

## Madeleine et son maître : la « confession de sorcière » comme récit de soi

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

Événement judiciaire majeur du début du règne de Louis XIII et prototype des grandes affaires de possession conventuelle du XVII<sup>e</sup> siècle, le procès de Louis Gaufridy, prêtre condamné et exécuté pour sorcellerie le 30 avril 1611 à Aix-en-Provence, a suscité et continue de susciter une abondante littérature critique<sup>1</sup>. Cette « affaire Gaufridy », rappelons-le, débute en 1609 avec la possession diabolique d'une jeune ursuline d'Aix, Madeleine de Demandolx, alors âgée de seize ou dix-sept ans, dont les symptômes gagnent progressivement d'autres religieuses de son couvent. Après des mois de pénitence et de pèlerinages qui culminent lors de l'hiver 1610 avec les exorcismes publics des ursulines au sanctuaire de la Sainte-Baume, une autre possédée, Louise Capeau, accuse le curé Louis Gaufridy, confesseur de Madeleine et de sa famille à Marseille, d'avoir entretenu une liaison sexuelle avec la jeune fille, de l'avoir initiée à la sorcellerie et de l'avoir menée au sabbat. Interrogée sans relâche par les exorcistes, Madeleine confirme les dires de Louise ; le 18 janvier 1611, notamment, elle livre une saisissante description des messes noires auxquelles elle dit avoir assisté au sabbat en compagnie de Gaufridy, le « prince des magiciens ». Le dominicain Sébastien Michaëlis, prier du couvent royal de Saint-Maximin, dont dépend la Sainte-Baume, remet aussitôt un dossier circonstancié à Guillaume Du Vair, le président du parlement de Provence. Gaufridy est incarcéré le 20 février 1611 à Aix. Brisé par les épreuves physiques et morales qu'il endure, il finit à la mi-avril par avouer les crimes dont on l'accuse, avant de se rétracter. Peine perdue : deux semaines plus tard, après avoir été soumis au supplice de l'estrapade, il est brûlé vif sur la place des Prêcheurs, à Aix.

Une des pièces capitales de l'instruction – et des plus accablantes pour Gaufridy – est la déposition donnée par Madeleine de Demandolx dans les tout premiers temps du procès, le lendemain de l'incarcération du prêtre. Cette audition qui se déroule sur deux jours, les 21 et 22 février 1611, se tient dans une chambre du palais de l'archevêché d'Aix-en-Provence, là où

---

<sup>1</sup> Voir notamment les récentes monographies de Jean-Raymond Fanlo, *L'Évangile du démon. La Possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610-1611)*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2017 ; Joris Astier, *L'affaire Gaufridy. L'imaginaire du Mal dans la France moderne*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2021 ; Thibaut Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy, ayant soufflé plus de mille femmes. Une confession de sorcier au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2023.

Madeleine est tenue recluse le temps du procès<sup>2</sup>. La jeune fille fait face à un aréopage de prêtres et de magistrats. Elle est interrogée par Antoine de Thoron, commissaire du roi au parlement de Provence, assisté d'Antoine Garandeu, vicaire général de l'archevêque d'Aix (l'accusé étant un clerc, un représentant de l'archevêque seconde le magistrat dans toutes les procédures), ainsi que d'Antoine Seguiran, également conseiller au parlement de Provence, qui les rejoint lors de la séance du 22 avril. Sont également présents deux membres éminents du clergé local : le Père Jean-Baptiste Romillon, directeur du couvent des Ursulines d'Aix et co-fondateur, avec César de Bus, de la congrégation de la Doctrine chrétienne, ainsi que le Père François Billet, également Père de la Doctrine. Tous deux confessent et exorcisent la Madeleine depuis le tout début de ses troubles ; s'ils participent à la séance, c'est pour contrôler les crises de possession de la jeune fille et s'assurer que celle-ci, lorsqu'elle est interrogée par le magistrat, parle bien de son propre chef, « en repos et en la plénitude de son entendement<sup>3</sup> », et non comme porte-voix du diable. Il y a là également Catherine de Gaumer, supérieure des Ursulines de Marseille dont Madeleine était pensionnaire avant de rejoindre la maison d'Aix à l'âge de onze ans, et que l'on trouve souvent aux côtés de la jeune fille au cours du procès comme lors de son chemin de pénitence des mois précédents<sup>4</sup>.

Le statut de Madeleine de Demandolx lors de cette séance est ambigu, et il en sera de même tout le long du procès. Elle est en effet à la fois victime et complice : en tant que possédée, elle est une victime de Gaufridy, puisqu'elle subit la torture des démons par sa faute ; mais elle est aussi une sorcière jurée, puisque d'après les révélations faites à la Sainte-Baume, elle a signé un pacte diabolique, a été marquée par le diable et s'est rendue de multiples fois au sabbat. Sa longue audition est donc à la fois un témoignage à charge contre Gaufridy et un aveu de ses propres crimes : une « audition, déposition, et *confession* », comme le dit clairement l'arrêt du Parlement<sup>5</sup>. En livrant le récit de sa vie de sorcière, Madeleine courait cependant un risque limité : quelques jours plus tôt, elle avait reçu de Guillaume Du Vair l'assurance qu'en échange

---

<sup>2</sup> On possède plusieurs copies manuscrites des actes du procès réalisées au XVIII<sup>e</sup> siècle. J'utilise ici le manuscrit BnF, ms. fr. 23852 (*Procès criminels faits à Louis Gaufridy [...] et à Magdelaine de Mandols, dite de la Palud*, « Ms de la Bibliothèque de Mr le Prés. Bouhier », 1739). L'audition des 21 et 22 février 1611 est rapportée dans deux procès-verbaux distincts : le « Procès-verbal sur l'audition de la Demoiselle de Demandes », qui détaille les crises de possession qui saisissent Madeleine à différents moments de son interrogatoire (*ibid.*, p. 19-28) ; l'« Audition de Dame Magdelaine de Demandols », qui transcrit sa déposition (*ibid.*, p. 113-126). On trouve une autre version de ce dernier document (avec peu de variantes) dans le manuscrit ms. 1632 de la bibliothèque Méjanes, Aix-en-Provence.

<sup>3</sup> BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 21. Je modernise ici l'orthographe des citations des actes du procès.

<sup>4</sup> Seuls Thoron, Garandeu, Romillon, Billet et Demandolx signent le procès-verbal de l'audition (*ibid.*, p. 126). La présence de Seguiran et de Gaumer est signalée dans le « Procès-verbal sur l'audition » (*ibid.*, p. 20 et 26). Il n'est pas exclu que d'autres prêtres ou parlementaires soient venus assister en curieux aux séances, comme c'est le cas lors d'autres sessions, et notamment lors de l'examen des marques du diable sur le corps de Madeleine, les 26 et 27 février 1611.

<sup>5</sup> *Arrest de la Cour de Parlement de Provence, portant condamnation contre Messire Louis Gaufridi*, Aix, Jean Tholosan, 1611, p. 4 (je souligne).

de son témoignage, elle ne serait pas poursuivie<sup>6</sup>. Contrairement à Gaufridy et à la situation habituellement vécue par les prévenus lors des procès de sorcellerie, la jeune fille pouvait croire qu'elle ne jouait pas sa vie en avouant son passé de sorcière.

Lorsque s'ouvre l'audition du 21 février, Madeleine a déjà beaucoup parlé. Si c'est la première fois qu'elle est entendue par le juge Antoine de Thoron, elle a en revanche été interrogée à de multiples reprises en confession auriculaire et durant les exorcismes de la Sainte-Baume, y compris lors de la séance du 18 janvier, que Michaëlis présente non pas comme un exorcisme mais comme un « interrogatoire », soulignant ainsi que les révélations que Madeleine y donne sur le sabbat proviennent bien d'elle, et non des démons qui la hantent<sup>7</sup>. Lors de son audition à l'archevêché, la jeune fille répète et étoffe à la marge ce riche compte rendu des messes noires sabbatiques. En revanche, le récit détaillé qu'elle donne de sa séduction par Louis Gaufridy, des étapes de sa possession et de son initiation à la sorcellerie est inédit. Même si certains éléments, comme elle le laisse entendre, ont pu être donnés sous le sceau de la confession lors des semaines précédentes, rien n'en transparaît dans les actes d'exorcisme transcrits par Michaëlis ou dans les documents que celui-ci transmet à la justice avant l'ouverture du procès.

C'est ce long passage liminaire, dans lequel Madeleine parle de façon circonstanciée de la progression de son mal – une profonde et précoce mélancolie devenue possession diabolique – et de la façon dont elle aurait été séduite par Louis Gaufridy, puis initiée à la sorcellerie et menée au sabbat, qui m'intéresse ici. Ce récit offre en effet un cas d'étude privilégié pour qui s'interroge sur la possibilité de trouver dans les dépositions contenues dans les archives des procès de sorcellerie les traces, mêmes ténues, d'un récit de soi ; ou, pour le dire autrement, pour qui voudrait entendre dans ces « confessions » de sorcières et de sorciers – pour reprendre le terme alors employé pour désigner les aveux des accusés – des échos de leur voix propre et de leurs vies singulières. Ces récits de vies sorcières élaborés face au juge disent-ils quelque chose des existences réelles de celles et ceux qui les racontent ? Peut-on y faire le départ entre la fable diabolique et le récit de soi, ou voir la fable diabolique comme une forme de récit de soi ?

---

<sup>6</sup> Le 17 février 1611, lors de sa première rencontre avec Madeleine, Guillaume Du Vair lui aurait promis l'impunité « si elle lui disait la vérité du fait depuis le commencement jusques à la fin » : voir Sébastien Michaëlis, *Histoire admirable de la possession et conversion d'une penitente* [1613], Paris, Charles Chastellain, 1614, II, p. 69. La possédée le rappelle elle-même au cours de son audition (BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 123). La relaxe de Madeleine de Demandolx par le tribunal ne valait cependant pas acquittement. Dès le mois d'août 1611, le parlement d'Aix donnait l'ordre (non suivi d'effet) d'arrêter Madeleine, considérée comme fugitive (Jean Lorédan, *Un grand procès de sorcellerie au XVII<sup>e</sup> siècle. L'abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx (1600-1670)*, Paris, Perrin et Cie, 1912, p. 345). Ces aveux la poursuivront d'ailleurs toute sa vie : en 1653, alors qu'elle a une soixantaine d'années, Madeleine de Demandolx est arrêtée et condamnée pour sorcellerie après avoir été accusée à son tour d'avoir causé la possession d'une jeune voisine, et les magistrats ne manquent pas alors de se référer aux déclarations faites en février 1611. Voir sur ce point Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, *op. cit.*, p. 231-238.

<sup>7</sup> Le procès-verbal de cet « interrogatoire » du 18 janvier à la Sainte-Baume est donné en ouverture des actes du procès : BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 11-13.

« *NON PARLARA PAS !* » : UN RÉCIT CONTRAINT

Au début de la séance du 21 février, après avoir décliné son état-civil et donné rapidement l'historique des pèlerinages et exorcismes des mois précédents, Madeleine est interrogée sur la façon dont elle est devenue possédée. Son discours se brise aussitôt : elle lâche un grand cri « en forme de canonnade<sup>8</sup> », s'effondre, tombe en catalepsie, puis, se redressant, se disloque les membres comme si elle était soumise à la torture de l'estrapade ; mimant ensuite l'acte sexuel, elle est saisie d'un « remuement extraordinaire des fesses<sup>9</sup> ». Cette crise de possession est ponctuée d'exclamations lancées aux prêtres qui l'interrogent et la contraignent physiquement – le vicaire Garandau lui glisse ainsi son « doigt sacré<sup>10</sup> » dans la bouche, et manque de se faire mordre. Ces mots de Madeleine, que les assistants reçoivent comme étant ceux des démons qui la hantent, sont rapportées par le greffier en provençal et au discours direct. « *Non non parlara pas !* », lance d'emblée le diable aux inquisiteurs : « non, non, elle ne parlera pas !<sup>11</sup> ». La gorge enflée, Madeleine suffoque, comme étranglée par des mains invisibles. La scène, d'une grande violence, dit bien que parler, pour la possédée, est une épreuve, et que sa parole est une parole doublement contrainte. Elle est d'abord contrainte par cet autre qui l'habite, et qui l'empêche littéralement de parler lorsqu'il est question, rapporte le procès-verbal, « des points principaux et plus importants<sup>12</sup> » – et des plus intimes – de sa confession. Elle est contrainte aussi par les juges qui la forcent à produire ces aveux qui n'ont rien de libre et de spontané, et qui la placent, même si Madeleine est entendue ici davantage comme témoin que comme accusée, dans une position semblable à celle de Gaufridy. La torture de l'estrapade dont Madeleine mime les tourments, annonçant de façon troublante le supplice auquel sera soumis le sorcier à la fin du procès (elle est « soudainement relevée et échaussée en haut en la forme de ceux qu'on donne la grande géhenne, ayant ses bras et mains tournés dessus dessous<sup>13</sup> »), le signifie avec éloquence, mais la possédée le dit aussi très explicitement : le

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 21. Pour le détail de cette crise, voir le « Procès verbal sur l'audition » (*ibid.*, p. 19-28).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 114 : « *non non as bel a faire, non non parlara pas va trop de bouen, eiso es trop d'importanço* » [« non, non, tu as beau faire, non non elle ne parlera pas, cela va trop bien, la chose a trop d'importance »]. » Pour Jean-Pierre Cavaillé et Sophie Houdard, il faudrait faire du sorcier Gaufridy le sujet de « *parlara pas* » (« *il ne parlera pas* ») : voir *id.*, « Une histoire sociolinguistique de la possession d'Aix-en-Provence (1610-1611) », *Études Épistémè*, n° 31, 2017 [En ligne], DOI: 10.4000/episteme.1660). Le contexte suggère cependant que le démon, s'adressant aux prêtres et aux juges, leur signifie qu'il empêchera la possédée de répondre à leurs questions. Cela résoud d'ailleurs une difficulté soulevée par les auteurs concernant l'usage du pronom féminin dans une phrase rapportée aussitôt après par le greffier, où ils voient une erreur de transcription : « *non parlara pas la gardaray ben de parla* » (BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 115). Il me semble plutôt que le démon prévient ici qu'il empêchera Madeleine, qui est justement en train d'être interrogée, de parler et de dénoncer Gaufridy : « non, elle ne parlera pas, je l'empêcherai bien de parler ».

<sup>12</sup> BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 25 : « les tourments ne lui arrivaient que lorsque nous étions sur les points principaux et plus importants ».

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 21. Voir aussi : « en la même forme de ceux qu'on donne la torture » (*ibid.*, p. 23). Gaufridy fut soumis au supplice de l'estrapade le matin de son exécution, lors d'une séance de question préparatoire visant à lui faire avouer le nom de ses éventuels complices.

greffier note en effet qu'elle « cri[ait] tout haut qu'on ne lui sût point de gré de ce qu'elle disait, d'autant qu'elle ne le disait pas volontiers, mais qu'elle y était forcée et contrainte<sup>14</sup> ».

En faisant brièvement surgir sur la page la parole directe de Madeleine de Demandolx, avec ces quelques phrases en provençal que le copiste détache en les soulignant d'un trait, cette crise initiale qui suspend un instant l'interrogatoire révèle par contraste tout ce qui fait des discours ordinairement consignés par les greffiers – y compris celui de Madeleine dans le reste de sa déposition – des discours filtrés, médiatisés, contaminés par celui de la justice. Ce sont d'abord des discours traduits : la parole des témoins et des accusés est en effet transcrite en français, langue de la justice séculière, alors que dans l'affaire d'Aix, comme cela a bien été montré ailleurs, le provençal est très largement utilisé, notamment par les principaux protagonistes, Demandolx et Gaufridy<sup>15</sup>. D'autre part, le travail du greffier ne consiste pas seulement à transcrire à l'écrit un discours oral, supprimant silences et hésitations, synthétisant les réponses et les corsetant de formules notariales : il transforme également le discours direct en discours indirect (« Interrogé si... a répondu que... »), subordonnant ainsi syntaxiquement et symboliquement la parole des témoins et accusés à celle de la justice<sup>16</sup>. Une fois Madeleine « remise en bon état sans être agitée<sup>17</sup> », c'est ce discours indirect qui prévaut jusqu'à la fin du procès-verbal. Le jeu de l'interrogatoire y est cependant singulièrement effacé : la question ayant suscité la violente crise de la jeune fille (« Interrogée depuis quel temps elle s'est reconnue possédée, comment et par quel moyen elle pense que cela lui soit arrivé ») donne lieu à une réponse suivie de neuf pages, seulement relancée ensuite par une question sur les pèlerinages à Saint-Maximin, comme si Madeleine, après sa crise initiale, avait raconté sa vie de sorcière d'un seul souffle. L'intervention des juges, dans cette longue séquence, ne se fait deviner qu'à deux reprises, lorsque le greffier, au détour d'une phrase, indique qu'on demande à la « répondante » des précisions sur ses conversations au couvent avec Gaufridy, ou des détails scabreux sur les actes sexuels auxquels elle a été soumise au sabbat<sup>18</sup>.

À bien des égards, la possédée est parlée plutôt qu'elle ne parle<sup>19</sup>. Par ailleurs, ce qu'elle dit est en partie informé et guidé par les attentes, le savoir et les fantasmes des hommes de pouvoir qui l'entourent – confesseurs, juges, exorcistes – et qui sans cesse, dans des contextes différents, l'interrogent. Cela transparaît dans la riche description que Madeleine donne du sabbat le 18 janvier, largement reprise au cours de son audition du 21 février, où l'on entend de nets échos de certains traités de démonologie du tournant du siècle, et notamment du *Discours des sorciers* d'Henri Boguet (1602). On soulignera cependant que les messes noires

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 21. La formule est ambiguë : s'agit-il de dire qu'elle est contrainte à parler par le diable ou par les juges ? Le greffier semble penser au diable, mais il est difficile de ne pas y voir une référence aux juges.

<sup>15</sup> Voir Cavailé et Houdard, « Une histoire sociolinguistique », art. cité, qui parlent à juste titre de l'affaire Gaufridy comme d'une « situation d'extrême diglossie ».

<sup>16</sup> Voir sur ce point Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, *op. cit.*, p. 119-124.

<sup>17</sup> BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 115.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 115 et 120.

<sup>19</sup> Je reprends cette formule toute lacanienne à Hélène Hotton, qui l'applique aux accusés des procès de sorcellerie (Hélène Hotton, *Les Marques du diable et les signes de l'autre. Rhétorique du dire démonologique à la fin de la Renaissance*, thèse de doctorat, université de Montréal, 2011, p. 61).

provençales peintes par Madeleine sont autrement plus sophistiquées, plus riches et plus singulières que ce que l'on peut lire en 1611 dans la littérature démonologique, y compris chez Boguet ; d'autre part, rien n'interdit de penser que Madeleine ait pu connaître et agencer d'elle-même ce matériau démonologique. Si les aveux circonstanciés de sorciers et de sorcières sont sans nul doute des fictions composites composées à plusieurs voix – des « fictions en réseau », comme l'écrit justement Jean-Raymond Fanlo<sup>20</sup> –, il faut cependant se garder d'exclure les accusés de ce travail d'invention. Comme l'ont montré les travaux pionniers de Lyndal Roper sur les « *witchcraft confessions* » des procès allemands du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>, les hommes et les femmes accusés de sorcellerie ne faisaient pas que répéter les fantasmes démonologiques de l'élite ou se conformer à un script « fabriqué » ou « dicté » par les juges ou les exorcistes<sup>22</sup>. Malgré le très inégal rapport de force de la procédure judiciaire, les accusés, même lorsqu'ils avouaient sous la contrainte, n'étaient pas qu'un relais servile et passif des juges, réduits à renvoyer en écho le discours de leurs interrogateurs. Bien que fiction, la confession juridique que livrait le sorcier ou la sorcière était un compromis entre son expérience propre et les questions qu'on lui posait. Tout en reprenant les grandes lignes d'un récit archétypal, il était possible d'omettre des détails, d'en ajouter ou d'en infléchir d'autres, d'adopter des stratégies d'évitement ou d'atténuation de sa faute, de « colorer » son récit, de sorte que celui-ci n'était pas toujours conforme aux stéréotypes connus des juges et des démonologues<sup>23</sup>. Il faut donc se garder de déposséder Madeleine de Demandolx de sa parole. On soulignera d'ailleurs que rien, dans les archives du procès, ne suggère que la possédée, lorsqu'elle fait le récit de sa séduction et de son initiation à la sorcellerie, se contente de répéter une histoire agencée ou connue par d'autres. Les témoignages qui mentionnent des éléments du récit livré par Madeleine le 21 février lui sont ultérieurs, et sont donnés par des témoins – François Billet et Catherine de Gaumer – qui ont l'un comme l'autre assisté de première main à l'audition de Madeleine, et qui ne font à l'évidence que répéter ce qu'ils y ont entendu<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Fanlo, *L'Évangile du démon*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>21</sup> Voir Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London, Routledge, 1994, chap. 9 (« Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany »), p. 199-225, et chap. 10 (« Oedipus and the Devil »), p. 226-248. Voir également *id.*, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven, Yale University Press, 2004.

<sup>22</sup> Je reprends ici les mots de Jean-Raymond Fanlo, pour qui Madeleine de Demandolx, lors de ses exorcismes comme lors de ses auditions devant le juge, n'aurait fait pour l'essentiel que se conformer à un script « mûrement réfléchi » et « fabriqué » par Michaëlis, qu'on aurait fait progressivement apprendre et assimiler à la jeune fille au fil des séances d'exorcisme. Voir Fanlo, *L'Évangile du démon*, *op. cit.*, p. 139-146, et notamment p. 142-143.

<sup>23</sup> Pour une présentation de ce débat, voir Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, *op. cit.*, p. 129-147.

<sup>24</sup> Catherine de Gaumer, en particulier, lors de sa longue déposition du 28 février (BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 68-81), répète fidèlement le récit de la séduction de Madeleine par Gaufridy entendu lors de l'audition de la possédée. Elle ajoute avoir eu vent par Madeleine et sa mère des « grandes familiarités » de Gaufridy lors du retour de la jeune fille à Marseille en 1606 – soit bien avant le début des crises de possession de Madeleine – et en avoir alors averti le Père Romillon. Son témoignage est cependant directement contredit par celui donné deux jours plus tôt par Françoise de Glandevès, la mère de Madeleine, qui dit être tombée des nues en apprenant, vers la mi-décembre 1610, alors qu'elle se trouvait à la Sainte-Baume, les accusations portées contre

## LA FABLE DIABOLIQUE ET LE « VRAIMENT VRAI »

Il faut donc admettre que Madeleine de Demandolx a pu être dans une certaine mesure l'autrice du récit de sa vie de possédée et de sorcière, et que sa déposition des 21 et 22 février, loin d'être un simple miroir du savoir des prêtres et des juges, soit une forme de récit de soi. Mais surgit alors une autre difficulté. Une fois cela établi, il est tentant de voir dans ce récit l'expression déguisée – diabolisée – d'une expérience personnelle ; de chercher, pour le dire autrement, à dégager sous le voile de la fable diabolique l'histoire vraie qui rendrait intelligible pour le lecteur moderne la possession de Madeleine et son discours.

Cette interprétation qu'on pourrait qualifier d'évhémériste se prête particulièrement bien au récit donné par Madeleine dans le premier temps de son interrogatoire<sup>25</sup>. Avant d'en venir à la description du sabbat, celle-ci raconte en effet comment, à l'âge de neuf ans, elle aurait reçu de Gaufridy un Agnus Dei à l'occasion d'une confession, et comment, après avoir mis le médaillon de cire consacrée au cou, elle aurait été aussitôt « saisie d'une grande mélancolie » et « éprise d'un désir » d'entrer aux Ursulines de Marseille, qu'elle quitte ensuite, à onze ans, pour le couvent d'Aix-en-Provence. Venu lui rendre visite à Aix, son confesseur lui aurait tenu des « paroles d'amitié », puis envoyé une lettre d'amour enchantée contenant des lignes que Madeleine aurait été la seule à pouvoir déchiffrer, et un dessin, invisible à tout autre qu'elle, de deux cœurs entrelacés et percés de flèches. « Éprise de l'affection dudit Gaufridy et fort troublée en son esprit », Madeleine voit son état empirer. Sur le conseil des médecins d'Aix, qui la croient gravement phtisique, elle retourne chez ses parents à Marseille en avril 1606, alors qu'elle a treize ou quatorze ans. Le 15 août suivant, à la sortie de la messe – la chronologie des faits, tout le long de la déposition, est d'une grande précision – Gaufridy partage une pêche avec elle. Elle la croque et se sent aussitôt « enflammée d'amour en son endroit ». Le lendemain, Gaufridy lui présente un jeune homme qui s'avèrera être Belzébuth, le principal démon qui la possède. Quelques mois plus tard, le jour de Noël, Gaufridy la fait renoncer à Dieu et aux saints, et lui fait signer un pacte diabolique (ou « cédule »). Le prêtre et la jeune fille ont alors des rapports sexuels répétés au domicile des parents de Madeleine et dans la chambre de Gaufridy. C'est à partir de ce moment que Madeleine date le début de sa possession proprement dite. C'est aussi le prélude à sa rencontre avec le diable : le 2 janvier 1607, après un déjeuner chez les Demandolx, Gaufridy profite d'une promenade pour emporter Madeleine à son premier sabbat sur les sommets de Marseilleveyre, où elle est baptisée et marquée au fer rouge par le diable. Après avoir donné une longue description du sabbat et raconté ses premières crises de possessions à Aix et ses exorcismes à la Sainte-Baume, Madeleine ajoute que

---

Gaufridy (*ibid.*, p. 62-63). Le témoignage de Gaumer va également à l'encontre de ce que dit Madeleine lui-même, puisqu'elle affirme lors de son audition ne s'être souvenue de la séduction de Gaufridy qu'avec les exorcismes de la Sainte-Baume à l'hiver 1610 (*ibid.*, p. 122-123). Sur ces contradictions et le caractère problématique des dépositions de Catherine de Gaumer et François Billet, voir Fanlo, *L'Évangile du démon*, *op. cit.*, p. 68-79.

<sup>25</sup> Pour tout ce passage, voir BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 115-118.

Gaufridy, à Marseille, lui aurait offert comme « mémorial de son amour » une noix impossible à briser et à brûler ; le lendemain, elle précise qu'une fois revenue aux Ursulines d'Aix, le 23 mars 1607, elle ne s'est plus jamais rendue au sabbat.

Dans un article publié en 2001, les historiens américains Anita Walker et Edmund Dickerman ont proposé de lire dans ce récit la confirmation d'une liaison entre le confesseur et sa pénitente, ou tout du moins d'une attraction sexuelle que la jeune religieuse aurait partagée : un inceste spirituel, donc, qui n'aurait pas, selon eux, conduit à des rapports sexuels, mais qui aurait été suffisamment traumatique pour nourrir chez Madeleine un profond sentiment de culpabilité<sup>26</sup>. Celle-ci aurait trouvé dans le discours et la performance de la possession démoniaque – dans le langage de la sorcellerie – un moyen d'exprimer ce traumatisme de façon à la fois détournée et culturellement acceptable, puisque conforme à un scénario déjà établi et pour ainsi dire sanctionné par la culture religieuse du temps. L'hypothèse de Walker et Dickerman est séduisante, et difficile à écarter d'emblée. On sait que des cas de liaisons ou d'abus sexuels commis par des confesseurs sur leurs pénitentes existaient à l'époque. Gaufridy pourrait en effet avoir séduit Madeleine ; au cours du procès, il est d'ailleurs accusé de semblables « privautés » par plusieurs de ses paroissiennes. Et on peut certainement être troublé par plusieurs éléments du récit de Madeleine, et notamment par ce qu'elle dit de la façon dont le souvenir de sa « cohabitation » avec Gaufridy s'est effacé de sa mémoire pour ne ressurgir qu'après plusieurs années à la faveur des confessions et des exorcismes, ce qui peut faire songer à une forme d'amnésie traumatique dont on sait qu'elle est fréquente chez les victimes de violence sexuelle<sup>27</sup>.

La démonstration de Walker et Dickerman soulève cependant un certain nombre de difficultés méthodologiques. La principale est que leur conviction que le prêtre et sa pénitente ont bel et bien entretenu une liaison s'appuie pour l'essentiel sur ce que Madeleine dit au cours de cette audition du 21 février au sujet des visites de Gaufridy et des cadeaux qu'elle aurait reçus de lui (l'Agnus Dei, la lettre d'amour, la pêche érotique, la noix), qu'ils voient comme autant de preuves factuelles d'une relation intime. Le problème, au-delà du fait que rien ne permet véritablement de corroborer les dires de Madeleine, est que les historiens passent ce faisant sous silence l'élément magique, et donc *fabuleux*, que Madeleine attache invariablement à chacun de ces objets ou épisodes – le fait, par exemple, que la lettre d'amour de Gaufridy était une lettre enchantée. Le problème, comme l'a bien noté Sarah Ferber, est le suivant : comment

---

<sup>26</sup> Anita M. Walker et Edmund E. Dickerman, « A Notorious Woman: Possession, Witchcraft and Sexuality in Seventeenth-Century Provence », *Historical Reflections*, vol. 27, n° 1, 2001, p. 1-26. Cet article fait suite à une étude portant sur un cas de sorcellerie et de possession touchant une autre très jeune fille, Madeleine des Aymards (1606), où les auteurs invitaient de la même façon les historiens à être attentifs aux histoires (vraies) d'abus sexuels qui pourraient se dissimuler dans les confessions de sorcières et les actes d'exorcisme (voir *id.*, « Magdeleine des Aymards: Demonism or Child Abuse in Early Modern France? », *Psychohistory Review*, vol. 24, 1996, p. 239-264). Pour une critique fine et mesurée de cette étude, voir Sarah Ferber, « The Abuse of History? Identity Politics, Disordered Identity and the “Really Real” in French Cases of Demonic Possession », dans Stephanie Tarbin et Susan Broomhall (dir.), *Women, Identities and Communities in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 29-41.

<sup>27</sup> Jean-Raymond Fanlo y voit pour sa part la preuve d'un travail de conditionnement et de fabrication de faux souvenirs par les exorcistes (*L'Évangile du démon, op. cit.*, p. 210-213).



faire le tri, dans les témoignages consignés par les greffiers, entre ce qui a valeur de fait et ce qui ne l'a pas ? Sur quelles bases peut-on choisir de croire ce qui est dit dans ces récits au sujet des interactions « normales » – ou, pour le dire autrement, réalistes – d'un témoin avec l'accusé, et rejeter dans le même temps tout ce qui a trait, dans la même déposition et parfois dans la même phrase, au diable et à la magie<sup>28</sup> ? S'il faut se garder de ces interprétations qui s'efforcent de faire le départ entre la fiction diabolique et le réel – ou le « *really real* », le « vraiment vrai », pour reprendre l'expression de Sarah Ferber –, il reste que les confessions de sorciers et de sorcières, comme l'a bien montré Lyndal Roper dans *Oedipus and the Devil*, peuvent être malgré tout signifiantes : du fait précisément de leur dimension fantasmatique, elles peuvent nous dire quelque chose de l'expérience singulière des accusés et des épreuves physiques et psychologiques qu'ils traversaient<sup>29</sup>.

## IMPUISSANCE ET RESENTIMENT

Le récit autobiographique présenté par Madeleine met ainsi en scène son extrême vulnérabilité. « Assaillie » et « saisie » par la fièvre et la mélancolie tout comme elle se dit à plusieurs reprises « éprise » et « enflammée » par le désir, la jeune fille se présente comme constamment prise d'assaut par des forces extérieures. Celles-ci sont matérialisées par les divers objets magiques offerts par son confesseur, ces *charmes* qui, aussitôt reçus, déclenchent les passions violentes qui gouvernent son corps et son esprit. C'est aussi son parcours de novice qui leur est soumis : c'est en effet après une promenade avec son confesseur, le jour même où elle reçoit l'Agnus Dei, que Madeleine est subitement saisie par le désir d'entrer aux Ursulines, et c'est à cause de l'aggravation de son obsession et de sa maladie, qu'elle attribue aux formules contenues dans la lettre enchantée de Gaufridy, qu'elle est renvoyée à Marseille. Les paroles qu'elle met dans la bouche de Gaufridy, souvent ambiguës et à double sens, ne font qu'insister sur cette emprise du confesseur sur sa pénitente : ainsi, lorsqu'il lui rappelle que les pères spirituels ont « toute puissance de disposer de leurs filles spirituelles<sup>30</sup> », ou quand, au cours de

---

<sup>28</sup> Ferber, « The Abuse of History? », art. cité, p. 37 : « *When we are dealing with a complex history of witchcraft, especially of the Sabbat, it is very hard to separate out usable from unusable evidence. On what basis can a modern reader say: I will choose to believe the part of the story that relates to human interaction, but ignore stories about the devil that do not fit a modern (or at least secular) sense of reality?* » Lyndal Roper faisait déjà une remarque similaire dans son étude des aveux de Regina Bartholome, accusée de sorcellerie en 1670 à Augsburg : « *We cannot isolate the point at which events which we know to be 'real' [...] end, and where the fantastic begins. [...] We cannot simply 'read off' the real event from the page of the interrogation.* » (Roper, *Oedipus and the Devil*, op. cit., p. 233) L'autre difficulté posée par l'approche de Walker et Dickerman, qui est une forme de diagnostic médical rétrospectif (de « psychohistoire »), est qu'elle tend, comme toute rationalisation médicale des affaires de possession, à appliquer une grille de lecture anachronique au cas présenté par les possédées, et à sous-estimer le fait que les maladies mentales sont socialement construites et ne peuvent être comprises que si elles sont étudiées dans le contexte culturel dans lequel elles prennent place. Voir sur ce point les remarques de Brian Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 113-138.

<sup>29</sup> Voir Roper, *Oedipus and the Devil*, op. cit., notamment p. 202.

<sup>30</sup> BnF, ms. fr. 23852, op. cit., p. 115

leurs ébats, il lui demande : « ne te donnes-tu pas toute à moi ?<sup>31</sup> ». Cette sujétion culmine évidemment dans la scène du pacte diabolique, lorsque Madeleine, après avoir renié sa foi, fait le don au diable de « l'âme, le corps, le cœur, et tout ce qu'elle avait<sup>32</sup> ».

Plutôt qu'un récit de soi, l'histoire recueillie par le greffier est celle d'une perte de soi. La chose n'a évidemment rien de surprenant, s'agissant d'une jeune fille à qui l'on demande de revenir sur son expérience de la possession. La situation dans laquelle celle-ci se trouve au cours de cette audition – interrogée, malmenée, contrainte par le geste et la parole – suffit à dire combien l'épreuve qu'elle traverse est celle d'une violente aliénation. On peut aussi voir dans ce discours une stratégie de sa part pour limiter et atténuer sa faute. En se disant soumise aux charmes du sorcier dès son plus jeune âge, telle une marionnette contrôlée par des fils invisibles, Madeleine conforte son statut de victime entrée en sorcellerie malgré elle. Et si elle apparaît toujours coupable d'avoir entretenu une relation sexuelle avec son confesseur – le lendemain de l'audition, la brutale « visitation » des médecins conclura qu'elle n'est plus vierge<sup>33</sup> –, la précise chronologie des faits qu'elle établit souligne que cette relation n'est survenue qu'après la signature du pacte diabolique, et donc après le sacrifice définitif de son libre arbitre.

Cependant, la confession de Madeleine peut aussi être interprétée comme l'expression sincère d'un sentiment d'impuissance bien réel : celui ressenti peut-être devant les avances ou « privautés » de son confesseur, qu'on ne peut exclure ; mais aussi, plus assurément, celui suscité par l'expérience précoce et prolongée de la maladie, comme, plus tard, par les tourments de la performance de la possession diabolique et des exorcismes. Il est d'ailleurs frappant de constater que les figures d'autorité qui apparaissent dans ce récit, et qui devraient par leur fonction même protéger la jeune fille de ces souffrances, sont systématiquement présentées comme défailtantes. C'est d'abord Gaufridy, évidemment, le prêtre et confesseur qui abuse de son sacerdoce pour séduire une fillette ; ce sont les médecins appelés à son chevet – Mérindol à Aix, Cassaigne à Marseille –, qui se montrent incapables de diagnostiquer et de soigner le mal dont elle souffre<sup>34</sup> ; c'est la supérieure du couvent d'Aix qui l'autorise à entretenir une correspondance avec Gaufridy et qui, malgré l'insistance de Madeleine, ne parvient pas à lire dans la lettre qu'elle lui tend les mots d'amour du prêtre ; c'est sa mère, Françoise de Glandevès,

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>33</sup> Voir le « Rapport de la visitation de Magdelaine de Demandols », *ibid.*, p. 126-128.

<sup>34</sup> Antoine Mérindol, professeur de médecine à l'université d'Aix, signe une « Attestation et avis sur la maladie de la demoiselle de Demandols » le 24 février (*ibid.*, p. 109-113). Charles Cassaigne, médecin marseillais, est entendu lors du procès. Sa déposition infirme ce que dit Madeleine lors de son audition au sujet d'une visite que Gaufridy lui aurait rendue en présence du médecin et des paroles scandaleuses que le prêtre aurait prononcées à cette occasion : Cassaigne dit n'avoir aucun souvenir de cette rencontre (*ibid.*, p. 18). Sur le rôle des médecins lors du procès Gaufridy, voir Thibaut Maus de Rolley, « Le médecin, le sorcier, la possédée : Jacques Fontaine et l'expertise médicale de l'affaire Gaufridy (1609-1611) », dans Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers*, éd. Sophie Houdard et Thibaut Maus de Rolley, Grenoble, Jérôme Millon, 2024, p. 5-42.

qui, loin de chaperonner sa fille, favorise ses promenades en tête en tête avec son confesseur<sup>35</sup> ; c'est son père, enfin, Antoine de Demandolx, singulièrement absent de ce récit et de sa propre maison, qui permet par son absence qu'un Tartuffe s'introduise chez lui et viole une enfant dans la « maison de son père<sup>36</sup> ». L'auteur anonyme des *Discours et déclarations de Magdelaine de la Palud*, canard publié à Aix aussitôt après la conclusion du procès, en tire la leçon : « il n'y a rien de plus fragile ni plus aisé à surprendre qu'est une jeune fille, si elle n'est garantie des aguets par ceux qui sont obligés d'être leurs gardiens, et avoir les yeux ouverts pour elles<sup>37</sup> ». Ce profond sentiment d'impuissance et d'abandon – et partant, de ressentiment – qui gouverne la fiction diabolique élaborée par Madeleine révèle sans doute quelque chose de son expérience singulière. Il peut aussi avoir joué un rôle dans ses accusations, sans qu'il soit nécessaire pour cela de poser un diagnostic médical rétrospectif, ou de faire l'hypothèse d'un inceste spirituel. Comme le note Jan Machielsen dans son travail sur la chasse aux sorcières conduite en 1609 par Pierre de Lancre au Pays basque – des procès exactement contemporains, donc, de la possession de Madeleine de Demandolx –, les nombreuses accusations de sorcellerie formulées par des enfants et des adolescents basques envers les prêtres locaux et parfois envers leurs propres parents peuvent trouver leur source dans un même sentiment de ressentiment devant ce que ces jeunes témoins voyaient comme l'incapacité de ces figures d'autorité à les protéger, et à protéger leur communauté, des assauts combinés du diable et de la justice<sup>38</sup>.

## UNE AFFAIRE DE CHARMES

Les interprétations qui voudraient faire de la confession de Madeleine une simple opération de ventriloquie orchestrée par les prêtres et les juges, ou qui en écartent les éléments magiques et diaboliques pour n'y voir que l'expression déguisée d'une expérience d'inceste spirituel tendent par ailleurs à laisser à la marge ce qui fait toute la singularité du récit donné par Madeleine le 21 février, et qui tient à l'importance qu'y prennent le motif des charmes

---

<sup>35</sup> Dans sa déposition du 26 février, Françoise de Glandevès indique n'avoir jamais remarqué ni soupçonné des « familiarités » de la part du prêtre à l'égard de sa fille : « elle n'avait jamais ouï parler en aucune façon ni reconnu que ledit Gaufridy usât d'aucunes paroles ou attouchements impudiques à l'endroit de ladite Madeleine » (BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 62). Loin de se méfier de Gaufridy, elle indique n'avoir cessé de reprocher à sa fille sa froideur à l'égard de son confesseur (*ibid.*, p. 61).

<sup>36</sup> L'expression revient à plusieurs reprises dans l'audition de Madeleine. La déposition d'Antoine de Demandolx, sieur de la Palud, est une des plus courtes et des plus abruptes recueillies lors du procès. Le père de Madeleine se contente pour l'essentiel de confirmer avoir été largement absent de Marseille lorsque sa fille s'y trouvait, « pour ce que la plus part de ces affaires sont hors de ladite ville de Marseille », et ne s'être jamais enquis de la raison pour laquelle sa fille – alors pourtant gravement malade – était revenue d'Aix en 1606 (*ibid.*, p. 107).

<sup>37</sup> *Discours des déclarations et confessions de Magdelaine de la Palud*, Aix, Jean Tholosan, 1611, p. 9. Édition modernisée : *Discours des déclarations et confessions de Madeleine de la Palud*, dans Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, *op. cit.*, p. 255-272.

<sup>38</sup> Jan Machielsen, *The Secret History of a Witch-Hunt: Terror in the French Basque Country*, London, Bloomsbury (à paraître). Je remercie l'auteur de m'avoir permis de lire son manuscrit avant publication.

maléfiques et la question de la magie amoureuse<sup>39</sup>. Avant d'avoir été sorcière, et avant même d'avoir été possédée à proprement parler, autrement dit avant que son corps soit physiquement envahi par des démons, Madeleine se présente et se conçoit en effet comme une victime de magie amoureuse. Dans son récit, les différents charmes employés par le prêtre – l'Agnus Dei, la lettre, la pêche, la noix – ont pour vocation première d'exciter le désir de sa pénitente, de l'obséder, de « l'enflammer », de la contraindre à avoir des rapports sexuels avec lui, ce qui n'est pas forcément, ni même généralement, le prélude habituel aux récits sabbatiques que l'on trouve dans la littérature démonologique. Ce sont en revanche les moyens habituels mentionnés dans les récits et les affaires de magie amoureuse, où l'on retrouve communément l'usage de ces *maleficia ad amorem* (amulettes et objets consacrés, talismans, aliments truqués ou empoisonnés, lettres d'amour portant des inscriptions magiques), qui ont pour objet non pas d'initier la victime à la sorcellerie, ni même de susciter sa possession diabolique, mais de provoquer en elle, comme ici, une passion érotique violente, une obsession amoureuse qui lui fasse perdre absolument tout contrôle de soi.

La magie amoureuse, au temps du procès d'Aix, n'était pas qu'un motif littéraire. C'était une croyance et une pratique largement répandue dans la société du temps, et fortement crainte à la fois par les autorités ecclésiastiques et par le commun, comme en témoignent les nombreux procès qui se tiennent alors en Italie, en Espagne et en France, et qui impliquent d'ailleurs souvent des prêtres, lesquels, du fait de leur fonction et de leur savoir, étaient jugés plus à même d'employer, pour les subvertir, des objets consacrés et des formules rituelles<sup>40</sup>. Si la magie amoureuse était conçue dès le Moyen Âge comme une grave menace pour la moralité et l'ordre public, c'est parce qu'elle permettait théoriquement d'anéantir le libre arbitre, et donc de contraindre un individu au péché ; c'est aussi parce que celles ou ceux qui y avaient recours pouvaient mettre en péril le sacrement du mariage ou, risquaient comme ici, avec le couple formé par Madeleine, la fille de noble famille, et Louis, le modeste curé issu d'une famille de bergers, de transgresser les barrières sociales en asservissant des amants qui leur étaient socialement supérieurs.

Les croyances relatives à la magie amoureuse, qui sont très anciennes, n'entretiennent qu'assez peu de rapport avec celles développées dans les traités de démonologie sur la sorcellerie démoniaque, même s'il arrive que ces deux traditions se croisent dans les textes et lors des procès. Dans le premier temps de son récit, Madeleine ne reprend donc pas une vulgate savante relative au sabbat ou à la possession. Pour faire le récit de sa progressive aliénation et

---

<sup>39</sup> Je reprends ici des éléments plus longuement développés dans Maus de Rolley, *Moi, Louis Gaufridy*, op. cit., p. 202-212. Sur cette question, voir également Jean-Pierre Cavallé, « Charmes, possession et sorcellerie. L'affaire Demandols/Gaufridy (1610-1611) », *Sens-Dessous*, vol. 29, n° 1, 2022, p. 29-43.

<sup>40</sup> Sur les procès pour magie amoureuse en Italie, voir notamment Mary O'Neil, « Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Modena », dans Stephen Haliczer (dir.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, London, Croom Helm, 1987, p. 88-114 ; Jeffrey R. Watt, « Love Magic and the Inquisition: A Case from Seventeenth-century Italy », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 41, n° 3, 2010, p. 675-689. Pour la France, voir Kevin C. Robbins, « Magical Emasculation, Popular Anticlericalism, and the Limits of the Reformation in Western France circa 1590 », *Journal of Social History*, vol. 31, n° 1, 1997, p. 61-83. Voir également Richard Kieckhefer, « Erotic Magic in Medieval Europe », dans Joyce E. Salisbury (dir.), *Sex in the Middle Ages: a Book of Essays*, New York, Garland, 1991, p. 30-55.

de sa lente perte de soi, Madeleine développe le motif beaucoup plus largement partagé de la magie amoureuse, qui est d'ailleurs convoqué par plusieurs autres témoins lors du procès, et notamment par le marchand marseillais François Perrin, qui accusera semblablement Gaufridy d'avoir séduit sa jeune épouse Victoire à l'aide d'une croix en argent garnie de la cire d'un Agnus Dei. Souvent négligées par les historiens, ces accusations de magie amoureuse pèsent lourd au cours du procès, et le motif des charmes maléfiques y apparaît comme un élément central de la conception de la sorcellerie et de la possession qui s'y déploie, notamment dans les dépositions de Madeleine. Lors de son audition, celle-ci évoque d'ailleurs d'autres charmes : il est ainsi question d'un chrême appliqué par Gaufridy au terme du sabbat afin de lui faire perdre la mémoire de ce qu'elle y a vu, et, lors des séances de la Sainte-Baume, de poudres et de breuvages invisibles versés par les démons dans son estomac afin de l'inciter aux blasphèmes et aux impuretés, ou de lui faire voir en tous lieux et à tout propos le visage de Gaufridy<sup>41</sup>.

Malgré les difficultés méthodologiques posées par l'interprétation de ces documents éminemment complexes que sont les dépositions de sorciers et de sorcières, et en dépit des inévitables chausse-trappes que réserve leur lecture, l'exemple de la « confession » de Madeleine de Demandolx recueillie le 21 février 1611 au palais de l'archevêché d'Aix-en-Provence montre qu'il est néanmoins possible de les aborder – avec prudence – comme une forme de récit de soi. Le récit autobiographique que Madeleine livre au début de son interrogatoire, dans lequel elle retrace sa séduction par Gaufridy à l'aide de charmes magiques, le progrès de sa possession et son entrée en sorcellerie, laisse en effet affleurer les traces d'une expérience et d'une voix singulières. Paradoxalement, c'est en restaurant la part prise par la possédée dans l'invention et la conduite de son récit – en lui redonnant son *agency*, pourrait-on dire, ou « agentivité » – qu'il devient véritablement possible d'entendre ce qu'elle dit, dans ces quelques pages consignées par le greffier, sur l'expérience de l'impuissance, de l'aliénation et du délitement de soi.

---

<sup>41</sup> BnF, ms. fr. 23852, *op. cit.*, p. 123.