égratignures qu'ils avaient sur leur corps, si ce n'est des ronces et des buissons qu'ils traversaient en courant après les personnes et le bétail ? » (*Discours execrable des sorcières*, *op. cit.*, p. 131). Quand à Pierre de Lancre, il se fait l'écho d'une vieille tradition européenne, qui faisait des sorcières les ennemis des loups-garous : « Plusieurs bons auteurs ne mettent les Lycanthropes au ranc des Sorcières, ains les tiennent pour leurs ennemis jurez. [...] Car les Lycanthropes se vantent d'estre deputez pour chasser les Sorcières ». Les deux loups-garous interrogés par de Lancre sont d'ailleurs marqués « en la fesse gauche [d'] une marque ronde en forme de petit cachet » (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 313 et 259)

confrérie. Pierre de Lancre, soucieux de retracer la généalogie de chacun des motifs de la sorcellerie, ne manque pas d'y faire référence : « Ce corrupteur du genre humain imprime des marques aux siens, comme jadis les Carpocrates anciens heretiques & Sorciers, marquaient leurs disciples d'un fer chaud au bas de l'oreille droite⁵⁷ », écrit-il dans son *Tableau*, puis dix ans plus tard, dans *L'incrédulité & mescreance du sortilege plainement convaincue* : « Le singe de Dieu a voulu aussi marquer ses supposts : car les Prestres de la Deesse de Syrie Astartes ou Astergatis, se marquoient anciennement d'un fer au poignet de la main, ou au col⁵⁸ ».

Les marques religieuses antiques, ainsi que le rappelle François Delpech, entretenaient des rapports complexes avec les images liées au marquage des esclaves et au marquage militaire romain⁵⁹. Ce parallèle sera vite récupéré par les démonologues afin de souligner que le pacte conclu librement avec Satan par les sorciers aboutit en fait à leur servitude et signe leur enrôlement dans la milice satanique. Au chapitre qu'il consacre à la marque des sorciers, Henri Boguet entremêle étroitement ces deux formes de marquages :

Satan les marque ainsi pour leur faire comprendre qu'ils sont, à l'avenir, ses esclaves. Car nous lisons aussi que les esclaves sont généralement marqués, comme en Espagne et en Barbarie où on les marque au visage. De tous temps, les princes et les chefs guerriers ont eu des signes pour discerner leurs sujets de leurs soldats. Et c'est pourquoi l'Antéchrist marque les siens d'une marque particulière, afin de les reconnaître⁶⁰.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 182. Martin del Rio, dans ses *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599) auxquelles de Lancre emprunte abondamment, a consacré de longs développements aux Gnostiques, qu'il considère comme les ancêtres des sorciers.

⁵⁸ Pierre de Lancre, *L'incrédulité & mescreance du sortilege plainement convaincue*, *op. cit.*, p. 410.

⁵⁹ François Delpech, « Les marques des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 353-354.

⁶⁰ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 119.

Pierre de Lancre, pour sa part, les confond et les fusionne entre elles, faisant ainsi des païens et des anciens hérétiques les esclaves de Satan et les membres d'une armée diabolique :

Dans Irenee Epiphane & Tertulien, il est fait mention d'une autre sorte d'esclaves de Satan, qu'il Baptisoit & marquoit au front. Les anciens marquoient leurs esclaves, & les Empereurs Romains leurs gendarmes. Et encores ceux qui sont de la milice du Prestre Jean, ont une croix legerement marquee avec un fer chaud sur la peau. Et les Jacobites impriment aussi sur le front une croix⁶¹.

Les rapprochements avec les marques religieuses, militaires et d'esclavage étaient sans doute plus évidents à réaliser pour les démonologues, dans la mesure où ces représentations, tirées de la littérature antique et patristique, appartenaient à leur système de référence habituel. Celles-ci cadraient d'ailleurs parfaitement avec l'idée d'un grand combat pour la souveraineté du monde orchestré par les puissances du mal, une idée pour laquelle l'imagerie apocalyptique – le fameux « signe de la Bête », porté par les miliciens de l'Antéchrist⁶² – se voyait naturellement convoquée à titre d'autorité. De plus, une longue tradition chrétienne condamnait depuis longtemps les atteintes portées au corps dans un but religieux, et spécialement au visage, reflet de la création divine, leur préférant

⁶¹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 182-183. De Lancre fait ici référence au *Traité de la prescription contre les hérétiques* de Tertullien, dans lequel il est fait mention des sectateurs de Mithra : « Lui aussi [le diable] baptise ceux qui croient en lui, ses fidèles : il promet que l'expiation des fautes sortira de ce bain. Et si je me souviens encore de Mithra, il marque là au front ses soldats » (Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques* [éd. François Refoulé ; trad. de Pierre de Labriolle], Paris, Cerf, 1957, p. 144), ainsi qu'à Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, qui traite des scarifications des Carpocratien (I, 25, 6).

⁶² Ap, 13, 16-17 : la marque de la Bête (son nom ou le nombre de son nom) est inscrite sur la main droite et le front de ses adorateurs ; Ap, 19, 16 : le cavalier Fidèle et Véritable porte sur son vêtement et sur sa cuisse le nom du Roi des rois.

une pratique strictement symbolique des signes spirituels⁶³. Il n'y avait donc rien d'étonnant à ce que le diable, qui « jouë à détruire les loix de Dieu⁶⁴ » et à contrefaire ses signes d'élection, voulût que ses sectateurs fussent marqués à la manière des païens et des idolâtres, considérés du reste par plusieurs auteurs comme les dignes descendants des sorciers.

Ces liens étaient toutefois moins manifestes en ce qui concerne la seconde catégorie de marques, soit le signe corporel inné. Celui-ci, tout aussi ancien, fait partie de l'héritage rituel indo-européen. On y retrouve notamment les marques de naissance, qui affectent positivement les rois thaumaturges, les chamans, les *saludadores* espagnols⁶⁵ (qui portent au front la roue de sainte Catherine ou une croix imprimée au palais) et les magiciens-guerriers du type *benandanti*, lesquels sont nés coiffés et portent ensuite leur membrane amniotique autour du cou⁶⁶. Le pouvoir charismatique de ces personnages est lié à leur ascendance surnaturelle, au jour de leur naissance ou au lignage dont ils proviennent (ainsi le « marcou », le cinquième ou le septième enfant d'une famille dont les prédécesseurs sont de même sexe, posséderait un don de guérison et porterait au front, à l'épaule ou à la

⁶³ Ce n'est qu'avec une extrême prudence que seront acceptés, au XIII^e siècle, puis peu à peu valorisés par les docteurs chrétiens, les signes extérieurs d'élection spirituelle tels les stigmates. Voir André Vauchez, « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 80, n^o 2, 1968, p. 595-625.

⁶⁴ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 182.

⁶⁵ Les *saludadores* avaient la réputation de guérir les maladies (notamment la rage) par l'effet de leur haleine ou l'application de leur salive. Ils devaient ces facultés à la protection de sainte Catherine, dont la roue est l'instrument de martyre. Pierre de Lancre les mentionne à quelques reprises dans son *Tableau* et les tient tantôt pour des charlatans, tantôt pour des sorciers. Il donne ainsi sa propre version de leur marque : « Ils naissent tous ayans une marque en forme de roue, qu'il semble que Satan leur ait imprimé, pour tesmoigner qu'ils ont presque tous mérité la roue ». (*Ibid.*, p. 344)

⁶⁶ Outre l'étude de François Delpech, « Les marques de naissance : physiognomonie, signature magique et charisme souverain », *loc. cit.*, qui est ici notre référence principale, signalons également l'ouvrage de Marc Bloch, *Les rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 [1924].

main un stigmate résistant à la douleur⁶⁷), ce qui en fait des êtres prédestinés, dotés d'une nature corporelle et psychique spécifique. Cette mythologie des marques de naissance est indissociable de celle des blessures magiques mentionnées plus haut : les personnages qui possèdent la capacité de projeter leur âme hors de leur corps, de fréquenter le monde des esprits et d'assumer des formes animales sont dits nés avec ce don extraordinaire. Aussi n'était-il pas rare que ces individus privilégiés, porteurs d'une marque de naissance qui atteste ce privilège, aient également eu à subir, à un moment ou un autre de leur existence, une épreuve initiatique, à laquelle ils étaient, de toute façon, prédisposés.

La sorcellerie traditionnelle, telle que perçue dans la culture populaire, est profondément imprégnée de ces images où s'associent de manière souple les notions de pouvoir magique, de relation avec l'au-delà, de transmission familiale et de charisme surnaturel. Dans les dépositions faites par les villageois impliqués dans les procès pour sorcellerie aux XVI^e et XVII^e siècles, on remarque que l'hérédité, souvent renforcée par une réputation établie de longue date, joue un rôle déterminant. L'individualité hors du commun et les pouvoirs étonnants attribués aux accusés sont largement considérés par la communauté comme ayant été transmis, de générations en générations, au sein des mêmes familles⁶⁸. Ces pouvoirs surnaturels sont cependant loin d'être univoques. Ils sont, au contraire, éminemment ambivalents et réversibles, le tout étant toujours une affaire de

⁶⁷ Dominique Camus, « Sorciers d'hier et d'aujourd'hui », dans *Les sorciers du charroi de Marlou*, *op. cit.*, p. 502.

⁶⁸ Dans le procès du charroi de Marlou, par exemple, l'inculpée Guillemette Piron est la mère de l'accusé Marin Semellé, et Joachin Girault, un autre inculpé, est son oncle. La famille de Jean Cahouet est reconnue par un déposant comme une « race de sorciers », de même que la grand-mère de la première femme d'Estienne Girault avait la réputation d'être sorcière. Voir *Les sorciers du charroi de Marlou*, *op. cit.*, paragraphes [287], [303], [488] et [515].

motivations de la part de son utilisateur, de contexte et de conjonctures⁶⁹. Tel guérisseur bienfaisant peut ainsi brusquement devenir sorcier maléfique si d'aventure une crise, plus grave que les autres, frappe la collectivité. Il peut même jouer simultanément les deux rôles : de nombreux procès montrent en effet que plusieurs accusateurs avaient déjà eu recours par le passé aux services « bénéfiques » des inculpés. Il était également fréquent que l'on demande aux présumés sorciers, alors même qu'ils sont sur la sellette pour répondre de leurs crimes, d'intervenir auprès des plaignants pour lever le sort qui les accable. Cette ambivalence se retrouve dans les différentes traditions folkloriques dont participent les marques corporelles, qu'elles soient acquises ou innées. Car si les marques de naissance sont le plus souvent positives lorsqu'elles concernent des personnages sacrés, elles revêtent une valeur nettement plus ambiguë dans le cas du loup-garou, du devin-guérisseur ou encore des *saludadores*, à la fois craints et recherchés.

Ces formes de pensées étaient incompatibles avec la grille de lecture élaborée par les juges et les démonologues. Pour eux, la marque sorcellaire est une marque acquise qui constitue la trace d'un événement précis : la rencontre avec le diable et la signature du pacte lors du sabbat. Le rapport de nécessité qui unit cette trace aux activités de la secte, de même que le changement d'appartenance qu'elle suppose sont étrangers aux schèmes de croyances restés très vivants dans la culture populaire, où, selon F. Delpech, la marque est

⁶⁹ Cette ambivalence magique a été bien étudiée par Robert Muchembled dans *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1979, p. 49-69. L'auteur en fournit de nombreux exemples tirés des procès dans son autre ouvrage *Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, Paris, Imago, 1987.

liée à un pouvoir plutôt qu'une servitude. Expression d'une spécificité de l'âme plutôt que flétrissure du corps par un agent extrinsèque, elle signale l'affinité du sorcier – individu susceptible d'assurer des médiations de par sa faculté de fréquenter les morts et de circuler entre les divers niveaux de réalité – avec les puissances chtoniennes, aquatiques, ignées que représentent ces animaux ambivalents et psychopompes comme le crapaud, le cheval, le loup, etc..., contrôleurs de forces dont dépend l'accroissement ou le blocage de la fertilité et de la fécondité⁷⁰.

Il n'était dès lors pas possible pour les savants de reprendre telles quelles ces histoires multiples de dédoublement, de participation au monde animal et de frontière indistincte entre le corps et l'âme, en attribuant simplement un coefficient négatif à ce qui était perçu comme positif ou ambivalent par les accusés. Cette méthode était peut-être concevable dans le cas des marques religieuses, militaires ou d'esclavage, dont la signification ne portait pas à confusion, mais le moindre souci de cohérence doctrinale l'interdisait dans le cas de ces autres éléments mythologiques. D'où l'importance, comme nous le verrons un peu plus loin, de développer à leur endroit des stratégies rhétoriques particulièrement inventives afin d'en rendre compte.

On pourrait certes se demander pourquoi les démonologues de la fin de la Renaissance ont cru nécessaire d'intégrer à leur discours ces nombreuses représentations traditionnelles quand certaines formes de marquage satanique, directement liées à la conclusion du pacte, existaient déjà dans la littérature savante. L'étude de Martine Ostorero, consacrée à l'examen des différents modèles de marques diaboliques antérieurs au déclenchement de la grande chasse, a en effet bien montré que ceux-ci étaient tout aussi nombreux que les

⁷⁰ François Delpech, « La marque des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 367.

récits de pactes eux-mêmes⁷¹. On connaît l'importance que revêt le pacte avec le diable dans la définition du crime de sorcellerie : le *Marteau des sorcières* en a fait son thème de prédilection et les premiers écrits sur la secte des sorciers, contemporains des procès menés dans la région de l'arc alpin occidental, le posent tous au cœur de leur propos. Les formes de marques corporelles que ces derniers textes mentionnent sont pourtant bien différentes de la marque insensible que signalent les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles. Nous nous arrêterons ici à deux de ses principaux modèles qui, par les caractéristiques qu'ils présentent, semblent avoir exercé une influence considérable dans la construction ultérieure du motif des marques sorcellaires.

Dans un rapport qui relate une série de procès pour sorcellerie qui se sont déroulés en Valais en 1428, le chroniqueur lucernois Hans Fründ écrit :

Ils devaient ainsi, selon les termes de l'accord qu'ils passèrent avec lui [le mauvais esprit] et que lui passa avec eux et qu'ils avouèrent par la suite, payer des redevances annuelles, à savoir l'un un mouton ou un agneau noirs, un autre une mesure d'avoine, un autre un membre de son corps après sa mort⁷².

Il s'agit là de l'un des modèles les plus anciens et les plus couramment avoués par les inculpés lors de ces premières chasses : le don au diable d'une partie de son corps afin de sceller l'alliance passée avec lui. Dans cet extrait, on remarque que le don corporel s'effectue après la mort du pactisant, à la manière d'un impôt

⁷¹ Martine Ostorero, « Les marques du diable sur le corps des sorcières (XIV^e-XVII^e siècles) », *Micrologus : Natura, Scienze e Società Medievali*, vol. 13, 2005, p. 359-388.

⁷² *L'imaginaire du sabbat des sorciers. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)* (éd. et trad. de Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp), Lausanne, Université de Lausanne, coll. « Cahiers lausannois d'histoire médiévale », 1999, p. 33. Seule l'expression « mauvais esprit » est employée dans ce texte ; le mot « diable » n'est pas utilisé. Ce rapport aurait vraisemblablement été rédigé au début des années trente du XV^e siècle, soit peu de temps après le commencement des poursuites (sur les problèmes de datation, voir *ibid.*, p. 26).

unique. Il n'y aurait donc pas de trace de cette offrande sur le corps du suspect de son vivant, seulement une promesse, ce qui relève de l'économie de la parole donnée. D'autres textes, ainsi que des procès archivés, signalent néanmoins ce don réalisé tout de suite après le pacte et faisant parfois l'objet d'un marchandage. Ainsi, en 1460, le diable aurait exigé de l'accusé Pierre dou Chanoz qu'il lui donne son tibia, mais celui-ci a refusé et lui a uniquement donné l'ongle du petit orteil de son pied gauche ; en 1461, c'est une once de l'index de la main droite que Guillaume Girod reconnaît avoir offert au diable en signe d'hommage⁷³. De petits dons, en somme, Satan sachant alors se contenter de peu et avoir une nette préférence pour les extrémités, notamment les doigts, les orteils et les ongles. Pour minimes qu'ils soient, leur valeur symbolique n'en est pas moins cruciale, à tout le moins pour les inquisiteurs. Confondue avec la notion de sacrifice rituel, l'offrande d'une partie du corps instaure un lien très fort entre le pactisant et son nouveau maître, dans la mesure où elle engage la personne même du sorcier entre les mains du diable et brise son unité corporelle, créée par Dieu. L'image était frappante : en cédant de la sorte une partie de sa chair, c'est la notion même d'hérésie qui se voyait représentée à l'échelle individuelle. Le corps du fidèle morcelé par l'ange déchu figure la fragmentation du corps chrétien à laquelle participe toute forme de serment dissident.

Si l'on s'en tient aux termes de ce modèle, la « marque » du diable serait ici l'absence d'un bout de doigt, de chair ou d'ongle : un repérage physique d'autant plus facile à effectuer que les accusés mentionnent souvent dans leurs

⁷³ Georg Modestin, *Le diable chez l'évêque : chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne, vers 1460*, Lausanne, Université de Lausanne, coll. « Cahiers lausannois d'histoire médiévale », 1999, p. 198-199 et 220-221.

dépôts la partie exacte du corps qu'ils auraient consenti à donner au diable. Or, selon les procès analysés par Martine Ostorero, les juges ne cherchaient pas à valider l'existence de ces défauts corporels en examinant le corps des suspects ; seuls leurs témoignages étaient pris en compte⁷⁴. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XV^e siècle que commencent à apparaître quelques rares occurrences de constatations visuelles et encore, celles-ci demeurent assez vagues. On parle tantôt d'une cicatrice, tantôt d'une « trace de l'accord », tantôt d'une « marque de morsure⁷⁵ », sans qu'il ne soit précisé si ces différentes traces avaient, en elles-mêmes, une valeur d'indice ou si elles étaient seulement consignées pour signaler que l'hommage démoniaque était une activité réelle.

Autre fait notable, ce don corporel est décrit par les accusés comme une source de grande souffrance, non seulement au moment de l'amputation rituelle, mais longtemps après : la cicatrice reste douloureuse, la blessure est inguérissable ou bien la personne tombe malade à la suite de ce contact diabolique. En 1464, une inculpée raconte ainsi « que le diable lui a touché son doigt, et quand il l'a touché, elle a cru qu'il lui amputait ; dès lors, suite à ce contact, elle a plus souffert là que dans les autres membres⁷⁶ ». Les blessures infligées par Satan ne sont donc pas comprises, à cette époque, comme un point d'insensibilité et leur fonction dans le scénario de la sorcellerie demeure une sorte d'arrangement individuel, négocié contre l'obtention de pouvoirs

⁷⁴ Martine Ostorero, « Les marques du diable sur le corps des sorciers », *loc. cit.*, p. 366.

⁷⁵ *Ibid.*, p.366-367. Sur un corpus d'une trentaine de procès menés par l'inquisition dominicaine dans le pays de Vaud, où la documentation conservée est d'une grande richesse pour tout le XV^e siècle, la chercheuse n'a pu repérer que cinq exemples d'observations.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 365.

particuliers et susceptible d'être remplacé par autre chose, comme du bétail ou une portion de ses récoltes.

Très peu d'auteurs de la période moderne conserveront ce type d'offrande dans leur schéma de la secte sorcière. Il n'y a que Pierre de Lancre qui le rapporte dans son *Tableau*, mais à une variante près : les « deux doigts & demy » du pied que le labourdin Legier Rivasseau avoue avoir donné au diable en échange du pouvoir de guérison ont été emportés « sans luy faire mal⁷⁷ ». Bien évidemment, le magistrat a demandé à voir « de ses yeux » cette mutilation : « Il nous monstra son pied & avoit fort bien à dire les deux doigts & demy que le Diable avoit emporté : & il sçavoit fort bien guerir⁷⁸ ». Cette forme de marquage corporel, si elle est reconduite par de Lancre au discours qu'il dédie aux différentes sortes de pactes sataniques, n'est toutefois pas interprétée de sa part comme une « vraie » marque insensible, de celles qui signent l'arrivée de l'apprenti-sorcier dans sa nouvelle communauté maléfique. À cet égard, l'auteur précise d'ailleurs que Legier Rivasseau n'a vu le sabbat que « de loing », « sans y avoir jamais esté dedans ny adoré le Diable comme les autres [...] puisque sa convention estoit simplement qu'il gueriroit⁷⁹ ». On ne s'étonnera sans doute pas du fait que cet accusé était l'un des « témoins-espions » du magistrat...

⁷⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges & démons*, op. cit., p. 175. La notion de marchandage est également présente puisque l'inculpé mentionne que s'il avait voulu obtenir le pouvoir de faire le mal en plus de celui de guérir, cela lui aurait coûté la moitié du pied. Il s'est contenté de savoir guérir.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Idem*. Comme c'est souvent le cas chez Pierre de Lancre, un même signe peut être réinscrit dans le modèle de la secte selon les aveux de l'accusé et l'interprétation qu'en fournit le démonologue. Au livre VI, de Lancre rapporte les procédures intentées contre le prêtre Pierre Aupetit, à Limoges, accusé entre autres d'avoir participé au sabbat et d'avoir donné ses deux petits doigts au Diable : « Le premier petit doigt qu'il luy bailla fut prins par luy tant subtilement qu'il luy forca sans luy faire mal : et l'a tousjours eu depuis droict et roide ». Dans ce cas-ci,

Le second modèle de marque que l'on repère dans les textes du XV^e siècle concerne plus explicitement la signature du contrat satanique. Le traité anonyme des *Errores gazariorum*, l'un des premiers textes à évoquer les éléments essentiels de l'imaginaire du sabbat (rédigé vers 1436 dans le val d'Aoste), décrit de cette manière le rituel du pacte :

Selon l'aveu de Jean de Stipulis et d'autres personnes brûlées, quand quelqu'un entre pour la première fois dans cette secte, après avoir prêté serment de fidélité et rendu hommage au diable, ce dernier, à l'aide d'un certain instrument, extrait du sang de la main gauche de celui qui vient d'être corrompu, avec lequel il rédige sur un parchemin un texte qu'il garde près de lui ; et cela, plusieurs de la secte l'ont vu et en ont porté témoignage⁸⁰.

Dans ce cas, la marque serait la cicatrice laissée par le diable sur la main du sorcier lorsqu'il lui entaille la peau afin de faire jaillir le sang nécessaire à la signature du document. Ce qu'il advient ensuite du document en question n'est toutefois pas très clair : qui garde le parchemin près de lui, le diable ou le pactisant ? Selon la légende de Théophile, c'est le diable qui conserve le contrat, la Vierge ayant dû descendre aux enfers pour le récupérer. S'il s'agit plutôt du pactisant, qu'entend-on au juste par « près de lui » ? Caché quelque part dans sa maison ? Cette éventualité paraît plausible puisque Jean Bodin signale, dans sa *Démonomanie*, que trouver au domicile d'un suspect « l'obligation & paction mutuelle du Sorcier avec le Diable signee de luy, en son coffre » constitue un « faict permanent⁸¹ », c'est-à-dire une preuve certaine et indubitable de sorcellerie. Mais peut-être est-ce encore plus près du corps, dans les vêtements

cependant, l'auteur semble assimiler ce « don » (le doigt n'est pas amputé, comme chez Rivasseau, il est seulement blessé) à une marque : « Que pour *marque* il luy tourna le petit doigt, lequel depuis il n'a jamais peu plier ». (*Ibid.*, p. 505 et 507 ; nos italiques)

⁸⁰ *L'imaginaire du sabbat des sorciers*, *op. cit.*, p. 297-299.

⁸¹ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 194 v^o.

du sorcier, voire sur sa peau ? En fait, les deux options semblent possibles, car en 1448, à Vevey, l'accusé Jaquet Durier confesse qu'il porte sur lui un parchemin signé de son sang et imprégné de la sueur du diable, document qui est cousu sous son bras, entre la chair et la peau (« *consutum in brachio suo inter pellem et carnem*⁸² »). Il faut dire que le pacte diabolique était, depuis le XIII^e siècle, un thème aussi fréquent que populaire. La littérature exemplaire en fournit de nombreux modèles, dont celui du pacte intégré dans le corps des contractants. Un *exemplum* de Césaire d'Heisterbach (vers 1240-1250) relate ainsi l'histoire de deux hérétiques de Besançon qui, trompant la populace avec leurs faux miracles, auraient été démasqués puis brûlés après avoir avoué porter tous deux un exemplaire de leur pacte démoniaque cousu sous la peau de l'aisselle⁸³. Les contes populaires en font également état : dans l'un des récits compilés par Claude Seignolle, un jeune seigneur ayant perdu tout son argent au jeu rédige deux billets avec son sang sous la dictée du diable, dont l'un s'enfonce magiquement dans son bras, à l'endroit pile où le diable l'avait piqué pour extraire son sang⁸⁴. Il ne s'agit pas encore de sorciers complotant à détruire le monde, mais la prégnance de ce motif littéraire, avant le début des grandes persécutions et sans qu'il ne soit question d'une secte, témoigne qu'il y avait déjà

⁸² Martine Ostorero, « *Fôlatrer avec les démons* ». *Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1995, p. 218-219.

⁸³ Cité par Gábor Klaniczay et Ildikó Kristóf, « Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes) », *Annales : Histoire, sciences sociales*, vol. 56, n° 4-5, 2001, p. 971-972.

⁸⁴ *Les évangiles du diable selon la croyance populaire* (éd. Claude Seignolle), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1998, p. 185. Le thème du jeune chevalier réduit à la pauvreté qui scelle un pacte avec le diable dans l'espoir de récupérer ses biens est particulièrement bien attesté dans la littérature médiévale. Voir la base de données *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (<http://gahom.chess.fr/thema/>), mot-clé « pacte ».

eu un passage de la signature posée sur le document du pacte à l’empreinte laissée par le diable sur le corps des signataires.

Contrairement au don corporel, progressivement abandonné par les démonologues, la notion de charte écrite continue d’être évoquée dans les traités des XVI^e et XVII^e siècles, quoique plus sporadiquement. On la trouve mentionnée aux côtés de la marque elle-même, chez Jean Bodin, par exemple, ou encore chez Francesco Maria Guazzo⁸⁵, sans oublier la fortune littéraire qu’elle a connue avec le mythe de Faust. Mais dans l’ensemble, le parchemin signé avec du sang est supplanté par le motif de la marque diabolique. Celui-ci devient le témoignage visible de l’alliance contractée avec Satan, majoritairement dépeinte comme une profession de foi verbale, sans trace manuscrite. Quant au pacte inclus dans le corps des sorciers, nous en avons relevé une curieuse version fournie par Pierre de Lancre, qui l’amalgame à une variante du motif folklorique des blessures magiques, à savoir ces objets restés pris dans les chairs (couteaux, bagues, pointes de flèches) que les magiciens-guerriers rapportent de leurs combats extatiques dans le monde des morts⁸⁶. Chez de Lancre, les morts sont bien sûr remplacés par le diable, qui prendrait un malin plaisir à enfoncer des aiguilles dans le corps de ses suppôts, lesquelles sont ensuite impossibles à

⁸⁵ Francesco Maria Guazzo a publié en 1608 un traité intitulé *Compendium Maleficarum*, dans lequel il décrit les onze séquences rituelles de l’initiation diabolique. La conclusion du pacte y est essentiellement verbale, mais elle s’accompagne aussi d’une trace écrite : les sorciers demandent au diable de retirer leur nom du « livre de la vie » et de l’inscrire dans le « livre noir de la mort ». Ce motif de la signature des registres est tiré du jugement rendu contre des sorciers à Avignon vers 1582 dont le texte se trouve dans la *Pneumalogie* de Sébastien Michaëlis (1583), repris ensuite par Del Rio. Le marquage, chez Guazzo, est la dixième séquence. Voir Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* (éd. et trad. de Montague Summers), Escondido, The Book Tree, 2004, p. 14-16 (p. 16 pour la gravure illustrant l’échange des livres).

⁸⁶ Cette croyance est notamment rapportée par Olaus Magnus, évêque d’Uppsala, dans son *Historia ea gentibus septentrionalibus* publié en 1555. Voir Claude Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, op. cit., p. 52.

retirer. Ce sont les aveux de Louis Gaufridy, ce prêtre-sorcier dont le procès s'est déroulé en 1611 à Aix-en-Provence, qui lui fournit sa matière. Gaufridy aurait en effet confessé avoir vu Satan planter une aiguille dans la cuisse de la religieuse (sorcière et possédée) Madeleine Demandols de la Palud et cette aiguille, en perçant la peau, aurait fait le bruit d'un parchemin qu'on perfore⁸⁷. Ce bruit, tout comme la marque qui résulte de cette piqûre, se feraient « comme en forme de protestation qu'on sera toute sa vie bon & fidelle amy du Diable⁸⁸ ». Cette interprétation singulière, qui clôt une longue discussion sur les marques diaboliques, signale un glissement pour le moins révélateur : ce n'est plus le parchemin qui est inséré par Satan sous la peau des sorciers, mais le corps tout entier des sorciers qui l'absorbe, qui l'assimile et devient lui-même pacte. L'être et l'objet sont indistinctement investis l'un dans l'autre, sans qu'aucune sorte de

⁸⁷ « Qu'elle [Madeleine de la Palud] a encore une eguille dans la cuisse qui ne sort point, & ne se peut retirer du lieu où elle est, laquelle il a veu mettre. Et quand le diable met ainsi des eguilles, & lors qu'il les veut faire entrer, on diroit qu'on perce un parchemin. » (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 191)

⁸⁸ *Idem*. On ne sait s'il s'agit là d'une confusion de la part de Pierre de Lancre, dans la mesure où d'autres textes font de cet épisode deux moments distincts, à savoir que l'une des marques à la cuisse de Gaufridy a été sondée si profondément que l'aiguille s'y est cassée et y est restée prise et que c'est la marque de Madeleine de La Palud qui, une fois piquée, a fait le bruit d'un parchemin perforé. Jacques Fontaine rapporte ainsi l'épisode de l'aiguille cassée : « L'esguille fut rompuë en la marque qui estoit en la cuisse de Gaufridy, laquelle luy mesme avoit fichee dedans une sienne marque pour se sonder » (Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers et de la reelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, Paris, Denis Langlois, 1611, p. 16). Sébastien Michaëlis, exorciste de Madeleine, signale l'épisode du bruit : « Magdaleine monstra la marque du diable qu'elle avoit au pied, & mettant ledict Sieur President une espingle au-dedans tout du long [...] on sentoit un bruit comme d'un parchemin percé » (Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable de la possession et conversion d'une penitente, seduite par un Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des Sorciers au pais de Provence*, Paris, Charles Chastellain, 1614, 2^e partie, p. 69-70). Une lettre de la correspondance entre Peiresc et Mersenne (1635) relate quant à elle le bruit des marques à la fois chez Gaufridy et Madeleine : « J'ay admiré la largeur que vous dictes de la marque de vostre sorcier, comme d'un douzain, car celles de Gaufridi et Madeleine n'estaient pas plus larges qu'une lentille, et claquaient en la perçant comme le papier d'un châsis bien tendu » (cité par Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968, p. 208). Les écrits sur ce procès, dont le retentissement fut immédiat, étant très nombreux, il n'est pas exclu qu'une version semblable à celle rapportée par de Lancre ait également circulé.

frontière ne permette de les différencier ni de saisir le télescopage qui s'est produit entre le document matériel du pacte et son intégration dans le corps des sorciers. Il est d'ailleurs significatif que la peau des sectateurs s'anime et « proteste » sous les piqûres du diable, propriétaire de leur corps et de leur âme, alors qu'elle reste insensible et comme morte entre les mains des « piqueurs » mandatés par la justice.

Si ce type de croisement notionnel n'est pas rare chez le magistrat de Lancre, il est également courant dans les procès et les textes du XV^e siècle. Le même Jaquet Durier, celui qui porte son pacte cousu sous le bras, a ainsi également confessé aux inquisiteurs que l'un de ses complices, Pierre Ruvinat, lui aurait assuré que s'il gardait bien le contrat là où il est, sans chercher à l'extraire, il serait capable de résister à la torture⁸⁹. Le parchemin inséré sous la peau, en plus d'être un signe de l'alliance passée avec le diable, posséderait donc la même propriété que le maléfice de taciturnité, cette amulette cachée sur le corps des sorciers qui les rend insensibles à la douleur et les empêche de passer aux aveux.

Nous aurons l'occasion d'examiner plus amplement cet ancien procédé magique, qui, comme l'a remarqué François Delpech, semble s'être imperceptiblement transféré à la marque du diable, lui conférant son insensibilité si caractéristique⁹⁰. Contentons-nous pour l'heure de signaler que de pareils rapprochements entre le pacte, le maléfice et le corps des sorciers n'avaient rien d'inhabituel. Il était déjà communément admis par les juges et les théologiens

⁸⁹ Martine Ostorero, « *Fôlatrer avec les démons* », *op. cit.*, p. 228-229.

⁹⁰ François Delpech, « Les marques des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 351.

que l'exécution des maléfices ne pouvait se faire qu'en vertu d'un pacte avec le diable. Les rédacteurs du *Marteau des sorcières* consacrent de longues analyses à la réalité empirique des maléfices en général et du maléfice de taciturnité en particulier. Ils ne manquent pas de souligner à quel point ce dernier sortilège nuit à l'action des juges puisqu'en plus de fausser la donne, en permettant aux inculpées de résister aux pires tortures, il est très difficile de le retrouver. Il est de notoriété publique, attestent-ils, que les sorcières dissimulent « ces amulettes superstitieuses dans leurs vêtements comme dans les poils du corps, et même dans les endroits les plus secrets que l'on ne nomme pas⁹¹ ». Pour illustrer leurs propos, Sprenger et Institoris évoquent un cas qui serait arrivé au diocèse de Ratisbonne. La ressemblance avec les aveux de Jacquet Durier est ici frappante. Des sorciers de Ratisbonne, condamnés à mort et dûment liés sur le bûcher pour expier leurs crimes, se virent en effet, à la stupéfaction des juges et de la foule rassemblée, immunisés contre la brûlure des flammes. On tenta, pour y remédier, de les noyer : rien à faire, ils ne suffoquaient pas non plus sous l'eau. Suspectant l'usage d'un talisman protecteur, les autorités prirent les choses en main :

Soucieux de son troupeau, le prince-évêque ordonna un jeûne de trois jours. Une fois la chose accomplie avec dévotion, il fut révélé à quelqu'un qu'en un endroit du corps, sous un bras, glissé entre la peau et la chair, les condamnés portaient un maléfice. On le trouva, on l'enleva et sur-le-champ ils furent consumés⁹².

Sprenger et Institoris, de même que les premiers écrits sur la secte des sorciers, ne mentionnent pas la marque diabolique insensible en tant que telle, mais on peut dire qu'une partie de ses éléments structurants étaient déjà en place.

⁹¹ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 452.

⁹² *Ibid.*, p. 453.

L'idée que les sorciers portent sur eux ou en eux quelque chose, qui sert à la fois de *signe* de la convention que le sujet a scellée avec Satan et de *vecteur* par lequel se transmet un influx démoniaque constitue, en quelque sorte, le canevas de base de la marque sorcellaire. Ces deux fonctions – signaler et produire un effet somatique perceptible – forment le double postulat sur lequel viendra s'édifier ce motif. Les démonologues qui s'efforceront de définir la marque du diable et de l'inclure dans la configuration du crime de sorcellerie n'auront d'ailleurs cessé de se heurter à la tâche difficile de sa théorisation.

La difficulté de leur entreprise ne résidait pourtant pas dans un manque de modèles ; bien au contraire, comme le montrent les analyses de François Delpech et de Martine Ostorero, le problème était peut-être qu'ils étaient trop nombreux. Entre les représentations issues de la culture folklorique, celles véhiculées par les textes savants du XV^e siècle et les nombreuses images provenant des aveux des accusés se croisent de multiples niveaux de lecture qui n'appartiennent pas aux mêmes systèmes de croyances et, par conséquent, mobilisent des modes d'appréhension différents. Ce qui est toutefois surprenant dans les discours que formulent les auteurs de la fin de la Renaissance à ce sujet, c'est précisément qu'ils n'invoquent pas ces modèles plus anciens dans leur construction, pas plus qu'ils ne font référence aux autorités traditionnelles, alors qu'ils sont si prompts à le faire pour tous les autres motifs de la sorcellerie. Si nous pouvons bien sûr retracer les continuités et les héritages communs qui relient entre elles les diverses formes de marques corporelles (qu'elles soient magiques, diaboliques ou naturelles), il reste que pour plusieurs savants, la marque insensible apparaît

comme une nouveauté, inventée par Satan depuis sa récente montée en grade. Du coup, ce motif semble répondre à une autre nécessité, comme si ce sceau du diable avait été développé à un moment où les savoirs étaient non seulement prêts à l'accueillir, mais encore réclamaient des objets tangibles pour mettre le diabolique à l'épreuve, pour le « monstrier & toucher au doigt & à l'œil⁹³ ».

LES CARACTÉRISTIQUES DE LA MARQUE ET SES MODALITÉS D'ÉCRITURE

L'intérêt grandissant pour les marques du diable ne saurait se penser en dehors du champ plus large de la connaissance à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles. On ne niera pas qu'à première vue, cet intérêt a toutes les allures d'une aberration scientifique, une sorte d'excroissance du discours démonologique, née de la multiplication des procès et du besoin de balayer les doutes suscités par le caractère multiple et contradictoire des aveux. Ce motif participe pourtant des débats en cours à cette époque concernant les critères permettant de juger des événements relatifs aux démons et de leur influence sur le corps et l'âme humaine. Il y joue, de concert avec la médecine et la pratique expérimentale, un rôle décisif. La période historique pendant laquelle ce motif sera le plus discuté est en effet celle où culminent les manifestations diaboliques en tous genres. Elle correspond à la phase la plus intense de la croyance en la réalité du sabbat ainsi qu'au déclenchement des grandes affaires de possessions collectives dans les

⁹³ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 58 v^o.

couvents féminins ; deux « scènes » diaboliques qui offriront aux savants un terrain d'investigation de premier choix pour exercer leur regard critique.

Avant d'entrer en collusion, sorcellerie et possession démoniaque sont des phénomènes bien distincts. L'Église revendique la guérison des simples possédées et livre à la justice séculière les sorciers jurés. Sur le plan juridique, il n'y a pas à chicaner ; chacun possède ses objectifs et son domaine d'intervention spécifiques. Mais les choses se compliquent au début du XVII^e siècle lorsque des possédées commencent à dénoncer comme source de leurs tourments non pas un démon, mais une figure intermédiaire – un prêtre-sorcier –, qui assume à lui seul la charge d'exercer, en lieu et place des mauvais esprits, l'ensemble de l'œuvre maléfique. La justice est confondue puisque ces religieuses avouent avoir été contraintes de se livrer à toutes les activités typiques de la secte (conclusion du pacte, copulation avec Satan, profanation des sacrements, infanticides, etc.) en même temps qu'elles présentent tous les symptômes classiques de possession et parfois même des signes d'élection mystique. Les autorités mettent dès lors en place une nouvelle procédure, dans laquelle la dimension spectaculaire occupe une fonction primordiale : exorcismes et instruction judiciaire, en plus de s'adjoindre, deviennent des événements publics⁹⁴. À partir de ce moment, c'est un véritable déferlement de signes diaboliques qui se produit. Les démons haranguent les foules par la bouche des possédées, le théâtre de leurs convulsions émeuvent, terrorisent ou exaspèrent les savants dépêchés sur place, tandis que

⁹⁴ Sur la notion de spectacle et ses interprétations, voir Sophie Houdard, « Du spectacle de la possession à la scène intérieure et mystique », dans Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak et Marianne Closson (dir.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, p. 251-266.

leurs révélations inédites sur les rituels du sabbat viennent engorger au point de les distordre les catégories d'un schéma déjà bien connu.

Divisés sur la nature de ce qu'ils entendent et ce qu'ils observent, médecins, magistrats et ecclésiastiques cumulent les témoignages expérimentaux et formulent chacun leur tour des listes de signes de plus en plus raffinées afin de distinguer le naturel du surnaturel, les vraies des fausses possession, les sorciers des imposteurs⁹⁵. Bien qu'ils ne voient pas tous la même chose ni n'assignent à l'étrange la même signification, tous revendiquent, au nom de leur propre pratique, leur légitimité à investir le domaine fascinant du diable. Dans ces circonstances, l'ancienne pratique du discernement des esprits (*discretio spirituum*) semble de plus en plus difficile à maintenir. Car non seulement les diables sont-ils devenus extrêmement visibles et loquaces par l'entremise du corps des possédées, mais on les questionne sans relâche et leur ordonne de produire quantité de signes tangibles de leur présence. Avant d'être physiquement délogés et renvoyés au monde d'où ils viennent, les démons sont donc soumis à une mise à l'épreuve serrée qui prend souvent la forme d'un véritable combat corps-à-corps : « On se tutoie, on se bat, on en sort tuméfié : ce sont parfois de vraies scènes de ménage⁹⁶ » notait à ce propos Michel de Certeau. Des scènes violentes, portées par un désir d'évidence que le diabolique ne cesse

⁹⁵ Comme en témoignent, par exemple, cet ouvrage du minime Claude Pithois, *La découverte des faux possédez, tres utile pour recognoistre et discerner les simulations, feintises et illusions, d'avec les vrayes et reelles possessions diaboliques* (1621) et celui du médecin Pierre Marescot, *Traicte des marques des possédez et la preuve de la veritable possession des Religieuses de Louviers* (1644).

⁹⁶ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 [1970], p. 156.

de subvertir et auxquelles répondent, avec une égale intensité, les querelles disciplinaires qu'elles suscitent.

Le bouillonnement intellectuel que provoquent ces phénomènes se mesure en effet à la quantité des publications qui paraissent sur le sujet : les rapports d'expertise et de contre-expertise se multiplient, la liste des ouvrages spécialisés s'allonge et les accusations d'incompétence fusent de toutes parts. Le besoin d'ausculter, d'identifier, de décrire et de classer qui anime ces doctes personnages trahit les remaniements qui s'effectuent dans les savoirs de l'époque et tout particulièrement la lutte qui s'y fait jour pour la reconnaissance d'un nouveau régime de la preuve où se partagerait, d'une manière un peu plus nette, les qualifications requises pour saisir les différents champs d'action du diabolique.

Les ouvrages démonologiques se font l'écho de ces mutations. Bodin, Rémy et Boguet, par exemple, s'intéressent essentiellement aux sorciers et fournissent une définition de la possession on ne peut plus traditionnelle. Pierre de Lancre, pour sa part, fait quelques références au procès de Louis Gaufridy, mais n'en prélève que les épisodes ayant trait au pacte satanique ou au sabbat. Avec le médecin Jacques Fontaine et le prieur Sébastien Michaëlis, tous deux mandatés lors de l'affaire Gaufridy, sorcellerie et possession sont devenus inséparables, comme l'illustre le titre de leurs traités respectifs : *Discours des marques des sorciers ou de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes* (1611) et *Histoire admirable de la possession et conversion d'une*

pénitente, séduite par un magicien, la faisant sorcière & princesse des sorciers au pays de Provence (1612).

Ce qui se révèle particulièrement intéressant pour notre propos, c'est que le motif des marques du diable accompagne ce mouvement à chacune de ses étapes. D'abord associée aux seuls cas de sorcellerie, la marque insensible migre dans les cas de possessions démoniaques et s'impose pareillement comme un élément-clé des affaires les plus retentissantes. Marthe Brossier, en 1599, subit ainsi plusieurs fois l'épreuve de l'aiguille. Elle n'est ni sorcière ni religieuse, mais simple fille de marchand qui se dit victime d'une possession causée par un maléfice jeté par sa voisine⁹⁷. Suivent ensuite les cas célèbres de possessions conventuelles, où tout le monde est marqué : Louis Gaufridy et Madeleine de la Palud à Aix-en Provence (1609-1611), Urbain Grandier et Jeanne des Anges à Loudun (1632-1647), Thomas Boullé et Madeleine Bavent à Louviers (1642-1647). Sorciers et possédés sont examinés avec la même fascination et la même conviction tandis que s'entremêlent pacte et possession, parole sorcière et parole démoniaque. Devant les métamorphoses d'un signe que médecins et magistrats s'acharnent à articuler, les questions demeurent : que signale et que signifie la marque insensible du diable ?

⁹⁷ Le soupçon de sorcellerie n'a jamais pesé sur Marthe Brossier, bien qu'on ait tout même cherché la marque sur elle. Ce déplacement de la marque insensible était une nouveauté à l'époque, puisque l'accusation de possession par un maléfice n'avait jusqu'alors jamais entraîné de visite judiciaire à l'endroit de la personne qui s'en disait victime. Sur cette affaire, voir Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France, op. cit.*, p. 163-179.

Une insensible présence

Parce que l'insensibilité est la propriété la plus discutée des marques diaboliques et qu'elle fonde le recours à l'approche expérimentale des piqûres, c'est par elle que nous débiterons notre analyse. Comme nous l'avons signalé plus haut, l'analgésie de la marque a été interprétée comme une transposition ou un transfert du maléfice de taciturnité à l'empreinte corporelle : « L'image de la marque semble d'abord un élément adventice, venu se surajouter à un système préexistant qui l'ignorait. Elle vient en quelque sorte prendre la place d'autre chose⁹⁸ », écrit François Delpech. De fait, avant même que les juges ne se mettent à dénuder et à raser le corps des sorciers pour découvrir leurs marques, une semblable opération était déjà pratiquée afin de dénicher ces amulettes qui rendent les sorciers insensibles à la douleur. Suivant les arguments énoncés par Nicolas Eymerich dans son *Manuel des inquisiteurs* (1376), les rédacteurs du *Marteau des sorcières* préconisaient une telle pratique – « Une troisième précaution à prendre dans cette étape du procès sera de lui raser les poils sur toutes les parties du corps [...], en raison du maléfice de taciturnité » –, mais jugeaient malséant le rasage « autour des endroits secrets⁹⁹ », préférant pour leur part s'en tenir à la chevelure. L'emplacement même de la marque diabolique, que les démonologues disent souvent cachée sous les cheveux ou sous les poils, nous incite d'ailleurs à y voir le remplacement d'un signe par un autre.

⁹⁸ François Delpech, « Les marques des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 351.

⁹⁹ Jacques Sprenger et Henri Institoris, *Le marteau des sorcières*, *op. cit.*, p. 452-453. Sur le maléfice de taciturnité chez Nicolas Eymerich, voir *Le manuel des inquisiteurs* (éd. et trad. de Louis Sala-Molins), Paris/La Haye, Mouton, 1973 [c. 1376], p. 291-293.

Or, dans le cas des inquisiteurs, ce qui justifiait leur recours au rasage des accusés n'était pas la recherche d'une preuve physique de culpabilité, mais celle d'éventuels moyens de protection magiques qui, une fois retirés, permettaient aux juges de mener à bien leur travail, c'est-à-dire de faire parler les inculpées. Le chapitre que Sprenger et Institoris consacrent à ce sujet indique clairement leurs intentions : il s'agit pour eux d'inventorier toutes les méthodes licites pour parer aux nombreux maléfices que les sorcières pourraient utiliser à leur rencontre, la taciturnité n'étant que l'un d'entre eux. Signalons en outre que le maléfice de taciturnité était réputé pour provoquer une insensibilisation temporaire de tout le corps, non pas une anesthésie permanente et localisée en un point corporel unique. Souvent comparée à un sommeil artificiel, cette insensibilisation pouvait du reste se vérifier d'autres manières, notamment par l'absence de pleurs (un « signe très sûr de taciturnité¹⁰⁰ » selon Sprenger et Institoris), et surtout, son effet disparaissait du moment même où le maléfice était enlevé.

Les démonologues de la période suivante conserveront presque tel quel ce motif, comme en témoigne ce passage du *Discours execrable des sorciers* :

On a pratiqué de tous temps cette façon de faire contre les sorciers : on leur rase tout le poil dès qu'ils sont soumis à la justice, afin d'en tirer plus facilement la vérité. [...] Or cela se fait, parce que les sorciers ont des drogues de taciturnité, que l'on appelle également le sort de silence, qu'ils cachent dans leurs cheveux, et pendant qu'ils les portent, ils ne confessent jamais rien. Étant soumis à la torture, moment où il importe le plus de les raser, ils ne sentent aucune douleur. Et parce que

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 450.

quelquefois ils cachent ce sort dans leurs vêtements, on les fait aussi habituellement changer d'habits¹⁰¹.

Henri Boguet, on le voit, ne confond pas la marque insensible avec le maléfice de taciturnité. Au contraire, il signale à quelques reprises et très distinctement que la procédure consistant à dévêtir les accusés, les raser et examiner leur corps s'effectue à la fois pour découvrir quelque charme dissimulé et trouver la marque du diable¹⁰². Là où son argumentation diffère de ses prédécesseurs, cependant, c'est dans la fonction qu'il accorde à ce « sort de silence ». On se souvient que pour Boguet et ses contemporains, les maléfices n'ont pas d'efficacité en eux-mêmes, pas plus que n'ont de vertu intrinsèque les amulettes, les figurines de cire ou les incantations qui leur servent de truchements. C'est le diable seul qui tue, blesse, assoupit ou rend malade ; tout le « bric-à-brac » dont Satan entoure ses adeptes, ainsi que le qualifie Nicolas Rémy, ne sont que « les moyens qu'il met en œuvre pour l'apparence, sa façon d'imposer aux esprits humains des opinions horribles et de les en imprégner¹⁰³ ». Autrement dit, les maléfices et ce qui leur sert de support matériel n'étant que des signes du pacte satanique, leur effet est une opération directe du diable, non pas de l'objet. La preuve la plus éclatante de l'inertie des amulettes de taciturnité nous est d'ailleurs fournie par Nicolas

¹⁰¹ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 117. Les démonologues des XVI^e et XVII^e dissocient toutefois l'absence de larmes de ce maléfice, celle-ci devenant plutôt un indice de culpabilité attribué à la dureté de cœur des sorciers.

¹⁰² À propos de l'accusée Françoise Secretain, par exemple, il écrit : « Il fut décidé qu'il serait bon de lui faire couper les cheveux et changer d'habits, comme aussi de rechercher si elle ne se trouverait point marquée ». (*Ibid.*, p. 14) Lambert Daneau, en 1579, signalait également cette double procédure : « Pour conoistre cete marque & empescher leurs poudres, les juges bien instruits font tondre & abatre d'un rasoïr le poil qu'ils portent par tout le corps ». (Lambert Daneau, *Deux traitez nouveaux, tres-utiles pour ce temps. Le premier touchant les Sorciers, auquel ce qui se dispute aujourd'huy sur cete matiere est bien amplement resolu & augmenté de deux proces extraicts des greffes pour l'esclaircissement & confirmation de cet argument. Le second contient une breve remonstrance sur les jeux de Cartes & de dez*, s.l., Jacques Baumet, 1579, p. 56)

¹⁰³ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 259.

Rémy, toujours aussi enclin à se livrer à quelques expériences pour démontrer son point de vue. Il raconte ainsi qu'il a lui-même un jour porté un talisman de ce genre sans en devenir taciturne pour un sou :

Les inscriptions en caractères obscurs que portent souvent les coupables et qui leur permettent d'endurer les tortures en silence [...] ne peuvent tenir de la nature de leur effet soporifique. On trouve couramment ces inscriptions tracées et dessinées sur une lame très mince, sur un papier. J'ai moi-même porté ces dessins sur moi à une époque, mais je n'éprouvais pas pour autant la moindre tendance ou attirance vers le sommeil. Pourtant des juristes, et non des moindres, ont estimé que, par la présence de ces talismans, les douleurs sont ignorées et que souvent, par ce moyen, on fait obstacle aux inquisiteurs dans leur recherche de la vérité¹⁰⁴.

Boguet raisonne exactement de la même façon : les amulettes que les sorciers cachent dans leurs vêtements ou sous leurs cheveux ne servent à rien, mais comme les sorciers croient fermement le contraire et qu'une croyance bien assurée peut, comme chacun le sait, produire son effet, autant les déshabiller et les raser¹⁰⁵. De toute manière, ajoute le magistrat, cette procédure reste utile puisqu'il « est sûr que ceux qui sont rasés sont toujours plus mous et plus sensibles à la douleur que les autres¹⁰⁶ ». Il n'est d'ailleurs pas exclu, termine-t-il, que l'anesthésie en question soit d'origine naturelle et provienne en fait d'un breuvage narcotique que les accusés auraient avalé juste avant d'être soumis à la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 207-208.

¹⁰⁵ L'auteur compare l'effet de cette croyance à celle qu'apportent les pensées positives ou négatives sur la guérison des maladies : « Nous voyons les uns mourir et les autres guérir par une vive appréhension qu'ils ont les uns de la mort, les autres de la santé ». Que l'on suspecte ou non la présence d'une amulette n'a, en fin de compte, que peu d'importance, car raser les inculpés sert uniquement à leur « ôter de l'esprit cette ferme croyance ». (Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 118).

¹⁰⁶ *Idem.*

torture, « ce qui est facile à faire : le savon, même détrempe avec de l'eau claire, y est admirablement propre¹⁰⁷ ».

La différence entre la vision des rédacteurs du *Marteau* et celle des démonologues de la fin de la Renaissance réside pour l'essentiel dans la valeur et le statut qu'ils accordent au signe que sont les maléfica. D'emblée, il faut bien dire que la nature du sort de taciturnité n'a rien d'évident. En quoi consiste au juste ce maléfica, que l'on désigne tantôt comme une amulette, tantôt comme une pâte ou des poudres, tantôt comme des caractères tracés sur un bout de papier et parfois même comme une *marque* ? La diversité des formes que peuvent prendre les maléfica en général, de même que l'apparente équivalence entre le signe, l'effet et l'objet sont importantes. Elles participent d'une ancienne conception sémiologique de la magie, que saint Augustin formule en ces termes au livre II du *De doctrina christiana* :

Est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes concernant la fabrication et le culte des idoles, ou visant à rendre un culte, comme à Dieu, à la création ou à quelque partie de la création, ou en vue de consulter les démons et de conclure avec eux des pactes d'alliance fondées sur des signes, telles les machinations des arts magiques [...]. De cette catégorie relève encore toutes les amulettes et les remèdes que condamne aussi la science médicale : incantations, certaines marques qu'on appelle caractères, les diverses manières de suspendre, de nouer et même de lier quelque objet de façon particulière¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Idem.* Sans parler du savon, Rémy signalait également qu'il existe beaucoup de préparations qui entraînent une torpeur ou un endormissement naturels : « Les chirurgiens n'ignorent pas ces narcotiques, quand ils veulent pratiquer une ablation dans le corps humain, sans provoquer de douleur ». Suivant sa thèse de l'énormité, il explique ensuite que s'il existe dans la nature des plantes à vertu anesthésiante, les démons, « qui connaissent les forces cachées et secrètes de toutes choses que la nature a produites », peuvent tout à fait les utiliser pour produire des décoctions qui en démultiplient les effets, rendant l'insensibilité plus longue que sa durée naturelle. (*La démonolâtrie, op. cit.*, p. 206 et 208)

¹⁰⁸ Saint Augustin, *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana* (éd. Madeleine Moreau, Isabelle Bochet et Goulven Madec ; trad. de Madeleine Moreau), texte critique du CCL, revu et corrigé, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 182-183.

Selon cette définition, les amulettes, les ligatures et les caractères magiques (que l'on écrit ou que l'on profère) sont des signes conventionnels que les hommes et les démons utilisent pour communiquer entre eux. Toute une gamme de signes peut être employée à cet effet, comme en témoigne la variété des réalités que recoupe l'usage d'un même terme. Qu'il s'agisse d'un idéogramme gravé (*character*), d'un sceau que l'on fabrique sous certaines conditions (*sigillum*), d'une figure tracée sur un parchemin (*figura*) ou encore d'une statuette moulée dans diverses matières (*imago*), ces multiples signaux ont une valeur contractuelle et leur équivalence lexicale s'explique par le fait qu'il s'agit de signes d'une nature identique¹⁰⁹.

Nous repérons cette équivalence chez Nicolas Rémy, qui, après avoir parlé du talisman servant de support au maléfice de taciturnité (« des inscriptions en caractères obscurs dessinées sur une lame ou un papier »), mentionne sans transition ni explication particulières une autre de ses formes, soit une marque tracée sur la peau. Il relate le cas d'un certain Le Bon, accusé d'assassinat, qui se trouvait à l'étranger lors de sa mise en accusation. Plutôt que d'y rester et d'échapper ainsi à l'enquête dont il ferait assurément l'objet, il n'hésita pas à revenir sur les lieux de son crime et se livrer lui-même à la justice, « fort de la confiance qu'il mettait dans une marque magique dont il avait été gratifié par un

¹⁰⁹ Pour une analyse approfondie de la terminologie, de la matérialité et de la valeur contractuelle des signes magiques, voir Benoît Grévin et Julien Véronèse, « Les “caractères” magiques au Moyen Âge (XII^e-XIV^e siècle) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 162, n° 2, 2004, p. 305-379. Précisons que tous ces signes peuvent être désignés par le seul terme englobant de *character*.

forain¹¹⁰ ». Le résultat fut à la hauteur de ses espérances : « Il ne fut en rien déçu d'avoir placé de l'espoir en cette marque : sa résistance l'emporta sur toutes les tortures et il fut ainsi détaché de ses fers¹¹¹ ». Interprétée par Rémy, l'efficacité de cette marque corporelle est bien sûr attribuée à une alliance démoniaque. Or, si la marque elle-même en est le signe, son effet anesthésiant n'est pas perçu comme le résultat d'un maniement réussi des bons « signaux ». Elle indique, parce que le démon a choisi d'y intervenir, la corruption de l'âme de son utilisateur. Autrement, la marque magique ne serait demeurée qu'un vulgaire dessin, comme le prouve l'expérience à laquelle s'est lui-même prêté le magistrat.

On remarque combien un lien s'est brisé ou, plus exactement, s'est déplacé entre la définition donnée par Augustin et celle suivie par Nicolas Rémy. Chez Augustin comme chez les rédacteurs du *Marteau des sorcières*, ces signes ont une valeur contractuelle, mais aussi une valeur opératoire inhérente. Indépendamment de qui les utilise, ils fonctionnent à tous les coups. C'est la raison pour laquelle ils sont stigmatisés : les démons en savent beaucoup plus que les hommes au sujet de ces signes et ils peuvent de la sorte tromper ou manipuler leurs utilisateurs. Chez Rémy, l'efficacité s'est décalée dans l'intériorité des individus : les dispositions de l'âme d'une personne, de même que ses intentions, déterminent si l'usage de ces signes sera soutenu ou non par le démon. Impossible, écrit-il, de plaider l'ignorance ou la passivité en cette matière, car « celui qui ne protège pas la citadelle par la garde et les sentinelles indispensables quand le danger menace, agit de la même manière que le traître

¹¹⁰ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 208.

¹¹¹ *Idem.*

qui la livre volontairement et en connaissance de cause¹¹² ». C'est dire que ces signes sont autant de « pièges du prince des ténèbres » disséminés sur le chemin des hommes et donc autant de moyens pour lui d'assaillir les êtres dépravés ou simplement insouciantes, dont le juge compare la conscience et le corps à une « propriété vacante¹¹³ ».

Nicolas Rémy et Henri Boguet ne sont ni les premiers ni les seuls à effectuer ce genre de déplacement de sens. De fait, cette modification s'inscrit dans une évolution de la perception des signes du monde. Tels que définis par Augustin, les charmes et les talismans s'inscrivent dans une catégorie bien précise de la science des signes : ce sont des signes magiques. Ceux-ci diffèrent de tous les autres signes dans la mesure où leur principale vertu n'est pas cognitive, comme c'est le cas des signes naturels, de convention et d'habitude ; ils ont plutôt pour propriété d'opérer un transfert de forces¹¹⁴. L'amulette, par exemple, qui guérit ou empêche la maladie, ou bien le nouement de l'aiguillette, qui provoque l'impuissance chez les époux, ne font pas connaître quoi que ce soit en dehors de la présence des forces surnaturelles qui sont à l'œuvre, ce que le sorcier et le magicien connaissent déjà. Si l'effigie de l'amulette ou le nœud de l'aiguillette sont le signe de cette force, ce signe transcende la manifestation pour devenir opération. Or, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, les penseurs en viennent de plus en plus à considérer ce transfert de forces comme un

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ Marie-Luce Demonet, *À plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », 2002, p. 27-28. Pour une vision d'ensemble de l'évolution de la conception des signes, voir Marie-Luce Demonet, *Le XVI^e siècle, 1460-1610*, Paris, Bordas, 1988, p. 15-40.

phénomène de sympathie naturelle et dénie au signe magique une quelconque valeur opératoire. Ce refus n'a toutefois rien de catégorique, comme l'illustrent l'abondance des discussions que les démonologues continuent de vouer aux maléfices et les difficultés qu'ils éprouvent à concilier leurs effets réels avec leur inanité opératoire¹¹⁵. Mais on peut dire qu'avec la montée de l'empirisme et la promotion grandissante du « naturel », une vive tension s'instaure entre l'appréhension magique des signes et une compréhension qui entend s'appuyer sur la réalité des faits, ce qui mènera à d'étonnants croisements entre des systèmes d'interprétation dont les enjeux sont loin d'être identiques.

Si le charme de taciturnité ne possède plus, chez nos démonologues, de valeur opératoire, il devrait en aller de même pour la marque du diable. De prime abord, cette idée ne posait pas vraiment de problèmes puisque la marque ne répond pas aux critères des signes magiques. Il ne s'agit effectivement pas d'un symbole que l'on utilise dans l'espoir d'en obtenir un certain effet, mais d'une blessure distinctive que Satan inflige à ses adorateurs, si bien que la question de savoir si le diable serait ou non impliqué dans l'affaire n'intervenait même pas. À ce titre, l'insensibilité de la marque correspond – à tout le moins en principe – à une autre signification, laquelle doit permettre de faire connaître, comme n'importe quel autre signe, quelque chose de son porteur. Ce « quelque chose » est généralement assez simple à poser : la marque manifeste qu'il y a eu pacte

¹¹⁵ Nicolas Rémy a ainsi bien du mal à expliquer que les sorciers peuvent s'enduire les mains d'onguents magiques et faire mourir quelqu'un en touchant seulement son vêtement tout en étant eux-mêmes immunisés contre l'effet mortel de l'onguent. Après un parallèle assez peu fructueux avec les épidémies, il s'en sort en affirmant : « Dans ce cas, grâce à l'intervention secrète du démon, s'opère une action qui n'apparaît pas et dont l'effet est intérieur. Cette friction extérieure n'est que le signe clair montrant combien ces misérables ont conscience de collaborer à un forfait abominable sous la conduite et conseil du démon ». (*La démonolâtrie, op. cit.*, p. 61)

satannique. L'endroit que le diable a touché de sa griffe serait donc une partie morte, à l'instar de l'âme du sorcier qui s'est volontairement fermé les portes du Paradis en s'enrôlant dans la troupe satannique. C'est ce qu'avance, notamment, Nicolas Rémy : « La cause d'une si grande insensibilité, il n'y a pas à se mettre beaucoup en peine pour la chercher, si on réfléchit à l'effet exclusivement mortel et fatal de tout ce qui arrive à l'homme par l'action du démon¹¹⁶ ». De même, Jacques Fontaine écrit : « Je conclus, que les marques des sorciers sont des parties mortes, renduës telles par la malice du diable, lequel ne pretend qu'à la mort de nostre ame, & de nostre corps, tout opposé à son createur¹¹⁷ ».

Passé ce point, qui repose sur l'analogie typique de l'inversion diabolique, l'étape suivante devrait normalement consister à exposer pourquoi et comment ce phénomène extraordinaire se produit. Or, la plupart des auteurs ne s'embarrassent pas d'explications, suivant en cela le principe selon lequel les opérations du diable sont occultes et que seuls leurs effets sont perceptibles, non pas leurs causes. Henri Boguet, dont l'ouvrage se veut essentiellement établi sur des cas concrets, se contente ainsi de noter que « l'endroit où sont les marques est tellement insensible que ceux qui les portent ne remuent point, bien qu'on leur enfonce l'aiguille jusqu'à l'os¹¹⁸ ». Rémy s'émerveille pour sa part du « phénomène extraordinaire et prodigieux » qu'est l'absence de sensibilité, se lance dans un parallèle avec d'autres phénomènes semblables (le froid qui prive

¹¹⁶ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 66. Pierre de Lancre affirme également : « Il faut que [le sorcier] soit aussi insensible dans le cœur & par tout, que cette marque qu'il luy a faict gravee au Sabbat par ce mauvais Demon est insensible ». (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 553)

¹¹⁷ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, op. cit., p. 16.

¹¹⁸ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, op. cit., p. 120.

les membres de toute sensation ; le poisson-torpille qui frappe d'engourdissement la main de celui qui le touche ; la foudre qui rend les membres « exsangues et inertes à jamais ») pour finalement conclure que « c'est agir en pure perte que de chercher à ce qu'il [le diable] fait une explication rationnelle¹¹⁹ ».

Son caractère extraordinaire est néanmoins assuré par la profondeur de ce manque de sensation – qui n'est pas que de surface mais qui se prolonge jusqu'à l'os –, à quoi s'ajoute parfois le fait que la marque ne saigne pas. Cette dernière propriété n'est pas aussi systématiquement évoquée que l'insensibilité proprement dite, mais elle semble la compléter. C'est, en tous les cas, ce qui permet à Jacques Fontaine de distinguer la marque du diable des autres marques corporelles ou taches naturelles. À ceux qui disent, par exemple, que certaines cicatrices, voire des affections cutanées comme les verrues, peuvent être insensibles, le médecin n'hésite pas à leur répondre qu'elles « rendent de l'humeur » lorsqu'elles sont piquées ; si on lui objecte que les croûtes de la gale ou les dartres sont sèches et ne saignent pas, il rétorque que la peau au-dessous a « un sentiment exquis¹²⁰ ». La relation entre la mort de l'âme du sorcier et l'insensibilité de la marque lui est de toute façon confirmée par le fait que cette « zone morte » n'infecte pas la chair qui l'entoure. Cette absence de putréfaction, tout à fait contraire aux lois naturelles et à la « doctrine des Medecins », ne saurait s'expliquer autrement, selon lui, que par l'action prodigieuse du diable¹²¹.

Si Rémy, Boguet et de Lancre n'offrent pas un descriptif médical aussi poussé de l'empreinte diabolique – c'est précisément cette lacune qui avait incité

¹¹⁹ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 67-68.

¹²⁰ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, op. cit., p. 14.

¹²¹ *Ibid.*, p. 16.

Jacques Fontaine à prendre la plume –, ils ne manquent cependant pas d'évoquer les nombreux cas de marques avouées, vues, sondées et dénoncées qu'eux-mêmes ou leurs confrères magistrats ont eus à instruire pendant leur carrière. Cette abondance de témoignages et de petits récits, qui tranche avec les brèves mentions ou les portraits rapidement esquissés de leurs prédécesseurs, est révélatrice. Elle nous permet d'apprécier les enjeux qui sous-tendent l'élaboration de ce motif en même temps qu'elle nous livre de précieux indices sur la manière (et la matière) dont il s'est construit. De fait, pendant que Jean Wier ne s'en souciait pas et que Jean Bodin, hésitant, lui consacrait à peine quelques lignes repiquées de Daneau, la marque fascinait les représentants des juridictions civiles et des pouvoirs municipaux. Elle était déjà au cœur d'une foule de procès et c'est la courbe de cette influence juridique qu'éclaire la collection d'études de cas rapportée par nos trois démonologues juges. Certaines d'entre elles montrent d'ailleurs comment les renseignements à son sujet ont circulé avant de s'imposer dans la jurisprudence puis dans les traités. Ce passage de la *Démonolâtrie*, qui représente, selon Rémy, une « expérience probante » de la marque insensible, en est un bon exemple. Il relate un procès qui a eu lieu à Épinal, en 1588 :

Isabelle Pardieu y avait été arrêtée pour crime de sorcellerie et elle avait indiqué au gouverneur de la ville la partie de son corps ainsi marquée par le démon. Il vint alors à l'esprit du magistrat l'idée de vérifier si ce qu'on rapportait au sujet de cette sorte d'insensibilité était vrai ou non. Il ordonna qu'on enfonçât et qu'on fit pénétrer très profondément à l'endroit indiqué une petite aiguille. Ce fut fait en présence d'une forte affluence, or la blessure qui apparut était absolument

dépourvue de sang et la sorcière ne manifesta aux yeux de l'assistance aucun signe de douleur, pas même le moindre¹²².

Voilà un juge ayant entendu parler de la marque, et tout spécialement du critère d'insensibilité, à qui il « vient l'idée » de valider cette information par l'expérience. Sans cette curiosité et ce savoir préalables, qui le poussent cette fois-ci à agir alors qu'auparavant il n'avait peut-être pas porté attention aux déclarations des accusés à ce sujet, la marque ne serait restée que langage.

Quelques lignes plus loin, un autre exemple suit. Celui-là date de 1591 :

Tout récemment, à Essey, un village qui n'est qu'à une borne militaire de notre ville, le seigneur du lieu, qui assistait au procès de sorcellerie intenté à la Muguet, avait demandé que le bourreau fit porter sa recherche sur ce point et que, pour cette raison, il la déshabillât, afin de voir s'il pourrait trouver quelque part la fameuse marque¹²³.

La recherche s'est inversée. Déjà « fameuse » dans l'esprit du seigneur d'Essey, la marque se passe des confessions de l'inculpée sur sa présence ou son emplacement. Et ce que l'on cherche, on le trouve : « Pour finir, apparut, aussi grosse qu'une verrue, sur la cuisse gauche, une tache : le bourreau y enfonça de toutes ses forces un poignard, mais n'arracha aucun cri à la femme et ne fit pas s'écouler de la blessure la moindre goutte de sang¹²⁴ ». Le récit de l'épreuve et la description de la marque sont ici nettement plus détaillés ; ils s'accompagnent même d'une contre-vérification, puisqu'il est ensuite mentionné que le bourreau, « en recommençant », avait également « blessé légèrement un endroit tout proche de la tache » d'où le sang a coulé à flots et a suscité chez la sorcière « un cri de

¹²² Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 66.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Idem.*

douleur atroce¹²⁵ ». L'insensibilité extraordinaire de la marque se voyait ainsi confirmée.

L'ordonnancement de ces cas n'est sans doute pas fortuit chez Rémy. Parmi les onze exemples qu'il consigne, échelonnés entre 1584 et 1591, les premiers ne concernent que des « déclarations concordantes » à propos de la marque tandis que les trois derniers signalent une « épreuve probante » ayant pour objectif la vérification de l'insensibilité. Cet assemblage de récits, s'il ne nous permet évidemment pas de tirer des règles générales concernant l'attitude des juges lors des procès, met néanmoins en exergue les points saillants de l'élaboration rhétorique de ce motif.

D'abord, de toutes les caractéristiques de la marque, l'insensibilité est celle qui s'est affirmée avec le plus de force et de constance dans la démonologie, tant chez les juges et les clercs que chez les médecins. Tout se passe comme si ce critère fondateur, reconduit de texte en texte, s'était plus ou moins imposé de lui-même et avait été accepté comme tel, sans que l'on ressente le besoin de le commenter. Les démonologues ayant une expérience directe des procès seront néanmoins les premiers à installer aussi fermement la marque insensible parmi les signes de culpabilité, avant d'être presque aussitôt relayés par les médecins, qui en feront pour leur part un critère médical. Et pour cause : les textes rédigés par les juges et les médecins ont en commun d'être fondés sur l'expérience personnelle, la collecte des données et l'examen par les sens, toutes choses qui constituent l'armature épistémologique sur laquelle repose le motif des marques. Dans une perspective plus générale, cette double appropriation par

¹²⁵ *Idem.*

la médecine et le droit figure la voie qui était alors en train de se tracer pour une nouvelle discipline, promise à l'avenir florissant que l'on connaît : la médecine légale¹²⁶. Si l'avis des médecins était depuis longtemps sollicité lors des procès – pour examiner les blessures dans les affaires d'homicides, par exemple, se prononcer sur les cas de suicides ou encore révéler l'usage de poisons –, cet avis se soude à l'instruction judiciaire à la fin du XVI^e siècle, puis se normalise avec la formation de pratiques spécialisées, d'où résulte le recours de plus en plus répandu aux rapports d'expertise. Compte tenu du nombre impressionnant de ces rapports que la marque diabolique a suscités au XVII^e siècle, on ne saurait nier l'importance du rôle qu'elle a joué¹²⁷.

À cette influence du discours judiciaire dans la théorisation de la marque du diable s'ajoute un second élément notable : l'absence d'autorités textuelles. Hormis quelques références à l'Apocalypse et aux scarifications des païens, des esclaves ou des soldats, les discussions sur la marque ont ceci de particulier qu'elles ne s'appuient pas sur les sources livresques reconnues que sont la littérature antique, les évangiles, les textes patristiques et les écrits démonologiques antérieurs. Voire, pour certains auteurs, comme le Père Sébastien Michaëlis, exorciste de Madeleine de la Palud et participant actif à la recherche de ses marques, l'évocation de l'Apocalypse est ce qui lui permet de poser la modernité des marques du diable. Satan, écrit-il,

¹²⁶ Pour une synthèse de l'histoire de la médecine légale, appelée sous l'Ancien Régime médecine judiciaire, voir Michel Porret, « La médecine légale entre doctrines et pratiques », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 1, n° 22, 2010, p. 3-15.

¹²⁷ Robert Mandrou dans son ouvrage *Magistrats et sorciers en France (op. cit.)* cite plusieurs de ces rapports. Voir, dans l'index thématique, l'entrée « marque satanique ».

ne marquoit jadis les siens d'une marque semblable, car comme dit Tertulian, le propre du diable, c'est de controuver tous les jours quelques nouvelles façons de faire. [...] Saint Jean predit souvent en l'Apocalypse que sur la fin du monde, il y aura certaine manière de gens qui porteront la marque ou caractere de la beste, ce qu'il faut entendre corporellement à la lettre¹²⁸.

Ce qui fonde la valeur de fait de la marque et, de là, sa réalité, ce sont les traités eux-mêmes qui, à force de compiler les aveux, de collationner les témoignages expérimentaux et d'accumuler les cas de sorciers trouvés marqués, en viennent à construire réciproquement leurs propres références. Délestés du chaperonnage parfois contraignant des autorités traditionnelles, les sens des auteurs pouvaient effectuer librement leur travail d'enquête. Cette autonomie s'énonce clairement chez Pierre de Lancre, lui qui avait pour habitude de commencer chacun de ses chapitres par un long préambule retraçant les origines antiques et bibliques de chaque élément de la sorcellerie. Dans celui qu'il consacre aux marques des sorciers, il donne le ton de son argumentaire en inscrivant d'entrée de jeu ses propos sous le double parrainage de sa propre pratique judiciaire et du discours de ses pairs : « Je croyis que la marque que Satan imprime à ses suppos, est de grande consideration pour le jugement du crime de sorcelerie ; comme témoignent aussi tous les modernes qui ont esté juges comme nous [...]. C'est pourquoy il est raisonnable de sçavoir ce que nous en avons aprins par nos procedures¹²⁹ ».

C'est peut-être justement ce manque d'autorités textuelles, lequel conduit les démonologues à puiser presque exclusivement dans la parole des accusés et le

¹²⁸ Sébastien Michaëlis, *La pneumalogie, ou discours des esprits, entant qu'il est de besoin pour entendre & resoudre la matiere difficile des sorciers*, dans *Histoire admirable de la possession et conversion d'une penitente*, *op. cit.*, 3^e partie, p. 172.

¹²⁹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 181-182.

résultat des visites judiciaires, qui explique les variations et les incertitudes dont témoigne ce motif. Pierre de Lancre, qui, à n'en point douter, est l'auteur le plus disposé à consigner les « nouveautés » apprises par la bouche de ses espions et des accusés, a ainsi souvent bien du mal à expliquer certaines de leurs déclarations au sujet de la marque. « Qui sçauroit dire pourquoy ces marques non decouvertes les tiennent en silence ?¹³⁰ », se demande-t-il, reprenant par là un type de rapprochement que nous avons déjà observé au XV^e siècle, soit l'association d'un signe corporel avec le maléfice de taciturnité. « Car on a vu plusieurs sorcieres qui ont prié les Juges de les faire raser, disant qu'autrement il n'estoit possible de tirer d'elles aucune verite ny secret de leur mestier », précise-t-il, et d'autres encore, qui affirmaient que « la marque a cette propriété, & se donne par Satan à cet effect, afin que ceux qui l'ont ne s'endorment jamais, & ne perdent l'heure du sabbat¹³¹ ». Le premier témoignage est une description classique du maléfice de taciturnité, que le magistrat connaît bien puisqu'il en parle à plusieurs reprises dans son traité et recense pratiquement toutes les versions qu'il a pu rencontrer dans les écrits de ses prédécesseurs. Le second est plus curieux, en ce qu'il postule que la marque ferait en quelque sorte office de réveil, redevenant douloureuse uniquement à l'heure du sabbat pour rappeler aux sorciers leur rendez-vous quotidien. Malgré l'étrangeté de sa formulation, le don au sorcier par le diable d'une « propriété » extraordinaire reste typique de l'univers du maléfice. Or, elle s'accorde plutôt mal avec l'insensibilité permanente et définitive que les collègues du magistrat ont maintes fois attestée,

¹³⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹³¹ *Idem.*

d'autant plus que cette anesthésie n'est pas censée être un pouvoir, mais bien le résultat physique du contact mortel avec Satan. Pour se sortir de cette difficulté et concilier toutes ces propositions, de Lancre développe un raisonnement singulier et passablement tortueux selon lequel le diable serait effectivement capable de rendre la marque douloureuse quand l'envie lui en prend, afin de bien faire comprendre à ses esclaves qu'ils sont désormais sous son joug :

Mais je croy que la meilleure raison est, que le Diable les marque pour leur monstrier sa puissance & que tout ainsi que leur imprimant ces marques il leur fait voir qu'il peut les rendre insensibles, leur faire sentir du bien & du mal quand il luy plaist, il leur veut aussi persuader par là qu'il est le vray maistre de leur mal & leur bien, & qu'ils n'en doyvent attendre d'autre que de luy¹³².

Voici la marque sorcellaire non pas fusionnée avec le maléfice de taciturnité, mais dotée d'une fonction active qui, il faut bien le dire, s'y apparente grandement, ce qui lui confère un statut particulièrement instable, à cheval entre les signes naturels et les signes magiques.

À la lecture de cette interprétation, on ne peut que constater, avec François Delpech, combien les images, les concepts et les croyances issus de l'univers culturel et mental des accusés ont alimenté l'élaboration de ce mythème¹³³. À telle enseigne qu'il se voit débordé de toutes parts et qu'on finit par voir affleurer, sous la surface du discours savant, les schémas d'une parole autre. Mais il nous faut également reconnaître que les efforts déployés par les démonologues pour intégrer ces éléments à l'intérieur d'un modèle cohérent semblent répondre à des motivations qui leurs sont propres, comme si ce motif en

¹³² *Idem.*

¹³³ François Delpech, « Les marques des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 360 et *passim*.

pleine voie de théorisation correspondait à des aspirations précises que chaque auteur s'attache à exprimer selon son point de vue et la démarche qui est la sienne. Contrairement à de Lancre, d'autres auteurs, comme Jacques Fontaine, n'hésiteront pas à contredire carrément la parole des accusés ou à rejeter en bloc tout ce qui leur paraît incompatible avec les arguments qu'ils entendent faire valoir.

Une obscure visibilité

Si l'on excepte la version proposée par de Pierre de Lancre d'une marque que le diable rend sensible ou insensible à sa guise, on peut dire que le critère d'insensibilité se maintient de manière assez stable chez les différents auteurs. Il n'en va pas de même pour le critère de visibilité. Celui-ci est pourtant assez proche de la notion d'insensibilité, puisqu'il convoque à son tour un examen par les sens. L'inspection attentive du corps des suspects, préalablement dévêtus et rasés, précède en effet l'épreuve de l'aiguille et il n'est pas rare que ce repérage visuel ait lieu au début de la procédure, voire détermine, dans certaines juridictions, la mise à la question.

Comme l'illustrent les cas rapportés par Rémy, la vérification se révèle souvent concluante : une tache a été trouvée sur la cuisse de la sorcière d'Essey, une cicatrice au sommet du front de Claudette Bogart, de Brin-sur-Seille, a été découverte « une fois tondue à ras » et les huit accusés que le magistrat a interrogés sur ce point lui ont tous montré des « cicatrices, formant un léger

cal¹³⁴ ». Chez Pierre de Lancre, les marques visibles sont non seulement nombreuses – il y aurait au Labourd « plus de trois mille marquez¹³⁵ » –, mais leurs tailles sont également variables. Elles sont « parfois grande[s], & parfois aussi petite[s] que la teste d'une espingle », leur petitesse n'empêchant toutefois pas le chirurgien attiré de cette commission d'enquête, devenu avec la pratique « merveilleusement entendu & suffisant¹³⁶ » en cette matière, de les trouver. Sa compétence était telle, souligne de Lancre, que les sorcières du Labourd se mirent à se visiter l'une l'autre pour contrarier son travail et « si elles trouvoient la marque, le Diable leur avoit aprins de se gratter & esgratigner si outrageusement, que par fois, leurs espales sembloient des espales de supplice¹³⁷ ». Mais toute ces ruses, termine-t-il, « n'empeschoit pas qu'on ne decouvrit visiblement leur marque¹³⁸ ».

N'en déplaise à Pierre de Lancre, il est assez fréquent que la marque ne soit pas trouvée et ce, pour deux raisons, que l'on ne se hâtera pas de confondre, mais qui sont le plus souvent abordées de front dans les ouvrages démonologiques. Voyons ce qu'en dit, en 1579, le théologien Lambert Daneau, dont plusieurs auteurs se réclament :

Qu'il n'y a Sorcier (qui sont ceux desquels nous parlons) qui n'ait paction arrestee avec le diable, & ne se soit donné à luy. Et pour tesmoignage de ce, ils ont & portent une marque, que le diable leur a faite en quelque partie de leurs corps, les uns sous la paupiere de l'œil, les autres entre les fesses, les autres dedans la bouche, pour estre plus cachee. Bien que quelques personnages estiment que tous les Sorciers ne sont pas marquez, mais selon que Satan les pense plus ou moins assurez

¹³⁴ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 65-66.

¹³⁵ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 181.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 186 et 185.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 186.

¹³⁸ *Idem.*

& devots à son service, que il les marque, ou non : assavoir qu'il marque ceux dont il se doute, & non ceux qu'il tient pour assurez. Mais la verité est, que sans exception il les marque tous, en les baisant & les mordant : parce qu'il leur veut faire entendre par ce moyen qu'ils sont l'advenir à luy. Or pour conoistre cete marque & empescher leurs poudres, les juges bien instruits font tondre & abatre d'un rasoïr le poil qu'ils portent par tout le corps¹³⁹.

Cette courte description, que nous avons reproduite dans son intégralité, est tout ce que le théologien mentionne à propos de la marque. Le critère d'insensibilité, on le voit, n'y figure pas, pas plus que n'apparaît une forme de marque particulière. L'auteur insiste plutôt sur les difficultés que soulève sa localisation, en commençant par l'idée que la marque est bien cachée sur le corps des sorciers. Rapportée par la plupart des démonologues, cette caractéristique semble aller de soi : le diable ayant à cœur de passer inaperçu, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il s'applique à dissimuler ses signes d'allégeance sur la personne de ses adorateurs, sans quoi ceux-ci seraient trop facilement repérables. Ce trait distinctif participe également de l'inversion diabolique. « Satan est le vray Singe de Dieu », écrit en effet Pierre de Lancre, car Dieu marque visiblement ses élus des stigmates, tandis que Satan inscrit ses marques « à cachettes, & les ayant mesme empreintes, les ensevelit & cache en telle partie & endroit du corps, qu'il faudroit mettre ce mesme corps en pieces pour la trouver¹⁴⁰ ». Le rapprochement avec les stigmates s'effectue d'ailleurs sur un autre plan, car la marque est non seulement insensible, mais elle ne saigne pas et nécessite un objet pour être inscrite (griffe, corne, fer chaud), à l'inverse des stigmates qui saignent, sont douloureux et apparaissent miraculeusement sans clous.

¹³⁹ Lambert Daneau, *Deux traitez nouveaux, tres-utiles pour ce temps*, op. cit., p. 55-56.

¹⁴⁰ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 183.

S'agit-il donc d'un stigmate inversé ? De Lancre le suggère, ce qui n'est pas sans poser problème parce que les stigmates sont réservés aux saints et aux mystiques, c'est-à-dire à quelques rares élus qui sont loin d'être des fidèles comme les autres, alors que les sorciers ne sont que des chrétiens ordinaires qui se sont laissé corrompre par l'ange déchu. C'est pourquoi d'autres démonologues, comme Nicolas Rémy et Henri Boguet, rattachent plutôt les marques à des signes que tous les fidèles ont en commun, soit les signes sacramentels. Satan, écrit Rémy, « s'applique à souiller un corps en lui portant des blessures à tous les endroits où ce corps a reçu les onctions du baptême¹⁴¹ » ; « Comme Jésus-Christ a voulu rallier ses fidèles sous le signe vénérable de la croix, Satan, ce singe de Dieu, a voulu à son tour l'imiter en marquant ses suppôts de quelque signe et caractère¹⁴² », avance pour sa part Boguet.

Ce dernier terme de « caractère », que l'on retrouve à plusieurs reprises chez de Lancre et chez la plupart des auteurs, revêt une importance toute particulière pour la pensée de l'Ancien Régime. Le concept de *character* possède en effet trois types d'emplois sémantiques distincts¹⁴³. Son emploi magique, nous l'avons évoqué, réfère à la variété des signes qui, en vertu d'une puissance liée à leur forme particulière, incitent les forces surnaturelles à opérer un certain effet. En théologie, et tout particulièrement en théologie sacramentelle, le *character* est un signe indélébile qui consacre l'âme dans le sein de la foi chrétienne, tel que celui qu'impriment dans l'âme divers sacrements, dont le baptême. Dans le

¹⁴¹ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴² Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁴³ Nous nous appuyons ici sur l'étude de Benoît Grévin et Julien Véronèse, « Les "caractères" magiques au Moyen Âge (XII^e-XIV^e siècle) », *loc. cit.*, p. 355-358.

même ordre d'idées, l'exégèse patristique de la notion de signe divin associe le *character* au signe de la croix (*character crucis*), symbole de la Passion et signe actif du Christ, ainsi qu'au Christ lui-même, *character* de Dieu. Ces signes divins possèdent une valeur opératoire, qui se verra du reste réaffirmée avec force à partir de la Contre-Réforme afin de contrer les prétentions des protestants, lesquels proclamaient une relation purement symbolique entre le divin et l'humain. L'effet réel du signe de la croix, tout comme celui du nom de Jésus, ne s'exprime nulle part ailleurs mieux que lors des exorcismes, tandis que les signes magiques, dès la fin du XVI^e siècle, restent complètement inertes, ainsi que l'affirme si fréquemment Boguet : « Ni les paroles, ni les caractères ne servent en rien aux sorciers¹⁴⁴ ». Replacé dans ce système, le rapprochement avec les stigmates trouve sa signification, en ce qu'il s'agit également de signes actifs d'élection divine, qui font vivre physiquement à leurs porteurs le martyre du Christ. Ceux-ci sont peut-être plus rares, mais ils n'en participent pas moins de la même nature. Enfin, le dernier champ d'emploi de ce concept concerne le registre héraldique : du terme *character* pour désigner la croix inscrite dérive l'usage de *character* pour qualifier le monogramme, signe de validation d'un acte émis par l'autorité royale. Le terme s'est ensuite transmis aux armoiries qui décorent les sceaux et les blasons puis, par extension, en est venu à désigner les sceaux eux-mêmes.

¹⁴⁴ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 51. Rappelons également la force du nom de Jésus et du signe de la croix pour faire s'évanouir le sabbat : « Certains s'étant trouvés à l'improviste ou par curiosité à l'assemblée des sorciers et ayant fait le signe de la croix virent tout disparaître, diables, aliments et sorciers » (*ibid.*, p. 111). Par ailleurs, dans les actes du procès des sorciers du carroi de Marlou, on observe que la notion de *character* est invoquée pour disqualifier la marque de l'un des déposants : le juge a trouvé une cicatrice sur son doigt gauche, laquelle « est apparente et est toute noire, comme nous avons veu, sans toutesfoys qu'il ayt forme de caractère ». (*Les sorciers du carroi de Marlou*, *op. cit.*, paragraphe [17])

Bien que multiples, tous ces usages sémantiques sont liés entre eux par leur fonction contractuelle effective et par le fait qu'il s'agit de signes ayant force de loi (humaine ou divine). Appliquée à la marque diabolique, mais dans la logique de l'inversion et de l'imitation fallacieuse, cette symbolique produit une image forte et cohérente. En un seul point corporel se voyaient réunies et matérialisées les différentes implications du crime de lèse-majesté : l'agression du corps sacré de l'Église, par la falsification des signes divins et la renonciation solennelle dont elle procède ; l'atteinte au roi, du fait que les sorciers, en tant soldats « rangés sous l'étendard de Satan¹⁴⁵ », portent gravée sur leur peau l'emblème de leur chef, détournement du sceau de l'autorité royale. La nature cachée de la marque du diable, opposée à la visibilité des signes royaux et divins, ne faisait que redoubler l'outrage qu'on leur portait.

Cela dit, Lambert Daneau ne s'étend pas autant que les juges sur les significations de la marque ; il mentionne seulement qu'elle est un témoignage du pacte et qu'elle est fort difficile à trouver étant donné son emplacement. Bien que sommaire, cette interprétation s'inscrit dans le droit fil de la notion de *character*, que les magistrats ont développée davantage. Plus problématique est la seconde raison invoquée par le théologien, à savoir que tous les sorciers ne seraient pas marqués. Jean Bodin, on s'en souvient, utilisait cet argument pour

¹⁴⁵ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, op. cit., p. 56. Rémy rappelle également la fonction juridique et militaire de la marque diabolique, signalant qu'elle « transform[e] ceux qui la portent en déserteurs » (*La démonolâtrie*, op. cit., p. 27). Jacques Fontaine fait quant à lui référence aux armoiries de l'armée royale en les associant à celles de l'armée du Christ, c'est-à-dire la marque invisible du baptême : le roi, dit-il, ne permettrait jamais « que les armoiries de ses ennemis soient gravees dessus ce qui lui appartient. De mesme Dieu qui est tout puissant ne permettra jamais que les marques du diable son ennemy juré & obstiné soient mises sur une personne qui n'est pas a luy mais a Dieu par le caractere du Chretien » (Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, op. cit., p. 8).

ranger la marque parmi les simples présomptions : « Mais je suis bien de l'avis de Dagneau qui dict que les plus grands Sorciers ne sont points marquez, ou bien en lieu si secret, qu'il est quasi impossible de les découvrir¹⁴⁶ ». En fait, ce n'est pas exactement ce que dit Lambert Daneau. Celui-ci rapporte ce qui semble être un lieu commun des discours sur la marque, à savoir que le diable marquerait uniquement les sorciers qui sont les moins assurés à son service et laisserait intacts les plus « dévots ». Dans ces conditions, la marque ne serait qu'une trace à la surface de la peau ayant pour finalité d'inciter les sorciers les plus timides à se conformer à l'idéal de méchanceté prôné par le diable, sous peine d'être démasqués par la justice et brûlés. Elle implique également qu'une fois le sorcier rentré dans les rangs des fidèles incontestés, la marque lui serait enlevée. Or, Daneau rectifie bien vite cette opinion et précise qu'à son avis, Satan marque tous les sorciers, sans exception. Autrement dit, ce n'est pas parce que la marque est peu visible à l'œil qu'elle n'existe pas ; il suffit de bien la chercher.

À cette idée correspond une autre interprétation, qui s'y apparente mais qui occasionne des problèmes théoriques différents, soit que le diable marque tous ses suppôts, mais que certains d'entre eux portent une marque invisible, d'où le fait qu'on croit à tort qu'ils ne sont pas marqués. C'est ce que signale, en 1589, Peter Binsfeld, dans son *De confessionibus maleficiorum et sagarum* : « Comme le diable sait que sa marque risque de trahir le sorcier, il peut être capable de marquer ses fidèles de manière invisible. Il faut donc piquer les suspects sur l'ensemble de leur corps, et pas seulement sur les taches ou les

¹⁴⁶ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, *op. cit.*, p. 213 v°.

marques¹⁴⁷ ». Selon cette perspective, le repérage visuel n'est pas une procédure concluante, mieux vaut se fier au critère d'insensibilité qui, chez Binsfeld, semble être un trait immuable et probant. D'un point de vue pratique, pourtant, l'opération n'avait rien de simple puisque le signe de l'insensibilité, comme le note Marie-Luce Demonet, est la réaction de non-douleur et l'absence de cri, ce qui n'est pas véritablement une réaction en plus de n'être pas très évident à interpréter¹⁴⁸. En outre, comment s'assurer que les inculpés ne simuleront pas la douleur, de la même manière qu'ils s'efforcent de cacher leurs marques visibles en s'écorchant la peau ? Pour remédier à ce problème, une procédure a été mise en place, que Pierre de Lancre rapporte comme suit :

Pour faire la visite tres-certainement, il [le chirurgien] avait une espingle en la main gauche, avec la teste de laquelle il faisoit semblant de pincer la sorciere en plusieurs lieux, qu'elle ne pouvoit voir ayant les yeux bandez, & en la main droicte il avoit une eguille, ou une aleine bien deliee, & ayant pincé la Sorciere avec la teste de l'espingle, en plusieurs lieux se plaignoit artificiellement, comme si elle eut souffert quelque grande douleur : & neantmoins bien qu'en mesme temps on luy mis l'esguille jusques au os elle ne disoit mot¹⁴⁹.

Cette procédure à deux épingles (une « vraie » et une pour « faire semblant »), qui semble avoir été développée plus tardivement¹⁵⁰, n'est pas employée de manière systématique. Ailleurs, le simple fait de bander les yeux des prévenus paraît suffire. Le livre de Claude Caron, publié en 1589 et intitulé

¹⁴⁷ Cité par Martine Ostorero, « Les marques du diable sur le corps des sorciers », *loc. cit.*, p. 372.

¹⁴⁸ Marie-Luce Demonet, « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *Littératures classiques*, vol. 25, automne 1995, p. 120 et 123.

¹⁴⁹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁵⁰ En 1631, Friedrich von Spee mentionne qu'elle se pratique depuis quelques temps en plusieurs lieux. Il ne manque pas de signaler que piquer deux endroits à la fois, « poussant doucement dans la marque pretendüe, & brusquement autre part », n'a rien d'une épreuve probante puisque tous les signaux sont brouillés : comment peut-on dire la marque insensible si le prévenu réagit en même temps à la fausse piqûre ? (Friedrich Von Spee, *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les proces de sorcelerie* [trad. de F. B. de Velledor], Lyon, 1660 [1631], p. 248).

L'Antéchrist démasqué, signale cette pratique dès 1581, lors d'un procès dans la ville d'Annonay (aujourd'hui dans le département de l'Ardèche). Cet ouvrage est intéressant à plus d'un titre, bien que son sujet principal ne soit ni la sorcellerie ni la marque diabolique, mais consiste en une remontrance « Au peuple d'Annonay de la religion pretendue reformee ». Claude Caron est le médecin de la ville ; en 1581, il est appelé à titre d'expert lors du procès d'une vieille femme, Katherine Boyraionne, accusée par une jeune fille de vingt-deux ans, Madeleine, qui se dit possédée de quatre démons envoyés par maléfice. Caron raconte cet épisode pour démontrer la force des rituels catholiques lors des exorcismes ; or, il précise qu'il s'est limité à n'en dire que ce qu'il a vu et ce à quoi il a assisté comme partie agissante. Vu le rôle considérable qu'il a joué dans cette affaire, son témoignage de médecin, rare pour cette époque¹⁵¹, mérite d'être souligné.

La mention de la marque survient dans le récit alors que l'auteur explique que le juge n'est pas parvenu à faire avouer quoi que ce soit à l'accusée, celle-ci refusant catégoriquement de reconnaître une quelconque implication dans cette histoire. Ce sont donc les démons qui, par l'intermédiaire de la possédée, ont mentionné au juge « le moyen de découvrir sa sorcellerie », indiquant « qu'on luy trouveroit sur l'espaule gauche le caractaire si de pres il estoit cherché¹⁵² ». Ce qui est aussitôt ordonné : « Médecins & Chirurgiens furent appelés, les yeux luy furent estroitement bandés, ses espauls furent mises à descouvert &

¹⁵¹ Selon les analyses archivistiques menées par William Monter, la première recherche judiciaire de la marque insensible enregistrée dans les actes de procès date de 1534. Ce type d'enquête aurait été plus fréquent dans les régions frontalières, notamment celles situées entre la France et la Suisse. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland : the Borderlands during the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, p. 157-166.

¹⁵² Claude Caron, *L'Antéchrist démasqué*, Tournon, Guillaume Linocier, 1589, p. 65-66.

recherche fut faicte de ce caractaire¹⁵³ »... en vain. Caron et ses confrères ont beau chercher, ils ne voient rien de spécial, si bien que c'est Miron, l'un des quatre démons, qui leur révèle l'endroit exact en se moquant de leur incompetence. Les médecins ne voyant toujours rien qui vaille, s'ensuit alors une curieuse pantomime où la possédée guide le chirurgien par des signes de la main, ce dernier pique un peu partout à l'endroit indiqué en guettant du coin de l'œil des directions plus précises et l'accusée s'agite en tous sens. Finalement, à force d'observation, ils trouvent quelque chose : « Y prenans garde de près, nous observames en c'est endroit une figure rapportant en grandeur un petit denier, du centre de laquelle plusieurs filamens s'estendoient vers sa circonferance & avec peu d'apparance¹⁵⁴ ». Devant plusieurs témoins dignes de foi, l'aiguille est enfoncée dans la marque « plus que de moitié, sans que ceste sorciere remuoit tant soit peu ne qu'elle fit aucun semblant d'estre touchée, quoy qu'au paravant elle se farouchoit estrangement de la moindre atteinte qu'on luy donna », et une fois l'aiguille retirée, « il n'y eust aucune apparance de sang¹⁵⁵ ».

La procédure rapportée par Caron, en plus de mettre en œuvre les recommandations de Binsfeld et de décrire les principales caractéristiques de la marque, montre que l'examen visuel et tactile, aussi séduisant qu'il eût pu paraître aux juges, n'avait rien de très certain. Soumise aux ruses du diable, la recherche de la marque sorcellaire s'achoppe constamment aux manigances de Satan et de ses disciples. Il est vrai que lors du procès d'Annonay, les spécialistes ont bénéficié, si l'on peut dire, de l'aide appréciable d'un démon, lequel aurait

¹⁵³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

été contraint de dire la vérité – pour une fois ! – étant donné qu’il était sous le contrôle du prêtre. Sans la connaissance secrète de ce démon et sans ses manœuvres de direction, la sorcière n’aurait peut-être jamais été découverte.

Tels sont les problèmes que posent la marque du diable. Cette empreinte est inscrite par le Père du mensonge, le singe de Dieu, dont la capacité à inventer des faux signes n’est plus à démontrer. Pour rendre compte de la marque, les démonologues ont ainsi à composer non pas avec des autorités doctrinales précises, qui, dans le cas de la lycanthropie, par exemple, ou de la conception diabolique, balisaient assez strictement leur interprétation, mais avec un ensemble considérable de discours sur les prestiges diaboliques, qui avaient déjà été pliés en tous les sens pour justifier les pouvoirs exorbitants du Malin. Si le diable est capable de faire disparaître toute trace des assemblées du sabbat en un clin d’œil et s’il multiplie les stratagèmes pour que ses suppôts se fondent dans la masse, pourquoi donc aurait-il besoin d’une marque qui risque de compromettre la bonne marche de son complot ? Il peut certes sembler bien étrange de questionner les intentions du diable, mais c’est précisément le travail qu’effectuent les démonologues lorsqu’ils s’attachent à rationaliser ce motif. Sans références préalables pour les guider, sinon la jurisprudence qui s’élabore en même temps que cette topique, c’est le schéma même de la sorcellerie et, avec lui, tous les possibles diaboliques, que les auteurs sont contraints d’interroger.

Qu’on la dise visible, peu visible ou invisible, la marque n’en cesse pas moins d’exister ni d’être recherchée. L’épisode relaté par Claude Caron le fait bien voir et son témoignage est apparu suffisamment remarquable à Henri

Boguet pour qu'il le cite à plusieurs reprises dans son ouvrage, notamment dans son chapitre sur la marque. Le grand juge de la terre de Saint-Claude est bien connu pour ne pas s'encombrer de récits qui ne correspondent pas à son propos. Son traité, qu'il a voulu bref, est essentiellement fondé sur ce qu'il a « vu, ouï et sondé » et la lecture qu'il en propose laisse peu de place au doute. À ce titre, l'exposé de ses arguments illustre bien l'enchevêtrement des grandes interrogations sur lequel repose la construction de ce motif.

Comme à son habitude, Boguet entame la discussion avec l'un des procès qu'il a eu à instrumenter, celui de Françoise Secretain :

On fit donc déshabiller Françoise Secretain pour voir si elle avait quelque marque sur elle : parce que les sorciers sont marqués, dit-on, les uns sur l'épaule, les autres sous la paupière, sous la langue, sous la lèvre ou aux parties honteuses. Bref, tous les sorciers sont marqués en quelque endroit du corps¹⁵⁶.

Selon ce postulat formulé de manière péremptoire, Françoise Secretain devrait être marquée. La suite du discours ne dit cependant rien de ce qu'il est advenu une fois l'accusée dévêtue, Boguet enchaînant plutôt sur une comparaison avec les marques des esclaves. Mais si l'on remonte plus tôt dans son texte, au chapitre intitulé « Moyens dont on se sert pour tirer la vérité de Françoise Secretain », les résultats de l'examen corporel nous sont donnés. Il fut décidé, note le juge, « de rechercher si elle ne se trouverait point marquée. Suivant ce conseil on la dépouilla. Mais l'on ne s'aperçut d'aucune marque¹⁵⁷ ».

Ce détail, que Boguet a choisi de ne pas réitérer dans son argumentaire sur la marque, n'est pas aussi contradictoire avec sa thèse qu'il en a l'air. Le mot

¹⁵⁶ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 14.

qui importe ici est « apercevoir », car il y a ce qui est invisible et ce qui est difficilement perceptible. Le magistrat se sert en effet du récit de Claude Caron pour poser cette distinction fondamentale, en y apportant néanmoins sa propre interprétation. Les marques, dit-il, « sont fort difficiles à trouver, parce qu'elles sont peu visibles et que le Diable les efface le plus souvent dès que les sorciers sont entre les mains de la justice¹⁵⁸ ». Selon lui, si Caron et ses confrères ont eu tant de mal à trouver la marque de Katherine Boyraionne, ce n'est pas parce que la marque était au départ peu apparente, mais bien parce que le diable avait tenté de l'effacer juste avant qu'ils ne l'examinent. Voilà qui permet au juge de discuter des résultats de sa propre pratique :

Quant à moi, je n'ai jamais pu voir une seule de ces marques, bien que j'y fusse assez attentif et que les sorciers dont je faisais le procès aient confessé que Satan les marquait. Georges Gandillon me montra même la place où le Diable l'avait touché, sur l'épaule gauche, sans que je puisse la voir. Toutefois j'en attribue la faute à ce que nous n'avions point de chirurgien expert à ce moment¹⁵⁹.

Le critère de visibilité s'en voit du coup discrédité. Pour un auteur qui soutient que Satan est tout à fait capable de rendre les sorciers invisibles si cela est nécessaire¹⁶⁰, l'effacement d'une simple marque était un jeu d'enfant. Le fait que Boguet souligne qu'il n'y avait pas de chirurgien à sa disposition lors des procès est également intéressant. Il reconnaît par là qu'il ne possède pas les compétences requises pour effectuer une telle recherche et signale le clivage entre les expertises qui allait bientôt s'imposer dans les années à venir.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ « Les sorciers sont d'autant plus à craindre qu'ils vont prendre les personnes en leur maison et dans leur lit, sous la conduite de leur maître qui leur ouvre et ferme la porte avec tant d'adresse que l'on ne s'en rend pas compte. Il les rend même invisibles au besoin. » (*Ibid.*, p. 92)

Jusque-là, les propos de Boguet avaient tracé, pour la marque insensible, un cadre cohérent avec sa propre vision des prestiges diaboliques : tous les sorciers sont marqués, mais la marque est parfois peu visible et parfois elle est effacée par le diable, ce qu'un bon chirurgien saura tout de même solutionner dans l'un et l'autre cas en se fiant au critère d'insensibilité ou à l'acuité de son regard de spécialiste. Mais son édifice bascule lorsqu'il mentionne ce point litigieux, que Rémy lui-même s'était bien gardé de soulever et que Lambert Daneau avait explicitement réfuté : certains sorciers ne sont pas marqués. Ce sont les aveux de l'accusé Jacques Bocquet qui l'incitent à signaler cet aspect :

Néanmoins certains sorciers ont dit qu'ils n'avaient jamais été marqués, et parmi eux gros Jacques Bocquet, lequel mourut en regrettant sa faute comme il me l'a certifié. Je tiens donc qu'il y a des sorciers qui ne sont point marqués et pensent que Satan ne marque que ceux dont il se méfie le plus, faisant comme ceux qui ont de coutume de prêter de l'argent ; car s'ils se fient au débiteur, ils se contentent de sa parole, sinon, ils leur font signer une reconnaissance de dette¹⁶¹.

Comment dès lors faire la différence entre ce qui est effacé et ce qui n'est pas là ? Et si les sorciers non marqués sont les plus mauvais, une marque bien apparente serait-elle la preuve que le diable a voulu que son porteur soit découvert (sinon il aurait effacé sa marque), précisément parce qu'il y a encore de la bonté en lui et que, de la sorte, il ne lui sert à rien pour son projet de destruction ? Boguet ne résout pas le problème. À vrai dire il l'amplifie, puisqu'il termine en concluant que les marques sont d'une importance capitale en matière de sorcellerie, mais

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

que « ceux qui sont scrupuleux au point de ne pas vouloir condamner un sorcier à mort si la marque n'est pas constatée [...] sont dans leur tort¹⁶² ».

Ainsi, pour Henri Boguet, la marque est un indice très fort, mais l'absence de marque s'avère tout aussi concluante. Suivant cette logique, voir une marque ou ne pas la voir peut être à la fois un signe d'incompétence, de compétence et une ruse de Satan. Il est tentant de comparer ce problème de perception de la marque avec l'apparition du diable au tribunal vécue par Nicolas Rémy. Lors de cette expérience personnelle, le magistrat lorrain avait pu certifier la présence du diable sans l'avoir vu, en s'appuyant sur le principe reconnu que l'incorporalité et les métamorphoses sont le propre des purs esprits. Or, dans la mesure où la marque figure sur le corps des sorciers et non sur celui des démons, son propre est d'être corporel et donc perceptible par les sens. Si elle apparaît et disparaît comme le diable, si elle devient sensible et insensible au besoin, si elle change de forme ou d'emplacement à sa guise, n'est-ce pas là le signe qu'elle partage les mêmes attributs que son maître et qu'elle n'est pas tant une blessure *du* diable qu'un objet proprement diabolique ? On peut le croire lorsqu'on lit chez Pierre de Lancre le récit de cette marque surprenante trouvée sur un accusé nommé Devaux. Celui-ci porte au dos « ce qui ressembloit un petit chien noir », insensible lorsque piqué, mais « si on le menaçoit seulement à l'endroit de cette marque, le Sorcier se pleignoit grandement, encore qu'il ne vit celui qui dressoit

¹⁶² *Ibid.*, p. 120-121. On remarque ainsi que si, dans le chapitre sur la marque, celle-ci est donnée comme un indice très fort, les « Instructions pour un juge en fait de sorcellerie » la rangent plutôt parmi les indices légers, à l'égal du mauvais caractère de l'accusé ou de son habitude de blasphémer (voir *ibid.*, p. 181-182).

ainsi le doigt contre sa marque¹⁶³ ». Étrange animation d'une empreinte, qui semble dotée aussi bien d'une vie propre que de la faculté de voir, et qui fait souffrir son porteur lorsque le doigt de la justice royale et divine le menace. Ce petit chien noir se comporte en fait de la même manière que les démons, qui se plaignent d'être tourmentés quand l'exorciste brandit un crucifix devant le possédé qui leur sert d'habitable.

Une fonction incertaine

Des discours tenus sur la marque sorcellaire, on remarque combien l'intervention de quelques aveux contradictoires, voire d'un seul cas de figure différent, est susceptible, selon l'interprétation qui en est proposé, de déstabiliser la charpente des raisonnements qui les supporte. Les démonologues, et tout spécialement nos trois magistrats, ne sont cependant pas en manque d'arguments sur les possibles diaboliques pour légitimer ces inconstances. Ainsi, la variété des emplacements de la marque, de ses formes, de ses couleurs et de ses modes d'inscription peut être rangée sous la bannière des leurres du diable sans difficultés apparentes. Même l'effacement de la marque s'articule assez bien au schéma préétabli de la sorcellerie, du moment où le critère d'insensibilité reste prépondérant. D'autres considérations, en revanche, sont plus problématiques. L'idée que les plus grands sorciers ne seraient pas marqués, par exemple, si elle apparaît, sur le plan des représentations, comme une technique de camouflage

¹⁶³ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 184.

particulièrement ingénieuse, perturbe grandement le système de la preuve judiciaire et la procédure empirique de détection sur laquelle il s'appuie.

C'est en effet sur le plan de sa nature et de sa fonction que le motif des marques insensibles a suscité le plus de débats et de difficultés. Rapidement, de nombreuses questions d'ordre théorique se sont posées : la marque est-elle seulement une trace corporelle du pacte ou n'est-elle pas une sorte de signe spirituel ? A-t-elle pour fonction de servir de signe de reconnaissance entre les sorciers ou n'a-t-elle d'utilité que pour le diable ? Et qu'en est-il des sorciers avérés qui ne sont pas trouvés marqués ou qui disent ne pas l'être ? Faut-il inférer une marque invisible, supposer qu'ils mentent ou donner du crédit à leurs déclarations ? À toutes ces questions, les juges apportent des réponses multiples et s'efforcent tour à tour d'ajuster la parole des accusés aux discours de leurs contemporains ainsi qu'aux résultats de l'expérience pratique. La valeur probante que les magistrats lui accordent – une « preuve très certaine de culpabilité¹⁶⁴ », avance Rémy ; « il n'y a preuve que je trouve plus certaine que celle-là¹⁶⁵ », ajoute Pierre de Lancre – est pourtant loin d'aller de soi tant ce motif est polysémique.

En 1631, Friedrich von Spee formulait cette remarque importante concernant la marque du diable, un sujet auquel il consacre toute une question de son *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcelerie* :

Certes le diable seroit un grand sot de marquer son troupeau pour donner prise sur ses ouailles & les faire massacrer,

¹⁶⁴ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, op. cit., p. 65.

¹⁶⁵ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, op. cit., p. 189.

comme s'il n'avoit autre moyen de les connoitre, & pourquoy ne les pas marquer invisiblement : pourquoy les unes en plusieurs endroits : les autres nullement. Enfin Del Rio & Binsfeld, que les Juges font mine de tant estimer, & de les suivre ne font pas grand estat de l'indice des marques prestigieuses¹⁶⁶.

Le théologien met au jour ce qui se présente comme une véritable épine dans le pied de certains auteurs : quelques éminents personnages, après avoir rassemblé et discuté des variations que l'on prête à la marque, ont conclu qu'elle ne pouvait pas servir de preuve en raison de l'incertitude qu'elle génère. Jean Bodin, Martin del Rio et Peter Binsfeld consacrent tous à ce motif des passages plus ou moins longs, mais ce qu'ils en disent est ou bien succinct et, par là, révélateur de l'importance relative qu'ils y accordent (c'est le cas de Jean Bodin), ou bien soulève tant de doutes et d'hésitations que les limites de son application pénale et de son interprétation s'imposent d'elles-mêmes. Les points controversés sont justement ceux que Von Spee résume en début de phrase : à trop décrire les possibilités infinies de la marque, on finit par se demander d'où provient l'intérêt si vif qu'on lui porte et à quoi elle peut bien servir compte tenu qu'il existe déjà quantité de preuves et d'indices plus solides sur lesquels les juges peuvent s'appuyer pour fonder leur jugement en sorcellerie. Le théologien est perplexe. Il avoue ne pas comprendre cette espèce de fascination obstinée que les juges manifestent à son endroit : « Il y a des Juges qui s'opiniastrent tellement là dessus, que si vous pensés combattre l'imagination qu'ils ont conceüe de ces marques, & en examiner la verité, vous les mettez en grande alteration¹⁶⁷ », écrit-il, avant de raconter une conversation qu'il a eue à ce sujet avec un magistrat de

¹⁶⁶ Friedrich von Spee, *Advis aux criminalistes...*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 243.

sa connaissance et qui a dégénéré en scène terrible. « Comme est-il possible que des gens qui s'emporent si facilement soient capables de la patience nécessaire à desmesler & pénétrer l'obscurité qui se rencontre dans les procès des Sorcieres¹⁶⁸ ? », se demande-t-il, rappelant du même coup en quoi consiste la principale difficulté des discours sur la sorcellerie.

On ne sait si Pierre de Lancre était d'un tempérament aussi irritable, mais il est clair que le manque de conviction de Martin del Rio, l'un de ses maîtres à penser, le plonge dans l'embarras. Les diverses configurations de la marque, dit-il,

ont donné occasion à plusieurs, de tenir ces marques pour indices fallacieux, & sur lesquels il ne falloit faire fondement quelconque pour en adjuger quelque peine aux sorciers pour petite quelle soit. Et de cet avis est Del Rio, qui dit qu'elles sont effacées bien souvent par le Diable, pour eluder les juges, & parfois qu'il en imprime qui sont sensibles, & parfois que les plus grands sorciers n'en ont point¹⁶⁹.

De Lancre connaît très bien ces manifestations contrastées de la marque : il admet avoir vu des marques insensibles redevenir sensibles, des marques apparentes qui disparaissent tout d'un coup, d'autres qui s'animent subitement et il a recueilli à peu près tous les témoignages possibles à ce sujet. Ce que Del Rio tient pour une faiblesse sur le plan pénal, de Lancre le perçoit toutefois comme une preuve flagrante : « C'est toujours pour mesme raison, qui est pour tromper les juges, & les tenir en incertitude¹⁷⁰ ». Telle serait la fonction première de la marque, à savoir mettre les juges à l'épreuve et tester leur sagacité. Pour le magistrat, il ne faut pas chercher à déterminer sa signification à partir des livres

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 187.

¹⁷⁰ *Idem.*

de droit ni même tenter de la rendre cohérente par les lois de la rhétorique. Le diable, qui est le roi de l'inconstance et qui connaît parfaitement les principes juridiques, se sert justement de ces armes pour soustraire ses adeptes aux poursuites. Maintenant que ses projets sont bien connus et que des officiers zélés sont à ses trousses, Satan utilise, en somme, un vice de procédure, espérant par là que les juges très à cheval sur leurs principes seront tant et si bien déroutés qu'ils suspendront leur jugement. Voilà le piège dans lequel Martin del Rio, qui n'est pas juge, s'est laissé prendre.

Pour justifier ce qu'il avance, Pierre de Lancre fait valoir les propos d'Henri Boguet concernant l'effacement de la marque sitôt que les sorciers sont entre les mains de la justice :

De quoy Del Rio a esté justement reprins par Boguet : car bien que nous sçachions par experience & pour l'avoir ainsi veu plusieurs fois, que le chirurgien & ladicte Morguy nous ayant dict qu'ils avoient descouvert la marque, & neantmoins nous la voulant faire voir qu'elle s'esvanouissoit parfois à mesme instant, & ne pouvoit estre montree au grand estonnement de tous les deux qui l'avoient veuë & descouverte, en presence du Syndic, des Interpretes, des Greffiers, & du Concierge, si est-ce qu'on ne peut nier que lors qu'elle se trouve, ce ne soit un indice bien fort¹⁷¹.

Ce que de Lancre oppose à Del Rio, ce n'est pas un autre argument – le théologien avait clairement mentionné cet effacement problématique –, mais le même argument rapporté par un magistrat expérimenté. À quoi il ajoute la force de son propre témoignage visuel ainsi que celui de spectateurs dignes de foi et expressément nommés, toutes choses qui constituent, comme le signale Christian Licoppe, la ressource fondamentale de la construction de la preuve dans le récit

¹⁷¹ *Idem.*

expérimental¹⁷². Une marque détectée malgré le coefficient de difficulté que sa recherche implique est alors un « indice bien fort », non pas seulement parce qu'elle atteste matériellement de l'appartenance diabolique de son porteur, mais aussi – et surtout – parce que cette recherche est une sorte d'épreuve qualifiante pour le juge, un combat face-à-face avec l'ennemi absolu dont le terrain de lutte est le corps du sorcier. La victoire que représente la découverte de la marque figure le triomphe de la vérité sur les subterfuges sataniques.

Pour convaincu que soit Pierre de Lancre de la valeur de la marque, il n'en demeure pas moins un magistrat soucieux d'asseoir ce motif sur des principes juridiques reconnus. La référence au *Discours* d'Henri Boguet l'amène ainsi à préciser son point de vue à ce sujet. Les règles qu'il fait valoir ne sont pourtant pas celles de la preuve sensible, comme on pourrait s'y attendre, mais plutôt la concordance des témoignages et la force des aveux. On juge de la marque de la même manière qu'on juge un individu que de jeunes enfants accusent d'avoir participé au sabbat parce qu'ils l'y ont vu, affirme de Lancre. Si ces enfants confessent, sans varier, qu'une telle sorcière les a menés au sabbat « un tel jour, & un tel lieu, & qu'elle les a fait renoncer leur Createur, & leur a fait donner le sceau et caractere du Diable¹⁷³ », n'est-ce pas là une preuve tout à fait conforme aux procédures habituelles en matière de sorcellerie, lesquelles sont essentiellement fondées sur la parole et non le flagrant délit ? Car si cela

¹⁷² « Le témoignage, qu'il soit réel à travers des spectateurs directement nommés dans le texte, ou virtuel dans la nouvelle construction littéraire qui fait de l'auteur et du lecteur les témoins de l'épreuve relatée, apparaît alors comme la ressource fondamentale qui donne à l'expérience en laboratoire sa crédibilité. » (Christian Licoppe, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre [1630-1820]*, Paris, La Découverte, 1996, p. 54-55)

¹⁷³ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 188.

n'était pas vrai « qui a marqué ces [...] enfans ? qui leur a dict qu'ils estoient marquez, veu que le plus souvent les Sorcieres mesmes qui le sont ignorent qu'elles le soient & ne s'en resouviennent¹⁷⁴ ? ». Le magistrat entend bien renvoyer aux intellectuels épris de logique judiciaire leurs propres arguments, en plus de signaler, par la même occasion, un nouveau type de marque, la marque inconsciente. Paradoxalement, c'est ce recours aux procédures ordinaires en fait de sorcellerie qui le conduit à se ranger derrière Del Rio, renversant les arguments de ce dernier et allant même jusqu'à les lui attribuer : « Je confesse que ce que dict Del Rio est tres-veritable, que Satan les imprime, les efface, & parfois ne les marque point du tout, selon qu'il reconnoist la chose luy estre plus avantageuse¹⁷⁵ ».

Il serait difficile de trouver un syllogisme aussi performant que celui-là : Satan s'incarne de façon immanente dans le corps des sorciers. Qu'il le marque ou ne le marque pas n'a que peu d'importance tant que ces variations peuvent être rangées parmi les ruses que le diable s'ingénie à créer pour perdre le genre humain. La seule certitude stable, qui permet de faire fonctionner tous les termes du raisonnement, est que les sorciers portent en eux quelque chose de la nature inconstante du diable. Ainsi, grâce au thème de l'inconstance, Pierre de Lancre est en mesure d'accueillir toutes les manifestations possibles de la marque : elles sont visibles ou invisibles, conscientes ou inconscientes, évanescentes ou totalement absentes, sensibles ou insensibles, se retrouvent partout et ont toutes

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ *Idem.*

les formes inimaginables. En d'autres mots, tout est concevable pour le magistrat, tout peut devenir signe de la marque, même son absence.

Cette manière d'argumenter, qui entend faire fonctionner les propositions dans les deux sens, n'a pas échappé à Friedrich von Spee. Poussant jusqu'au bout ce raisonnement, il propose aux juges une version des marques plus terrible encore : si le diable a pour objectif ultime la destruction de la chrétienté, pourquoi n'aurait-il pas l'idée de se servir de cette superstition au sujet des empreintes diaboliques en marquant les innocents et en laissant les représentants de la justice faire le travail à sa place ? Cette stratégie d'une perversité sans nom ne lui serait en rien difficile, précise-t-il, car si l'on admet déjà « que par art magique & diabolique les méchants puissent faire mourir des innocents, ou les rendre hectiques, perclus, & paralytiques », en quoi leur serait-il plus ardu d'« oste[r] le sentiment à une petite partie du corps & mesmes plutost d'un innocent que d'un coupable¹⁷⁶ » ?

Il va sans dire que Rémy, Boguet et de Lancre n'acceptent pas une pareille interprétation des marques insensibles. Ce qu'ils entendent articuler dans leurs discours sur ce motif, ce n'est pas uniquement des arguments rhétoriques, mais également des charges judiciaires, deux notions qui reposent sur l'exégèse des signes telle que pratiquée à la Renaissance. Le travail d'herméneute des juges consiste en effet à définir la relation qui existe entre la marque, manifestation externe, et le diable, qui est invisible¹⁷⁷. Il s'agit donc pour eux d'établir quelle

¹⁷⁶ Friedrich von Spee, *Advis aux criminalistes...*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁷⁷ On consultera à ce sujet l'étude de Marie-Luce Demonet, qui analyse les outils sémiologiques utilisés par Pierre de Lancre et Jacques Fontaine dans leurs définitions de la marque insensible : « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *loc. cit.*, notamment p. 107-131. Nous

sorte de signe constitue la marque : est-elle un signe probable ou un signe nécessaire ? En matière criminelle, ces deux sortes de signes se traduisent en termes d'indices et de preuves certaines. Pour n'en donner qu'une définition très générale, un indice est un élément qui, en lui-même, n'est pas absolument probant, mais joint à d'autres, peut effectivement indiquer la culpabilité. Pour Boguet, par exemple, l'hérédité ou l'incapacité à pleurer sont des indices de sorcellerie, non des preuves. Quant à la preuve certaine, il s'agit d'un fait qui permet d'inférer la culpabilité sans équivoque, à la manière de « si fumée, alors feu ». L'épée sanglante que brandit un suspect surpris sur les lieux du crime aux côtés de sa victime est ainsi une preuve certaine d'homicide.

Or, on sait très bien qu'en sorcellerie, ce dernier type de preuve, qui relève à la fois du flagrant délit et de la preuve matérielle (l'épée), n'existe pas. Ce crime, qui présente la double difficulté d'être occulte et assimilé à la lèse-majesté divine, repose sur la parole qui a valeur de fait. Sa gravité extrême implique dès lors que le moindre indice pèsera forcément plus lourd dans la balance. Encore convient-il de déterminer quel genre de rapports les démonologues tissent entre les épisodes stéréotypés de la secte, d'une part, et les preuves ou les indices qui signifient leur accomplissement dans la réalité, d'autre part. C'est ici que les métamorphoses qui s'opèrent dans la scénographie diabolique au cours du XVI^e siècle jouent un rôle de premier plan.

nous appuyons ici sur quelques-unes des remarques importantes que l'auteure y a formulées. Les notions sémiologiques sur lesquelles reposent les arguments des démonologues sont plus amplement discutées dans son article « Juger sans preuves », *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, série 8, vol. 21-22, janvier-juin 2001, p. 193-209.

Nous avons vu, au second chapitre, que des auteurs comme Jean Bodin, Nicolas Rémy, Henri Boguet et Pierre de Lancre se sont efforcés de mettre en place une idée nouvelle, à savoir que les crimes de sorcellerie forment un tout, que ceux-ci sont liés les uns aux autres et qu'ils s'effectuent tous lors de la cérémonie collective du sabbat. Le schéma de la secte qu'élaborent ces démonologues est ainsi fondé sur une suite d'inférences qui leur permet de créer des liens de nécessité aussi bien entre les moments-clés du sabbat qu'entre les indices et les preuves. D'où il en résulte qu'un accusé qui avoue avoir assisté au sabbat est inévitablement suspecté d'y avoir accompli toutes les pratiques transgressives que le diable exige de ses adorateurs. De la même manière, un accusé qui confesse sa participation à une seule des activités typiques du sabbat est aussitôt soupçonné d'avoir effectué l'ensemble de la cérémonie. Une fois la sorcellerie polarisée autour du sabbat et le sabbat standardisé en une série de pratiques obligatoires, complémentaires et identiques pour tous les sorciers, le principal enjeu de l'instruction judiciaire devient la collecte d'un ensemble d'éléments (témoignages, aveux, signes) permettant de reconstituer le canevas préétabli de ce crime.

Telle que présentée par les magistrats, la marque insensible mobilise à elle seule plusieurs de ces éléments. D'abord, les aveux des inculpés : les sorciers disent qu'ils sont marqués et leurs déclarations concordent sur le fait qu'ils ont été marqués par Satan lors du sabbat. C'est ce que signale, entre autres, Pierre de Lancre :

Tous les sorciers et sorcieres et enfans et filles de bon aage qui sont hors de cette abomination, portant encore le carrectere du Diable : et une marque insensible qui tesmoigne certainement

qu'ils ont esté au sabbat, accordent *tous mesme chose* et sont d'accord sur la moindre circonstance¹⁷⁸.

À cela s'ajoutent les témoignages de personnes dignes de foi. Pierre de Lancre et Nicolas Rémy font valoir leur propre parole de juge : ils ont tous les deux observé plusieurs marques et de Lancre a assisté aux visites judiciaires. À vrai dire, Pierre de Lancre a même été personnellement appelé à titre d'expert pour reconnaître la marque d'une accusée :

Le 3 septembre 1610, ils m'appelerent pour voir si je recognoistrois la marque dans l'œil à une jeune fille de dix-sept ans : je la recognus des l'entree de la Chambre, et dy qu'elle l'avoit dans l'œil gauche, lequel estoit aucunement louche et egaré et plus hagaré que l'autre : on regarda au dedans, on y trouva comme quelque petit nuage qui sembloit une patte de crapaud, et la fille confessa que sa mere l'avoit menee au sabbat, et faict renoncer à Dieu, et Satan l'avoit marquee de sa corne dans l'œil gauche¹⁷⁹.

Que le magistrat se dise capable de reconnaître du premier coup d'œil ce type de marque n'est pas sans poser problème. Les marques oculaires, bien qu'elles soient également inscrites par Satan et le plus souvent rangées dans la même catégorie que les marques corporelles insensibles, ont une fonction tout à fait différente. Associées au « mauvais œil », ces marques permettent aux sorciers de se reconnaître entre eux, comme l'affirme Henri Boguet : « Raymond dans son *Antéchrist* dit qu'il a vu des sorciers qui se reconnaissaient entre eux à une petite tache dans l'œil. Je ne m'en étonne pas, car l'on a remarqué que les sorciers ont le plus souvent deux prunelles dans le même œil¹⁸⁰ ». De Lancre reconduit sans

¹⁷⁸ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 105 [erreur pour p. 103]. Nos italiques.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸⁰ Henri Boguet, *Discours execrable des sorciers*, *op. cit.*, p. 120. Selon François Delpech, ce type de marque, qui prend souvent la forme d'une patte d'animal (crapaud, taupe, lièvre) ou d'une pupille double, participe de la croyance folklorique du magicien marqué. La trace d'animal

hésitation cette croyance : « Je sçay bien que les plus suffisans se cognoissent entre eux », dit-il, « estant tres-certain qu'une Sorciere confirmee de tous points, voit, descouvre, & cognoist des choses envisageant seulement les sorciers, que ceux qui ne sont pas du serment du crapaud ne peuvent voir¹⁸¹ ». Le juge serait-il donc lui-même du serment du crapaud ? L'auteur serait sans doute le premier à s'étonner qu'on puisse poser une telle question. Sans entrer plus de l'avant dans ce sujet, qui mériterait une toute autre analyse, soulignons tout de même qu'il s'agit là d'une belle illustration des dangers qu'occasionne la posture du scripteur-témoin. À force de se poser en spécialiste et de mettre de l'avant un savoir et une clairvoyance qu'ils seraient les seuls à détenir, les démonologues finissent par se glisser dans la peau de cet Autre tant redouté.

En ce sens, on pourrait dire que le témoignage expérimental du chirurgien se situe à l'autre bout du spectre. Comme ce dernier n'a pas forcément eu connaissance des confessions des accusés avant de procéder à son examen des marques, son attestation de leur nature extraordinaire est d'autant plus probante qu'elle se veut neutre. Sont également probants les témoignages de toutes ces personnes de qualité qui assistent, voire qui participent activement, à l'épreuve de la sonde. Pierre de Lancre décrit ainsi cette scène étrange, où des personnages de haut rang sont invités à procéder à l'examen d'une sorcière :

L'espreuve en fut faicte tres-clairement par le sieur de Gramont Gouverneur de Bayonne & pays de Labourt, en presence du sieur de Vausselas & sa femme, lequel par fortune s'en alloit en ce temps là Ambassadeur d'Espagne, il enfonca

suppose le pouvoir d'assumer un corps zoomorphe et de circuler entre les différents plans de réalité ; la pupille double signale la coexistence en la personne de deux âmes et donc le pouvoir de se dédoubler. (François Delpech, « Les marques des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », *loc. cit.*, p. 363-364)

¹⁸¹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 185.

si avant une espingle bien longue dans le bras d'une sorciere
 appallee Janete de Belloc, que toute la compagnie & luy
 mesme en avoit quelque commiseration¹⁸².

La scène a beau ressembler à un divertissement mondain, elle n'en a pas moins une forte valeur de preuve. De fait, ce spectacle de l'expérience s'appuie sur une dynamique d'échanges entre pouvoir et savoir : le public distingué des témoins, sans liens avec l'inculpée et comme détaché des conséquences de l'examen, exhibe « objectivement » la preuve de l'insensibilité en même temps qu'il renforce, par la qualité de son rang social, la crédibilité du savoir ainsi produit.

Ces différentes espèces de témoignages confèrent au motif des marques du diable la plus grande partie de sa valeur. La récurrence, sous la plume de Pierre de Lancre, des termes « très certainement » et « très clairement » montre d'ailleurs combien la mention de personnes compétentes ou dignes de foi, conjuguée aux aveux des accusés, surpasse en force et en portée tout autre élément du système judiciaire. Car contrairement aux autres rituels du sabbat, où seuls les participants eux-mêmes sont amenés à déposer, le marquage satanique laisse une trace, ou à tout le moins un vestige, qui peut faire l'objet d'une variété de témoignages de la part d'individus qui ne sont pas membres de la secte et à partir desquels les juges peuvent remonter de l'effet à sa cause¹⁸³.

Cette cause, elle ne fait pas de doute dans l'esprit des démonologues. Pour de Lancre, la marque insensible « tesmoigne *certainement* » que les sorciers ont assisté au sabbat. Les inculpées interrogées par Nicolas Rémy ont tous « fait sur ce point des déclarations concordantes, disant [...] que ce genre de marques

¹⁸² *Ibid.*, p. 186.

¹⁸³ Sur la notion de trace et sa relation avec l'indice, voir Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes et traces : morphologie et histoire* (trad. de Monique Aymard), Paris, Flammarion, 1989.

leur avait été fait par le démon au moment où elles s'écartaient de la foi¹⁸⁴ ». Quant à Jacques Fontaine, il affirme que « les seules marques sont une preuve *nécessaire* de la sorcellerie » et que « *nul* n'est marqué des marques qu'on trouve *ordinairement* [aux sorciers] sans son consentement¹⁸⁵ ». La relation ainsi posée en est une de nécessité ; qu'on la relie au sabbat, à la renonciation à Dieu, à la conclusion du pacte ou simplement à l'action de Satan ne fait pas de réelle différence puisque chacune de ces activités fait partie de l'ordinaire de la secte. La trame des inférences que les démonologues effectuent pourrait donc se résumer de la manière suivante : s'il y a une marque, il y a eu pacte diabolique ; tout sabbat comporte un rite de marquage donc tous les sorciers sont marqués. Cette prémisse est commune aux juges et à Jacques Fontaine ; à partir de là, cependant, leur argumentation diffère. Comme nous le verrons au chapitre suivant, Fontaine apporte à ce discours certaines modifications, dont les implications ne se saisissent véritablement, nous semble-t-il, que si l'on examine ces deux argumentaires en regard l'un de l'autre.

Voyons d'abord celui des juges. Le rapport de nécessité qu'ils instaurent entre la marque et l'action du diable est, à leurs yeux, très clair. Ce raisonnement, qui établit le lien entre le signe visible et sa signification invisible, ne repose pourtant pas sur la logique de la preuve en droit, elle se fonde plutôt sur le schéma de la sorcellerie qu'ils ont eux-mêmes contribué à construire. Quelques grands principes guident en effet l'appréhension des choses du monde par les différentes disciplines du savoir, dont celui-ci : on ne peut tirer de règles

¹⁸⁴ Nicolas Rémy, *La démonolâtrie*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸⁵ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, *op. cit.*, p. 9 et 6. Nos italiques.

générales que si tous les cas sont identiques, autrement la conclusion n'est que probable ou vraisemblable, mais jamais certaine¹⁸⁶. Ainsi, dans les causes criminelles, et même dans les crimes d'exception, l'ensemble des indices ne forme, s'il n'y a pas de convergence ou de consentement général, qu'un signe probable. Il en va de même pour la vérité empirique : pour qu'un phénomène soit attesté, il faut que la répétition de la même expérience produise le même résultat. Or, l'épreuve de la sonde tout comme le repérage visuel des marques sont loin de fournir des résultats identiques, suivant en cela l'« ordinaire » du diable, qui ne répond à aucune règle que ce soit. En même temps, le discours démonologique présente la secte des sorciers comme une organisation rigoureusement structurée, qui possède ses rites, ses exigences, ses habitudes et ses pratiques obligées. Comment peut-on tirer de l'extraordinaire des lois ordinaires ?

Pour y parvenir et pallier aux difficultés que soulève l'articulation d'un signe qui n'a pas la même valeur selon qu'on le place dans le système judiciaire ou dans le schéma démonologique, les juges font fonctionner l'inférence sur deux niveaux. Pour Pierre de Lancre, par exemple, la marque est une preuve certaine de la *réalité* du monde sabbatique. Elle est pour lui si certaine, en fait, qu'elle lui permet de confirmer la réalité de toutes les autres pratiques qui entourent le rituel du marquage, tel le vol dans les airs : « La marque dont le Diable stigmatise les sorciers & les enfans au sabbat est une tres forte preuve de la realité du transport¹⁸⁷ ». La chaîne des relations qui fait de la sorcellerie un

¹⁸⁶ Marie-Luce Demonet, « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *loc. cit.*, p. 113 et 115.

¹⁸⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, *op. cit.*, p. 105 [erreur pour p. 103].

ensemble de séquences indissociables l'amène ainsi à poser que, si la trace trouvée sur le corps des sorciers est bien réelle et non pas imaginaire, comme l'attestent les différentes expériences de la sonde, et si cette trace provient du sabbat, alors les moyens pour se rendre à cette assemblée sont tout aussi réels, de même que le sont la danse, la copulation démoniaque ou encore le pacte qui s'y effectuent. Trouver la marque équivaut dès lors à découvrir une preuve matérielle confirmant la participation de son porteur à chacune des activités obligatoires de la secte, comme si le diable et son abominable projet étaient tout entier réduits dans un point du corps des sorciers.

Quelque chose du motif folklorique des blessures que ramènent les magiciens-guerriers de leurs voyages dans l'autre monde se retrouve dans cette vision de la marque diabolique. L'empreinte laissée par le diable est ici considérée comme une manifestation tangible que les sorciers reviennent de « là-bas », qu'ils y sont effectivement allés et qu'ils y ont fait quelque chose. Ce vestige révèle leur nature intime ; la relation établie entre l'univers hors-normes du sabbat et l'état de l'âme qui lui correspond est donc pensée comme directe et indubitable, non pas seulement probable.

Poursuivant sur cette lancée, de Lancre déplace subtilement cette correspondance aux preuves testimoniales. « Je puis bien dire ce que soixante ou quatre vingts insignes Sorcieres, et cinq cents tesmoins marquez du caractere du Diable, (*qui confirme merveilleusement leur deposition*) nous ont dict que Satan leur a faict faire¹⁸⁸ », écrit-il dans son avertissement au lecteur. La circulation entre les différentes sortes de témoignages est assurée : les récits expérimentaux

¹⁸⁸ *Ibid.*, « Advertissemens », non paginé. Nos italiques.

confirment la présence de la marque sur certains des accusés et des témoins-espions, et la présence de cette marque sur leur corps confirme la qualité de leur témoignage. Dans cette optique, les multiples variations de la marque se justifient. Les aveux des accusés et des espions trouvés marqués, parce que leur marque atteste qu'ils sont bien allés au sabbat, doivent être entendus comme des témoins de qualité. Or ceux-ci affirment que tout sabbat comporte un rite de marquage, mais dont certains sorciers, par décision secrète du diable, sont exclus. Voilà qui permet au magistrat d'inférer un « ordinaire » de l'inconstance du diable, et cet ordinaire trouve sa source dans les intentions de Satan, dans les avantages que lui procure une telle décision. C'est dire qu'une sorcière avérée dont on n'a pas trouvé la marque s'est malgré tout retrouvée au sabbat et a assisté au marquage de ses congénères. Que le diable ait choisi, à ce moment, de ne pas la marquer ou encore d'effacer la marque qu'elle portait auparavant relève d'un occulte calcul, qui n'a rien à voir avec le degré de méchanceté ou la fidélité de la sorcière envers son maître. Tout compte fait, l'absence de marque est également une forme de marquage. Pour Pierre de Lancre, ceux qui cherchent à tirer une loi de l'absence de marque en la reliant au critère de fidélité se trompent tout simplement de cible :

Mais cela n'est pas si certain qu'il en faille faire une regle indubitable, comme veulent faire Danee [*sic*] & Bodin, qui disent que le Diable ne marque point celles qui s'adonnent à luy, & qu'il cognoist devoir estre fermes & constantes en son service : car j'ai veu que les plus grands sorciers & sorcieres qui sont passez par nos mains estoyent marquez¹⁸⁹.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 190.

La logique du marquage sorcier, selon de Lancre mais également selon Henri Boguet, pourrait dès lors se traduire en ces termes : tous les sorciers assistent nécessairement au rituel du marquage lors du sabbat ; la plupart sont marqués à cette occasion, d'autres ne le sont pas. C'est le diable qui choisit laquelle de ces options lui profite le plus et les sorciers n'ont pas leur mot à dire dans l'affaire.

Le savoir et l'expérience uniques que ces magistrats mettent à l'avant plan dans leurs ouvrages les conduisent à établir des connexions différentes sur le plan de la secte et sur celui de la justice. À ce titre, on remarquera que nos trois juges traitent les marques de « preuve certaine » lorsqu'ils les relient aux activités de la secte, mais les qualifient d'« indice » ou de « présomption » quand leur parole s'inscrit dans un discours proprement judiciaire. Un pareil raisonnement nous semble tributaire de la posture à la fois intellectuelle et énonciatrice qu'adoptent ces démonologues. D'une certaine manière, eux aussi « reviennent de là-bas », en raison de la proximité qu'ils revendiquent avec l'univers diabolique. Passeurs du Même à l'Autre, traits d'union entre les mondes diabolique et chrétien, Rémy, Boguet et de Lancre se présentent comme des médiateurs. Par leur expérience et parce qu'ils sont habilités au décryptage qu'exigent les aveux sorciers, ils s'octroient la crédibilité non seulement de parler de l'Autre, mais aussi de parler au nom de l'Autre.

Les discours que ces auteurs tiennent sur la marque illustrent bien le déplacement des enjeux qui s'est effectué, depuis le milieu du XVI^e siècle, concernant les possibles diaboliques. Ce qui se dégage de leurs propos, ce ne sont

pas des réflexions sur l'existence du diable, mais des considérations sur la manière de le percevoir et de déceler sa présence infâme chez des individus en apparence ordinaires. Aussi, les témoignages que les juges compilent et transcrivent avec minutie ne sont-ils qu'une façon de remonter jusqu'à la source, de découvrir, par l'entremise de la parole et du corps des sorciers, la véritable nature des plans du diable. Quand les médecins et les exorcistes s'attèleront à cette même tâche lors des grandes affaires de possession conventuelles, c'est alors un dialogue direct qui s'établira avec le monde surnaturel.

CHAPITRE 4

LE CORPS DIABOLIQUE

C'est trop philosophé sur une épingle.

Michel Marescot, *Discours veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendu demoniaque*¹.

Au moment où Henri Boguet et Pierre de Lancre poursuivaient les sorciers dans leurs juridictions respectives, les crises de possessions démoniaques allaient déjà bon train. L'un et l'autre phénomène se sont pour un temps côtoyés avant que les possessions collectives ne prennent définitivement le relais. Bien que le scénario dans lequel évoluent les religieuses possédées soit différent de celui qui s'offre aux villageois accusés de sorcellerie – la « curiosité apitoyée² » qu'éveillent les convulsions et les cris des religieuses n'a certes rien à voir avec l'agressivité vengeresse qui anime les procès pour sorcellerie –, des similitudes

¹ Michel Marescot, *Discours veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, Paris, Mamert Patisson, 1599, p. 28.

² Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 [1970], p. 11. Comme le signale l'historien, « la diablerie vire d'une guerre contre les sorciers à un spectacle qui tient à la fois du cirque et de la mission populaire ». Ce spectacle n'est plus rural mais urbain, son action se concentre sur quelques vedettes seulement et la différence sociale entre les personnages est moindre, si bien que les juges, les accusés, les clercs et les possédées s'entendent et circulent dans le même type de discours. (*Ibid.*, p. 10-11)

les rapprochent. De fait, les scènes violentes que suscitent les séances d'exorcisme sont, sur plusieurs points, très semblables aux confrontations avec les inculpés racontées par les magistrats. La même volonté de tout savoir du diable s'y profile, de même que s'exprime un désir analogue de proximité, tant avec les démons possédants qu'avec la personne de la possédée. Plus notable encore, dans les nombreux textes que ces grandes affaires conventuelles ont engendrés, se prolonge et s'affirme la démarche expérimentale dont les démonologues juges se réclamaient. Pour le père Jean-Joseph Surin, par exemple, exorciste de la mère Jeanne des Anges lors de la crise de Loudun et lui-même possédé par le diable pendant et longtemps après cet exercice, la possession démoniaque relève de ces expériences visibles, sensibles et efficaces permettant de recueillir des preuves sur le monde surnaturel, comme en témoigne le titre de l'un de ses ouvrages : *La science expérimentale des choses de l'autre vie. Acquisée en la possession de Loudun*. Se basant sur ce qu'il a lui-même vécu, Surin propose, dans cet étonnant récit autobiographique, de coucher par écrit la teneur exacte de ces « choses extraordinaires qui ont passé par notre expérience » et d'en dire uniquement « ce que nous avons vu et ouï et palpé de nos mains³ ».

On croirait entendre Henri Boguet, tel qu'il s'exprime dans sa préface, lorsqu'il évoque les accusés qu'il a « vus, ouïs et sondés » afin de mettre au jour la vérité de leur secte maudite. Plus loin dans sa *Science expérimentale*, Surin

³ Jean-Joseph Surin, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie* (éd. Michel de Certeau), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Atopia », 1990, p. 128. Commencée en 1636, la rédaction du *Triomphe de l'amour divin* n'a pu être achevée qu'en 1660 et celle de la *Science expérimentale*, en 1663. Pendant dix-huit années, Surin est en proie à de multiples tourments qui le confinent dans différentes infirmeries. Pour une étude de la notion d'expérience spirituelle chez Jean-Joseph Surin, voir Sophie Houdard, « Expérience et écriture des "choses de l'autre vie" chez Jean-Joseph Surin », *Littératures classiques*, n° 39, printemps 2000, p. 331-347.

revendique également, au nom de sa pratique et de son expérience personnelle, une posture de spécialiste : « Je suis plus croyable que cent autres », écrit-il en effet, « qui sont venus à différentes heures, disant qu'ils n'ont rien vu, et qui se mettent au rang de ceux qui disent qu'ils ne croient que ce qu'ils voient⁴ ». L'auteur souligne alors l'un des grands avantages qu'offrent aux ecclésiastiques les phénomènes de possessions démoniaques, à savoir contraindre les mauvais anges à produire des signes concrets de leur présence. À tous ces curieux qui sont passés jeter un coup d'œil rapide au déroulement des exorcismes sans rien y voir de prodigieux, Surin leur oppose la régularité de sa présence, l'âpreté du combat qu'il livre contre les démons et, surtout, le pouvoir effectif de son ministère : « Je les ai contraints de se prosterner », dit-il, en parlant des esprits malins, « et en dépit d'eux je les ai forcés à répondre avec vérité et juridiquement, ainsi que des criminels à leur juge à qui ils ne peuvent mentir⁵ ».

Mais les démons ne se manifestent pas toujours de manière éclatante. Aux spectacles bruyants succèdent des moments d'accalmie pendant lesquels l'ennemi se cache dans la forteresse du corps et laisse pour un temps s'exprimer la personnalité des religieuses. Ces moments subtils et toujours transitoires, les clercs doivent aussi les interroger en forçant le diable à se trahir, à manifester sa présence malgré lui. Les signes ainsi produits, de même que les procédures qui permettent de les provoquer, sont de nature variée. L'exorciste peut, par exemple, réciter à toute vitesse des instructions compliquées en latin ou en grec afin de voir si le démon, par l'intermédiaire de la possédée, y répondra à la lettre. Il peut

⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

aussi faire ces commandements à voix très basse ou encore les formuler uniquement dans son for intérieur. « Je fis quantité de choses pareilles, affirme Surin, non pas pour me convaincre moi-même, mais pour satisfaire les autres⁶ ».

Les réactions qu'il observe à la suite de ces mises à l'épreuve sont cependant éphémères : ce sont des gestes ou des paroles qui ne durent qu'un instant et qui ne sont accessibles qu'à ceux qui sont présents au moment de leur accomplissement. Aussi, sur le conseil de Monseigneur de Poitiers, Surin décide-t-il de faire produire à Léviathan, l'un des démons qui assaillent Jeanne des Anges, un signe dont les effets seraient durables et, par conséquent, susceptibles d'être observés par plusieurs personnes. Son choix s'arrête sur une marque corporelle. Au moment de sa sortie du corps de la possédée, le démon est donc enjoint à lui faire « une croix sur le front qui entamerait la peau, comme les marques qu'on fait sur les écorces d'arbres ou de citrouilles⁷ ». Après d'éprouvantes séances de conjuration, Léviathan est enfin expulsé : « Ce signe fut exécuté selon sa promesse, la croix était gravée sur la peau comme avec un fer pointu, et y resta douze ou quinze jours pendant lesquels tout le monde la venait voir⁸ ».

Cette trace laissée sur le corps de Jeanne des Anges est, pour Surin, une « preuve certaine », « non équivoque, mais réelle⁹ », à la fois de la possession de la religieuse et de sa délivrance. Or, si l'absence d'ambiguïté que l'exorciste confère à cette marque se rapporte d'abord à son caractère stable et visible, il

⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

reste que sur le plan de sa signification, cette certitude soulève bien des questions. Car Jeanne arbore également d'autres marques étranges inscrites par le diable, en plus de révéler l'emplacement exact des marques insensibles d'Urbain Grandier, ce prêtre qu'elle désigne comme responsable de sa possession. Comment les savants distinguent-ils ces différents types d'emprise du Malin quand l'objet de leur diagnostic – un prêtre sorcier et une religieuse à la fois sorcière et possédée – présentent les mêmes marques ? La tâche semble d'autant plus difficile que les « équipes » de spécialistes dépêchées sur place – les médecins, les chirurgiens, les exorcistes, les officiers de justice, leurs assesseurs et les greffiers – doivent tous effectuer leur travail sur la même scène et en même temps, se croisant, se bousculant et se partageant les rôles, au rythme des crises des possédées.

« Vous ne devriez pas être ici et faire ce que vous faites¹⁰ » peut-on lire dans l'une des pièces du volumineux procès-verbal de Loudun. Cette injonction, que note le greffier en date du 25 octobre 1632, reviendra souvent. À cette époque, le théâtre des possessions collectives est déjà le lieu d'une vive polémique, où les signes du diable, interprétés en fonction de critères hétérogènes, ne parviennent plus à s'articuler autour d'un langage commun. Au cœur de ces débats, les savants se tournent vers le corps diabolique – celui qui s'est délibérément donné au diable et celui que les diables occupent par la force – pour lui faire tenir un discours qu'ils estiment aussi probant qu'un aveu. C'est l'agencement de ce discours, dans lequel le motif des marques insensibles joue un rôle indispensable, qu'il convient d'interroger.

¹⁰ Cité par Michel de Certeau, *La possession de Loudun, op. cit.*, p. 77.

L'INCONSTANCE DES SIGNES DU DIABLE

Entre la seconde moitié du XVI^e siècle et les premières décennies du XVII^e siècle, les phénomènes de possessions démoniaques connaissent différentes phases d'évolution. Dans les premières grandes affaires – celles de Nicole Obry, à Laon en 1566, de Jeanne Féry à Mons en 1584 et de Françoise Fontaine à Louviers en 1591 –, la sorcière ou le sorcier accusé d'avoir causé la possession par un maléfice est un personnage secondaire, détaché du scénario général de l'exorcisme. Les tribunaux ont certes l'habitude des possédées qui dénoncent les sorciers, mais la participation au sabbat et la soumission involontaire aux assauts démoniaques sont considérées comme deux champs distincts de l'action du diable, qui s'éclairent l'un l'autre sans pour autant se confondre¹¹. À partir de la possession d'Aix (1610), toutefois, l'altérité diabolique perd ses anciennes frontières et se fusionne en une sorte d'objet unique, plus opaque que jamais. C'est au passage de ces deux phases que la marque sorcellaire glisse imperceptiblement du corps des sorciers à celui des possédées.

¹¹ Henri Boguet a eu affaire à une sorcière possédée, Rolande du Vernois. Le paradoxe qu'elle représente à l'époque suscite suffisamment sa curiosité pour qu'il y revienne à plusieurs reprises dans son *Discours execrable des sorciers*. Cherchant des éclaircissements auprès des autorités compétentes, Boguet s'attache surtout à savoir laquelle, de l'assistance au sabbat ou de la possession, a eu lieu en premier. Voir à ce sujet Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992, p. 152-156.

Corps marqués, corps possédés

En 1599, le médecin Michel Marescot est chargé par le cardinal de Gondi, évêque de Paris, de la visite de Marthe Brossier, une jeune fille d'environ vingt-cinq ans qui se dit possédée et se déplace de ville en ville depuis déjà un an pour être publiquement exorcisée devant un grand concours de foule. Quelques mois plus tard, il publie un opuscule, le *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier, pretendue demoniaque*, dans lequel il énonce son diagnostic : « *Nihil a daemone. Multa ficta. A morbo pauca*. Rien du diable : plusieurs choses feintes : peu de la maladie¹² ». Marthe Brossier n'est pas suspectée d'être sorcière et n'a jamais été interrogée sur ce point. Outre l'accusation initiale de maléfice qu'elle porte contre sa voisine, Anne Chevreau, les éléments propres à la sorcellerie ne font pas partie de son discours. Les médecins convoqués pour l'examen sont donc chargés de se prononcer uniquement sur les signes classiques de possession : convulsions, compréhension des langues étrangères sans les avoir apprises, tons de voix extraordinaires, force surhumaine, enflure subite de la langue et de la gorge, etc. Ils examinent chacun de ces signes, mais procèdent également au test de l'aiguille afin de vérifier le critère d'insensibilité. Et c'est précisément cet aspect de leur recherche qui emporte l'adhésion de certains médecins. Ceux-ci rédigent un rapport d'expertise que Marescot reproduit dans son ouvrage :

¹² Michel Marescot, *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier*, *op. cit.*, p. 6. Ce texte lui vaudra une réplique virulente de la part du cardinal Pierre de Bérulle, le *Traicté des energumenes, suivy d'un discours sur la possession de Marthe Brossier, contre les calomnies d'un Medecin de Paris* (1599), qu'il publie sous le pseudonyme de Léon d'Alexis.

L'insensibilité de son corps pendant ses ecstases & furies, esprouvée par les profondes piqueures des longues épingles que lon luy a laissées enfoncées de part en part dans les mains, & dans le col, & puis retirées, sans qu'elle en ait fait aucun frime de les sentir ny mettre ny oster, & sans marque de sang (douleur, laquelle sans magie, ny parole, ne se pouvait pas, à nostre advis, supporter sans en faire mine, ny par la constance des courageux, ny par la contumace des plus meschants ny par l'apprehension des plus criminels) nous enlevant à peu près le soupçon. [...] Nous sommes poussés jusqu'à ceste heure par toutes les loix de discours & de sciences, & presque forcés à croire ceste fille Demoniacque, & le Diable habitant en elle, auteur de tous ces effets¹³.

Selon toute vraisemblance, les auteurs de ce rapport ne cherchaient pas à repérer une tache distinctive sur la peau, ni même à détecter un point insensible en particulier. Il semble plutôt qu'ils aient piqué à divers endroits le corps de Marthe Brossier lors de ses trances les plus violentes, comme s'il s'agissait de vérifier que tout son corps était à ce moment-là insensible et exsangue, à la manière des effets provoqués par le maléfice de taciturnité. C'est, en tous les cas, ce que laisse entendre cette remarque de Michel Marescot, qui entreprend de réfuter point par point les conclusions de ce rapport. Il souligne que la jeune fille n'est pas toujours restée de marbre sous les piqûres qu'on lui infligeait et qu'à une occasion « elle s'est tournée, & l'a bien senty : & lors le père Seraphin usant de son excuse accoustumée, a dict, Elle n'est plus que Marthe¹⁴ ».

Ainsi, pour les partisans de la possession, le corps de Marthe serait frappé d'insensibilité générale lorsqu'il est soumis aux attaques intérieures du Malin, mais redevient sensible, et donc humain, quand les démons cessent de s'y agiter. Ce transfert des principales propriétés de la marque sorcellaire à la possession démoniaque est remarquable, puisqu'il transforme en caractéristique propre aux

¹³ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24. Le père Séraphin est l'un des exorcistes présents lors de la visite.

démons ce qui était jusqu'alors interprété dans un sens contractuel. Tout se passe comme si le résultat du contact diabolique, qui rend inerte un point précis du corps des sorciers quand Satan le blesse d'un coup de griffe, se communiquait à l'ensemble de la personne lorsque les démons y élisent résidence. D'une marque corporelle insensible perçue comme une trace du pacte satanique, on passe donc à un corps marqué par l'insensibilité propre à la nature mortifère du diable.

Marescot, pour sa part, ne voit pas ce qu'il y a de diabolique dans tout cela. Une jeune fille piquée avec une épingle n'a pas manifesté de réactions de douleur ostentatoires ? La belle affaire. « Et pour cela a-elle le diable au corps ? Les laquais qui souvent se mettent eux mesmes un espingle fort avant une partie charneuse, comme en la cuisse & aux bras, sont-ils inspiritez¹⁵ ? » Pour éclaircir ce phénomène selon lui fort peu mystérieux, le médecin rappelle à ses confrères les propos de Galien, soit que « le sens n'est pas l'altération & mutation faicte en l'organe, mais la cognoissance de l'alteration¹⁶ ». Cette connaissance nécessite la participation des sens internes, et tout particulièrement du sens commun, « sans lequel il ne se faict point de sentiment : & par consequent, point ou peu de douleur » ; or si le sens commun est « occupé ailleurs¹⁷ », l'âme n'enverra pas l'information à l'organe, mais la retiendra en sa source. Aussi, explique-t-il, « si je suis fort occupé & attentif à quelque chose, encore qu'on crie, ou qu'on parle hault aupres de moy, je ne discerneray pas ce qu'on dit : pour ce que le sens commun est empesché¹⁸ ». Autrement dit, tout occupée à jouer son personnage,

¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

Marthe Brossier a, ou bien dissimulé la douleur, ou bien elle ne l'a que très peu sentie. Quant au fait que les piqûres n'auraient pas saigné, Marescot avance que c'est faux, qu'il y avait bien « un vestige, une marque rouge », avant de conclure par ce qu'il désigne comme un fait simple, à savoir « qu'une espingle fichée droitement en une partie charneuse, en laquelle n'y a point de veine insigne, fait un trou fort anguste, duquel ne sort point de sang, principalement si le sang est terrestre & melancholique¹⁹ ».

Les arguments mobilisés par l'auteur, on le voit, sont d'ordre strictement médical. Rien dans son texte ni dans le rapport des autres médecins ne permet de saisir pourquoi Marthe Brossier a été sondée alors qu'elle n'a jamais fait référence au sabbat ou à une quelconque alliance avec Satan. Marescot mentionne toutefois brièvement le motif de la marque sorcellaire, qu'il paraît bien connaître. Ses propos semblent d'ailleurs indiquer combien il juge inopportune la démarche de l'aiguille dans cette affaire et peu concluante, parce que trop instable, lorsqu'elle est utilisée dans les cas de sorcellerie : « Sous un tel argument que le vostre, nous avons veu des pauvres gens condamnez à estre bruslez comme sorciers : puis absous par messieurs de la Cour. O dangereux argument pour tels sorciers : & toutesfois en ceste question ici moins picquant qu'une espingle²⁰ ».

L'affaire Marthe Brossier est intéressante en ce qu'elle représente une sorte d'état intermédiaire entre les différentes conceptions de l'altérité diabolique. En 1599, l'idée que le diable puisse s'emparer des êtres, se fonde en

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Idem.*

eux et marquer leur corps de sa présence jusqu'au point d'en modifier radicalement la nature est bien en place. Que cette modification soit consentie ou subie, permanente ou provisoire, n'est vraisemblablement pas ce qui importe : le critère physique d'insensibilité, convoqué avec force pour détecter l'action diabolique en général, semble ici témoigner que le désir de repérer concrètement la présence des forces maléfiques prime sur le maintien des anciennes distinctions. Du reste, l'inclusion de l'insensibilité corporelle parmi les signes de possession a été conservée, comme l'atteste ce mémoire demandé en 1670 par les autorités ecclésiastiques aux médecins de la faculté de Montpellier. L'Église leur demandait s'il fallait vraiment admettre comme « signes certains » de possession une liste de phénomènes qui semblent dépasser la nature et que l'on rencontre fréquemment chez les possédés, parmi lesquels on retrouve les « piqûres de lancettes faites sur diverses parties du corps sans qu'il en sorte du sang²¹ ».

À travers la circulation du motif de la marque, c'est en fait la relation de nécessité entre le corps et l'âme qui s'affirme. Dans le cas des possédés, les démons s'imprègnent et s'assimilent à l'individu qu'ils occupent, celui-ci devenant une simple dépouille où le monde diabolique se raconte et s'exprime. Les sorciers, pour leur part, se sont volontairement « donnés » ; ils ne sont que des pantins manipulés par Satan et tenus d'obéir aveuglément à chacun de ses ordres. D'un côté comme de l'autre, la frontière est brouillée, puisqu'en s'intériorisant de la sorte, l'altérité diabolique sort du cadre strictement doctrinal que lui avait fixé la scolastique médiévale. Possession et sorcellerie font alors

²¹ Cité par Michel Foucault, « Médecins, juges et sorciers du XVII^e siècle », dans *Dits et écrits : 1954-1988* (éd. Daniel Defert et François Ewald), t. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 760.

l'objet de nouvelles représentations qui mobilisent la contribution de disciplines dont le rôle et l'espace d'enquête étaient jusque-là formellement circonscrits. Chaque corps disciplinaire apporte ses classifications, ses enjeux et ses autorités, chacun y puise les éléments d'une vision de la nature et dessine un cadre où les inscrire. Tous, cependant, s'efforcent d'étoffer leur discours à travers des polémiques de plus en plus vives qui sollicitent des ressources théoriques de toutes sortes. Les corps diaboliques, quels qu'ils soient, ont dès lors besoin d'un expert pour les faire parler et déterminer s'ils sont victimes du Malin ou coupables d'avoir pactisé avec lui.

Le témoignage de Michel Marescot ouvre une troisième voie, qui allait être appelée à s'approfondir dans les décennies suivantes. Aux caractères extraordinaire et pathologique, les deux seuls critères qui articulaient jusqu'alors la tradition du discernement des esprits, il ajoute la feintise, autrement dit les faux signes, dont l'interprétation débouche sur une lecture des intentions. Henri Boguet et Pierre de Lancre s'attacheront à relier la production des faux signes aux ruses du diable, transposant de la sorte le déchiffrement qu'ils requièrent du côté des intentions de Satan lui-même. Jacques Fontaine ira encore plus loin : il développera une théorie qui n'implique que le discours du corps, sans l'apport des autorités démonologiques traditionnelles ni même le concours de la parole des accusés.

Fixer les signes : de l'aveu au discours du corps

Quand paraît, en 1611, le *Discours des marques des sorciers ou de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes* de Jacques Fontaine, la notion de « possession diabolique », entendue ici au sens d'acquisition, est établie. Comme l'indique le titre de son ouvrage, son objectif est d'assurer un discours à la fois sur la nature de cette « réelle possession » et la manière de distinguer, par les marques corporelles, l'étendue de son empire. Dès l'entrée en matière, son discours se présente comme un témoignage expérimental : c'est son expérience acquise lors de la possession conventuelle d'Aix, où il a œuvré à titre de sondeur professionnel, et son expertise médicale qui lui permettent d'établir un répertoire des traits physiques qu'il considère constitutifs de la marque.

Fontaine connaît bien les classiques de la démonologie : il cite Lambert Daneau, Martin del Rio, Jean Wier, Jean Bodin, Henri Boguet et plusieurs autres. À dire vrai, il cite plutôt leurs noms et ne s'embarrasse pas de s'inscrire à leur suite ou de se faire la voix d'une quelconque tradition, comme Pierre de Lancre cherchera à le faire. Car ce sont précisément les incertitudes et les variations de leurs discussions sur la marque qui l'incitent à prendre la plume. « J'ai compulsé tous leurs livres, écrit-il dans sa préface, et je n'ai trouvé aucun auteur qui en eust entrepris le traicte *ex professo*, qu'elle exacte recherche que j'en aye sçeu faire²² ». À ceux qui, comme Daneau, Bodin et Del Rio, signalent que la marque

²² Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, Paris, Denis Langlois, 1611, p. 5.

insensible n'est pas facile à trouver, il leur répond assez vertement : « & pour ce que ces auteurs font peu de compte de cognoistre les marques, ils disent qu'il est mal aisé de les distinguer d'un tache naturelle, d'un clou, d'une imperique naturelle, en quoy ils monstrent clairement qu'ils ne sont pas bons Medecins²³ ». Quant aux nombreux récits judiciaires de marques avouées, vues, sondées et dénoncées rapportés par d'autres que lui, Fontaine n'y fait même pas allusion. Son argumentaire repose sur les deux seuls cas de Louis Gaufridy et de Madeleine de la Palud ; la valeur probante qu'il leur accorde, à titre d'échantillon exemplaire, surpasse tout ce qui a pu être dit ou fait par le passé.

Telle est la double ambition de son traité : offrir un descriptif de la marque dans lequel sont résolues chacune des questions que les auteurs précédents ont laissées en suspens et démontrer que l'examen des corps diaboliques relève uniquement du « gibbier du Medecin ». Les marques du diable, affirme-t-il en effet, sont « des accidents du corps humain, dont la contemplation appartenoit plus promptement aux Medecins, qu'à beaucoup d'autres de diverses profession²⁴ ». C'est dire que Jacques Fontaine ne cherche pas à faire parler les accusés, mais bien à faire parler leurs marques : ce que dit le corps des sorciers et des possédées est, selon lui, une vérité *scientifiquement invariable et matériellement détectable* par le médecin éclairé, le seul capable de différencier le naturel du surnaturel. Ainsi, ce ne sont plus les coupables qui forment un discours sur le diable, mais bien leurs marques qui s'expriment malgré eux, ou plutôt, à leur place.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ *Ibid.*, p. 5.

En ce sens, on pourrait dire que cet ouvrage est révélateur des nouvelles perspectives offertes par la valorisation de la pratique expérimentale, de l'observation et du concept de vérification. L'argumentaire de Fontaine, parce qu'il bascule entièrement du côté d'une pratique médico-chirurgicale excluant presque toute explication théologique et juridique, témoigne de l'émergence de nouvelles catégories scientifiques qui, à long terme, favoriseront un partage plus net entre les différentes disciplines du savoir. L'auteur appréhende en effet les phénomènes diaboliques uniquement de son point de vue de « physicien », prenant soin de se distancier de toute interprétation hasardeuse qui ne convoque pas directement ses compétences : « Je ne dois prouver la partie affirmative de la question proposée, que par les argumens & raisons lesquelles peuvent estre tirez de la profession que j'exerce, laissant le reste aux Docteurs des autres facultez²⁵ ».

Cette façon de concevoir sa propre pratique n'est pas sans rappeler l'entreprise des anatomistes qui, à l'époque, connaît un grand succès par le biais des séances de dissection publiques. Ces derniers, comme le montre l'étude de Jonathan Sawday²⁶, ont profondément modifié le rapport que les savants entretenaient avec le corps humain et avec les autorités livresques. Jusqu'aux premières décennies du XVI^e siècle, le spectacle de la dissection répondait à une visée démonstrative : le cadavre n'était pas un lieu privilégié d'observation, mais bien un matériau grâce auquel les savants corroboraient les assertions des Anciens. Éminemment scolastique, le rituel de la pratique anatomique était en

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ Jonathan Sawday, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995.

fait un débat lors duquel le médecin, du haut de sa chaire, récitait par cœur les théories galéniques. Cette méthode traditionnelle de transmission du savoir se conçoit selon une logique triangulaire, c'est-à-dire selon un schéma d'échanges entre le texte galénique, le cadavre et l'anatomiste²⁷. Toutefois, cette procédure est battue en brèche par la publication en 1543 du traité d'André Vésale, *De humani corporis fabrica*. Pour la première fois, un anatomiste ose mettre à mal la hiérarchie des rituels savants non seulement en corrigeant l'anatomie de Galien, mais aussi en étant celui qui procède à l'ouverture du corps. Dans sa préface, Vésale s'attaque directement à la technique scolastique de la dissection, alléguant qu'elle nuit gravement à la connaissance et à l'enseignement :

L'abandon aux barbiers de toute la pratique fit non seulement perdre aux médecins toute connaissance réelle des viscères, mais aussi toute l'habileté de la dissection, à tel point qu'ils ne s'y livrèrent plus. Cependant les barbiers à qui ils avaient abandonné la technique étaient tellement ignorants qu'ils étaient incapables de comprendre les écrits des professeurs de dissection [...]. Ces derniers, à la façon des geais, parlant de choses qu'ils n'ont jamais abordées de près, mais qu'ils ont prises dans les livres confiés à leur mémoire, sans jamais regarder les objets décrits, plastronnent juchés sur leur chaire, et y vont de leur couplet. Ainsi, tout est enseigné de travers ; les journées passent à des questions ridicules et, dans tout ce tumulte, on présente aux assistants moins de choses qu'un boucher, à l'abattoir, ne pourrait en montrer à un médecin²⁸.

Par ce traité, mais aussi par le succès qu'il a rencontré, c'est tout le sens et la portée de la dissection qui changent : le regard prend de l'importance, l'esprit d'enquête devient indispensable et l'examen des corps gagne en théâtralité. Il

²⁷ *Ibid.*, p. 64-65. Soulignons également que selon la méthode traditionnelle, ni le praticien ni les étudiants n'ont accès au corps disséqué. Un barbier ou un boucher ouvre la cavité abdominale et en sort les principales viscères pendant que l'anatomiste en fait le commentaire.

²⁸ André Vésale, *La fabrique du corps humain* (éd. et trad. de Claire Ambroselli, Anne Fagot-Largeault et Christiane Sinding), Arles, Actes Sud, 1987 [1543], p. 29-31.

s'instaure alors entre le corps et le médecin une relation d'échanges bidirectionnels où c'est au cadavre de dire la vérité anatomique et au savant de l'en extirper.

Le *Discours des marques des sorciers* répond à cette volonté de savoir. Pour Jacques Fontaine, il s'agit en quelque sorte de « voir » et de « toucher » le diable en personne par la pointe de l'aiguille pour ensuite fixer en un répertoire clair et cohérent les signes de sa présence. Rien ne doit s'interposer entre les corps qu'il examine et la lecture qu'il en propose, pas même l'ensemble des discussions démonologiques sur les marques qui pourtant lui servent d'assises théoriques. À cet égard, et comme l'a justement observé Marie-Luce Demonet, il est frappant de constater combien la technique utilisée par le diable pour marquer ses suppôts et la méthode développée par les savants pour déchiffrer cette empreinte se répondent²⁹. En effet, la recherche de la marque à coups d'épingles reproduit à l'envers le geste du diable, elle fait figure de contre-rituel à l'issue duquel le corps est re-marqué, comme si l'enquêteur, blessant à son tour la peau de l'accusé, voulait lui aussi y laisser la trace de son passage. À travers les gouttes de sang, les cris et les manifestations de douleur, le point qui reste « blanc » trahit la présence diabolique et de la sorte signe un témoignage irrécusable. Ce n'est donc pas tant la marque que les experts déchiffrent sur la peau des accusés que les traces de leur propre passage qui, progressivement, rédigent la mise à mort de l'Autre.

²⁹ Marie-Luce Demonet, « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *Littératures classiques*, vol. 25, automne 1995, p. 124.

Soucieux d'examiner l'« essence & nature » des marques diaboliques, Jacques Fontaine s'applique à dresser, dès le premier chapitre, un inventaire de ce que sont les marques insensibles et ce qu'elles ne sont pas : elles sont sèches, froides, dures, mortes, exsangues, sans élévation à la surface de la peau, elles ne provoquent pas d'enflure lorsque piquées, ne répandent pas de sang ni aucune humeur, ne sont pas dues à l'imagination maternelle ou à d'autres maladies comme la lèpre et ne peuvent être confondues avec des marques naturelles. Par cette taxinomie précise, Fontaine répond aux démonologues qui soutiennent que la marque du diable est difficile à reconnaître, qu'elle peut disparaître ou encore que Satan ne marque pas tous ses adeptes. Selon lui, si la marque n'est pas trouvée, c'est tout simplement parce qu'elle n'a pas été bien cherchée :

Si les auteurs disent que tous les sorciers qui ont esté convaincus n'estoient pas marquez, cela s'entend visiblement et descouvertement, pour ce qu'on a trouvé des marques dessous la langue, dedans les levres, dedans les parties honteuses, dessous les paupieres, dedans le nez, dedans le poil de la teste, il en peut faire entre le doigt et l'ongle, joint qu'il y peut avoir du deffaut en ceux qui les recherchent, tant y a que je tiens par les raisons cy, que tous les sorciers sont marquez³⁰.

Ce « défaut » que relève Fontaine fait référence aux nombreux spécialistes qui, aux côtés des chirurgiens et des médecins, font à cette époque profession de découvrir la marque : barbiers, bourreaux devenus piqueurs, sorciers repentis, jeunes enfants qui se disent dotés du don de « double vue », experts autodidactes ayant gagné une réputation locale et se faisant payer, tous ces professionnels ont en commun d'être autoproclamés. Près de vingt ans plus tard, Friedrich Von Spee soulignera pareillement le problème que constitue cette diversité de

³⁰ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, op. cit., p. 13.

spécialistes : quelle valeur doit-on accorder au témoignage expérimental d'un bourreau ou de tout autre « visiteur³¹ » ? « Que l'on se serve de l'avis des Medecins en choses semblables³² », proposait-il, une recommandation qui constitue le fondement même du traité de Fontaine. Pour celui-ci, la manière dont les données sur la marque sont collectées se révèle tout aussi importante que le traitement qui en est fait. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les propos de ses prédécesseurs soient si contradictoires : toutes ces histoires de marques absentes, soudainement effacées ou qui disparaissent brusquement n'est, à ses yeux, que le fruit d'une mauvaise cueillette des signes et d'une trop grande accumulation de témoignages disparates. Pour Pierre de Lancre, on s'en souvient, la collection de déclarations et d'expériences multiples se présentait comme un gage de crédibilité, voire une preuve solide de l'existence matérielle de la marque du diable. Jacques Fontaine, pour sa part, considère qu'un tri est nécessaire : à cette variété de témoignages, il oppose l'invariabilité de son descriptif médical, le caractère physiquement perceptible du Diable et l'« exacte recherche » de ses confrères chirurgiens.

La position initiale de Fontaine, nous l'avons évoqué, est la même que celle de Nicolas Rémy, Henri Boguet et Pierre de Lancre : s'il y a une marque, il y a eu pacte diabolique ; tout pacte diabolique est suivi de rituel de marquage donc tous les sorciers sont marqués. Fontaine s'attarde peu sur les significations symboliques de la marque ; il rapporte les différentes formes d'inversion des

³¹ « Qu'ils [les juges] ne se fient point au bourreau ou autre visiteur de l'interest duquel il s'agit, & est souvent méchant & fourbe ». (Friedrich Von Spee, *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les proces de sorcelerie* [trad. de F. B. de Velledor], Lyon, 1660 [1631], p. 245)

³² *Ibid.*, p. 247.

signes divins et royaux décrites par ses prédécesseurs (les armoiries, le caractère baptismal, les marques militaires et d'esclavage), sans véritablement s'étendre sur la question. Là où son argumentation diffère, c'est dans la suite des inférences qu'il effectue entre la marque diabolique et l'état de l'âme de celui qui la porte. À ce titre, le schéma qu'il propose s'avère beaucoup plus strict que celui des magistrats, qui, parce qu'il aménage une place importante au contenu des aveux et aux récits des accusateurs, est façonné de manière plus souple afin d'accueillir la diversité des matériaux qui les compose.

D'abord, et pour réfuter l'idée que les plus grands sorciers ne seraient pas marqués, Fontaine n'hésite pas à renverser complètement le modèle théorique que les démonologues avaient tenté d'articuler aux ruses du diable. Satan, écrit-il, « marque plus secrettement ceux qu'il recognoist les plus timides, estant assuré qu'ils n'auront le courage de se desdire de la promesse faicte & qu'il les afferme par l'opinion qu'ils conçoivent que les marques secrettes ne seront jamais descouvertes³³ ». Voilà les sorciers insignes marqués bien apparemment et les timides de manière plus discrète. De là, la marque change de fonction : l'assujettissement qu'elle implique ne repose plus sur la crainte d'être découvert, mais sur le pouvoir protecteur que les membres de la secte prêtent naïvement à leur chef. Refoulant les aveux des accusés au rang de preuves accessoires, le médecin avance ainsi que ce sont les sorciers qui sont trompés par le diable, non pas les experts :

Les sorciers disent qu'il y a des marques interieures & des exterieures, & de celles cy il y en a de secrettes & cachees de telles façon, qu'il est presque impossible de les congoistres :

³³ *Ibid.*, p. 11-12.

mais quand le diable leur persuade cela il les trompe, comme il est advenu au fait de Louys Gaufridy³⁴.

Louis Gaufridy, en effet, aurait été très surpris qu'on le trouve marqué, demandant même à ce que l'épreuve soit effectuée de nouveau par d'autres spécialistes. Pour le convaincre, Fontaine et ses collègues lui auraient donc « monstré & faict touché au doigt les marques qu'il avoit à l'exterieur de son corps³⁵ » ; une démonstration fort probante, selon l'auteur, ce qui l'amène d'ailleurs à formuler sa principale théorie sur les marques : « Certes les marques qu'on trouve ordinairement aux sorciers sont exterieures, quant à leur commencement, et son interieures, quant à leur continuation vers l'interieurs. De façon qu'en effaçant le comencement qui paroît à l'exterieur, elles seroient faictes interieures³⁶ ».

La marque du diable serait, en quelque sorte, « progressive » : Satan peut certes en effacer la trace visible, celle qui paraît à la surface de la peau, mais il ne peut en aucun cas effacer l'insensibilité, résultat physique et extraordinaire de son toucher mortel. Dans tous les cas de figure, un médecin expérimenté saura détecter ces empreintes, tant il est vrai qu'elles « sont les preuves les plus asseurees de la sorcellerie, comme immuables & qui ne sont subjectes au soupçon de fausseté³⁷ ». Présenté de la sorte, le motif des marques fait intervenir les apports de la physiognomonie, une science en plein essor à la Renaissance qui

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

établit des correspondances entre les traits physiques et les traits intérieurs³⁸. Appliquant au corps humain la théorie des signatures, cette science postule que tout individu est censé porter, sous la forme de marques visibles, la trace de ses principales caractéristiques psycho-physiologiques. Les analogies et les équivalences entre les signes et les qualités qu'ils manifestent constituent ainsi un réseau de relations directes entre l'homme et le monde naturel. La modification effectuée par Fontaine à la signification des marques secrètes, notamment, semble relever de ce système : les marques secrètes qu'arborent les sorciers timides correspondent à leur manque de courage tandis que celles qui sont bien visibles reflètent la cruauté des sorciers les plus éminents. Pour le médecin du roi, ce que racontent les empreintes diaboliques est un discours sur la nature intime de leurs porteurs qui ne souffre d'aucune exception. Aussi pourrions-nous dire, avec Marie-Luce Demonet, que Jacques Fontaine, dans sa volonté de déchiffrer les marques diaboliques et d'en rendre compte de manière méthodique, est sans contredit celui qui va le plus loin dans la relation de nécessité qui unit l'âme du sorcier et la marque corporelle³⁹.

Un problème se pose néanmoins concernant les marques de Madeleine de la Palud, à la fois possédée, faite princesse des sorciers par Louis Gaufridy et responsable de l'enchantement d'une religieuse de sa congrégation. Elle désigne elle-même l'emplacement de ses marques aux chirurgiens, « une en chasque

³⁸ Voir à ce sujet François Delpech, « Les marques de naissance : physiognomonie, signature magique et charisme souverain », dans *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, actes du colloque international (5-8 octobre 1988), Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, notamment p. 28-31.

³⁹ Marie-Luce Demonet, « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *loc. cit.*, p. 127.

advant pied, la troisieme au costé gauche à l'endroit du cœur⁴⁰ ». La première fois qu'elles ont été sondées, les marques sont trouvées sèches, dures et insensibles ; puis, le jour de Pâques, Madeleine signale au prêtre qu'elle a ressenti de vives douleurs à ces endroits lors de l'exorcisme. Les médecins l'examinent de nouveau et les marques ont disparu : « on trouva le lieu de la marque fort mol : & apres l'avoir picquee il sortit du sang vermeil de la picqueure, dont on estima que les marques de sorciere qu'elle avoit, estoient effacees⁴¹ ». S'agit-il d'un miracle divin ou d'un signe du retrait du diable ? Le phénomène suscite un intense questionnement chez les théologiens qui ont assisté à l'événement. On se demande si la faculté d'effacer les marques dépend de la toute-puissance de Dieu ou de la faculté du diable ; on fait valoir la force du jour de Pâques, qui pourrait peut-être expliquer que les zones mortes aient été miraculeusement ressuscitées ; on s'interroge longuement sur la douleur éprouvée par la possédée lors de l'effacement des marques, qui ressemble à celle que produisent les saints stigmates, mais s'oppose à l'idée de résurrection, laquelle se ferait sans douleur. Jacques Fontaine rapporte ces débats, mais ne prend pas parti : « Je ne fay pas du Théologien, aussi n'est-ce pas de mon estat ny de ma vacation », écrit-il, « j'en laisse ce qui en est au jugement de ceux qui peuvent sçavoir & resoudre à qui appartient proprement d'effacer de ces marques⁴² ». Le médecin ne s'autorise, en somme, qu'à livrer les résultats de son examen, qui parlent d'eux-mêmes : il y avait bel et bien des marques diaboliques sur le corps de Madeleine de la Palud et celles-ci « ont esté effacées & aneanties

⁴⁰ Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, *op. cit.*, p. 18.

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

⁴² *Ibid.*, p. 19 et 20.

du tout, comme les Medecins & Chirurgiens ont testifié par leur rapport⁴³ ». Le pourquoi et le comment d'un tel phénomène ne semblent pas vraiment intéresser l'auteur, de la même manière que l'analyse très complexe des interventions diaboliques, une activité qui a passionné des générations de démonologues, ne l'enflamme guère. « Je ne m'amuse plus à ceste finesse, laquelle n'est pas mal aisée à descouvrir », affirme-t-il en parlant de la polémique qui a opposé Jean Wier à Jean Bodin. Du coup, la théorie des marques et, avec elle, la notion de sorcellerie perdent une bonne partie de leur mystère. L'altérité diabolique, selon Jacques Fontaine, n'a rien d'un combat épique avec l'ange déchu ; il s'agit au contraire d'un ensemble de signes stables dont l'interprétation s'appuie sur des « choses extrêmement sensibles⁴⁴ » qui laissent peu de place au doute.

Lorsqu'on compare l'argumentaire de Jacques Fontaine à celui des démonologues juges, l'évolution est saisissante. Le discours sur les marques, en se réclamant uniquement des principes médicaux, détache ce signe de toutes les anciennes représentations que les magistrats avaient absorbées pour ensuite tenter de les rationaliser. Les images et les concepts folkloriques que portaient les aveux des accusés n'y trouvent plus leur place, pas plus que ne peuvent s'y inscrire les considérations sur la malice infinie du diable et sur sa volonté de tromper les représentants de la justice divine. Certaines questions laissées sans réponse, de même que les formulations parfois imprécises de l'auteur concernant la marque « progressive » laissent tout de même transparaître la variété des matériaux, des modèles et des croyances qui avait nourri ce motif. Mais dans

⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 35 [erreur pour p. 45].

l'ensemble, la transition vers une vision plus tranchée des signes diaboliques était accomplie. Les grandes controverses que cette conception suscitera dans les affaires de possessions subséquentes offriront aux savants l'occasion de redéfinir les savoirs et les compétences, de mettre de l'ordre dans tout cela en chassant peu à peu le diabolique puis en le réintégrant dans les dérangements du corps et de l'esprit. En faisant du corps le lieu unique, tangible et visible de tous les possibles diaboliques, les médecins pavaient la voie à notre vision moderne de l'altérité.

CONCLUSION

À présent que les sorcières ne sillonnent plus que le ciel des contes de fées et que l'on prétend désormais détecter les esprits à l'aide de caméras thermiques, de lecteurs de champs électromagnétiques ou autres instruments de ce genre, que reste-t-il des diables d'antan et de cette abondante littérature qui entendait examiner leurs pouvoirs ? Des mythes et un imaginaire, bien sûr, mais également une importante réflexion sur le mal, l'anormal et leurs signes distinctifs, toutes choses que la science a progressivement reconnues comme siennes, instaurant du même coup de nouveaux circuits pour véhiculer d'anciennes inquiétudes.

Sorcellerie et possessions, écrivait Michel de Certeau, sont liées à des moments d'incertitude épistémologique, c'est-à-dire « au passage de critères religieux à des critères politiques, d'une anthropologie cosmologique et céleste à une organisation scientifique des objets naturels¹ ». Nous avons voulu saisir l'un de ces passages, celui où les possibles diaboliques, juste avant d'être intégrés dans une nature autonome et de plus en plus laïque, ont donné lieu à une

¹ Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 [1970], p. 328.

véritable explosion de discours et de débats. Le motif des marques insensibles se prêtait à ce type d'enquête en raison de son surgissement tardif, qui l'inscrivait, sur la plateforme du savoir démonologique, à un carrefour d'échanges tendus entre les discours théologique, médical et juridique, mais aussi en raison de son originalité, qui en faisait une sorte de création moderne, construite rapidement et comme par nécessité, sans l'apport des autorités habituelles. De ce motif inédit, il convenait de retracer les modalités d'écriture, les enjeux disciplinaires et les aspirations qui lui donnent corps.

Du parcours discursif que nous avons mis en lumière, on retiendra d'abord que la fin de la confiance dans le cantonnement du diable et des démons en enfer n'a pas été sans modifier en profondeur le paysage culturel et intellectuel de la Renaissance. C'est bien dans le creuset de cette perte, de cette béance où viendront s'engouffrer les invasions surnaturelles, qu'émerge le besoin pressant d'instaurer une nouvelle structure pour penser l'action du diable, ses modes de relations avec les hommes et l'impact que cette dangereuse collaboration pouvait avoir sur la société civile. Ces réflexions sont loin de se produire en vase clos, comme l'illustre la variété des discours dans laquelle elles s'expriment. De fait, la démonologie reflète l'évolution des savoirs ainsi que les bouleversements culturels et sociaux de son temps ; elle est un lieu de réception des nouvelles idées en même temps qu'un espace où celles-ci sont remodelées et réorientées selon le champ d'intérêt qui les accueille. À vrai dire, rares sont les savants de la Renaissance qui pouvaient faire l'économie du diable, pour la raison simple que celui-ci faisait partie intégrante de l'idée de nature.

L'effet le plus remarquable de ces relations nourries avec les savoirs de l'époque est sans contredit l'influence que la montée de l'empirisme, de la pratique expérimentale et de la vérification a pu avoir sur les textes démonologiques à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle et qui s'est particulièrement exprimée, comme nous l'avons vu, dans les discussions sur la marque diabolique. Rejetant les assertions de « ceux qui parlent par livres et par ouï-dire simplement », s'affranchissant peu à peu des autorités livresques pour rechercher la vérité dans les faits et l'expérience, des auteurs comme Nicolas Rémy, Henri Boguet et Pierre de Lancre construisent leurs discours autour de leur propre pratique judiciaire. Dès lors, c'est un contexte énonciatif bien particulier qui s'élabore, dans lequel celui qui écrit est tout aussi bien celui qui interroge et examine le corps des prévenus que celui qui les condamne. La refonte de trois instances auparavant bien distinctes dans une même figure de scripteur n'était pas sans produire des effets singuliers tant sur le plan de la rhétorique que sur celui de la pensée mise en œuvre par cette étonnante posture. Pour nos trois magistrats, comme pour les savants qui allaient s'engager à leur suite, il s'agissait de se faire à la fois herméneute et producteur de signes, de trouver *en* les accusés les marques désormais tangibles de leur monstruosité. Au cœur de ce nouveau cadre épistémologique, le motif des empreintes diaboliques a trouvé un terreau fertile pour s'épanouir.

Les discussions que consacrent aux marques insensibles les auteurs que nous avons étudiés rendent compte des effets et des tensions que suscite cette nouvelle approche. Les acrobaties rhétoriques que devra déployer un auteur

comme Pierre de Lancre pour tenter de rendre cohérente sa théorie montrent d'ailleurs combien la démonologie figure ce passage difficile d'une certaine conception de la connaissance à une autre. En tentant d'ajuster la parole des accusés aux résultats de l'expérience pratique ainsi qu'aux principes juridiques et doctrinaux de leur époque, les juges interrogent les limites mêmes de la vision du monde dont ils participent. Ils les mettent aussi à l'épreuve, éclairant de la sorte les entrechoquements, les incertitudes et les failles inévitables qu'une semblable entreprise pouvait générer. Que les médecins du XVII^e siècle se soient efforcés de résoudre ces apories n'est pas pour nous surprendre, mais ils n'y parviendront qu'en dépouillant les signes du diable d'une partie de ses anciennes représentations, celles-là mêmes que les magistrats avaient tant bien que mal essayé de concilier. Aussi, et bien qu'une *doxa* uniforme de ce motif n'ait jamais pu prévaloir, l'ampleur de sa diffusion et la valeur probante qu'on lui accorde pendant plus d'un siècle parlent d'elles-mêmes. Elles disent les ambitions intellectuelles qui animent la fin de la Renaissance en même temps qu'elles traduisent les peurs et les fantasmes suscités par un Ennemi qui, n'ayant jamais été si proche, n'en restait pas moins invisible.

Au terme de ce travail, il convient de se demander s'il n'y aurait pas lieu de prolonger l'enquête au-delà des bornes historiques que nous nous sommes prescrites. Il est vrai cependant que les marques diaboliques ont connu un succès retentissant ailleurs en Europe, notamment en Angleterre et en Écosse, avec les carrières des très controversés *prickers* Matthew Hopkins et John Kincaid, responsables à eux seuls d'un nombre impressionnant de condamnations pour

sorcellerie. Une étude des différentes conceptions de ce motif dans l'Europe des sorciers permettrait sans doute de dégager un portrait plus systématique des intentions et des croyances qui ont animé l'étendue de sa popularité. Cela dit, puisque nos premières lectures nous ont d'emblée portée vers ses récupérations cliniques, il nous semble qu'un examen approfondi des reprises et des continuités de la marque du diable dans les discours scientifiques contemporains jetterait un éclairage bienvenu sur la trajectoire ininterrompue de ce motif dans les profondeurs du corps et de la psyché humaine. Il y a en effet tout lieu d'explorer les volontés qui s'expriment dans l'élaboration des disciplines, des théories et des outils de mesure variés que sont l'anthropométrie judiciaire, la phrénologie, le criminel-né, l'échelle de psychopathie de Hare, voire les nombreuses recherches effectuées ces dernières décennies sur le génome humain dans le but de dépister l'origine de certaines « déviances ». Il ne s'agit peut-être plus d'une marque insensible et exsangue, rendue telle par la griffe mortifère du Malin, mais il s'agit toujours de signes, dont la principale vertu est de faire connaître quelque chose de l'individu chez qui on croit les détecter, pour ensuite mieux l'identifier, le classer et parfois même l'exclure.

Nous avons eu l'occasion de mentionner très brièvement la démarche des médecins aliénistes du XIX^e siècle qui, redécouvrant les traités de démonologie et certaines pièces de procès, ont cru pouvoir diagnostiquer rétrospectivement la maladie là où une pensée antérieure avait discerné le diable :

Si on examine de près les procédures, il n'est pas difficile de se convaincre que le plus grand nombre des individus condamnés comme sorciers étaient hystériques ou aliénés. Les détails des procès de sorcellerie ne laissent aucun doute sur ce point, et c'est pour cette raison qu'ils offrent un si grand intérêt aux

médecins qui s'occupent de l'étude des maladies nerveuses et mentales².

Pour le docteur Ladame, auteur de ces remarques, comme pour plusieurs de ses collègues, il s'agissait d'illustrer que les savants d'autrefois n'étaient pas en mesure de voir ce qui, autrement, aurait dû leur sauter aux yeux. Encombré comme il l'était de créatures imaginaires et de figures poétiques, leur regard n'était donc pas disposé à percevoir la franche découpe des choses, comme l'affirme en 1866 le docteur Axenfeld. Parlant des nombreux traités médicaux de Jean Wier, dont il saluait pourtant quelques bonnes tendances à l'observation, il écrivait : « C'est une de ces machines médico-littéraires fort goûtées des gens du monde, où la faiblesse des notions physiologiques se dissimule sous un grand luxe de citations en vers ou en prose³ ». Le célèbre clinicien repérait cependant, parmi les œuvres de Wier, de véritables « parcelles d'or dans cette gangue impure », surtout en ce qui a trait à la bravoure dont le démonologue aurait, selon lui, fait preuve pour dépeindre la sorcellerie telle qu'elle était réellement, à savoir « cet enfer imaginaire que les malades portent au-dedans d'eux-mêmes⁴ ».

Ce qui frappe dans ces relectures médicales, ce n'est ni la méthode employée ni l'absolue certitude de ses auteurs, dont il y aurait pourtant beaucoup à redire. Ce qui nous étonne, c'est que malgré les efforts continus de ces représentants de la science moderne pour attester que la sorcellerie n'existe pas, n'a jamais existé et que, à présent, il n'en reste fort heureusement plus *rien* –

² *Procès criminel de la dernière sorcière brûlée à Genève le 6 avril 1652* (éd. Paul-Louis Ladame), Paris, Bureau du progrès médical, coll. « Bibliothèque diabolique », 1888, « Avant-propos », p. VII.

³ Alexandre Axenfeld, *Jean Wier et la sorcellerie*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1866, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 6 et 64.

« Quant à la sorcellerie, son nom fait sourire aujourd'hui, soulignait Axenfeld. Qu'en reste-t-il en effet ? De la cendre de bûchers, de la poussière de juges, rien⁵ » –, on ne cesse jamais d'en parler. Plus encore, les discours qui la prennent en charge au XIX^e siècle se révèlent bien souvent curieusement similaires à ceux des démonologues, tant dans leurs procédés argumentatifs et dans leur symbolique que dans leurs finalités idéologiques. Toutefois, ces nouvelles autorités nous assurent, preuves à l'appui, qu'il s'agissait en réalité de quelque chose d'*autre*.

Qu'on ensevelisse les démons dans les profondeurs du cerveau malade ou dans celles d'une imagination détraquée, qu'on les dise faux, abolis ou illusoire, ces derniers semblent poursuivre, *mutatis mutandis*, leur dérangeante existence, troublant les savoirs et se faufilant dans les infimes interstices qui séparent le corps de l'âme, le visible de l'impalpable. Aussi, chaque nouvel espace que l'on institue pour accueillir le diabolique n'est-il jamais, comme le remarquait Michel Foucault, qu'un travail de reconfiguration et de connexions différentes, autrement dit, un déplacement du point de fuite⁶. À la fin du XVII^e siècle, lorsque les bûchers se sont finalement éteints, l'inquiétude suscitée par les formes les plus intolérables de l'altérité n'est pas morte avec eux, comme nous sommes souvent portés à le croire. Elle a seulement migré vers d'autres territoires où elle a trouvé de nouveaux critères épistémologiques pour la faire fonctionner. C'est dire combien la sorcellerie invite à une autre histoire et à une histoire de l'Autre.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶ Michel Foucault, « Les déviations religieuses et le savoir médical », dans *Dits et écrits : 1954-1988* (éd. Daniel Defert et François Ewald), t. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 630-631.

Bibliographie

Cette bibliographie n'inclut pas les ouvrages dont seuls le titre et la date sont mentionnés dans cette thèse.

TRAITÉS DÉMONOLOGIQUES ÉTUDIÉS

BODIN, Jean. *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1587, (Gutenberg Reprints, 1979).

BOGUET, Henri. *Discours execrable des sorciers* (éd. Nicole Jacques-Lefèvre), Paris, Le Sycomore, 1980 [1602].

FONTAINE, Jacques. *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, Paris, Denis Langlois, 1611.

LANCRE, Pierre de. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie. Livre tres-utile et necessaire non seulement aux juges mais aussi à tous ceux qui vivent sous les lois chrestiennes*, Paris, Jean Berjon, 1612.

RÉMY, Nicolas. *La démonolâtrie* (éd. et trad. de Jean Boës), Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1999 [1595].

SPRENGER, Jacques et Henry INSTITORIS. *Le marteau des sorcières* (éd. et trad. d'Amand Danet), Grenoble, Jérôme Millon, 2005 [1486].

MANUELS D'INQUISITION MÉDIÉVALE ET AUTRES TRAITÉS DÉMONOLOGIQUES

CARON, Claude. *L'Antéchrist démasqué*, Tournon, Guillaume Linocier, 1589.

DANEAU, Lambert. *Deux traitez nouveaux, tres-utiles pour ce temps. Le premier touchant les Sorciers, auquel ce qui se dispute aujourd'huy sur cete matiere, est bien amplement resolu & augmenté de deux proces extraicts des greffes pour l'esclaircissement & confirmation de cet argument. Le second contient une breve remonstrance sur les jeux de Cartes & de dez*, s.l., Jacques Baume, 1579.

EYMERICH, Nicolas et Francisco PEÑA. *Le manuel des inquisiteurs* (éd. et trad. de Louis Sala-Molins), Paris/La Haye, Mouton, 1973 [c. 1376].

GUAZZO, Francesco Maria. *Compendium Maleficarum* (éd. et trad. de Montague Summers), Escondido, The Book Tree, 2004 [1608].

- GUI, Bernard. *Le manuel de l'inquisiteur* (éd. et trad. de G. Mollat), Paris, Société d'édition Les belles lettres, 1964 [c. 1321], 2 vol.
- LADAME, Paul-Louis (éd.), *Procès criminel de la dernière sorcière brûlée à Genève le 6 avril 1652*, Paris, Bureau du progrès médical, coll. « Bibliothèque diabolique », 1888.
- LANCRE, Pierre de. *L'incredulité & mescreance du sortilege plainement convaincue. Où il est amplement et curieusement traicté, de la vérité ou illusion du Sortilege, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature ou Liaison Magique, des Apparitions : Et d'une infinité d'autres rares & nouveaux subjects*, Paris, Nicolas Buon, 1622.
- MARESCOT, Michel. *Discours veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, Paris, Mamert Patisson, 1599.
- MICHAËLIS, Sébastien. *Histoire admirable de la possession et conversion d'une penitente, seduite par un Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des Sorciers au pais de Provence, conduite à la S^{te}Baume pour y estre exorcizee l'an M. DC. X., au mois de Novembre, sous l'authorité du R. P. F. Sebastien Michaelis. Ensemble la Pneumalogie, ou Discours des Esprits du susdit P. Michaelis, reveu, corrigé, & en ceste troisieme edition augmentée par luy mesme*, Paris, Charles Chastellain, 1614.
- NODÉ, Pierre. *Declamation contre l'erreur execrable des maleficiers, sorciers, enchanteurs, magiciens, devins & semblables observateurs des superstitions : lezquelles pullulent maintenant couvertement en France : à ce que recherche, & punition d'iceux soit faicte, sur peine de rentrer en plus grands troubles que jamais*, Paris, Jean du Carroy, 1578.
- OSTORERO, Martine, Agostino PARAVICINI BAGLIANI et Kathrin UTZ TREMP (éd. et trad.). *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, Lausanne, Université de Lausanne, coll. « Cahiers lausannois d'histoire médiévale », 1999.
- SINISTRARI, Ludovico Maria. *De la démonialité et des animaux incubes et succubes* (trad. d'Isidore Lisieux), Paris, Isidore Lisieux, 1879 [1700].
- TERTULLIEN. *Traité de la prescription contre les hérétiques* (éd. François Refoulé ; trad. de Pierre de Labriolle), Paris, Cerf, 1957.
- VON SPEE, Friedrich. *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les proces de sorcellerie* (trad. de F. B. de Velledor), Lyon, 1660 [1631].

WIER, Jean. *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures du diable, des magiciens infames, sorcieres et empoisonneurs, des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux : item de la punition que meritent les magiciens les empoisonneurs et les sorcieres : le tout compris en six livres par Jean Wier suivi de Thomas ERASTUS, Deux dialogues touchant le pouvoir des sorcières : et de la punition qu'elles méritent*, Paris, Au bureau du progrès médical, coll. « Bibliothèque diabolique », 1885 [1579], 2 vol.

OUVRAGES DES XV^e, XVI^e, XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES

BOUJU DE BEAULIEU, Théophraste. *Corps de toute la philosophie divisé en deux parties. La premiere contient tout ce qui appartient à la Sapience : à sçavoir, la Logique, la Physique & la Metaphysique. La seconde contient tout ce qui appartient à la Prudence : à sçavoir, la Morale, l'Æconomique & la Politique. Le tout par demonstration & auctorité d'Aristote, avec esclarcissement de sa doctrine par luy-mesme. Par Maistre Theophraste Bouju, sieur de Beaulieu, Conseiller & Aumosnier ordinaire du Roy*, Paris, Denys de la Nouë, 1614.

ESTIENNE, Charles. *La dissection des parties du corps humain*, Paris, Simon de Colines, 1546.

Dictionnaires d'Autrefois [en ligne] : <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>.

DELLA PORTA, Giambattista. *La magie naturelle, qui est les secrets & miracles de nature, mise en quatre livres par Jean Baptiste Porta, Neapolitain*, Lyon, Benoist Rigaud, 1591.

DIDEROT, Denis et Jean le Rond d'ALEMBERT. *L'Encyclopédie, ou, dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchâtel, Simon Faulche, 1751-1765, 17 vol.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, A. et R. Leers, 1690.

MALEBRANCHE. *De la recherche de la vérité*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1688.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais* (éd. Alexandre Micha), Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

PARÉ, Ambroise. *Des monstres et prodiges* (éd. Jean Céard), Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 1971.

PARÉ, Ambroise. *Œuvres complètes, revues et collationnées sur toutes les éditions, avec les variantes ; ornées de 217 planches et du portrait de l'auteur ; accompagnées de notes historiques et critiques ; et précédées d'une introduction sur l'origine et les progrès de la chirurgie en Occident du sixième au seizième siècle, et sur la vie et les ouvrages d'Ambroise Paré, par J.-F. Malgaigne*, Paris, J.-P. Baillière, 1840-1841, 3 vol.

SAINT AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana* (éd. Madeleine Moreau, Isabelle Bochet et Goulven Madec ; trad. de Madeleine Moreau), texte critique du CCL, revu et corrigé, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

SEIGNOLLE, Claude (éd.). *Les évangiles du diable selon la croyance populaire*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1998.

SURIN, Jean-Joseph. *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie* (éd. Michel de Certeau), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Atopia », 1990 [1663].

Thesaurus Exemplorum Medii Aevi [en ligne] : <http://gahom.ehess.fr/thema/>

VÉSALE, André. *La fabrique du corps humain* (éd. et trad. de Claire Ambroselli, Anne Fagot-Largeault et Christiane Sinding), Arles, Actes Sud, 1987 [1543].

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot*, Paris, Werdet et Lequien fils, 1829 [1694-1778], 7 vol.

ÉTUDES CRITIQUES

Jean Bodin : actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (24-27 mai 1984), Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, 2 vol.

AGUERRE, Jean-Claude (dir.). *Le Diable. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (23-30 juillet 1997)*, Paris, Dervy, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1998.

ANGLO, Sydney. *The Damned Art : Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

ANKARLOO, Bengt et Stuart CLARK (dir.). *Witchcraft and Magic in Europe. The Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.

AXENFELD, Alexandre. *Jean Wier et la sorcellerie*, Paris, Librairie Germer Baillière, 1866.

- BASCHET, Jérôme. *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 1993.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (trad. d'Andrée Robel), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970.
- BARNAVI, Élie. « Hérésie et politique dans les pamphlets ligueurs », dans Myriam Yardeni (dir.), *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges. Actes du colloque organisé par l'Institut d'histoire et de civilisation françaises de l'Université de Haïfa*, Leiden, E. J. Brill, 1983, p. 50-55.
- BARRY, Jonathan, Marianne HESTER et Gareth ROBERTS (dir.). *Witchcraft in Early Modern Europe : Studies in Culture and Belief*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- BARSTOW, Anne Llewellyn. *Witchcraze : a New History of the European Witch Hunts*, San Francisco, Pandora, 1994.
- BAVOUX, Francis. *Hantises et diableries dans la terre abbatiale de Luxeuil ; d'un procès de l'Inquisition (1529) à l'épidémie démoniaque de 1628-1630*, Monaco, Éditions du Rocher, 1956.
- BAVOUX, Francis. *Les procès inédits de Boguet en matière de sorcellerie, dans la grande judicature de Saint-Claude (XVI^e-XVII^e siècles)*, Dijon, Bernigaud et Privat, 1958.
- BECHTEL, Guy. *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997.
- BERRIOT-SALVADORE, Évelyne. *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, coll. « Confluences », 1993.
- BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 [1924].
- BOUDET, Jean-Patrice. *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- BOUREAU, Alain. *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

- BRIGGS, Robin. *Witches and Neighbours : the Social and Cultural Context of European Witchcraft*, New York, Viking, 1996.
- BROUETTE, Émile. « La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique », dans *Satan*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Études carmélitaines », 1948, p. 352-385.
- BROUETTE, Émile. *La sorcellerie dans le comté de Namur au début de l'époque moderne (1509-1646)*, Gembloux, Duclot, 1954.
- CAMUS, Dominique. *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Imago, 1988.
- CARLINO, Andrea. *Paper Bodies : A Catalogue of Anatomical Fugitive Sheets (1538-1687)*, Londres, Medical History, supplément n^o 19, 1999.
- CÉARD, Jean. « Folie et démonologie au XVI^e siècle », dans *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'humanisme », p. 129-147.
- CÉARD, Jean. *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle, en France*, Genève, Droz, 1977.
- CÉARD, Jean. *Pour une histoire de l'irrationnel. L'imaginaire scientifique au XVI^e siècle*, Liège, Section Histoire, coll. « L'Histoire aujourd'hui », 1983.
- CERTEAU, Michel de. *L'Absent de l'histoire*, Paris, Repères-Mame, 1973.
- CERTEAU, Michel de. *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 [1970].
- CHANDLER, James, Arnold I. DAVIDSON et Harry HAROOTUNIAN (dir.). *Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion Across the Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CHIFFOLEAU, Jacques. « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée : approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École Française de Rome, 1993, p. 183-213.
- CLARK, Stuart (dir.). *Languages of Witchcraft : Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Houdmills/New York, MacMillan Press/St. Martin's Press, 2001.

- CLARK, Stuart. « The Scientific Status of Demonology », dans Brian Vickers (dir.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1984, p. 351-374.
- CLARK, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2007.
- CLOSSON, Marianne. *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Genève, Droz, 2000.
- COHN, Norman. *Cosmos, chaos et le monde qui vient: du mythe du combat à l'eschatologie* (trad. de Gilles Tordjman), Paris, Allia, 2000.
- COHN, Norman. *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, University of Chicago Press, 2000 [1973].
- COHN, Norman. *Les fanatiques de l'Apocalypse: courants millénarismes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle avec une postface sur le XX^e siècle* (trad. de Simone Clémendot), Paris, Julliard, 1962 [1961].
- CROUZET, Denis. *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.
- DASTON, Lorraine et Katharine PARK. « Unnatural Conceptions: the Study of Monsters in Sixteenth and Seventeenth Century France and England », *Past and Present*, n^o 92, août 1981, p. 20-54.
- DASTON, Lorraine. « The Nature of Nature in Early Modern Europe », *Configurations*, vol. 6, n^o 2, 1998, p. 149-172.
- DEDIEU, Jean-Pierre. *L'Inquisition*, Paris, Cerf, 1987.
- DELCAMBRE, Étienne. *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e siècle et au XVII^e siècle*, Nancy, Société d'archéologie lorraine, 1948-1951, 3 vol.
- DELPECH, François. « Les marques de naissance: physiognomonie, signature magique et charisme souverain », dans Augustin Redondo (dir.), *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, actes du colloque international (5-8 octobre 1988), Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 27-49.

- DELPECH, François. « Du héros marqué au signe du Prophète : esquisse pour l'archéologie d'un motif chevaleresque », *Bulletin hispanique*, vol. 92, n° 1, 1990, p. 237-258.
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978.
- DEMONET, Marie-Luce. *À plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », 2002.
- DEMONET, Marie-Luce. « Du signe au symptôme : la sémiotique d'Ambroise Paré », dans Évelyne Berriot-Salvadore et Paul Mironneau (dir.), *Ambroise Paré, 1510-1590. Pratique et écriture de la science à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 229-248.
- DEMONET, Marie-Luce. « Juger sans preuves », *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, série 8, vol. 21-22, janvier-juin 2001, p. 193-209.
- DEMONET, Marie-Luce. « Les marques insensibles, ou les nuages de la certitude », *Littératures classiques*, vol. 25, automne 1995, p. 97-134.
- DEMONET, Marie-Luce. *Les voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance*, Paris\Genève, Champion\Slatkine, 1992.
- DEMONET, Marie-Luce. *Le XVI^e siècle, 1460-1610*, Paris, Bordas, 1988.
- DEMONET, Marie-Luce. « “Si les signes vous fâchent...” : inférence naturelle et sciences des signes à la Renaissance », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance*, vol. 38, juin 1994, p. 7-44.
- DOLAN, Frances E. « “Ridiculous Fictions” : Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft », *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 7, n° 2, 1995, p. 82-110.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. « *Imaginatio phantastica* : le Discours des spectres et apparitions d'esprits de Pierre Le Loyer (1586) », dans Antoine Faivre (dir.), *La littérature fantastique. Colloque de Cerisy*, Paris, Albin Michel, coll. « Cahiers de l'Hermétisme », 1991, p. 73-89.
- DUBOST, Francis. *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1991, 2 vol.
- EAMON, William. *Science and the Secrets of Nature : Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

- ELIADE, Mircea. « Some observations on European Witchcraft », *History of Religions*, vol. 14, n° 3, 1975, p. 149-172.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. « Sorcières et Lumières », *Critique*, n° 287, avril 1971, p. 351-376.
- FEBVRE, Lucien. *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sepeven, 1957.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits : 1954-1988* (éd. Daniel Defert et François Ewald), Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.
- FOURNIER, Pierre-François. *Magie et sorcellerie. Essai historique, accompagné de documents concernant la magie et la sorcellerie en Auvergne*, Moulins, Éditions Ipomée, 1979.
- GANDILLAC, Maurice de. « Manichéens et Cathares », dans Max Milner (dir.), *Entretiens sur l'homme et le diable*, Paris, Mouton, 1965, p. 95-109.
- GARNOT, Benoit. *Justice et société en France aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000.
- GASKILL, Malcolm. *Witchfinders : a Seventeenth-Century English Tragedy*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- GIBSON, Marion. *Reading Witchcraft : Stories of Early English Witches*, Londres/New York, Routledge, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *Le sabbat des sorcières* (trad. de Monique Aymard), Paris, Gallimard, 1992 [1989].
- GINZBURG, Carlo. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècle* (trad. de Giordana Charuty), Paris, Verdier, 1980 [1966].
- GINZBURG, Carlo. *Mythes, emblèmes et traces : morphologie et histoire* (trad. de Monique Aymard), Paris, Flammarion, 1989.

- GOLDSTEIN, Jan Ellen. *Console and Classify : the French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- GORDON, Benjamin Lee. *Medieval and Renaissance Medicine*, Londres, P. Owen, 1960.
- GRAFTON, Anthony. *Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- GRAFTON, Anthony, April SHELFORD et Nancy SIRAISSI. *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1992.
- GRÉVIN, Benoît et Julien VÉRONÈSE. « Les “caractères” magiques au Moyen Âge (XII^e-XIV^e siècle) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 162, n° 2, 2004, p. 305-379.
- HANSEN, Joseph. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Heenwahns und des Hexenverfolgung in Mittelalter*, Bonn, 1901.
- HARMENING, Dieter. « Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen Âge », dans *Mouvements dissidents et novateurs : actes de la 2^e session d'histoire médiévale de Carcassonne*, Berne, Peter Lang, coll. « Heresis », 1989, p. 421-445.
- HODGKIN, Katharine. « Historians and Witches », *History Workshop Journal*, n° 45, 1998, p. 271-277.
- HOLTZ, Grégoire et Thibaut MAUS DE ROLLEY (dir.). *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008.
- HOUDARD, Sophie. « Des fausses saintes aux spirituelles à la mode : les signes suspects de la mystique », *XVII^e siècle*, vol. 50, n° 3, juillet-septembre 1998, p. 417-432.
- HOUDARD, Sophie. « Expérience et écriture des “choses de l'autre vie” chez Jean-Joseph Surin », *Littératures classiques*, n° 39, printemps 2000, p. 331-347.
- HOUDARD, Sophie. *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992.
- HOUDARD, Sophie. « Quand l'autre ressemble au même : le traître dissimulé », dans Ralph Heyndels et Barbara Woshinsky (dir.), *L'Autre au XVII^e siècle. Actes du*

4^e colloque du Centre international de rencontres sur le XVII^e siècle, University of Miami, 23 au 25 avril 1998, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1999, p. 357-366.

ISRAËL, Jonathan Irvine. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2001.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole et Maxime PRÉAUD (dir.). *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e-XVIII^e siècles)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole et Maxime PRÉAUD (éd.). *Les sorciers du chariot de Marlou. Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996,

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. « Entre déchiffrements de l'histoire et pouvoirs de la fiction : les anecdotes démonologiques », *Elseneur*, n° 19, 2004, p. 69-96.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. « Entre rationalité judiciaire et fiction. Le sorcier, "sujet de droit" ? », *Littératures classiques*, vol. 40, 2000, p. 327-345.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. « Introduction » à Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (éd. Nicole Jacques-Lefèvre), Paris, Aubier Montaigne, coll. « Palimpseste », 1982, p. 1-45.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. « La *Démonomanie des sorciers* : une lecture philosophique et politique de la sorcellerie », dans Yves Charles Zarka (dir.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996, p. 43-70.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. *Le théosophe et la sorcière : deux imaginaires du monde des signes. Études sur l'illuminisme saint-martinien et sur la démonologie*, vol. III : « Représentations textuelles de la sorcellerie » ; vol. IV : « Structure et enjeux de quelques grands textes démonologiques », thèse d'État, Université de Paris IV, 1994.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. « Michelet et les démonologues : lecture et réécriture », dans Paule Petitier (dir.), *La Sorcière de Jules Michelet : l'envers de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, coll. « Romantisme et modernités », 2004, p. 89-107.

JACQUES-LEFÈVRE, Nicole. « Nynauld, Bodin et les autres. Les enjeux d'une métamorphose textuelle », dans Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers [1615]* (éd. Nicole Jacques-Lefèvre et Maxime Préaud), Paris, Frénésie éditions, 1990, p. 7-41.

JONES-DAVIES, Marie-Thérèse (dir.). *Diabole, diables et diableries au temps de la Renaissance*, Paris, Jean Touzot, 1988.

- JONES-DAVIES, Marie-Thérèse (dir.). *L'étranger : identité et altérité au temps de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1996.
- KAPITANIAK, Pierre. « Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux XVI^e et XVII^e siècles », *Études Épistémè*, n° 7, printemps 2005, p. 53-63.
- KIECKHEFER, Richard. *European Witch Trials : their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976.
- KIECKHEFER, Richard. *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998.
- KLANICZAY, Gábor et Ildikó KRISTÓF. « Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes) », *Annales : Histoire, sciences sociales*, vol. 56, n° 4-5, 2001, p. 947-980.
- KORS, Alan Charles et Edward PETERS (dir.). *Witchcraft in Europe, 400-1700. A documentary History*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2^e édition, 2001 [1972].
- LAINGUI, André et Arlette LEBIGRE (dir.). *Histoire du droit pénal*, Paris, Cujas, 1980, 2 vol.
- LAVOCAT, Françoise, Pierre KAPITANIAK et Marianne CLOSSON (dir.). *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007.
- LEA, Henry Charles. *Materials Toward a History of Witchcraft Collected by H. C. Lea* (éd. Arthur C. Howland), New York, Yoseloff, 1957 [1939], 3 vol.
- LECOUTEUX, Claude. *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1992.
- LESOURD, Dominique. « Culture populaire et culture savante dans la mythologie de la sorcellerie », *Anagrom*, n^{os} 3-4, 1973, p. 63-79.
- LEVACK, Brian P. *La grande chasse aux sorcières : en Europe aux débuts des temps modernes* (trad. de Jacques Chiffolleau), Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 1991.
- LEVER, Maurice. *Canards sanglants. Naissance du fait divers*, Paris, Fayard, 1993.

- LICOPPE, Christian. *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, La Découverte, 1996.
- LOMBROSO, Cesare et Guglielmo FERRERO. *La femme criminelle et la prostituée* (trad. de Louise Meille revue par M. Saint-Aubin), Paris, Félix Alcan, 1896.
- MACLEAN, Ian. « Foucault's Renaissance episteme reassessed : an Aristotelian counterblast », *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, n° 1, 1998, p. 49-66.
- MACLEAN, Ian. *Le monde et les hommes selon les médecins de la Renaissance*, Paris, CNRS Éditions, 2006.
- MAIER, Eva. *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorcières sur la Riviera lémanique (1447-1484)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1996.
- MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991.
- MANDROU Robert. *Magistrats et sorcières en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.
- MAXWELL-STUART, Peter G. *Witch Hunters : Professional Prickers, Unwitchers & Witch Finders of the Renaissance*, Stroud, Gloucestershire, Tempus, 2003.
- MCDONALD, Stuart W. « The Devil's Mark and the Witch-Prickers of Scotland », *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 90, septembre 1997, p. 507-511.
- MERLIN, Hélène. « Le devenir démoniaque du corps politique sous les guerres de religion », *Frénésie. Histoire, psychiatrie, psychanalyse*, n° 9, été 1990, p. 57-72.
- MESNARD, Pierre. « Jean Bodin à la recherche des secrets de la Nature », *Archivio di filosofia*, n° 2 : « Umanesimo e esoterismo », 1960, p. 223-234.
- MESNARD, Pierre. « La Démonomanie de Jean Bodin », dans *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, t. II, Florence, Nella sede dell'Istituto, 1965, p. 333-356.
- MICHELET, Jules. *La sorcière* (éd. Paul Viallaneix), Paris, Garnier-Flammarion, 1966 [1862].
- MIDELFORT, H. C. Erik. « Recent witch hunting research, or where do we go from here ? », *Papers of the Bibliographical Society of America*, vol. 62, 1968, p. 373-420.

- MILLEN, Ron. « The Manifestation of Occult Qualities in the Scientific Revolution », dans Margaret J. Osler (dir.), *Religion, Science and Worldview : Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 185-216.
- MINOIS, Georges. *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, coll. « Nouvelles études historiques », 1991.
- MODESTIN, Georg. *Le diable chez l'évêque : chasse aux sorcières dans le diocèse de Lausanne, vers 1460*, Lausanne, Université de Lausanne, coll. « Cahiers lausannois d'histoire médiévale », 1999.
- MODESTIN, Georg. « Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre ? », *Médiévales*, n° 44, printemps 2003, p. 141-153.
- MONTER, William E. « The Historiography of European Witchcraft : Progress and Prospects », *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2, 1972, p. 435-451.
- MONTER, William E. « Trois historiens actuels de la sorcellerie », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 31, 1969, p. 205-213.
- MONTER, William E. *Witchcraft in France and Switzerland : the Borderlands during the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.
- MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, coll. « L'histoire vivante », 1978.
- MUCHEMBLED, Robert. *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1979.
- MUCHEMBLED, Robert. *Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, Paris, Imago, 1987.
- MUCHEMBLED, Robert. *Une histoire du diable (XII^e-XX^e siècle)*, Paris, Seuil, 2000.
- MURRAY, Margaret Alice. *Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1921.
- MURRAY, Margaret Alice. *The God of Witches*, Londres, S. Low, Marston & co., 1933.

- OPLINGER, Jon. *The Politics of Demonology : The European Witchcraze and the Mass Production of Deviance*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1990.
- OSTORERO, Martine et Étienne ANHEIM. « Le diable en procès », *Médiévales*, n° 44, printemps 2003, p. 5-15.
- OSTORERO, Martine. « *Fôlatrer avec les démons* ». *Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)*, Lausanne, Université de Lausanne, coll. « Cahiers lausannois d'histoire médiévale », 1995.
- OSTORERO, Martine. « Les marques du diable sur le corps des sorcières (XIV^e-XVII^e siècles), *Micrologus : Natura, Scienze e Società Medievali*, vol. 13, 2005, p. 359-388.
- OSTORERO, Martine, Kathrin UTZ TREMP et Georg MODESTIN. *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Université de Lausanne, 2007.
- OUERD, Michèle. « Dans la forge à cauchemars mythologiques. Sorcières, praticiennes et hystériques », *Les cahiers de Fontenay*, n° 11/12, septembre 1978, p. 103-158.
- PARAVY, Pierrette. *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome, École française de Rome, 1993, 2 vol.
- PARAVY, Pierrette. « Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XV^e siècle », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 119-130.
- PEARL, Jonathan L. *The Crime of Crimes : Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999.
- PÉROUSE, Gabriel-André. *Nouvelles françaises du XVI^e siècle : images de la vie du temps*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 1977.
- PIHLAJAMÄKI, Heikki. « "Swimming the Witch, Pricking for the Devil's Mark" : Ordeals in the early Modern Witchcraft Trials », *Journal of legal history*, vol. 21, n° 2, août 2000, p. 35-58.
- PINTARD, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943.
- PFISTER, Christian. « Nicolas Rémy et la sorcellerie en Lorraine à la fin du XVI^e siècle », *Revue historique*, vol. 94, 1907, p. 28-44.

- PORRET, Michel. « La médecine légale entre doctrines et pratiques », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 1, n° 22, 2010, p. 3-15.
- PRÉAUD, Maxime. *Les astrologues à la fin du Moyen Âge*, Paris, J.-C. Lattès, 1984.
- PRÉAUD, Maxime (catalogue de l'exposition). *Les sorcières*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1973.
- PURKISS, Diane. « Women's stories of Witchcraft in Early Modern England : the House, the Body, the Child », *Gender and History*, n° 7, 1995, p. 408-432.
- RASSINIER, Jean-Paul. « L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de saint Augustin », *Mots*, n° 26, mars 1991, p. 65-83.
- Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, vol. 17 : « La preuve », n° 2 : « Moyen Âge et temps modernes », Bruxelles, Librairie encyclopédique, 1965.
- ROBBINS, Rossell Hope. *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Londres, Spring Books, 1967.
- ROBERT, Ulysse. *Les signes d'infamie au Moyen Âge : Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, Cagots et filles publiques*, Paris, Honoré Champion, 1891.
- ROB-SANTER, Carmen. « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf*? », *Médiévales*, n° 44, printemps 2003, p. 155-172.
- ROSE, Elliot. *A Razor for a Goat. Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, University of Toronto Press, 2003 [1962].
- ROSEN, George. « Psychopathology in the Social Process : I. A Study of the Persecution of Witches in Europe as a Contribution to the Understanding of Mass Delusions and Psychic Epidemics », *Journal of Health and Human Behavior*, vol. 1, n° 3, automne 1960, p. 201-211.
- SALLMANN, Jean-Michel. *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1986.
- SAWDAY, Jonathan. *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995.
- SCHMITT, Jean-Claude. « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 52, 1981, p. 5-20.

- SCHMITT, Jean-Claude. « Religion populaire et culture folklorique », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, vol. 31, n° 5, 1976, p. 941-953.
- SEGUIN, Jean-Pierre. *L'information en France avant le périodique : 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.
- SIRAISSI, Nancy G. « Vesalius and the Reading of Galen's Teleology », *Renaissance Quarterly*, n° 50, 1997, p. 1-37.
- SOMAN, Alfred. *Sorcellerie et justice criminelle : le parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*, Hampshire-Brookfield, Variorum, 1992.
- STEPHENS, Walter. « Diable et sorciers aux XV^e-XVI^e siècles : peurs et curiosités face à l'Autre », dans Madeleine Bertaud (dir.), *Les grandes peurs*, t. 2, Genève, Droz, coll. « Travaux de littérature », 2003, p. 9-32.
- SUMMERS, Montague. *The History of Witchcraft and Demonology*, Londres, Routledge & K. Paul, 1926.
- SUMMERS, Montague. *The Geography of Witchcraft*, Londres, Keagan, 1927.
- TEXTIER, Pascal. « Du pacte de Théophile au pacte sorcier » dans *Histoire des faits de la sorcellerie. Actes de la VIII^e rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevault les 5 et 6 octobre 1984*, Angers, Presses universitaires d'Angers, 1985, p. 25-34.
- THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1971.
- THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1923-1958, 8 vol.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. « L'épidémie de sorcellerie en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *De la Réforme aux Lumières* (trad. de Laurence Ratier), Paris, Gallimard, 1972 [1967], p. 132-236.
- ULLMANN, Walter. « The signifiante of Innocent III's decretal "Vergentis" », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. I, Paris, Sirey, p. 729-742

- VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.
- VAUCHEZ, André. « Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 80, n° 2, 1968, p. 595-625.
- WIRTH, Jean. « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XLV, n° 1, 1983, p. 7-58.
- YVE-PLESSIS, Robert. *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, Genève, Slatkine Reprints, 1970 [1900].
- ZEMON DAVIS, Nathalie. *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle* (trad. de Marie-Noëlle Bourguet), Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- ZEMON DAVIS, Nathalie. *Pour sauver sa vie : les récits de pardon au XVI^e siècle* (trad. de Christian Cler), Paris, Seuil, 1988.