Possession et sorcellerie en France au XVII^e siècle

D'Aix-en-Provence à Auxonne

Possession and witchcraft in France in the 17th century. From Aix-en-Provence to Auxonne

Posesión y brujería en Francia en el siglo XVII. De Aix-en-Provence a Auxonne

Jean-Pierre Cavaillé

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46770>

DOI : 10.4000/assr.46770

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 141-159

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Cavaillé, « Possession et sorcellerie en France au XVII^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46770> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46770>

Jean-Pierre Cavallé

Possession et sorcellerie en France au xvii^e siècle D'Aix-en-Provence à Auxonne

À propos de :

FANLO Jean-Raymond, *L'Évangile du démon. La Possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610-1611)*, Paris, Champ Vallon, 2017, 336 p.

GARNOT Benoît, *Une affaire de possession au xvii^e siècle. Les religieuses d'Auxonne (1658-1663)*, Paris, Imago, 2018, 206 p.

Le fameux livre de Michel de Certeau sur la possession de Loudun (1970) a longtemps intimidé, voire inhibé les travaux sur la vague possessionniste qu'a connue la France du xvii^e siècle. Cela est dommage car plusieurs grandes affaires sont ainsi restées dans l'ombre et Loudun même mériterait sans aucun doute d'être revisité¹. Aussi faut-il saluer la parution de deux livres qui portent respectivement sur le début (Fanlo, 2017) et sur la fin (Garnot, 2018) de cette vague qui concerna surtout, mais pas exclusivement, le jeune ordre des Ursulines : l'affaire d'Aix en Provence (1610-1611), qui ouvre vraiment le cycle, offrant, par la publicité qui lui fut donnée, une sorte de modèle de base pour les affaires suivantes survenues à Lille (1612-1614), Agen (1618-1619), Nancy (1618-1625), Loudun (1632-1638), Louviers (1643-1647)², et enfin Auxonne (1658-1663), à laquelle est consacré le livre de Benoît Garnot. Cette dernière affaire, très significativement, se termine par le rejet de la part des pouvoirs publics de l'explication possessionniste. Ce qui rassemble toutes ces affaires est le fait qu'à chaque fois de jeunes religieuses ou laïques sont déclarées possédées et que cette possession est associée à une enquête visant à incriminer et éliminer le ou les sorciers, généralement un prêtre, parfois un médecin et, dans le cas d'Auxonne, la sorcière, une religieuse accusée d'être à l'origine et l'agent de la possession. Comme cela sera le cas à Louviers, Aix offre également la figure de la religieuse à la fois possédée et sorcière. Ainsi s'agit-il aussi et peut-être surtout, par leurs issues juridiques et leurs enjeux politiques, d'affaires de sorcellerie et ce qui se

---

1. Voir cependant les chapitres dédiés à Loudun dans Houdard, 2008.

2. Voir sur cette affaire Vautier, 2015.

trouve en question, à chaque fois, est non seulement la réalité de la possession mais aussi l'identification du sorcier; si l'exorciste vient en premier, le juge n'est pas loin derrière et avec lui le procès criminel, susceptible de conduire à l'exécution du sorcier, ce qui est arrivé dans la plupart des cas cités ici, sans du reste que la fin judiciaire, le plus souvent, ne mette fin à la possession et aux exorcismes, qui se prolongent dans le temps.

Comme le remarque Fanlo à propos de l'affaire d'Aix, dans les affaires précédentes était mise en avant l'exploitation apologétique de la possession, et en particulier le combat contre l'hérésie réformée (Laon, Mons, etc.). On célébrait les « triomphes de l'Église » plutôt que l'on ne recherchait « la punition des coupables ». Les églises, qui servaient de théâtre aux exorcismes et, le cas échéant, aux révélations des diables prêcheurs, étaient pleines, mais les tribunaux peu sollicités. À Aix, on retrouve un extraordinaire démon prêcheur, Verrine (Vérine chez Fanlo), qui morigène et exalte le petit peuple, combat les protestants et révèle que le roi Henri IV, assassiné de fraîche date, est au paradis. Cela est d'ailleurs remarquable: les précédentes possessions étaient volontiers ligueuses (voir en particulier le cas Marthe Brossier de Romorantin, déboutée par la faculté de Paris). Ici, « retournement déterminant dans l'histoire religieuse depuis la Ligue » (Robert Descimon, cité opportunément par Fanlo, 2017: 173), la possession, exploitée et même largement fabriquée par le camp ultra-catholique, est néanmoins fermement loyaliste: Sébastien Michaëlis, ancien partisan de la Ligue, inquisiteur et prieur du couvent dominicain de Saint-Maximin, réformateur de son ordre, tout empreint de convictions millénaristes, y joue une carte gagnante, parvenant par le procès fait au sorcier présumé, le curé des Accoules à Marseille Louis Gaufridy, à « utiliser l'État pour lutter contre la décadence de l'Église et permettre sa pleine restauration » (*ibid.*: 176).

C'est ainsi que s'invente un nouveau dispositif possessionnel associant étroitement des religieux et des juges, avec le concours au demeurant inattendu du président du parlement Guillaume Du Vair, le fameux philosophe néo-stoïcien, visant à éliminer le « magicien » responsable des possessions. C'est après avoir été identifié par les exorcismes qu'il est traduit en justice, les exorcismes eux-mêmes se trouvant intégrés aux dépositions sous serment de la principale possédée: la jeune aristocrate marseillaise, ursuline à Aix, Madeleine Demandolx. Celle-ci se fait remarquer par des comportements déviants: en 1609, elle affirme avoir eu une vision, puis un beau jour elle détruit un crucifix... Un prêtre et un médecin (début 1610) la jugent victime d'une possession. Commence une longue saison d'exorcisme, notamment lors d'un séjour à la Sainte-Baume (fin de l'année 1610) où une autre religieuse possédée, Louise Capeau, par l'entremise de son propre diable (le fameux Vérine), l'humilie, la traite de sorcière et l'engage à se « convertir ». Ce diable, d'ailleurs, occupe un moment le devant de la scène, prodiguant d'incroyables prêches rapportés (et sans doute à la fois suggérés et réécrits) par un autre dominicain, Dooms (Domptius), qui les suscitait par l'exorcisme. Ce diable prêcheur, voué au service de Dieu et de la vérité, était à la fois aussi l'accusateur de Madeleine et – oui – son exorciste; étonnant moment, où le diable, à la Sainte-Baume,

mène la danse *ad maiorem gloriam Dei*. C'est ainsi que Madeleine, poussée par Louise Capeau, puis par Michaëlis, finit par s'accuser elle-même comme sorcière, victime consentante du prêtre Gaufridy qui la connaissait depuis son enfance : Louis, « prince des magiciens », l'avait charmée par le don d'un *agnus dei* puis d'une pêche ensorcelés et conduite au sabbat où il l'avait possédée charnellement et avait fait d'elle, par la signature d'un pacte diabolique, une sorcière : « *la principessa* », en provençal dans les documents du procès. Mis en cause, d'abord par les exorcistes eux-mêmes, Gaufridy, homme, dira un médecin, « plutôt simple que malicieux, et plutôt ignorant que curieux », nie avec vigueur, trop sans doute et mal (ne dit-il pas sans cesse, « je me donne au diable si... » ?), lors d'une confrontation avec Madeleine et Louise à la Sainte-Baume, se laissant piéger par un imparable syllogisme du démon Vérine : lui ayant fait admettre que les diables peuvent être forcés à dire la vérité et que leurs serments sont valables – ce que jamais il n'aurait évidemment dû concéder –, le diable jure que Gaufridy est sorcier (Fanlo, 2017 : 101) ! Les forts appuis dont il bénéficie (l'évêque de Marseille en personne, des familles importantes comme celle de Pierre Libertà) ne suffiront pas, lorsque l'action en justice est décidée, incarcéré, les médecins lui trouvent des « marques » ou points d'insensibilité et affirment que sa pénitente n'est plus vierge. Confondu par ce qui apparaît à beaucoup comme des preuves matérielles suffisantes, il finit par « tout avouer » aux Capucins apostés dans sa cellule, se rétracte entièrement, avoue à nouveau ; il est condamné, soumis à la torture pour dénoncer d'éventuels complices et brûlé vif le 30 avril 1611. Comme Michaëlis s'y était engagé, non sans légèreté, Madeleine ne fut pas poursuivie comme sorcière³, mais conserva la réputation sa longue vie durant d'en être une, et elle fut bien condamnée à la réclusion après un procès pour sorcellerie en 1653.

Le livre de Jean-Raymond Fanlo qui reprend avec une très grande précision et perspicacité le déroulé des faits et les soumet dans un second temps à des analyses approfondies est celui que l'on attendait depuis longtemps sur la possession d'Aix, car, après l'ouvrage convenablement informé mais très daté de Loredan (1912), il n'existait que des études ponctuelles, et essentiellement consacrées à la littérature produite sur l'affaire : surtout l'*Histoire admirable de la possession et de la conversion d'une pénitente* (1613) de Michaëlis et le chapitre sur Gaufridy des *Histoires tragiques* de François de Rosset. Fanlo utilise toutes les pièces d'archive disponibles, il a une très bonne connaissance de la littérature démonologique et a conduit un remarquable travail de contextualisation et d'interprétation historique.

On ne saurait comprendre ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une histoire à la fois extravagante et tragique (un parcours qui conduit de la manifestation de troubles psychiques chez une jeune religieuse à la torture et au bûcher d'un prêtre qui l'avait de trop près côtoyée) sans prendre en

---

3. C'est un point qu'il faudrait revoir, car Marie de Pommereuse affirme que sa grâce avait dû être soutirée à la reine, et Du Vair dans sa fameuse lettre du 14 mai évoque bien aussi une démarche de ce type.

compte, comme le fait l'auteur de manière très détaillée, le climat de Réforme catholique qui règne en Provence où viennent d'être fondées trois institutions d'avenir étroitement liées et directement impliquées dans l'affaire : celles des Ursulines françaises (Cassandre de Bus), des Pères de la Doctrine chrétienne et de l'Oratoire de Cotignac (Jean-Baptiste Romillon et François Billet, autres protagonistes de la possession). Cela a conduit l'abbé Brémond à intituler l'un de ses ouvrages *La Provence mystique*, de manière excessive, car les tendances mystiques et millénaristes ne sont qu'une composante de cette grande vague réformatrice qui se heurte à un clergé « installé », comme l'écrit Fanlo, bien représenté à Marseille par son évêque, Jacques Turriceila qui défend ses curés, souvent, à l'image de Gaufridy, de formation médiocre mais très insérés dans la vie sociale de leurs paroissiens, voire, pour le malheur du curé des Accoules, de ses paroissiennes. Quoi qu'il en soit, jusqu'au début du procès au moins, « tout Marseille veut répondre de [la] prud'homie » du curé, comme l'écrit Peiresc à Malherbe (22 février 1611). Contre ces paroissiens, contre ce clergé et contre l'évêque de Marseille, l'alliance entre l'ultra-catholique Michaëlis et le gallican Du Vair est étonnante, mais se conçoit : le réformateur millénariste avait évidemment besoin des juges pour transformer la crise de possession en procès de sorcellerie et le président du Parlement « n'a pas dû être fâché d'imposer la justice du roi contre l'évêque et son clergé » (Fanlo, 2017 : 185). L'évêque en effet avait réagi de manière très décidée, voire agressive, engageant des procédures aux dires de Michaëlis « pour faire abolir lesdits actes synodiquement [...] et faire dire que tout n'était que vanité et irrision » (*Histoire admirable*, cité dans Fanlo, 2017 : 108). Plus encore, il semble qu'il projeta de faire arrêter les deux religieuses qui, de la Sainte-Baume, se replièrent avec leurs exorcistes à Saint-Maximin qui ne faisait pas partie du diocèse (Marie de Pommereuse, 1673 : 44, non cité par Fanlo). On aperçoit par là que les choses auraient pu tourner très différemment, au détriment des possédées et de leurs exorcistes. Mais ce fut, à la fin, le simple curé Gaufridy qui fut condamné, victime d'un conflit qui le dépassait. Fanlo montre d'ailleurs qu'on se limita à ce seul accusé, alors que les diables en désignaient d'autres et au moins un surnommé « Biche », prévôt de Saint-Martin, contre lequel aucune action ne fut intentée. Comme il l'écrit, « tout un groupe, témoins, prêtres, parlementaires, participe à une grande fiction collective que la condamnation de Gaufridy ratifie » (Fanlo, 2017 : 15). Au cœur de cette fiction, on trouve l'alliance politique des exorcistes et des juges, de la Réforme catholique et du Parlement gallican, l'enjeu n'étant autre que de « renforcer sinon de refonder l'une par l'autre la monarchie et l'Église » (*ibid.*).

Pour autant, il ne faudrait pas considérer que Gaufridy fut seulement la victime expiatoire de la raison d'État monarchique. On est loin en ce sens de l'affaire de Loudun, comme le souligne justement Fanlo, où « le conseiller Laubardemont sert Richelieu, il a un intérêt politique immédiat dans le procès d'Urbain Grandier, il instrumentalise la possession ». À Aix, « les causes et les enjeux » sont « plus complexes » (*ibid.* : 51). On est plus loin encore d'un procès factice voulu et conduit à son terme inéluctable par un pouvoir paranoïaque

(type « grands procès » staliniens de Moscou⁴). Du Vair lui-même semble avoir largement, mais non entièrement, adhéré à la thèse satanique, comme en témoigne sa longue lettre à Silery du 4 mai 1611, qui fut lue à la cour : « Il y a partie de vérité et partie d'illusion ». Fanlo remarque d'ailleurs que « si les juges ont fait cette cote mal taillée entre la sanction la plus rude pour le sorcier et l'oubli de ses complices ou de ses victimes, c'est qu'ils n'étaient pas sûrs de tout, c'est-à-dire qu'ils n'étaient sûrs de rien », mais ils étaient tenus eux-mêmes par les « preuves légales », appuyées sur des constats médicaux : « défloration » et « marques » d'insensibilité⁵. Ils furent cependant convaincus d'avoir éliminé un criminel, de mœurs sans aucun doute (d'autres cas de relations pour le moins équivoques avec des paroissiennes étant apparues à l'instruction), mais surtout pour avoir profané les sacrements en abusant d'une religieuse (*Mémoires* du conseiller Thoron, l'un des instructeurs du procès). Certains d'entre eux au moins, comme Du Vair, étaient aussi persuadés d'avoir puni un sorcier qui, malgré la torture, n'avait pas tout avoué, laissant planer au-delà de sa mort la menace du grand complot satanique dont il ne serait que l'une des pièces (*ibid.* : 184). En ceci, Du Vair et une partie au moins des autres magistrats semblent s'être laissés convaincre par la thèse de Michaëlis et des autres exorcistes ; Du Vair lui-même avait sans doute lu la *Démonomanie* de Bodin, et le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, et d'autres ouvrages de ce genre de Pierre de Lancre. Fanlo insiste avec raison sur cette atmosphère complotiste, le soupçon partagé par beaucoup, parmi les élites du royaume, de l'existence d'une anti-société de sorciers menaçant dans l'obscurité l'ordre monarchique ; un soupçon qui ne demandait, dans un moment de crise politique majeure (l'assassinat du roi en l'occurrence), et face à des phénomènes présumés surnaturels, qu'à se muer en conviction, au moins provisoirement (*ibid.* : 160).

L'affaire d'Aix montre aussi que la persistance du doute quant à la culpabilité (« ils n'étaient sûrs de rien ») s'accompagne très bien d'un autre doute, celui-là meurtrier, consistant à considérer que le grand complot satanique n'est peut-être (sans nul doute ?) pas une illusion. C'est par là du reste que cette affaire, comme toutes les autres de possession et de sorcellerie de l'époque, si éloignées apparemment de nous, redeviennent d'une étonnante actualité. La toile est toute bruisante de ces dénonciations du complot mondial des sorciers post-modernes : Reptiliens, Illuminati, voire nos bons vieux Satanistes... Heureusement, ces complots ne sont-ils pas – à ce jour encore – accrédités par nos cours de justice.

Aussi est-il très important d'analyser ce qui a pu conduire, malgré (ou à cause de) ce climat d'incertitude irréductible, à la condamnation du sorcier présumé. Certes le discours démonologique était-il alors tenu pour acceptable dans l'espace public et il était surtout autorisé, parce qu'appuyé sur la double

4. *Ibid.* : 15. Sur les « grands procès » staliniens, voir Werth, 2006.

5. *Ibid.* : 160. Sur la question des expertises médicales dans les cas de possession, voir Mandressi, 2006.

caution de la théologie et du droit, porté par une abondante littérature et légitimé par les innombrables précédents judiciaires. Cela veut-il dire qu'il était accepté par tous ? Cela veut-il dire que « tout le monde » crut, au moins au moment du procès, à la réalité de la possession et à la culpabilité effective du sorcier ? Fanlo semble l'affirmer à plusieurs reprises (*ibid.* : 184, par exemple), alors même qu'il apporte consciencieusement tous les éléments montrant combien cette créance, chez bien des acteurs, y compris la première possédée elle-même, fut imparfaite.

Fanlo montre d'abord qu'il y a tous ceux, et non des moindres, qui ne suivent pas, de l'aveu même de Michaëlis : Cassandre de Bus, des pères de la doctrine chrétienne qui « ne voulaient pas entendre parler de ces choses, et comme en ayant érubescence, ils étaient plutôt d'avis que c'étaient des imaginations et n'étaient pas d'accord avec le père Romillon [leur supérieur] »⁶. Il raconte aussi comment tout au long d'une très longue séance d'exorcisme, le 16 décembre 1610, un religieux Minime récusait les prétentions de Vérine à dire le vrai et surtout rappela « qu'il y avait eu une fille à Paris, et qu'il avait découvert beaucoup de méchancetés, car elle trompait les gens », comparant Louise Capeau donc avec Marthe Brossier, confondue par l'évêque Charles Miron, puis par la faculté de Paris en 1569 (Michaëlis, 1613 : 123). Pierre Dambruc, sous-prieur du couvent de Saint-Maximin, pourtant un homme dévoué à Michaëlis, intervint le 22 décembre lors d'un exorcisme pour déclarer qu'« il ne voyait aucun signe qui le pût induire à croire que ladite Louise fût possédée » (*ibid.* : p. 235). Michaëlis lui-même semble avoir eu des doutes sur la possession de Louise et il est un fait qu'elle fut délibérément écartée au moment du procès, alors qu'elle avait joué un rôle crucial dans sa préparation. Le souci des exorcistes à la Sainte-Baume d'obtenir des attestations signées en bonne et due forme de la part de pèlerins de passage, portant que « le diable est contraint de dire la vérité de l'évangile par la bouche d'une fille nommée Louise, étant commandé du souverain et très puissant Dieu » (Michaëlis, 1613 : 23, cité dans Fanlo, 2017 : 95), trahit la difficulté de rendre crédible la revendication de dire la vérité de la part du père du mensonge – « le scepticisme, l'impossibilité à convaincre travaillent la conviction et rendent nécessaire l'acte juridique » (Fanlo, 2017 : 95). S'impose alors l'alternative sceptique entre deux impostures : soit c'est un diable qui parle, et qui ment alors même qu'il prétend à la vérité, soit c'est la fille qui ment, en faisant passer sa voix pour celle du diable. En effet, le retournement spectaculaire, initié à Laon, des diables prêchant l'Évangile et agissant pour Dieu, laissait beaucoup de spectateurs perplexes et même suscitait leur ironie. D'Aubignac à Loudun s'étonnait « de ce que les démons prennent tant de peine pour instruire les méchants et pour détruire l'athéisme et l'impiété » (cité dans Houdard, 2008 : 232), tout comme le personnage du

6. Michaëlis, 1613 : 134, cité dans Fanlo, 2017 : 98. Je modernise l'orthographe des citations en français, sauf exception.

Gascon extravagant (1637) déclarant : « J'admire la charité de ce démon, qui prêche pour me convertir, et non pas pour m'attirer à lui. » Mais la possession de Madeleine elle-même, où se manifestèrent tant de mauvais diables de hauts parages, ne faisait pas l'unanimité, à l'image de ce « gentilhomme hérétique » d'Aix qui, alors que le procès était en voie d'achèvement, aux dires de Michaëlis, enjoignait Madeleine de se débarrasser de toutes les croix dont elle s'affublait pour se défendre de ses démons, lui disant haut et fort : « Tout ce que vous avez ne sont qu'imaginations » (Michaëlis, 1613 : 88).

Pour envisager la question du plus ou moins grand consensus autour de la réalité des diables d'Aix, il faut surtout tenir compte du fait que, une fois l'affaire jugée, remettre en cause publiquement cette réalité revenait à mettre en cause la justice du roi. Le clan de Michaëlis pouvait pavoiser au détriment des sceptiques que le dominicain pointe du doigt dans son livre, nous les faisant ainsi connaître. Les voix dissidentes existent, comme celle-là même du conseiller Antoine Thoron, acteur important du procès, qui se refuse dans ses *Mémoires* à « agiter la question s'il [Gaufridy] était sorcier ou non, sur laquelle on trouverait bien des incrédules » (cité dans Fanlo, 2017 : 282). Mais l'on ne saurait passer non plus sous silence le témoignage certes tardif du théologien et historien Honoré Bouché qui, dans sa *Chorographie ou description de Provence* publiée en 1664, assure avoir assisté au bûcher de Gaufridy en sa jeunesse et ajoute : « Les plus clairvoyants de ce temps là, et celui où j'écris, estiment que c'est une imposture, une illusion, et un aveuglement d'esprit, quelques grands personnages qu'aient composé ce livre [*L'Histoire admirable*] et quelque approbation des Théologiens et des Médecins et d'autres qu'on puisse alléguer » (Bouché, 1644 : 861).

La comparaison avec l'affaire d'Auxonne est d'ailleurs de ce point de vue très instructive : on ne doit pas considérer celle-ci comme venant trop tard, à un moment où « les mentalités » auraient radicalement changé. Tout montre en effet qu'elle aurait pu se terminer fort mal pour l'accusée, la sœur Barbe Buvée, incriminée de sorcellerie par ses consœurs possédées. Dans ce cas, la famille de la sorcière présumée, qui saisit la justice laïque « comme d'abus » et la sœur elle-même, très solide psychologiquement dans l'adversité (récusant avec une constance remarquable toutes les accusations, là où les Madeleine d'Aix et de Louviers cèdent et « avouent » en effet être sorcières⁷), malgré les mauvais traitements et son incarcération au couvent, ont joué un rôle notable. Cette constance n'a pas peu fait pour aider l'enquête du conseiller Legoux diligentée à partir de janvier 1661 par le Parlement de Dijon à démonter toute l'affaire de l'épidémie de possession et détruire l'incrimination des religieuses. Cependant, sur la demande de prêtres d'Auxonne, une commission dirigée à Paris par l'évêque de Chalon et comprenant plusieurs ecclésiastiques de haut

7. Voir la confession de Madeleine Bavent : « J'ai été extrêmement reprise par mon confesseur d'avoir accordé et signé tant de choses fausses alléguées contre moi par les prétendues possédées. En effet, je devais [...] ne les point accorder et signer, nonobstant toutes les poursuites et violence qu'on me faisait, et toutes les peines et humiliations dont j'étais accablée » (Vautier, 2015 : 103).

rang – confesseur du roi (le fameux jésuite Annat), docteurs de Sorbonne, archevêque de Toulouse, évêques – conclut bien le 20 janvier 1662 à la réalité de la possession. S'appuyant sur sa propre enquête, le Parlement de Dijon prit un arrêt définitif, le 4 août, réhabilitant Barbe Buvée et ordonnant la poursuite d'une enquête contre ses persécuteurs. Mais le curé Jannon, dont la servante était morte possédée et empoisonnée, ne cessa de réclamer la réouverture du procès au Parlement de Paris. Deux nouvelles enquêtes parisiennes furent diligentées, l'une concluant à l'absence de possession (juin 1663), l'autre à sa réalité (août de la même année), et l'année suivante le dossier fut en effet transféré au Parlement de Paris. Celui-ci, en fin de compte, enterra l'affaire, mais on aperçoit très bien que les choses auraient pu tourner tout à fait différemment⁸. Surtout, dans cette affaire comme dans toutes les autres, ainsi que le montre Benoît Garnot, le clivage entre ceux qui adhèrent au scénario possessionniste et ceux qui le mettent en cause traverse en fait tous les milieux sociaux comme elle divise le couvent lui-même et les ecclésiastiques, et rien ne serait plus faux que d'opposer une sphère éclairée de lettrés à un clergé obscurantiste et à un peuple crédule⁹. Des individus au demeurant parfaitement bons catholiques pouvaient être convaincus, comme le soulignait à Auxonne le conseiller Legoux, que ces possessions extravagantes ne faisaient que conforter « les soutiens et les prédicateurs de l'impiété, du libertinage et de l'athéisme » (Garnot, 2018 : 174). Et d'ailleurs, chacun pouvait voir que lorsque les possédées ne ridiculisaient pas la religion en faisant parler des diables dévots (il n'y en eut guère à Auxonne), elles s'adonnaient justement, sous prétexte de diables, à des scènes d'impiété et d'athéisme (voir *infra*). Aussi, les questions de la croyance en l'existence du diable (et de Dieu) et de la possibilité au moins théorique de sa manifestation, sont-elles en fait, en toutes ces affaires, secondaires, malgré ce qu'assène le discours possessionniste lui-même, qui accuse d'impiété et de libertinage quiconque doute du cas présent. Or, évidemment, on n'est jamais confronté qu'à des cas particuliers et la plupart des acteurs, en effet, se limitent à prendre parti dans et pour l'affaire en cours. Encore peuvent-ils varier eux-mêmes dans le temps¹⁰ !

On peut d'ailleurs constater qu'il n'y a pas un seul ouvrage de démonologie ou de possessionniste du début de l'époque moderne qui ne contienne une confrontation explicite, généralement dès les premières lignes (l'*Histoire admirable* ne faillit pas à la règle), avec les auteurs et les arguments contestant

8. Je m'appuie ici sur Garnot, 1995 : 160-161.

9. « La ligne de démarcations entre croyants – aux possessions diaboliques et aux sorts qui les transmettent – et non-croyants passe à l'intérieur même du couvent, y compris parmi les religieuses, même si les non-croyants et les sceptiques semblent être minoritaires » ; « les clivages n'opposent pas un milieu qui serait "éclairé" à un autre qui serait "attardé" : ils traversent et partagent tous les milieux » (Garnot, 2018 : 37 et 142).

10. Ainsi de l'évêque d'Évreux dans l'affaire de Louviers qui, après avoir adhéré à la possession sans retenue, finit apparemment par manifester son scepticisme : « Il me répondit que l'affaire de Louviers était bien embrouillée, qu'il n'y connaissait plus rien... », déclare Madeleine Bavent (Vautier, 2015 : 111).

la réalité de ces phénomènes, invariablement dénoncés comme athéistes et, en dernier recours, comme agents du complot diabolique. On ne souligne pas assez combien la démonologie est, dès le XVI^e siècle, et même avant, une science assiégée par la critique et par le doute : elle s'élabore contre et donc avec ce qui la nie comme savoir fiable. Des médecins, invoquant eux aussi des cas précis, proposent des explications alternatives purement naturelles ou bien (de plus en plus) dénoncent les impostures et la collusion des possédées et des exorcistes. La formule de Marescot, au sujet de Marthe Brossier – *nihil a daemone, multa ficta, a morbo pauca* –, a marqué les esprits : le médecin Rapin la reprend à Louviers¹¹. Là, comme le montre Garnot, l'enquête du conseiller Legout met clairement en évidence des opérations de falsification et d'entente entre exorcistes et possédées (*ibid.* : 170). Un témoin anonyme expliquait comment fut mis en place un subterfuge pour faire croire à l'évêque enquêteur de Chalon en l'existence d'un phénomène, forcément diabolique, de transmission de pensée (*ibid.* : 182).

Certes le refus raisonné, systématique et de principe, conduit au nom d'un naturalisme intégral, de reconnaître la possibilité de toute intervention surnaturelle, qu'elle soit divine ou diabolique, reste longtemps minoritaire et fortement censuré. Mais cela n'empêchait pas l'extrême fréquence et la diffusion d'attitudes sceptiques face aux phénomènes de possession. C'est du reste là une leçon de l'anthropologie, dont les historiens auraient intérêt à se saisir : partout où existent des pratiques sorcellaires ou chamaniques qui donnent à voir et à entendre des relations entre un humain et des esprits, démons, dieux ou quelque nom qu'on leur donne, on peut constater que les attitudes des individus varient de l'adhésion sans restriction jusqu'au scepticisme le plus caractérisé. Sans qu'une mise en cause explicite de l'univers religieux de référence ne soit nécessairement supposée, le soupçon de charlatanisme toujours et partout hante ces pratiques et l'indécision, le doute, la conscience d'une dose plus ou moins grande de simulation, font partie intégrante de la perception, par les spectateurs, des phénomènes de possession et souvent par leurs acteurs eux-mêmes, qui mettent en œuvre les trucs du métier et sont, ou ne sont pas, dupes d'eux-mêmes¹². D'ailleurs la performance elle-même de la possession se nourrit de cette indécision et de ce doute : est-ce bien le dieu qui parle et qui agit ? Est-ce la fille ou son diable qui parle (Houdard, 2015) ? Telle est d'ailleurs l'hésitation cruciale trahie plus d'une fois par les comptes rendus d'exorcisme dans les pièces du procès Gaufridy. Le doute est au cœur de la possession, voire il s'empare des possédées elles-mêmes. Madeleine Bavant, à Louviers, qui se dit possédée, met très fortement en doute et en fait récusé la possession de ses consœurs qui l'accusent de sorcellerie (Vautier, 2015 : 100).

11. La référence évidente n'est pas signalée par Garnot (2018 : 160) qui sans doute (il faudrait voir le manuscrit dont les références n'apparaissent pas en note) fait une erreur de transcription : « *nihil a daemone pauca a morbo, nulla* [mais très probablement *multa*] *ficta* » (*ibid.* : 160).

12. Voir au moins Hunt, 1930 ; Pritchard-Evans, 1972 ; Albert, 2009 ; Bubant, 2014.

Du reste, ces pièces font apparaître que l'actrice principale du drame sorcellaire à Aix, Madeleine Demandolx, ne cesse de manifester cette ambiguïté de l'identité du locuteur (Madeleine ou l'Autre ? Altérité et altération plurielle qui égrènent ses noms associés à des vices et des postures : Belzébuth, Asmodée, Balbéric), l'exploitant pour revenir sur ses propos, pratiquer la rétractation et la dénégation de la rétractation... Voyant le procès engagé par Du Vair avec toutes ses conséquences pour Gaufridy et pour elle-même, et donc prenant conscience de la gravité de la situation, plus d'une fois Madeleine s'écrie en effet que tout ce qu'elle a raconté du sabbat, du sorcier et donc de sa possession elle-même, n'est « qu'illusion et imagination ». Ses réactions sont, d'une certaine façon, limpides : les choses vont trop loin, dit-elle, tout n'est qu'imposture, et Gaufridy est innocent¹³. Mais il est trop tard et les juges et les exorcistes décident que ces rétractations viennent du démon, comme ils le feront pour les rétractations de Gaufridy ; c'est eux qui ont en fait le pouvoir de décider quels énoncés et comportements sont attribuables aux démons et quels à la fille. Ils avaient ce pouvoir et en ont usé, mais cela ne veut pas dire qu'ils n'aient pas eu les plus grands doutes sur les détails de ce partage des tâches, voire sur la présence réelle du démon.

Les historiens accréditent trop souvent l'idée d'un consensus, d'une évidence culturelle, voire d'une « mentalité » sorcellaire¹⁴, là où nous sommes en fait confrontés à des perceptions et des évaluations divergentes et conflictuelles. Au début de l'époque moderne, le discours possessionniste mobilisé en chacune de ces affaires jouit d'une autorité incontestable du fait de sa conformité avec l'orthodoxie catholique et il se nourrit de sa propre histoire édifiante et jurisprudentielle. De plus, son utilité politique et controversiste, selon les conjonctures, est évidente. Bien que contesté et même assiégé, comme on l'a dit, il est encore dans une position éminente et dominante et c'est cette situation d'hégémonie qui peu à peu et de plus en plus va être mise en cause dans les

---

13. Toute la *Confession* de Madeleine Bavent, dans l'affaire de Louviers, écrite par son confesseur, consiste aussi en une rétractation partielle, dont le but est de faire tomber les accusations fatales d'être sorcière et magicienne, bien que Bavent reconnaisse être allée au sabbat, mais comme victime. Le titre donné récemment à ce texte (Vautier, 2015), *Confession d'une sorcière*, est à cet égard trompeur.

14. Le recours aux notions de mentalité et de psychologie collective est en l'occurrence à la fois paresseux et trompeur. Par exemple, dans son édition récente de la confession de la « sorcière » Madeleine Bavent, dans le cadre de l'affaire de Louviers, l'éditeur Stéphane Vautier écrit que « les propos rapportés dans cette confession sont donc ceux susceptibles d'être acceptés par tous au milieu du XVII^e siècle. Ils sont un reflet assez globalisant des mentalités de l'époque au regard du Diable et de la possession » (Vautier, 2015 : 15). Si les propos en question sont en effet et de fait acceptables (ils sont publiés, autorisés, ne font pas scandale...), ils sont très loin d'être acceptés par tous, tant au particulier qu'au général. Vautier lui-même publie d'ailleurs le texte anti-possessionniste de Pierre Yvelin, *Examen de la possession des religieuses de Louviers* (1643). De la même façon, lorsque Fanlo écrit que « l'histoire aujourd'hui ahurissante de la possession de Madeleine était en son temps parfaitement recevable par tout un chacun » (Fanlo, 2017 : 138), il avance une chose discutable, ou alors faut-il dire qu'elle est recevable, au sens où elle s'inscrit dans des cadres culturels préétablis et connus de tous, mais non pour autant au sens où chacun serait spontanément enclin à la considérer comme vraie.

tribunaux (l'édit de décriminalisation de juillet 1682 est évidemment une date clé) et dans les églises mêmes. En ceci, il est très significatif qu'Auxonne soit la dernière grande affaire de possession en France et qu'elle s'achève par le rejet de la possession et la reconnaissance de l'innocence de la sorcière présumée. Mais, comme on le sait, le discours perdure et se renouvelle, de la fin du XVII^e siècle jusqu'à nous, les cas sont innombrables, les exorcistes officiels et officieux n'ayant jamais manqué de travail. Mais désormais ces discours et ces revendications ou dénonciations diaboliques sont-elles, au moins dans nos contrées – et je dirai même plus, dans nos contrées sociales, car certains de mes amis pentecôtistes voient partout à l'œuvre la main du malin et pratiquent avec succès la « délivrance » –, résolument minorées et discréditées par le discours dominant qui propose leur traitement, non plus par la justice (sinon pour simulation et escroquerie), mais par la psychiatrie. Mais invoquer, comme le fait Garnot après tant d'autres, une « mutation psychologique qui a fait passer la sorcellerie, donc les possessions, de la démonologie à la maladie mentale » (Garnot, 2018 : 188), n'est certes pas satisfaisant, car ce n'est pas la psychologie qui a changé, mais les rapports de force, à travers la modification des institutions, entre des discours, des savoirs et des représentations concurrentes.

Aussi, plutôt que de chercher à expliquer les choses par la « mentalité », qui n'explique rien (elle est autant utile que l'invocation de la « vertu dormitive » pour expliquer les effets du pavot – voir Wirth, 2007), est-il de la première importance, à la fois d'un point de vue historique et pour affronter les phénomènes complotistes contemporains, de montrer au cas par cas comment les affaires de possession prennent, comment elles cristallisent et se fabriquent, se font et éventuellement se défont dans la durée. L'écueil à éviter étant, là aussi, de supposer l'existence d'une stratégie maîtrisée de bout en bout par une institution ou un acteur unique, c'est-à-dire de projeter sur la séquence des événements un complot d'acteurs.

Sur ce plan également, le travail de Fanlo est excellent. Il montre, dans le détail de la documentation, l'importance déterminante des opérations de manipulation et de collusion, voire de fabrication des témoignages et des aveux. En effet, l'auteur met par exemple en évidence que le grand Du Vair lui-même fut victime d'une manipulation de Michaëlis, lorsqu'il entend notamment que le diable Vérine attribue la palme du martyr chrétien à Henri IV, parce que le roi avait sciemment méprisé les mises en garde venues d'un magicien, une information secrète qu'il était l'un des seuls Aixois à connaître (Fanlo, 2017 : 179-181). De même que, très probablement, les crimes politiques avoués par Gaufridy nécessitaient des informations auxquelles ce prêtre n'avait pas accès et qui lui furent dictées indirectement par Michaëlis (*ibid.* : 142-143). L'aveu qu'une maladie bizarre de Du Vair lui-même avait été causée par « les sorciers » ne pouvait pas ne pas faire son petit effet sur l'esprit du magistrat... Il est aussi très probable que les possédées répétaient avec les prêtres certaines de leurs performances diaboliques : ainsi s'expliquent en partie la longueur et la richesse des prêches de Vérine par exemple ou encore le fameux syllogisme

par lequel celui-ci piège Gaufridy (voir *supra*), encore que sur ce plan, il faille être très prudent, et laisser toute leur agentivité aux possédées. Même si elles apparaissent bien secondées, guidées et elles-mêmes manipulées par leurs exorcistes, il est excessif de considérer que leurs performances obéissent à des « scripts » établis par les prêtres, suivant l'analyse proposée par Brian Levack (2013) notamment pour Auxonne (Fanlo, 2017 : 208). Vérine, le démon de la vérité, comme d'une tout autre manière les méchants démons de Madeleine, sont visiblement capables de grandes improvisations et ne s'émancipent que trop, au désespoir des prêtres, des scénarios préétablis ! Il est important de rappeler que toutes ces affaires n'existent que par l'action des possédées, même si, en effet, ce sont bien les exorcismes qui décident de la possession, qui la font être, la forme prise par ceux-ci dans ces affaires donnant aux prêtres tout le loisir de suggérer sinon de dicter ce qu'ils veulent entendre¹⁵. Car, Fanlo y insiste très justement, l'exorcisme devient (c'était déjà le cas à Laon, à Mons, à Romorantin, etc.) adorcisme (*ibid.* : 13 et 298) : il s'agit non pas d'abord de chasser les diables, mais de les appeler à comparaître, à s'exprimer, à témoigner d'abord de leur existence, et en même temps à révéler des vérités, opérer des conversions, prêcher, dicter des lettres, etc. Cette remarque est essentielle, car, par cette pratique adorciste de l'exorcisme, la possession chrétienne du début de l'époque moderne devient un objet dont peut aisément se saisir l'anthropologie dans ses visées comparatistes.

Dans l'affaire Demanadoux, l'adorcisme possède comme premier objectif l'anamnèse, qui conduit la religieuse à se « ressouvenir des arts magiques et diaboliques » qu'elle avait totalement oubliés, selon le schéma démonologique établi (d'une terrible efficacité !), de la puissance que les démons auraient de faire perdre la mémoire du pacte et du sabbat. Fanlo mobilise ici opportunément, à ce sujet, le « *false memory syndrom* » (*ibid.* : 210), le syndrome des faux souvenirs induits, désormais bien connu, étudié et mobilisé en droit. La mémoire du sabbat, de ses relations avec le sorcier et du pacte sorcellaire, dans le cas de Madeleine, est en effet largement induite par les exorcistes et par l'impitoyable diable de Louise.

À ce propos, Fanlo s'arrête sur l'affaire immédiatement postérieure des Brigittines de Lille, où Doms intervient, et plus particulièrement sur les « confessions de Didyme sorcière », l'une de ces religieuses emprisonnées pour sorcellerie, telles qu'elles sont rapportées dans l'*Histoire véritable et mémorable* (*ibid.* : 213 *sq.*), qui décrit très précisément comment la mémoire est produite par la confession même dans l'interaction avec le confesseur : « J'avais proposé en moi-même de ne rien dire, ni divulguer de ces choses, et elles me reviennent en la mémoire, à mesure que de fait je les confesse » (*ibid.* : 214). Les aveux de

15. Voir le témoignage tout à fait révélateur de Madeleine Bavent (certes sous la plume de son confesseur Desmarests) : le pénitencier d'Évreux « s'était amusé à me faire des exorcismes [...], me traitait en possédée. Et je le trompais d'importance, car je la contrefais pour lui donner le passe-temps qu'il cherchait, et j'imitais parfaitement ce que j'avais vu pratiquer aux filles et à la soeur Barré, sa grande sainte... » (Vautier, 2015 : 114).

Didyme sont désarmants parce qu'ils s'appuient explicitement sur les attentes et la leçon du prêtre, dans l'espoir avoué d'être libérée de la prison : « Je suis mue à le croire de cette façon, parce que vous, mon père, l'assurez, et que vous jugez de ces choses avec plus de certitude que moi » (*ibid.* : 216). Lorsqu'elle confesse des relations sexuelles avec un incube, elle reconnaît que ce sont ceux qui la questionnent qui lui ont appris, pour répondre à ses propres questions, ce qu'est un incube (*ibid.* : 218)! « J'ai dit aussi que j'ai connu des hommes contre l'ordre de nature, et je disais cela et j'étais ignorante de ce que je disais. Toutefois pour le regard de cela, j'y penserai encore à part moi, d'autant que je doute si j'ai point commis ce péché-là, vu que je l'ai assuré avec tant de fermeté, et cette façon de m'accuser me donna de la crainte » (*ibid.* : 222). Madeleine Demandols affirme, quant à elle, se ressouvenir peu à peu, puis complètement de la manière la plus ponctuelle, des charmes du sorcier et du sabbat, mais elle se contredit et surtout tente à plusieurs reprises, comme on l'a vu, de se déjuger. Néanmoins, elle ne peut sortir du piège sorcellaire, non plus que Didyme ou Bavant, non plus que le sorcier Gaufridy lui-même d'ailleurs, qui « avoue », sans croire à ses aveux, mais par peur de la torture physique et en cédant à une interminable torture psychologique exercée par des religieux capucins dans sa cellule, car toute réticence, dénégation et rétractation est, de toute façon, mise sur le compte du diable. C'est aussi l'une des leçons de l'anthropologie : seul le sorcier qui avoue l'être, et répond ainsi à la pressante exigence sociale dont il fait l'objet, a des chances de s'en tirer, à moins que l'obstiné-e bien sûr, comme à Auxonne, puisse bénéficier de la protection du pouvoir judiciaire¹⁶.

La thèse de Fanlo est ainsi que les possédées, sorciers et sorcières sont informés de ce qu'ils ont à dire et à confesser par les exorcistes et les juges, détenteurs d'un savoir démonologique livresque qu'ils projettent sur les phénomènes auxquels ils sont confrontés et qu'ils contribuent à fabriquer, sans qu'ils aient même à s'en remettre à la « vulgate démoniaque » diffusée partout dans la société, comme l'affirmait Mandrou. Les mots d'Augustin Nicolas, cité par Mandrou et en note par Fanlo, méritent pourtant d'être répétés : « Qui est l'homme ou la femme, pour rustiques et campagnards qu'ils puissent être, qui ne sache désormais jusqu'aux circonstances les plus menues de ce qu'on dit être fait en ces sabbats ? Il ne faut qu'avoir été assis une demi-heure sous l'orme ou sous la tille devant l'église de son village en conversation avec ses commères, au four, au moulin, aux veillées d'hiver, pour savoir de ces particularités autant à peu près que Rémi, Bodin, Delrio et le Maillet des sorcières nous en ont appris » (*Si la torture est un moyen sûr à vérifier les crimes secrets*, 1682, cité dans Fanlo, 2017 : 219). Culture orale traditionnelle (celle-ci, chez Madeleine Demandols qui invoque les « *mascs* » provençaux, semble très forte et ses déclarations mériteraient d'être soumises

16. Lévi-Strauss, 1958. De ce point de vue, la stratégie de Bavant et de son confesseur, s'il s'agit bien d'une stratégie délibérée, est une tentative pour desserrer l'étau : Madeleine reconnaît avoir été au sabbat, mais comme victime du sorcier Picard, c'est-à-dire sans devenir elle-même véritablement une sorcière. Voir Vautier, 2015 : 96 et *passim*.

à une sérieuse expertise ethnographique), bribes de lectures (les possédées sont le plus souvent informées des affaires précédentes : à Auxonne elles ont entendu parler de Loudun et de Louviers et l'on y retrouve même le diable d'Aix Vérine¹⁷!), fantasmes et imaginations personnelles, et enfin suggestions, voire leçons des exorcistes ne s'excluent nullement et Fanlo a raison de noter que « le fossé entre la culture des élites et la culture populaire semble ici très peu profond » (*ibid.* : 185) ; on peut même, sans doute, parler d'acculturation réciproque. Mais il est peut-être excessif d'avancer que « la voix possédée n'est pas extérieure à l'exorciste mais produite par lui » (*ibid.* : 224), car jusqu'au bout de la suggestion, voire de la contrainte, c'est encore la possédée, par ses démons, qui parle et qui agit.

Comment parlent et agissent les filles possédées ? Le constat est unanime en toutes ces affaires : lorsqu'elles ne sont pas investies par des diables pieux, elles disent et font des choses « contre la piété et les bonnes mœurs », selon les termes du médecin Duncan à Loudun, propos et actes qui – si du moins elles parviennent à faire croire au diable – ne peuvent pas leur être imputés. De ce point de vue, Auxonne est extraordinaire, qui présente à la fois un théâtre « d'impiété » et « d'impureté » sexuelle. Mais ce théâtre est, sur ce plan, très représentatif des autres affaires. La caution des démons permet, par la voix et le geste, de transgresser les règles de piété et de chasteté auxquelles les religieuses sont astreintes. Ce faisant, cette documentation exprime de manière violente et frontale les frustrations sexuelles des jeunes religieuses, et le rejet des contraintes de la religion est d'autant plus exacerbé qu'il n'a justement pas, grâce aux démons, à être assumé en première personne.

Que ceux qui doutent encore de l'existence de l'irrégion au XVII^e siècle lisent donc ces textes ! L'un des prêtres dit des énergumènes qu'« on les a vus courir, rompre et briser les images et les crucifix, les fouler aux pieds, cracher contre et autres semblables impiétés. » (Garnot, 2018 : 117). La sœur de l'Annonciation « entendait intérieurement une voix qui vomissait des blasphèmes contre Dieu, la Sainte Vierge et contre les saints » (*ibid.* : 62). La sœur des Séraphins « ressentit des tentations extraordinaires contre la foi en Dieu disant qu'il n'était pas Dieu, qu'il n'était pas tout puissant, contre la Sainte Vierge contre laquelle les démons par la bouche d'icelle déposante disaient que la Vierge n'était pas vierge, qu'elle avait fait un enfant qu'elle avait étouffé, et mille autres choses qui font horreurs, et contre l'inclination et la dévotion qu'elle a pour la Sainte Vierge comme aussi le Saint Sacrement » (*ibid.*). La sœur de Saint-Joseph, ou ses démons, a souvent proféré « de grands blasphèmes contre Dieu et la Sainte Vierge » (*ibid.*). La sœur de la Résurrection chantait des « chansons

---

17. Il est évidemment remarquable qu'un démon au nom si particulier (du provençal « *verinos* », venimeux, haineux, vindicatif : voir les dictionnaires d'Honorat et de Mistral), réapparaisse à Auxonne, manifestement pour révéler des vérités. Cela indique une lecture probable de l'*Histoire Admirable* (il est cependant très brièvement évoqué à Louviers, Vautier, 2015 : 109). À noter que Vérine réapparaîtra encore en 1767 à Bessans en Savoie dans le corps d'une paysanne exorcisée. Comme à Aix, il obéit à Dieu et révèle « la vérité ».

impures » contre la Passion et contre le Saint Sacrement. Elle affirmait que « ce n'est pas Jésus qui a été crucifié, mais le fils d'un charpentier, nommé Joseph, qui a lui-même fabriqué la croix » ; « elle a dit que Dieu était injuste de la réduire en l'état qu'elle est et qu'il n'y en avait point [de Dieu] » (*ibid.*) ; « elle maudissait Celui qui l'avait créée et [...] si elle pouvait L'anéantir [...] elle le ferait » (*ibid.* : 63). La sœur de la Trinité avait des « pensées horribles », qui la faisait « cracher contre le Saint Sacrement sans s'en pouvoir empêcher » (*ibid.*). Certes, tout cela est dit et fait contre la « volonté » des actrices et pour leur plus grande mortification, mais force est de constater que l'on retrouve ici, sous cette forme autorisée par le surnaturel, les pratiques de blasphème offensif contre la religion, de profanation et de sacrilège partout dénoncées dans l'Europe catholique, et, à la lettre même, maints énoncés classiques de l'irrégion populaire et savante dont les archives ont gardé traces¹⁸.

Cette irrégion diabolique est inséparable, dans son expression même, de la profération d'injures et d'obscénités que la condition de vierges dédiées au Seigneur semble exclure absolument. La sœur de la Purification « appela putain et garce à toutes celles qui étaient présentes » (*ibid.* : 118). À Aix, le démon Balbéric hurle que Madeleine est « une putain, une vilaine, une bagasse » (Fanlo, 2017 : 78). Mais au-delà des mots et de l'usage transgressif et blasphématoire du langage, c'est bien une sexualité frustrée, obsédante, obsessionnelle que la possession exprime au grand jour. À Auxonne, la possession de la postulante Gabrielle Jamin tient de manière transparente en des « pensées qui consistent aux envies qu'elle a de se marier contre sa volonté, que le diable lui dit en son intérieur qu'elle fasse mal avec des garçons » (Garnot, 2018 : 44). La sœur de la Résurrection s' imagine au sabbat avec des démons « lui représentant les plaisirs qu'on y goûtait qui sont ceux du mariage, lui représentant aussi des personnes nues » (*ibid.*).

Ces mauvaises pensées, dans les récits qu'en font les intéressées, prennent des formes quasi hallucinatoires et hautement blasphématoires : trois religieuses d'Auxonne voient « comme une partie d'homme au-dessus de l'hostie » (*ibid.* : 72). La sœur de l'Enfant Jésus confesse qu'il « lui vient en pensée que Jésus Christ [faisait] quelques actions impures sur elle et qu'il prit la figure d'un homme pour cela, et à l'instant sentit des actions impures sur elle » (*ibid.* : 78) et d'autres de ses consœurs ont elles aussi « en pensée que Notre Seigneur va commettre des impuretés sur elles » (*ibid.* : 79). La sœur de Sainte Catherine confie que des sorciers « lui font des attouchements, lui donnent des baisers, [...] ils la découvrent dans le lit et la provoquent de donner son consentement aux derniers actes d'impureté » (*ibid.* : 68). Elles parlent de « baston creux couvert d'un prépuce de sorcier dont les démons [...] se servent pour tourmenter lesdites filles » (*ibid.* : 116). Certaines ont déclaré aux prêtres que « les sorciers voulaient les obliger de souffrir qu'ils les connussent et que pour les y faire consentir les démons leur font ressentir des plaisirs

---

18. Pour ne citer qu'un ouvrage, voir Barbierato, 2006.

extraordinaires dans les parties et leur suggèrent intérieurement qu'il n'y a point d'offenses de Dieu, que lesdits démons leur suggèrent aussi que c'est le plaisir des saints et qu'en cela consiste le paradis » (*ibid.*: 77). Plusieurs religieuses font ce que l'on appellerait aujourd'hui des grossesses nerveuses, on parle d'accouchements secrets, on entend vagir la nuit des nouveau-nés... Mais elles incriminent surtout Barbe Buvée, femme plus âgée qu'elles, d'être une prédatrice sexuelle, qui leur apparaissait la nuit et leur « faisait des attouchements impurs qui augmentaient leurs peines intérieures » (*ibid.*: 65). Elles l'accusent aussi d'ailleurs de commettre des actes diaboliques sur leurs personnes, comme de les pénétrer avec des bâtons, voire avec un crucifix (*ibid.*: 88).

L'univers fantasmatique de la possession, qui s'exprime dans les relations pour le moins équivoques entre les religieuses et leurs exorcistes et confesseurs, à Auxonne comme ailleurs, est hyper-sexualisé, tantôt orgiaque – avec visions du sabbat comme bacchanales des sens –, tantôt proprement cauchemardesque et traumatique – histoires de vagins déchirés et sanglants, de boyaux sortants du sexe (Auxonne), de viols horribles infligés par un sorcier-chat (Louviers). Fanlo affirme qu'à Aix la sexualité et le corps féminin n'occupent pas la première place, que celle-ci est prise par les rapports de domination qui unissent la femme et son confesseur. Mais justement cette relation, et sa tentative d'inversion avec l'aide des diables, se fait sous le signe de la sexualité : toute l'affaire d'Aix repose sur la question de la défloration présumée de Madeleine par Gaufridy. La religieuse raconte à ce sujet les terribles étreintes subies au sabbat. Elle-même est tourmentée par Asmodée « prince des lubriques » (Fanlo, 2017: 203) ; elle est prise lors des séances d'exorcisme de violents mouvements des hanches simulant l'acte vénérien, de la même façon, certes, qu'elle simule les séances de torture auxquelles Gaufridy, grâce à elle, sera bientôt soumis, et qu'elle prend, comme le feront les religieuses de Loudun et d'Auxonne, la fameuse posture en arc dont Charcot fera l'une des manifestations privilégiées des crises d'hystérie. Ce sont tous ces cris, ces injures, gesticulations lubriques, propos orduriers et blasphématoires, toujours proches, mais en fait au-delà de l'histrionisme, plus excessifs que la plus obscène des saynètes de saltimbanques, qui fascinent, déroutent, effraient et souvent indisposent les spectateurs, médecins, prêtres et éventuellement magistrats (puisqu'à Aix des séances d'exorcisme sont intégrées aux dépositions en justice) assistant aux performances des possédées.

La vérité, la terrible et banale vérité, est peut-être exprimée, en provençal, par le démon Astaroth, prince des Trônes, par la bouche de Madeleine elle-même : « *Maudié sié lou jours ques intrado anaquelo compagnie* » (« maudit soit le jour qu'elle est entrée dans cette compagnie », l'ordre des Ursulines, dont la jeune religieuse abhorre manifestement la vie).

Notre dernière réflexion, en guise de conclusion, portera sur la question de la fiabilité de la documentation, concernant les faits, gestes et surtout paroles des possédées et de l'importance qu'il y a à tenir le plus grand compte de la question sociolinguistique, si négligée par les historiens en France. Toutes nos remarques dépendent de textes qui, sauf exception, n'ont bien sûr pas été produits par les possédées elles-mêmes, même et surtout lorsqu'on les fait parler en première

personne. Fanlo a raison d'attirer l'attention sur les problèmes d'établissement des textes jusque dans les pièces juridiques qui rapportent les propos de Madeleine en style direct, c'est-à-dire en provençal, mais ne sont que des copies, pas toujours fiables¹⁹. Il nous semble néanmoins que, hormis quelques points en effet obscurs, ces énoncés saisis en première personne et dans la langue originale sont très probablement les plus proches de la parole de Madeleine ou, si l'on préfère, de ses démons, car justement on saisissait en provençal les déclarations qui semblaient les plus importantes ou dont la signification exacte était la plus problématique, non du fait de la langue (que la plupart pratiquaient²⁰), mais de leur contenu sémantique. Car à Aix, la langue de la possession, comme dit Fanlo, est bien exclusivement le provençal, alors que la littérature dévotionnelle ou journalistique sur l'affaire est toute en français, donc forcément éloignée de la parole des possédées. Plus exactement faut-il dire que le provençal – le dialecte occitan ainsi nommé – est la langue privilégiée des protagonistes : les religieuses, leurs familles et jusqu'au curé Gaufridy, lequel ne semble jamais s'exprimer en français²¹. Or les actes se doivent d'être en français (édit de Villers-Cotterêts), comme le sera ensuite toute la littérature sur l'affaire, mais ils permettent cependant d'accéder à de nombreux énoncés en langue originale dont on peut penser qu'ils ont été véritablement prononcés par les protagonistes.

19. Néanmoins, l'exemple de résolution d'un problème de transcription pris par Fanlo laisse quelque peu perplexe. On lit sur la copie parisienne des actes : « lad. Magdelaine, ou le malin Esprit avoit repondû conformément a ce que par lad. Magdelaine a eté repondu; et qui est contenu au Cayer desd. Interrogatoires, et neantmoins crier tout hault *qu'on ne lui sceut point de gré de ce qu'il disoit* d'autant qu'il ne le disoit pas volontiers, mais quelle y etoit forcée » (ms Fr 23852, p. 21). Fanlo recourt pour rétablir le texte à un autre manuscrit, Dupuy 673, qui porte « *Gay ne lui sceut point de gré de ce qu'il disoit* ». Ce mot de « gay », qui en provençal est une interjection, voulant dire « nom de nom », ou « bon sang », il propose que « sceut » est la mauvaise transcription de « *siéu* », « je suis ». L'ensemble voudrait dire alors : « Bon sang je ne le remercie pas de ce qu'il a dit ». Cependant le manuscrit porte toujours par ailleurs « *sion* », pour « je suis » (assez loin de toute ressemblance graphique avec « sceut ») et l'expression française courante au XVII^e siècle est bien « savoir gré de », avec la signification d'être reconnaissant. Qui plus est, Dupuy 673 est moins fiable que Fr 23852, tout particulièrement pour le provençal. Bref, à mes yeux la difficulté reste entière et la leçon du manuscrit de référence fait sens. Ailleurs, Fanlo fait une erreur de transcription : « *va diriou Messiés* » durant la séance de torture et non « *yo diriou Messiés* » (« je le dirais Messieurs » et non « je dirai » (Fanlo, 2017 : 155). J'ai noté, enfin, plusieurs imprécisions dans les traductions : pourquoi, par deux fois, avoir tourné « *tout ce n'autres aven dich es faux* » par « tout ce que nous avons dit est fait » (*ibid.* : 124 et 227), alors que « faux » s'impose ? « *Non non as bel a faire* » est traduit par « non, non, tu as une belle affaire », là où il faut simplement dire : « Non non tu as beau faire ». Enfin « *eisso es bien d'autre importancy que l'autre viagi* », est traduit par « c'est bien plus grave que l'autre voyage » (F 225), là où il faudrait mettre : « c'est autrement plus important que l'autre fois ». Ce sont là des brouilles, mais on ne se permettrait pas tant d'à peu près pour le latin ou le français. De ce point de vue, elles me paraissent significatives.

20. Ce n'était sans doute pas, ou peu, le cas du Flamand Dooms qui prend en note les prêches interminables que Véline donne en provençal, et dont le travail a été contesté, comme il l'avoue lui-même, du fait de sa méconnaissance de la langue. Il n'hésite pas alors à revendiquer une forme d'intelligence spontanée comparée à ce qui se produisit pour la foule de nations diverses qui assista à la Pentecôte : chacun comprenait les apôtres dans sa propre langue.

21. Par exemple, les greffes de la séance de torture montre qu'il ne s'exprime qu'en provençal.

Cette question est cruciale dans la double perspective d'une histoire religieuse et d'une histoire sociale, d'abord parce que l'une des objections récurrentes faites aux possessions est la constatation que partout les diables s'expriment en langue vernaculaire, non « en bon français », et malgré les efforts des exorcistes, peu et mal en latin, la langue sacrée que l'on n'enseignait pas aux religieuses mais que les diables se devaient de connaître. Le latin, le plus souvent, n'est pas même compris : à Auxonne, selon le témoignage d'un médecin, un diable, à l'injonction que lui faisait l'exorciste : *Declara quis te miserit in corpus creaturae*, répondit : « Si tu demandes de la clarté en voilà sur l'autel », car dans la Bourgogne toute proche, la lumière d'un cierge se dit *clarta* précise le témoin (Garnot, 2018 : 164). Ce qui lui fait dire que les diables d'Auxonne sont de « vrais Bourguignons de nom et d'idiome » (*ibid.* : 165). On retrouve ses mêmes remarques ironiques en toutes les affaires de possession jusqu'à la fin du XVII^e siècle : les diables, selon les lieux des événements, parlent wallon, normand, gascon, basque, etc. Ils appartiennent pleinement au peuple de leurs pays et participent des cultures orales locales, urbaines et rurales, et il est de la plus grande importance d'en tenir compte si l'on veut réaliser une véritable histoire sociale de la possession et de la sorcellerie.

Jean-Pierre CAVAILLÉ
LISST, EHESS
cavaille@ehess.fr

Bibliographie

- ALBERT Jean-Pierre, 2009, « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 145, <https://journals.openedition.org/assr/21076>.
- BARBIERATO Federico, 2006, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milan, Edizioni Unicopli.
- BOUCHÉ Honoré, 1664, *La Chorographie ou Description de Provence et l'histoire chronologique du mesme Pays*, t. II, Aix, Charles David.
- BUBANT Nils, 2014, *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Ithaca, Cornell University Press.
- CERTEAU Michel de, 1970, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard.
- FANLO Jean-Raymond, 2017, *L'Évangile du démon. La Possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610-1611)*, Paris, Champ Vallon.
- GARNOT Benoît, 1995, *Le Diable au couvent. Les possédées d'Auxonne (1658-1663)*, Paris, Imago.
- , 2018, *Une affaire de possession au XVII^e siècle. Les religieuses d'Auxonne (1658-1663)*, Paris, Imago.
- HOUDARD Sophie, 2008, *Les Invasions mystiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 2015, « Wer spricht da-Mädchen oder Teufel? Das Theater der dämonischen Besessenheit in der Frühen Neuzeit », in U. Krampl, X. von Tippelskirch (eds.), *L'Homme, Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, « Mit Sprachen », 26, p. 25-45.

- HUNT Georges [Quesalid], 1930, "I desired to learn the ways of shaman", in F. Boas (ed.), *The Religion of the Kwakiutl Indians*, New-York, Columbia University Press, vol. 2, p. 1-56.
- LEVACK Brian P., 2013, *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958, « Le sorcier et sa magie », in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, chap. IX.
- LOREDAN Jean, 1912, *Un grand procès de sorcellerie au XVII^e siècle. L'Abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx (1600-1670). D'après des documents inédits*, Paris, Perrin.
- MANDRESSI Rafael, 2016, « Les médecins et le diable », *Chrétiens et sociétés*, 13, <https://journals.openedition.org/chretienssocietes/2111>.
- MICHAËLIS Sébastien, 1613, *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente*, Paris, Charles Castellain.
- POMMEREUSE Marie de, 1673, *Les chroniques de l'ordre des Ursulines recueillies pour l'usage des religieuses du même ordre*, Paris, Jean Henault.
- PRITCHARD-EVANS Edward Evan, 1972 [1937], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* [Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande], traduit par Louis Évrard, Paris, Gallimard.
- VAUTIER Stéphane (dir.), 2015, *Confession d'une sorcière. L'affaire de Louviers (1642-1647)*, Cahors, La Louve Éditions.
- WERTH Nicolas, 2006 [1987], *Les Procès de Moscou: 1936-1938*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- WIRTH Jean, 2007, « La fin des mentalités. Conférence prononcée le 19 mai 1988 au Palais Universitaire de Strasbourg », *Les Dossiers du Grihl*, <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/284>.