**Le meunier, la domestique et l'hospitalière :**
**entre magie, « possession » et « obsession » en Nouvelle-France au 17ème siècle**

**par**
**Vincent Gregoire**

Dans le courant de 1660 débarque à Québec un meunier d'origine huguenote récemment converti au catholicisme. Celui-ci est amoureux d'une jeune fille arrivée par le même vaisseau et qui va travailler comme domestique chez un seigneur local. Etant perçu comme de « mauvaises moeurs », Daniel Vuil, le meunier se voit refuser la main de la jeune femme. C'est peu après qu'il va être accusé de magie et de sorcellerie pour avoir essayé de séduire cette dernière:

> C'est à ce malheureux qu'on attribua l'obsession des démons [écrit le père jésuite Ragueneau], qui parut dans une jeune fille de 16. ans nommée Barbe Hallay, Servante dudit sieur Giffart, & qui dégenera en possession formée dans le mois de Décembre 1660. (*La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, 164)

Tandis que le meunier est envoyé en prison sur demande du vicaire apostolique, Mgr de Laval, et va, quelques mois plus tard, être arquebusé, la jeune fille est, elle, mise à l'Hôtel-Dieu et confiée à l'hospitalière Catherine de saint Augustin, une religieuse qui, depuis des années, est « visitée par les démons ». Ainsi que l'explique Michel de Certeau évoquant le cas assez semblable et un peu antérieur de Jean-Joseph Surin pleinement engagé dans l'affaire des « possédés de Loudun »: « la logique de la rédemption [...] veut que le médecin porte la maladie pour la guérir. »[1] La

---

[1]Introduction à l'ouvrage de J.-J. Surin : *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer*, 433. Comme l'explique d'ailleurs dom Guy Oury : « Ce qui semble avoir été déterminant pour le P. Ragueneau dans sa décision de publier [une *Vie* de l'hospitalière], c'est l'analogie entre l'expérience de Catherine de Saint Augustin et celle de son confrère, le

jeune servante va finalement retrouver une vie normale, se marier et avoir cinq enfants[2], cependant que Catherine de saint Augustin va continuer d'être le « terrain de bataille » des démons qui chercheront, jusqu'à sa mort, mais en vain, à la faire succomber. L'hospitalière décèdera à 36 ans, en 1668, sanctifiée, dans l'esprit des religieux qui sont au courant des vicissitudes de sa vie, par ce « test de Dieu ».

Nous allons dans cette étude, analyser les accusations de magie et de sorcellerie à l'origine de l'emprisonnement du meunier Vuil. Et nous allons nous pencher sur les raisons qui ont amené ce dernier à être exécuté, des raisons qui sont indépendantes du cas de sorcellerie dont il est accusé. Puis, nous allons focaliser notre attention sur le cas de Catherine de saint Augustin et étudier les manifestations diaboliques qui la tourmentent. Nous verrons dans quelle mesure, pour sortir Barbe Hallay (encore écrit Hallé) de sa position de possédée, la religieuse va assumer le rôle d' « obsédée du Diable », une situation pratiquement cachée à tous sauf à ses directeurs successifs, les pères Ragueneau et Chastelain, au supérieur des hospitalières de Québec , M. de Lauzon-Charny, et au vicaire apostolique, Mgr de Laval. Nous en viendrons finalement à réfléchir à la difficulté rencontrée par l'hospitalière d'être tout à la fois « obsédée du Diable », et mystique soit « obsédée de Dieu », à une époque où les phénomènes surnaturels sont plus que jamais questionnés et leur crédibilité remise en question par l'avènement de l'esprit rationaliste précurseur de l'époque des Lumières.

Tout d'abord, servons-nous du témoignage de Marie de l'Incarnation, provenant de sa correspondance à son fils (un fils qu'elle a eue très jeune, avant de devenir rapidement veuve et

---

P. Jean-Joseph Surin, qui venait de mourir en 1665. » *L'Itinéraire mystique de Catherine de Saint Augustin*, 23. Il faut savoir que c'est sur demande de Mgr de Laval que le P. Ragueneau, qui a connu Catherine quand elle avait 18 ans et a été son directeur de conscience pendant 12 ans (jusqu'au retour du jésuite en France), a écrit cette biographie.

[2]Consulter « Enfermer la folie » de Monique Meloche, 2.

d'entrer en religion, une dizaine d'années plus tard), pour poser les faits:

> [L]'on a découvert [écrit-elle dans une lettre de septembre 1661] qu'il y a des Sorciers et Magiciens en ce païs. Cela a paru à l'occasion d'un Meusnier, qui étoit passé de France au même temps que Monseigneur notre Evêque, et à qui sa grandeur avoit fait faire abjuration de l'hérésie, parce qu'il étoit Huguenot. Cet homme vouloit épouser une fille qui étoit passée avec son père et sa mère dans le même vaisseau, disant qu'elle lui avoit été promise: mais parce que c'étoit un homme de mauvaises moeurs, on ne le voulut jamais écouter. Après ce refus, il voulut parvenir à ses fins par les ruses de son art diabolique. Il faisoit venir des Démons ou esprits folets dans la maison de la fille avec des spectres qui lui donnoient bien de la peine et de l'effroi. L'on ignoroit pourtant la cause de cette nouveauté; jusqu'à ce que le Magicien paroissant, l'on eut sujet de croire qu'il y avoit du maléfice de la part de ce misérable: car il lui paraissoit jour et nuit, quelque fois seul, et quelque fois accompagné de deux ou trois autres, que la fille nommoit, quoi qu'elle ne les eût jamais veus. Monseigneur y envoia des Pères, et il y est allé lui-même pour chasser les démons par les prières de l'Eglise. Cependant rien n'avançoit [...]. L'on voioit des phantômes, l'on entendoit jouer du tambour et de la flûte, l'on voioit des pierres se détacher des murs, et voler çà et là, et toujours le Magicien s'y trouvoit avec ses compagnons pour inquiéter la fille. Leur dessein étoit de la faire épouser à ce mal-heureux qui le vouloit bien aussi, mais qui la vouloit corrompre auparavant. Le lieu est éloigné de Québec, et c'étoit une grande fatigue aux Pères d'aller faire si loin leur exorcisme. C'est pourquoi Monseigneur voiant que les Diables tâchoient de les fatiguer par ce travail, et de les

> lasser par leurs bouffonneries, ordonna que le Meusnier et la fille fussent amenez à Québec. L'un fut mis en prison, et l'autre enfermée chez les Mères Hospitalières. [...] Pour le Magicien et les autres Sorciers, ils n'ont encore rien voulu confesser : On ne leur dit rien aussi, car il n'est pas facile de convaincre des personnes en cette nature de crime. (667–68)

Il est intéressant de noter que les seuls écrits évoquant cette affaire, à l'époque, sont le *Journal des Jésuites*, très brièvement par trois fois, et la correspondance de Marie de l'Incarnation, soit des écrits à caractère privé, et qu'elle n'est pas relatée du tout dans les *Relations des Jésuites*, une œuvre de propagande missionnaire publiée chaque année à Paris et disposant d'un important lectorat dans le royaume. Comment peut-on l'expliquer?

Peut-être les jésuites pensent-ils qu'évoquer un cas de sorcellerie où le prétendu coupable est un colon français, et non un autochtone pour une fois, pourrait porter préjudice à l'image de la jeune colonie. Autant la représentation de la lutte contre la sorcellerie amérindienne (contre le chamanisme par exemple[3]) s'inscrit dans l'effort d'évangélisation encouragé par la France, autant la condamnation à mort d'un Français pour le même motif serait mal comprise et entacherait l'image d'une communauté présentée par les *Relations des Jésuites* comme très chrétienne. De plus, la poursuite en justice des pratiques de sorcellerie n'est plus dans l'esprit du temps dans la métropole, en cette seconde moitié du 17ème siècle[4] où s'opère une « crise de conscience » de la magistrature parlementaire, pour reprendre l'expression de Mandrou (554), et plus généralement une prise de conscience de

---

[3]Une lutte qui place les jésuites dans une situation ambiguë, étant eux-mêmes perçus comme des "chamans" par les autochtones. Sur ce thème, consulter l'excellent article de Guy Laflèche : « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France. »

[4]Ce qui n'est pas le cas dans la Nouvelle Angleterre puritaine. L'épisode des sorcières de Salem a eu lieu en 1692.

l'élite intellectuelle en faveur d'une plus grande rationalité.[5] Et même si le pouvoir civil, par le bras des parlements, continue d'exécuter quelques sorciers et sorcières, l'ordonnance de 1682 va mettre fin aux procès de sorcellerie en France (cf. Jaenen, *The Role of the Church in New France*, 147 ; Mandrou, 466). Déjà, vers 1660, le Parlement de Paris a pris des mesures pour faire cesser les poursuites en justice à l'encontre des gens accusés de ce crime (cf. Goddard, 60). Mais la fin des procès en matière de sorcellerie ne commencera à devenir une réalité dans le reste de la France qu'à partir des années 1670 lorsque, sur volonté de Colbert, se concrétisera l'unité territoriale de la jurisprudence.

La jeune fille, Barbe Hallé, est victime de magie, d'enchantement et de sorcellerie de la part du meunier, en viennent tout d'abord à conclure Mgr de Laval et les pères jésuites; mais elle est aussi et surtout, dans leur esprit, la proie du Diable. Tandis qu'elle va être confiée à l'hospitalière Catherine de saint Augustin, la personne apparemment la plus qualifiée pour s'occuper d'une personne possédée, sans doute du fait de sa propre expérience avec les démons, Daniel Vuil est, lui, mis en prison sur ordre du vicaire apostolique. La justice civile, qui a juridiction en la matière, instruit le procès et, au bout de quelques mois, le meunier est condamné à mort comme « relaps, blasphemateur & profanateur des Sacrements. » (*Journal des Jésuites*, janvier 1661, 292)

Il est à noter que ce ne sont pas pour les accusations de magie et de sorcellerie qu'il est condamné à mort; et aucun de ses complices mentionnés dans l'histoire de la jeune Barbe Hallé ne

---

[5]« [C]ette crise de conscience [explique Mandrou] dépasse celle de la magistrature, l'inclut dans un débat plus large où les magistrats dialoguent avec les théologiens et médecins pour 'éclairer leur religion' et déterminer les nouvelles normes. » (555) Et il poursuit : « Les magistrats des cours souveraines [les parlements] qui ont ainsi corrigé leurs méthodes d'investigation et de jugement, nourri leur spéculation d'une connaissance médicale plus sûre, d'une information plus large sur les textes sacrés et sur les commentaires des théologiens, tiennent donc une place de premier rang dans le progrès de la rationalité en France au XVIIème siècle. » (563)

sera inquiété. En fait, depuis plus d'un siècle, les historiens se disputent sur les « vraies » raisons qui ont amené Daniel Vuil à être exécuté. Expliquons de quoi il en ressort.

Gustave Lanctôt, en 1945, publie une plaquette intitulée *Une Accusation contre Mgr de Laval* dans laquelle il s'efforce de démontrer que Daniel Vuil n'a pas pu être condamné à mort pour être retombé dans le protestantisme, avoir proféré des blasphèmes et avoir été l'auteur d'une profanation de sacrements parce que les lois en vigueur, dans les années 1660, ne sanctionnent plus ces crimes et délits à caractère religieux par la peine de mort[6] (cf. 10-12). Dans son écrit, l'historien cherche à mettre un point final à une thèse avancée vers 1890 par Auguste Gosselin dans sa *Vie de Mgr de Laval*, une thèse reprise par Emile Salone dans *La Colonisation de la Nouvelle-France* (1905) et entretenue par Robert Sellar dans *The Tragedy of Quebec. The Expulsions of its Protestant Farmers* (1907) selon laquelle l'Eglise (soit Mgr de Laval et les jésuites, ses alliés) a réussi à faire appel au bras séculier, le résultat en étant l'exécution du meunier pour motifs religieux.

Lanctôt, après avoir établi un historique de la législation royale et ecclésiastique, démontre que ce n'est pas possible et que le vrai crime de Daniel Vuil est d'avoir participé au trafic de l'alcool dans le cadre du commerce des fourrures avec les Amérindiens. Son argument, appuyé par une inscription en marge de la mention des crimes du meunier dans le *Journal des Jésuites* (292), est rejeté par l'historien Marcel Trudel qui accorde plusieurs pages à cette affaire dans sa monumentale *Histoire de la Nouvelle-France* publiée en 1979 (Vol. 3, tome 1, 316-319). Celui-ci explique que cette inscription « Exécutions pour la traite », écrite en marge de la transcription des exécutions du meunier et d'un autre individu nommé Laviolette, suivie d'une mention sur la flagellation d'un troisième, est postérieure à l'inscription manuscrite des châtiments infligés parce qu'elle n'est ni de la même main ni de la même

---

[6]Le blasphème est traditionnellement qualifié de crime, cependant que la profanation des sacrements, en ce qui concerne un relaps comme Vuil, est un délit.

encre. Et Trudel de poursuivre : « Vuil a été exécuté non pour traite de l'eau-de-vie mais pour avoir blasphémé et profané les sacrements, [le gouverneur] Du Bois d'Avaugour appliquant la loi en toute rigueur » (319). Il précise que la punition pour trafic d'alcool prévoyait, par arrêt du Conseil d'Etat en date du 7 mars 1657, des amendes et des peines corporelles mais pas la peine capitale.

L'argument de Trudel l'emporte sur celui de Lanctôt. Certes la condamnation à mort a été émise par un tribunal séculier et non par l'officialité, le tribunal ecclésiastique que le vicaire apostolique a mis en place dès son arrivée avec une hâte « assez suprenante », comme l'a écrit un biographe de François de Laval (cf. Vachon, 31). Toute la confusion découle essentiellement d'un paragraphe du *Journal des Jésuites* datant de janvier 1661: « Grande broüillerie entre les puissances: on pensa en venir aux extremités au suiet d'une sentence portée par Monseign. l'Evesque contre Daniel Vuil, prisonnier heretique relaps, blasphemateur & profanateur des Sacremens » (292). Mgr de Laval, en conflit avec le gouverneur d'Argenson qui tolérait, pour des raisons économiques, la vente de l'alcool, avait fulminé en 1660 une excommunication contre les trafiquants. Cela explique la « grande brouillerie » entre les deux puissances civile et religieuse. Il faudra attendre la venue d'un nouveau gouverneur, un militaire catholique intransigeant du nom d'Avaugour, qui, lui, sera en bon terme avec le vicaire apostolique, pour que la traite de l'alcool soit interdite et que Daniel Vuil soit exécuté, ce qui sera fait le 7 octobre 1661. La « brouille » a cessé, temporairement du moins, entre les deux autorités.

Les griefs de Mgr de Laval à l'encontre du meunier ont très bien pu être, à l'origine, de nature religieuse. C'est en effet lui qui, compagnon de traversée de Vuil en Nouvelle-France, le fait abjurer. Le meunier, voulant épouser la jeune Barbe Hallé mais aussi s'installer à Québec, doit renoncer au protestantisme et devenir un « bon catholique ». Peut-être le vicaire s'est-il senti personnellement trahi quand il a compris que Vuil s'était uniquement converti par opportunisme, et qu'il était retombé dans l'« erreur » (en fait, il n'en était jamais sorti), dans une hérésie qui

expliquait sa pratique subséquente de la magie et de la sorcellerie. Laval, esprit de la Contre-Réforme dans sa lutte contre l'hérésie, et néanmoins « esprit moderne » à sa manière par son refus de voir des manifestations diaboliques dans chaque phénomène surnaturel menaçant ou inexpliqué (cf. Jaenen, 146-47), a peut-être décidé de faire une leçon du meunier relaps. On n'abjure pas faussement ni ne ment à l'évêque impunément.

Le *Dictionnaire Universel* de Furetière de 1690 illustre le terme relaps, certes cinq ans après la révocation de l'Edit de Nantes, par cette phrase: « Relaps [...]. Les Hérétiques relaps sont fort odieux en l'Eglise » (vol. 3). En fonction de l'article 19 de l'Edit de Nantes, les relaps ne peuvent être « molestés en quelque sorte que ce soit. » Mais, autre continent, autre application. Dans un contexte colonial comme celui de la Nouvelle-France, si l'indulgence est accordée aux Amérindiens convertis qui retombent dans leurs croyances païennes, les huguenots convertis au catholicisme doivent, eux, être exemplaires, aussi bien aux yeux de la communauté des colons traditionnellement catholiques qu'à ceux des Amérindiens nouvellement convertis.

Mgr de Laval est déterminé à faire du Canada une terre catholique modèle; et le pouvoir qu'il détient vers 1660, alors même qu'il n'est que vicaire apostolique (précisément évêque de Pétrée *in partibus*, mais pas évêque de Québec, l'évêché de Québec n'existant pas encore), est très important, surtout amalgamé à celui des jésuites. Dès lors, la remarque de Jean Blain selon laquelle « De toute évidence, les autorités civiles [derrière lesquelles se profile le gouverneur d'Avaugour] avaient décidé d'appuyer la sanction de l'évêque. » (195) est exacte appliquée, non à la traite de l'alcool pour laquelle Mgr de Laval fulminait déjà l'excommunication, mais à la rechute dans le « huguenotisme » (mot du père Ragueneau, *Catherine...*, 164) du meunier Vuil. Une preuve que le meunier n'a très vraisemblablement pas été condamné à mort pour avoir fait le commerce de l'alcool, comme l'a soutenu l'historien Lanctôt, est que, le 23 novembre 1663, un dénommé Gilles Esnard, accusé de trafic de boissons enivrantes, n'est pas exécuté mais condamné à une amende de 50 livres, cette

peine ayant été décidée par le Conseil souverain dont le vicaire apostolique fait partie[7].

Tandis que le meunier est mis en prison, Barbe Hallé est confiée à l'hospitalière Catherine de saint Augustin, « l'âme la plus sainte » (*Correspondance* de Marie de l'Incarnation, 887) qui soit aux dires de François de Laval, une sœur qui va s'occuper d'elle pendant deux ans, jusqu'à sa guérison. Catherine fait l'objet de grâces mystiques, depuis quelques années déjà, et est dirigée, dans ces « choses extraordinaires » (selon l'expression de la mère ursuline Marie de l'Incarnation, elle-même mystique ; *Correspondance*, 887) par le vicaire apostolique en personne. Ces grâces extraordinaires sont cependant rythmées par les visites régulières de démons. Comme l'évoque la mère ursuline en 1670, Catherine de saint Augustin a vécu d'« étranges tentations et [des...] persécutions atroces que les démons luy avoient suscitées jour et nuit l'espace de seize ans » (*Ibid.*, 886).[8] Certes,

---

[7]Après sa « brouille » avec le gouverneur d'Avaugour, Mgr de Laval ira plaider en 1663 sa cause à Versailles. Le roi lui donnera gain de cause et fera remplacer d'Avaugour par une personne choisie par l'évêque de Pétrée, M. de Mézy. De plus, c'est à Laval que le roi confiera le soin d'apporter en Nouvelle-France l'édit de création d'un tout nouveau Conseil souverain dont l'ecclésiastique sera le second personnage derrière le gouverneur. C'est ce Conseil souverain qui mettra à l'amende Gilles Esnard: « Du vingt troisième Novembre 1663. [...] Ayant esgard a ce que Gilles Esnard a dict qu'il avoit ignoré les defences faictes de donner des boissons enyvrantes aux Sauvages mesme un coup [...] A CONDAMNE et condamne le dict Esnard en la somme de cinquante livres d'amend. » *Jugements et délibérations*, 64.

[8]Nous ne sommes d'accord ni avec dom Oury ni avec le père Ragueneau qu'il reprend en ce qui concerne le début des tourments infligés à l'hospitalière par les démons. Oury explique que leurs visites commencent peu après que Barbe Hallé a été confiée à la religieuse. Il y a relation de cause à effet, selon lui: « Barbe fut [...] amenée à l'Hôtel-Dieu et confiée à l'hospitalière; et peu après celle-ci commença à être victime elle-même de troubles graves et à expérimenter dans son âme une sorte de présence démoniaque qui va tourner à l'obsession. » *L'Itinéraire mystique de Catherine de Saint Augustin*, 142. Nous pensons au contraire, jugement qui repose sur le propos suivant de Marie

l'hospitalière ne commence son journal qu'en 1662 (un journal exigé par son nouveau directeur, le père Chastelain, et dans lequel elle évoque ses « Diableries » [Oury, 22])[9]; mais la visite des démons dont elle est la proie lui est antérieure, d'après ce qu'en écrit Marie de l'Incarnation.

La jeune Hallé a ainsi été mise en « de bonnes mains », si l'on peut dire, selon le principe que l'on neutralise l'effet du poison par du contre-poison concocté au moyen de ce même poison. Les deux femmes subissent des attaques semblables du démon sous la forme de visions, d'apparitions, de voix et de violences physiques.[10] Catherine de saint Augustin, à l'Hôtel-Dieu,

> la [Barbe Hallé] gardoit jour et nuit. Le jour, le démon ne paroissoit pas, mais la nuit il faisoit du ravage, agittant cette fille d'une étrange manière, et lui donnant une vue importune de ce magicien [le Diable en l'occurrence], qui lui apparoissoit accompagné de beaucoup d'autres. Mais toutes ces

---

de l'Incarnation: « étranges tentations et [...] persécutions atroces que les démons luy avoient suscitées jour et nuit l'espace de seize ans » (*Correspondance*, 886), que c'est parce qu'elle était déjà la proie des démons que Mgr de Laval, qui la suivait spirituellement, l'a choisie pour s'occuper de Barbe Hallé.

[9]« [I]l est à peu près certain [écrit dom Guy Oury] qu'au départ du P. Ragueneau à l'été 1662, le nouveau confesseur de Catherine, le P. Chastelain, lui a demandé de composer une relation spirituelle portant sur son enfance, sa jeunesse religieuse et son itinéraire jusqu'en 1662, puis de lui tenir régulièrement un compte-rendu écrit des événements de sa vie spirituelle. » *L'Itinéraire mystique de Catherine de Saint Augustin*, 21. De Chastelain, l'ursuline écrit en 1670 qu'il en savait plus qu'aucun autre parce que l'hospitalière « luy déclarait entièrement les secrets de son cœur. » *Correspondance*, 887.

[10]Barbe, la « fille possédée, voyoit [ainsi que l'écrit le père Ragueneau] les démons qui luy apparoissoient sous diverses formes d'hommes, de femmes, d'enfans, de bêtes, & de spectres d'enfer [...] qui souvent [...] se faisoient entendre d'une voix intelligible, sans qu'il parût qu'ils se servissent des organes de la possédée. » *La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, 164.

> mouches d'enfer ne purent jamais rien gagner sur cette fille, étant toujours chassées par celle à qui l'Eglise en avoit donné le soin. Les demons enragez de ce que cette Mère gardoit avec tant de soin la pureté de cette fille, lui apparoissoient en des formes hideuses et la battoient outrageusement. Les plaies et les murtrissures qui luy restoient sur le corps montroient assez que c'étoient des réalitez et non pas des illusions. (814)

Cependant, il semble que le Diable s'attaque plus à l'hospitalière qu'à la servante parce qu'il refuse de se faire déposséder de sa proie par la religieuse. C'est qu'en effet même si les deux femmes sont, toutes deux, les victimes du Diable, elles ne le sont pas à égalité. Cette situation fait penser à celle dans laquelle était Jean-Joseph Surin à l'égard de la supérieure ursuline Anne des Anges dont il avait la charge : « le chef des démons possédants [voyant que son contrôle sur la religieuse diminue…] résolut de faire une cruelle guerre au Père » (*Triomphe de l'amour divin*, 35).

Le père Ragueneau nous explique que, tandis que la jeune Barbe Hallé fait l'objet d'une « possession », Catherine de saint Augustin n'est en proie qu'à une « obsession ». Cette différence est fondamentale dans l'esprit des religieux de l'époque et de Ragueneau en particulier.[11] Le *Dictionnaire Universel* de

---

[11] Le père Ragueneau, dans le livre qu'il va consacrer à Catherine de saint Augustin, explique en ces mots la différence entre les deux états d'obsession et de possession: « [L]'obsession est une opération manifeste de Sathan pour nuire à l'homme. [...] La possession est une operation maligne, par laquelle le Diable se rend maître des puissances de l'homme, jusques à luy ôter la reflexion & la liberté, & à parler & répondre personnellement par sa bouche. En sorte que la difference qu'il y a entre obsession et possession, est que le Diable dans la possession répond personnellement par la bouche de la personne possédée: mais lorsqu'il obsede, il peut bien produire quantité d'autres effets [...] mais non pas parler par la bouche de celuy qui est simplement obsedé, ny répondre en sa propre personne, en le privant de l'usage de la raison & de la liberté. » *La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, 171–72.

Furetière définit ainsi le terme obséder: « Qui se dit originairement des Demons qui, sans entrer dans le corps d'une personne, la tourmentent & l'assiègent au dehors », la possession étant, elle, une torture, un supplice, des tourments infligés depuis l'intérieur. Furetière poursuit la définition d'obsession par ce propos: « Les Théologiens mettent bien de la différence entre les gens possedez, & ceux qui ne sont qu'*obsédés* » (vol. 2). Le *Dictionnaire de l'Académie française* (de 1694) donne quant à lui, comme pour montrer la difficulté de distinguer extérieurement les deux phénomènes, l'exemple suivant: « *Il n'est pas possédé, il n'est qu'obsédé.* » Le cas de Surin illustre bien cette difficulté à distinguer les deux états, Surin qui parle régulièrement d'obsession pour décrire son expérience quand celle-ci répond en fait plutôt à la description de la possession.[12] Comme le remarque Moshe Sluhosky, il semble y avoir « [a] lack of distinction between obsession and possession until the latter part of the seventeenth-century. » (300)[13]

L'obsession, explique le père Ragueneau en référence à celle dont est victime Catherine de saint Augustin, fait qu'une puissance extérieure démoniaque peut aller jusqu'à prendre contrôle de l'imagination et de l'usage de certaines facultés de l'individu, mais n'ôte pas à ce dernier l'usage de la raison, ne lui fait pas perdre conscience de ce qui lui arrive.[14] Certes, les démons

---

[12]« Quand il était saisi, il sentait en son intérieur une véhémence à laquelle il ne pouvait résister, et n'avait repos que sur le pavé où il était enclin fortement à se rouler, et là il jetait des cris épouvantables avec des frémissements et tremblements qui le faisaient sauter, se trouvant comme avoir une âme nouvelle qui lui donnait des inclinations fort éloignées des siennes. » *Triomphe de l'amour divin*, 42.

[13] Sur ce manque de distinction, Sluhovsky renvoie à *Possessed by Satan : The Church's Teaching on the Devil, Possession, and Exorcism* d'Adolf Redewyk.

[14]Les individus obsédés, écrit le père Ragueneau, « s'apperçoivent tres-bien que tout cela se fait par un principe exterieur, bien que quelquefois ces chaînes soient invisibles & méme fort cachez. » *La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, 173.

> impriment [souvent] des sentimens de douleur sur le corps de la personne, & donnent encore d'autres sensibles marques de leur presence; ayant coûtume de faire beaucoup de bruit, de frapper de terreur, de donner des tortures dans les entrailles, ou dans les nerfs; y causer des pesanteurs & des obstructions fort penibles; d'y faire méme naître des maladies (*La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, 173),

mais tel est le chemin de la sanctification si Dieu en a décidé ainsi. Etre la proie du démon, mais une proie lucide et qui résiste à toute tentative de contrôle absolu de l'âme qui mènerait à une dépossession, permet à l'hospitalière de s'élever dans sa relation intime avec Dieu.

Il est intéressant de noter que le *Dictionnaire* de Richelet (publié en 1680), après avoir défini le terme posséder, donne l'exemple suivant: « Il y a bien des gens qui ne croient pas qu'il y ait des possedez. » (194) Il n'y a pas de doute que les mêmes individus qui doutent du phénomème de la possession diabolique doutent aussi de celui de l'obsession. C'est qu'en effet, dans cette seconde moitié du 17ème siècle, un scepticisme commence à s'installer dans les esprits en ce qui concerne les affaires de possession, celles-ci ayant défrayé la chronique pendant la première moitié du siècle (Aix-en-Provence [1609-11], Loudun [1632-38], Chinon [1634-40], Louviers [1642-47]).[15] Le père Ragueneau, religieux de son temps pour qui possession et obsession diaboliques sont des réalités, est néanmoins un esprit « moderne ». Evoquant l'observance des rêves et des songes, l'obéissance aux esprits et autres pratiques « mystérieuses » des Amérindiens dans les *Relations des Jésuites*, il développe d'une

---

[15]Comme l'écrit Alfred Soman dans son article : « La décriminalisation de la sorcellerie en France », « Au-delà de 1624, les rares condamnations pour fait de sorcellerie la dénonçaient bruyamment, alors que, derrière ce langage officiel, la justice cessait de recevoir les plaintes des victimes d'envoûtement. » (203)

façon répétée l'idée qu'il ne faut pas toujours expliquer celles-ci par des manifestations diaboliques.

Il écrit ainsi dans le volume 33 relatant les événements de l'année 1648–49:

> il faut estre fort reservé à condamner mille choses qui sont dans leurs coustumes, & qui heurtent puissamment des esprits élevez & nourris en un autre monde. Il est aisé qu'on accuse d'irreligion ce qui n'est que sottise, & qu'on prenne pour opération diabolique ce qui n'a rien au dessus de l'humain. (144)[16]

Son point de vue est encore plus révélateur à l'égard de la sorcellerie pratiquée par les autochtones:

> Or de sçavoir s'il y a vrayement des Sorciers en ce pays, ie veux dire des hommes qui fassent mourir par sortilèges, c'est ce que ie ne puis pas decider; seulement ie puis dire qu'ayant examiné tout ce qui s'en dit, ie n'ay point encore veu aucun fondement *assez raisonnable* de croire qu'en effet il y en ait icy qui se meslent de ce mestier d'Enfer. [...] [N]ous voyons que les maladies qu'ils disent estre par sortilège, sont maladies très-naturelles & ordinaires. [Mis par nous en italiques] (*Relations des Jésuites*, vol. 33, 216-18)

L'usage du mot « raisonnable » est caractéristique d'une évolution de la pensée chez certains jésuites. L'influence de Descartes est clairement observable chez des religieux comme Ragueneau. Ainsi que l'écrit Henry Phillips, dans *Church and Culture in Seventeenth-Century France*, même si l'ordre des

---

[16]« [A]près tout [explique encore Ragueneau], leurs songes ne sont rien que mensonges, [...] ie veux dire que je ne croy pas que le Diable leur parle, ou ait aucun commerce avec eux par cette voye. » *Relation des Jésuites*, vol. 33, 196.

jésuites rejette le cartésianisme jusqu'au 18ème siècle, « Some [Jesuits] at least were receptive to Cartesian theses. »[17] Et il explique cela par le fait que: « the further away from France they were, the more the Jesuits tended to forget constraints imposed in Catholic Europe. » (185)

Néanmoins, deux poids, deux mesures. Cet esprit « moderne » que Ragueneau adopte pour comprendre les phénomènes d'interprétation de songes, de rêves et de sorcellerie observés dans la culture amérindienne, il l'abandonne plus ou moins complètement quand il s'agit de l'appliquer à des phénomènes semblables observables dans la communauté des colons. Ainsi, pour lui comme pour Mgr de Laval, Barbe Hallé est originellement « possédée » par le Diable et n'a plus aucun contrôle d'elle-même lorsque ce dernier s'est « approprié » sa personne; cependant que Catherine de saint Augustin **n'**est **qu'**« obsédée » et résiste, grâce à sa grande foi, aux assauts des démons qui ne cessent de la tenter et la tourmenter. En fait, plus l'obsession de l'hospitalière, la protectrice spirituelle de la servante, grandit, plus la possession de la jeune Hallé tend à diminuer, jusqu'à disparaître au bout de deux ans, aux dires des religieux. D'une certaine manière, Catherine de saint Augustin, à l'image du Christ, a absorbé le mal de celle dont elle avait la charge: un phénomène de « vases communiquants » à effet thérapeutique a eu lieu, certes dans un sens seulement, du « vase impur » vers le « vase sacré ».

Il est intéressant de noter que le mot d'exorcisme n'est jamais prononcé ni la pratique jamais évoquée (pas même suggérée) par les biographes de la sœur (la supérieure hospitalière Marie de saint Bonaventure ou les religieux Ragueneau, Hudon et Oury) en référence à la pratique « thérapeutique » exercée par Catherine de

---

[17]Peter Goddard remarque dans « The Devil in New France. Jesuit Demonology (1611–1650) » que « by 1650, a clearly sceptical viewpoint dominated among the missionaries in New France. Such incredulity, while rooted in scholastic disdain for popular magic, indicates the tilt towards rationalism and relativism, and the Cartesian separation of the material from the spiritual world which is noted among secular élites by the middle of the seventeenth-century. » (43)

saint Augustin : seul le pouvoir des prières semble avoir été suffisant. Et pourtant, comme l'explique Sarah Ferber dans son excellent ouvrage *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, l'exorcisme « was a proving ground for faith, legitimising the authority of the individual who performed it » (3). Le problème est multiple en ce qui concerne Catherine de saint Augustin et peut être exposé ainsi : nous avons affaire à une femme, à une religieuse cloîtrée précisément, en terre étrangère de plus, et à une femme qui s'avère avoir des dispositions mystiques. Le risque de scandale est grand dans le contexte d'une Eglise divisée sur le sujet de la possession et sur les méthodes pour soigner cet état, comme l'a bien montré Ferber, surtout quand la responsabilité de la guérison est confiée à une femme. Dès lors, la discrétion est de rigueur dans la communauté religieuse québécoise informée de la situation. L'aide apportée par l'hospitalière Catherine de saint Augustin, dont la nature mystique intrigue, pour ne pas dire fascine, ses directeurs de conscience et l'évêque, va ainsi prendre la forme et qualification unique de la prière à l'intention de ce Dieu qu'elle semble connaître intimement.

Marie de l'Incarnation, lorsqu'elle évoque l'« obsession » de Catherine de saint Augustin, est, elle aussi, très prudente quant à l'usage qu'elle fait de ce mot aussi bien qu'à l'explication qu'elle donne du phénomène:

> Comme on ne sçavoit pas ce qui se passoit en son âme [écrit-elle au père Poncet], quelques personnes pourroient avoir la pensée qu'elle étoit obsédée, et que les démons luy en vouloient parce qu'elle les avoit étrangement persécutez lorsqu'elle gardoit cette pauvre fille qu'ils vouloient perdre d'honneur. […] [L'ursuline poursuit un peu plus loin] De vous dire mon sentiment sur des matières si extraordinaires, ainsi que vous le désirez, je ne le puis, et je vous supplie de m'en dispenser, voiant que des personnes de science et de vertu y suspendent leur jugement, et demeurent dans le doute, n'osant pas se fier à des visions

> extraordinaires de cette qualité. (*Correspondance*, 887)

Un scepticisme moderne commence à l'emporter en cette deuxième moitié du 17ème siècle, comme nous l'avons déjà mentionné, un scepticisme non seulement à l'égard des phénomènes de possession et d'obsession, et qui incite les plus religieux à la prudence, mais aussi à l'égard du phénomène mystique lui-même. Or, nous sommes, avec Catherine de saint Augustin, en présence d'une mystique « obsédée par le démon mais possédée par Dieu », pour reprendre l'expression de Guy Oury (144)[18], et d'une mystique qui se dissimule, et tout à la fois dissimule son état.

Les mystiques ne sont plus en « odeur de sainteté » à la fin du 17ème siècle, surtout lorsque leur expérience spirituelle peut prêter à confusion. L'expression précédemment citée pleine de prudence de l'ursuline Marie de l'Incarnation (« De vous dire mon sentiment sur des matières si extraordinaires, ainsi que vous le désirez, je ne le puis » [887]) est symptomatique de cette nouvelle perception. Michel de Certeau, évoquant la possession de Loudun, écrit très justement:

> La mystique et la possession forment souvent les mêmes poches [...]. Jeanne des Anges elle-même, la plus célèbre des possédées, apparaîtra ensuite, pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie, dans le personnage de la visionnaire « mystique » (*La Possession de Loudun*, 13).

L'antimysticisme, en symbiose avec le rationalisme, commence à s'imposer en France dans le jeu des idées à une

---

[18]« [D]epuis huit mois il m'arrive assez souvent de me trouver presque en méme temps, dans deux états bien opposez: car soudain, je me trouve comme une personne de l'autre monde, lors méme que les démons agissent plus fortement sur moy; et je ressens dans ces momens une union [des plus...] intime[s] avec Dieu » explique l'hospitalière en 1663 (Ragueneau, *La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, 203).

époque où les religieuses canadiennes françaises Marie de l'Incarnation et Catherine de saint Augustin manifestent discrètement leur « pente » mystique. La conjonction de l'élaboration d'une « digue rationaliste » sur laquelle se brisent les préjugés, les croyances superstitieuses traditionnelles et les phénomènes religieux inexplicables, et le développement d'un esprit moderne en quête de clarté et qui rejette le monde « des illusions » préfigure, en cette France ludovicienne, l'époque des Lumières.

Mauvais moment pour être mystique, donc. Et les directeurs successifs de l'hospitalière et Mgr de Laval en ont bien conscience, qui imposent le silence le plus complet à Catherine de saint Augustin, tout en lui demandant, à partir de l'épisode de la possession de Barbe Hallé, de tenir un journal évoquant les épisodes passés et présents de sa vie intérieure. La religieuse va obtempérer: « [E]lle n'a jamais dit un mot de sa conduite à sa Supérieure » (*Correspondance*, 887) explique Marie de l'Incarnation dans sa correspondance; et elle poursuit: « Ce n'est pas manque de fidélité ni de soumission, qu'elle a tenu tout cela secret, mais par l'ordre qu'elle en avoit de ses Directeurs, pour la nature de la chose qui eût été capable de donner de la fraieur. » (911) Jusqu'en 1668, l'année de son décès, l'hospitalière va garder essentiellement pour elle-même visites du démon et grâces mystiques qui rythment sa vie.

Le cas de Catherine de saint Augustin est perçu comme ambigu, même par l'Eglise, et pourrait, s'il s'éventait, provoquer une nouvelle « affaire », après les récentes occurrences de possession de Louviers (dont les sœurs sont des hospitalières, comme Catherine de saint Augustin) et Auxonne (cas contemporain de celui canadien) ; d'où cette imposition du silence par les directeurs successifs et le vicaire apostolique.[19] Ces derniers sont convaincus que l'hospitalière est d'une « étoffe supérieure » car son « obsession » qui va durer jusqu'à sa mort, est, selon eux, essentiellement due au sacrifice quotidien qu'elle

---

[19] L'un après l'autre (Loudun, Louviers, Auxonne), ces cas, comme l'explique Mandrou, deviennent rapidement des « affaires d'Etat » (405).

fait de sa personne pour assurer le salut des membres de la communauté. En ce qui concerne Catherine de saint Augustin, « s'offrir », c'est souffrir. L'*Imitatio christi* qu'elle pratique s'allie de plus à une activité de divination : elle est ainsi la première à voir venir le tremblement de terre de Pâques 1663[20], un tremblement de terre compris par tous, à l'époque, comme une punition de Dieu. Non seulement elle est donc une mystique mais aussi une visionnaire-prophète et représente un défi à l'esprit rationaliste qui commence à s'imposer en cette deuxième moitié du 17ème siècle.

Nous pourrions, de nos jours, identifier la possession de Barbe Hallé à un cas d'épilepsie, ce que fait Cornelius Jaenen dans *The Role of the Church in New France* : « The young girl [...] was probably subject to epilepsy » (147)[21]. Nous pourrions aussi voir, dans l'« obsession » de Catherine de saint Augustin, une situation de déséquilibre mental, de névrose, sans que cela empêche cette dernière d'atteindre à l'état de sainteté, ainsi que l'affirme dom Guy Oury: « Catherine aurait-elle par ailleurs souffert d'un déséquilibre mental ou serait-elle le sujet d'une psychose, que le problème resterait entier: on peut atteindre à la sainteté sans être parfaitement équilibré (et qui l'est jamais?) » (*L'Itinéraire mystique de Catherine de Saint-Augustin*, 18).

De Barbe Hallé et Daniel Vuil, sur les cas desquels nous nous sommes penchés, nous savons ce que les sources religieuses ont voulu nous en dire, soit peu de choses. De Catherine de saint

---

[20] Voir à ce sujet notre article intitulé « L'interprétation du tremblement de terre de 1663 en Nouvelle-France d'après les écrits des missionnaires. » Consulter aussi les *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, 122 et s.

[21] Adolf Rodewyk explique, dans *Possessed by Satan: The Church's Teaching on the Devil, Possession, and Exorcism,* que "the word itself is related to the Greek *epi-lambanein*, meaning grasping or attacking. Emphasis is on being in the grip of an outside force. As this could, in ancient Hellas, only be a divine force, the reference was (as we learn in Herodotus' *History,* 3,33) to a 'holy' illness, one that 'originated with the gods.' During the Christian period it was the custom to attribute this 'divine' illness not to the kindly God, but to the Devil. » (13)

Augustin, nous en savons plus, beaucoup plus ; mais tous les textes qui portent sur elle ressortissent essentiellement au genre hagiographique. Lorsque Ragueneau évoque, dans *La Vie de la Mère Catherine de saint Augustin*, un second cas de sorcier sauvé de la même manière que Barbe Hallé par la sœur hospitalière (« Les Diables s'en vangerent souvent sur elle » parce qu'elle s'était « offerte à payer pour luy », 291) [22], ce témoignage célèbre presque uniquement la sainte abnégation de la sœur devant le sacrifice.

Vuil et Hallé, comme le second sorcier-magicien, ne sont en essence, dans cette littérature de propagande religieuse, que des « prétextes » permettant à la religieuse de se construire une « vie édifiante ». Ce qui importe, pour tous les auteurs qui écrivent sur l'hospitalière, n'est pas le sort des êtres qui sont à l'origine des « duels » de la sœur avec le Diable (si ces individus passent par ses mains, ils finissent sauvés), mais les moments de mortification sanctifiante découlant de ces confrontations, des confrontations qui permettent à la sœur de développer sa personnalité mystique. Comme l'explique la « Lettre circulaire de la mort de la mère Catherine de saint Augustin » rédigée par la supérieure Marie de saint Bonaventure,

> [N]ous [les hospitalières de Québec] avons esté surprises depuis sa mort, lors que nous avons apris que depuis seize ans Dieu avoit éprouvé cette Ame forte, par des aridites & testations, des abandons interieurs, & des delaissemens extremes ; à tel point que les demons d'enfer revoltoient, ce semble, toutes les puissances, contre Dieu ; sans que iamais ils ayent obtenu d'elle la moindre obeissance en quoy que ce soit ; (90)

La souffrance a du bon quand on est mystique, surtout quand elle utilise la main du Diable. Et tôt ou tard, la plupart des mystiques, à l'époque moderne, rencontrent le Diable sur leur chemin. Cette rencontre est de bon augure dans la mesure où elle

---

[22] « Chap. 12. Elle a révélation d'un homme engagé dans les sortilèges, & le convertit. »

peut favoriser l'accès à l'état de sainteté. De fait, Catherine de saint Augustin, la mystique hospitalière québécoise régulièrement tourmentée par le Diable de son vivant, est bien partie pour être sainte, elle que le pape Jean-Paul II a béatifiée en 1989.[23]

**Berry College**

## Ouvrages Cités

Blain, Jean. *L'Eglise de la Nouvelle-France (1632-1675). La mise en place des structures*. Thèse de doctorat soutenue à l'Université d'Ottawa, 1967.

Certeau, Michel de. (auteur de l'introduction). *La Possession de Loudun*. Paris : Julliard, 1970.

___. *Les Aventures de Jean-Joseph Surin*. Paris : Jérôme Millon, 1990.

Deslandres, Dominique. « 'Le diable a beau faire…', Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre. » *Théologiques* 5.1 (1997) : 23–41.

*Dictionnaire de l'Académie*. (1ère édition) 2 vol. Paris, 1694.

Ferber, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London : Routledge, 2004.

Furetière. *Dictionnaire Universel*. La Haye-Rotterdam, 1690. Reprint. Paris : Le Robert, 1978.

---

[23] En 1989, Catherine de saint Augustin a été faite bienheureuse. La canonisation, soit l'accès au rang de sainte, est la prochaine étape.

Goddard, A. Peter. « The Devil in New France : Jesuit Demonology, 1611-1650. » *The Canadian Historical Review* 78.1 (March 1997) : 40-62.

Gosselin, Auguste. *Vie de Mgr de Laval, premier évêque de Québec et apôtre du Canada, 1622-1708*. Québec : L. J. Demers & frère, 1890.

Grégoire Vincent. « L'interprétation du tremblement de terre de 1663 en Nouvelle-France d'après les écrits des missionnaires. » *Seventeenth-Century French Studies* 30.1 (2008) : 64-76.

Hudon, P. L. s.j. *Vie de la Mère Marie-Catherine de Saint-Augustin*. Montréal : Bureaux du messager canadien, 1907.

Jaenen, Cornelius. *The Role of the Church in New France*. New York-Montreal: McGraw-Hill Ryerson Ltd, 1976.

Juchereau de St-Ignace, Jeanne-Françoise et Marie-Andrée Duplessis de Ste Hélène (Révérendes Mères). *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec (1636-1716)*. Editées dans leur texte original avec une introduction et des notes par dom Albert Jamet. Hôtel-Dieu de Québec: Québec, 1939.

*Jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle-France*. Publié sous les auspices de la législature du Québec. Québec : Imprimerie A. Coté, 1886.

Laflèche, Guy. « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France. » *Sciences religieuses/Studies in Religion* 9.2 (Printemps/Spring 1990) : 137–160.

Lanctôt, Gustave. *Une Accusation contre Mgr de Laval*. Hull : Imprimerie Leclerc, 1945.

Laverdière, et Casgrain, Abbés. *Le Journal des Jésuites*. Québec : Léger Brousseau, 1871.

Mandrou, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVIIème siècle*. Paris : Seuil, 1980.

Meloche, Monique. « Enfermer la folie. » Consultable en ligne: http://www.erudit.org/revue/smq/1981/v6/n2/030099ar.pdf

Oury, dom Guy. *L'Itinéraire mystique de Catherine de Saint-Augustin*. Solesmes : Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1985.

___. *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*. Québec - Sablé-sur-Sarthe : Presses de l'Université Laval - Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1973.

Phillips, Henry. *Church and Culture in Seventeenth-Century France*. Cambridge : Cambridge U. P., 2002.

Ragueneau, Paul. *La Vie de la Mère Catherine de Saint Augustin, religieuse hospitalière de la Miséricorde de Québec en la Nouvelle-France*. Paris : Florentin Lambert, 1669.

Rodewyk, Adolf s.j. *Possessed by Satan. The Church's Teaching on the Devil, Possession, and Exorcism*. New York : Doubleday & Co, 1975

Salone, Emile. *La Colonisation de la Nouvelle-France: étude sur les origines de la nation canadienne française*. Paris : Guilmoto, 1905.

Sluhovsky, Moshe. *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago and London : U. of Chicago P., 2007.

Sollar, Robert. *The Tragedy of Quebec. The Expulsion of its Protestant Farmers*. Huntingdon (Quebec), 1907.

Soman, Alfred. « La décriminalisation de la sorcellerie en France. » *Histoire, économie et société*. 4 (1985) : 179-203.

Surin, Jean-Joseph. *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie*. Paris : Millon, 1990.

Thwaites, Reuben Gold. *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1896-1901 (73 vols.).

Trudel, Marcel. *Histoire de Nouvelle-France* (3 vols). Montréal : Fidès, 1979. Vol. III: La Seigneurie des Cent-Associés (1627-1663). Tome 1: Les événements.

Vachon, André. *François de Laval*. Québec : Fidès - Presses de l'Université Laval, 1980.