

2m 11. 2742.6

11309710
V.003

Université de Montréal

Idéaux tridentins et missions en Nouvelle-France.
Les exemples de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation

par

Claudie Vanasse

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en histoire

Août 1999

© Claudie Vanasse, 1999



2011. 2445. 1103

D
7
U54
2000
V.003

Université de Montréal

Les copies de ce document sont en dépôt à la bibliothèque de l'Université de Montréal.

Centre de documentation
Université de Montréal
315, rue de la Commune
Montréal, Québec H3C 3J8

Document communiqué en vertu de la Loi sur l'accès à l'information.
Document released pursuant to the Access to Information Act.

2011



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Idéaux tridentins et missions en Nouvelle-France.
Les exemples de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation.

présenté par:

Claudie Vanasse

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Dominique Deslandres , directrice de recherche
John A. Dickinson , président-rapporteur
Thomas Wien , membre du jury

Mémoire accepté le 5 janvier 2000

Sommaire

Au XVI^e siècle, face à la scission protestante, l'Église catholique se réunit au concile de Trente afin de rédéfinir son dogme et de réformer son clergé défaillant. L'impact de ce concile se fit sentir sur la vie des fidèles et des religieux dans l'ensemble de la chrétienté occidentale. Dans la foulée de la Réforme catholique, des ordres nouveaux virent le jour, animés par le désir d'implanter un catholicisme renouvelé. Pour ce faire, ils entreprirent un vaste programme de missions destiné à éduquer les masses jugées trop ignorantes et à convertir les païens du Nouveau Monde récemment découvert. En allant évangéliser les Amérindiens de la Nouvelle-France, le jésuite Paul Lejeune et l'ursuline Marie de l'Incarnation participèrent à ce mouvement.

Par ce travail apostolique, les deux religieux visaient autant à assurer leur propre salut que celui des « Sauvages ». Ils appliquaient ainsi les préceptes du concile en s'adonnant à la prédication, au catéchisme, à l'instruction religieuse des enfants et à l'encadrement des fidèles. Par leurs comportements exemplaires, ils contribuaient également à leur apostolat, notamment par le détachement des biens temporels et par leur association aux souffrances du Christ.

Malgré leur désir de convertir les Amérindiens, les jésuites n'ont pas administré le baptême dans n'importe quelles conditions (à l'exception des moribonds). Convaincu du libre-arbitre de l'homme, Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation ont respecté le caractère volontaire de la conversion. Ils ont exigé des catéchumènes une bonne connaissance du dogme catholique, une intériorisation de la foi et une grande fermeté dans leurs croyances.

Pour les néophytes, l'adhésion au catholicisme impliquait l'adoption de nouvelles valeurs à la fois morales et religieuses. Ces qualités morales s'apparentaient aux comportements que le concile avait prescrit au clergé européen. On leur interdisait de se livrer à la gourmandise, à l'ivrognerie et à la luxure. On leur recommandait également d'observer un grand nombre de pratiques religieuses : prières, assistance à la messe, fréquentation des sacrements, jeûnes, culte des saints, etc. Ces attitudes exemplaires attestaient, aux yeux des religieux, du succès des missions.

**Idéaux tridentins et missions en Nouvelle-France.
Les exemples de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation**

Table des matières

Sommaire	iii
Table des matières	iv
Abréviations	vi
Introduction	01
1. Paul Lejeune et les <i>Relations des jésuites de la Nouvelle-France</i>	04
1.1 Vie du père Paul Lejeune	04
1.2 Les <i>Relations des jésuites de la Nouvelle-France</i>	06
2. Marie de l'Incarnation et les ursulines en Nouvelle-France	13
2.1 Vie de Marie de l'Incarnation	14
2.2 Les écrits de Marie de l'Incarnation	16
3. Comparaison des écrits de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation	20
I. L'idéal tridentin	23
1. Être chrétien à l'époque moderne	23
1.1 Les attentes des fidèles	23
1.2 Les faiblesses du clergé	26
2. Le concile de Trente et l'idéal tridentin	28
2.1 L'anti-protestantisme du concile de Trente	28
2.2 Les moyens du salut ou le modèle du parfait chrétien	32
2.3 Le modèle du « bon prêtre »	40
3. Les jésuites, fers de lance de la Réforme catholique	47
3.1 Ignace de Loyola et la fondation de la Compagnie de Jésus	47
3.2 Organisation de la Compagnie de Jésus	49
3.3 Les <i>Exercices spirituels</i>	50
3.4 Les vocations de l'ordre	51
4. Les ursulines, institut d'enseignement féminin	53
4.1 La fondation de la compagnie de sainte Ursule et sa diffusion en Italie	54
4.2 La diffusion des ursulines en France	55
II. Le missionnaire tridentin	59
1. La question du salut personnel	60
1.1 Le nécessaire salut de l'Autre	60
1.2 Le combat pour la domination des âmes	61
1.3 L'héroïsme chrétien	63

2. La mission, une vaste entreprise d'éducation	64
2.1 La prédication et l'enseignement : simplicité et efficacité	66
2.2 L'appel des sens	68
3. Des exemples à suivre : le Christ et ses apôtres	71
3.1 Apostolat et Église primitive	71
3.2 L'amour des souffrances	73
3.3 Le détachement des biens temporels	75
3.4 La prédication par l'exemple	78
4. Marie de l'Incarnation et le modèle féminin de sainteté	80
4.1 Marie de l'Incarnation, une femme de tête	82
4.2 Les aspirations de Marie de l'Incarnation	84
4.3 Les vertus de la bonne religieuse	86
III. Le parcours de la conversion en Nouvelle-France	89
1. Le missionnaire et l'Autre : la rencontre des cultures	90
1.1 Inscrire l'Autre dans le processus de conversion	91
1.2 Se définir par le biais de l'altérité	94
2. Le parcours de la conversion	95
2.1 Entendre la parole de Dieu	96
2.2 Se tourner volontairement vers Dieu	101
2.3 Croire en la parole divine et en la vérité catholique	104
2.4 Reconnaître ses péchés dans la crainte utile de la justice divine	107
2.5 Recevoir le baptême et commencer une vie nouvelle	109
IV. Le modèle du bon néophyte	111
1. Portrait moral des néophytes	112
1.1 Gourmandise	112
1.2 Ivrognerie	115
1.3 Moeurs sexuelles et conjugales	117
1.4 Persévérance	119
1.5 Détachement des biens temporels	121
2. Les pratiques religieuses des néophytes	124
2.1 La prière	124
2.2 La fréquentation des sacrements	128
2.3 Le culte des saints et des reliques	134
Conclusion	139
Bibliographie	143

Liste des abréviations

CT : A. Michel (éd.). *Les décrets du concile de Trente*. dans Hefele, C-J. et H. Leclercq. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938.

MI : Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, dom Guy Oury (éd.), Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971.

MNF : *Monumenta Novae Franciae*, Lucien Campeau (éd.), Rome-Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu et Les Presses de l'Université Laval. Nous avons utilisé les volumes 2 à 5 inclusivement, qui contiennent les *Relations de jésuites de la Nouvelle-France* écrites par le père Paul Lejeune (1632-1641) et éditées entre 1979 et 1991.

- *MNFII*: *Monumenta Novae Franciae*, volume 2.
- *MNFIII* : *Monumenta Novae Franciae*, volume 3.
- *MNFIV* : *Monumenta Novae Franciae*, volume 4.
- *MNFV* : *Monumenta Novae Franciae*, volume 5.

Introduction

Le monde occidental à la fin du Moyen Âge connaît de profondes mutations dont les échos se font sentir dans tous les domaines de la vie, et nécessairement dans la vie religieuse, l'Église étant étroitement imbriquée dans le temporel. Le catholicisme éclate au début du XVI^e siècle avec la Réforme protestante, aux fondements à la fois religieux, politiques, économiques, sociaux et mentaux. Les populations de l'époque, angoissées par les « malheurs du temps » — famines et catastrophes naturelles — et par les changements qui traduisent le lent avènement de la modernité, trouvent assurément dans les mouvements réformateurs protestants et catholiques de nouveaux moyens pour « forcer les portes du ciel¹ » et assurer leur salut.

À prime abord conflictuelles, les différentes réformes partagent beaucoup plus de points communs qu'on ne l'a d'abord cru. Issues d'un même passé, répondant aux mêmes incertitudes, elles se heurtent bien souvent aux mêmes obstacles². Quand se réunit le concile de Trente (1545-1563), vingt-cinq ans après les débuts de la réforme luthérienne, il est déjà trop tard. Le concile ne peut plus revenir sur sa solennelle condamnation doctrinale contre Luther, manquant « l'objectif qui aurait dû être le sien : la réunion des Chrétiens³ ». Le luthéranisme et le calvinisme avaient eu amplement le temps de s'implanter et de s'organiser, et l'assemblée des Pères du concile (parmi laquelle on ne comptait pas de protestants) n'avait pas d'autre choix que de s'opposer formellement aux thèses protestantes, tournant le dos à tout espoir de conciliation.

En redéfinissant le dogme, le concile de Trente ne condamne pas seulement le protestantisme, il renouvelle aussi le catholicisme et donne l'élan nécessaire à la réforme interne de l'Église, permettant l'unification de mouvements jusque-là trop dispersés pour être réellement efficaces⁴. Au cours des derniers siècles du Moyen-Âge, l'Église est certes animée

¹ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, (1971) 1996, p. 73.

² Voir à ce sujet : Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 6^e édition, Paris, P.U.F., (1965) 1991, p. 351-377. Pierre Chaunu, « Le XVII^e siècle religieux : réflexions préalables », *Annales ESC*, 22, 2 (mars-avril 1967), p. 280-293. et H. Martin, « Le legs du Moyen Âge (1450-1520) » dans F. Lebrun (dir.), *Histoire des catholiques en France*, Paris, Privat, 1980, p. 72-81.

³ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*, p. 49.

⁴ Il est clair que l'appel de la réforme est bien antérieur au concile de Trente et que tout n'a pas commencé avec lui. Des tentatives avaient déjà eu lieu en divers endroits de la catholicité mais elles ont été le fait de quelques

d'un désir de réforme. Le désordre régnant dans ses plus hautes instances l'empêche alors de se renouveler. Il faudra le choc de la scission protestante pour initier le mouvement chez les élites. Une fois mise en marche, la réforme tridentine est néanmoins lente à s'imposer au sein de l'institution sclérosée : le poids des habitudes, la piètre formation intellectuelle de la majeure partie du clergé, le manque de moyens financiers et l'indépendance nationale des États modernes en formation sont autant d'obstacles à sa mise en place. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que l'Église retrouve son rayonnement grâce à l'action des « bons évêques⁵ » et à celle des ordres réguliers, nouveaux ou réformés. Dès la fin du XVI^e siècle, ces ordres prennent en charge l'éducation des masses populaires et des élites, propagent la Parole divine à travers la chrétienté mais aussi hors de ses frontières, développent des réseaux de charité et de soins caritatifs et contribuent à l'implantation de nouvelles formes de dévotion.

Bien que redevable aux héritages médiévaux, le nouveau visage que les ordres ont donné au catholicisme s'en distinguait et poursuivait des objectifs inédits : la reconquête des populations passées au protestantisme, l'éducation religieuse des masses jugées ignorantes, la conversion des païens hors de l'Europe et le secours temporel à une misère trop répandue. L'historiographie des dernières décennies s'est beaucoup attachée à décrire et à analyser l'action de ces religieux et ses conséquences sur les croyances et les pratiques dévotionnelles des masses populaires, délaissant enfin les grands personnages hors du commun pour dresser un portrait plus exact de la vie religieuse sous l'Ancien Régime⁶. Dans cette entreprise

hommes ou de quelques ordres plutôt qu'un mouvement véritablement unifié, ce qu'a permis le concile. Voir Robert Sauzet, « Présence rénovée du catholicisme » dans F. Lebrun, *Histoire des catholiques en France*, op. cit., p. 85-95 et Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, 4^e édition, Paris, PUF, 1991 (1971), p. 207-216.

⁵ Sur l'action réformatrice de certains évêques, voir Marc Venard, « La grande cassure, 1520-1598 », dans J. Le Goff et R. Remond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Tome II : *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, XIV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1988, p. 298-306 et Élisabeth Labrousse et Robert Sauzet, « La lente mise en place de la réforme tridentine » dans le même ouvrage, p. 378-384.

⁶ Voir l'ensemble des travaux de Jean Delumeau, dont : *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1983; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989; Jeanne Ferté, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622-1695*, Paris, Vrin, 1962; Robert Sauzet, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc au XVII^e siècle dans le diocèse de Nîmes de 1598 à 1694. Étude de sociologie religieuse*, 2 tomes, Lille, Université de Lille-III, 1978; Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, 2 tomes, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris-I, 1981; Alain Croix, *La Bretagne aux 16^e et 17^e siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 volumes, Paris, Maloine, 1981; Alain Lottin, *Lille : citadelle de la Contre-Réforme ? 1598-1668*, Dunkerque, Éd. Du Beffroi, 1984; Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, 2 tomes, thèse de Ph. D (Histoire), Université de Montréal, 1990; Marc Venard, *Réforme protestante et réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.

d'intégration socio-religieuse des masses, les historiens ont toujours reconnu l'empreinte du concile de Trente et ont souvent évoqué les « valeurs tridentines » ou les « idéaux tridentins » qui ont animé les clercs de cette époque.

Pour beaucoup, l'essor missionnaire de la première moitié du XVII^e siècle n'est en fait qu'un prolongement du concile, initiateur d'une vaste réforme disciplinaire et dogmatique qu'il souhaitait diffuser par le biais de l'instruction religieuse. «Le grand renouveau religieux du XVII^e siècle est, à bien des titres, une transposition des décisions du concile mais adaptée à des fins pastorales ou moralisatrices plus que dogmatiques⁷», affirme René Taveneaux. Si les historiens de la religion moderne reconnaissent tous l'importance du concile et son empreinte dans la vie religieuse, aucun ne s'est arrêté à définir de manière exhaustive les composantes de cet idéal. À cet égard, nous voudrions nous pencher sur le cas du jésuite Paul Lejeune et de l'ursuline Marie de l'Incarnation, partis évangéliser les « Sauvages » d'Amérique, afin d'examiner à travers leurs écrits comment transparaissent ces fameux « idéaux tridentins » dont tout le monde parle mais qu'on ne décrit guère qu'en passant. Considérant que le modèle d'intégration socio-religieuse français a été littéralement exporté dans les missions en Amérique⁸, on peut aisément utiliser l'exemple des missionnaires français Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune pour dégager les «idéaux tridentins» qui ont motivé leurs actions.

Tant pour l'histoire canadienne que pour l'étude de la culture amérindienne, leurs écrits sont considérés comme des documents de première main, fréquemment utilisés par les chercheurs, bien que ceux-ci leur reconnaissent certaines limites. Nous devons, dans un premier temps, nous pencher sur les sources elles-mêmes pour définir ces limites et dresser un bilan de l'historiographie qui les concerne et qui fonde notre propre recherche. Avant d'aborder l'étude des écrits missionnaires proprement dite, il faudra aussi analyser sommairement les décrets du concile de Trente. Vaste entreprise d'éducation religieuse et morale, la Réforme catholique dicte des règles dont les répercussions se font sentir tant sur la vie religieuse des clercs que sur celle des fidèles. Ensuite, nous consacrerons le second chapitre à dresser le portrait du « parfait missionnaire ». Lieu privilégié de la «conquête des

⁷ René Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique, op. cit.*, p. 15.

⁸ C'est ce que Dominique Deslandres a démontré dans sa thèse de doctorat, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, op. cit.*

âmes», la mission est un terrain des plus propices pour l'étude des modèles de comportements des religieux et de leurs ouailles. Le troisième chapitre traitera du processus même de conversion, qui révèle un exemple d'application concrète des valeurs tridentines. Dans le même esprit, le quatrième et dernier chapitre s'attardera sur les vertus exigées du « bon néophyte ».

Dans le but de circonscrire notre étude, nous avons choisi de considérer le travail des missionnaires auprès des Amérindiens sans tenir compte des colons français qu'ils ont aussi encadrés. En effet, l'importance des différences culturelles fait ressortir encore davantage les objectifs visés par les religieux. La rencontre de l'altérité oblige constamment les protagonistes à se redéfinir : en décrivant l'Autre, ils se décrivent eux-mêmes⁹ et, par le fait même, nous mettent en contact avec leur propre vision du monde, du bien et du mal.

Auteurs, sources, historiographie

1. Paul Lejeune et les *Relations des jésuites de la Nouvelle-France*

1.1 Vie du père Paul Lejeune

Né en juillet 1591 à Châlons-sur-Marne de parents calvinistes, Paul Lejeune se convertit au catholicisme à l'âge de seize ans¹⁰. En 1613, il entre au noviciat des jésuites de Rouen où il passe deux années avant de débiter sa formation académique proprement dite par trois années de philosophie au collège Henri IV de Laflèche. Il accomplit ensuite un « stage de vie active » dès 1618 comme enseignant au collège Saint Thomas de Rennes puis au collège Sainte-Marie de Bourges. En 1622, il commence sa théologie au collège de Clermont à Paris au terme de laquelle il est ordonné prêtre. De 1626 à 1628, il est professeur de rhétorique au collège de Nevers puis il retourne à Rouen, lieu de son noviciat, pour entreprendre sa troisième année de probation (dite le « Troisième an »). Par la suite, il continue de dispenser

⁹ Dominique Deslandres, « Mission et altérité : les missionnaires français et la définition de l'« Autre » au XVII^e siècle », dans James Pritchard (éd.), *Proceedings of the Eighteenth Meeting of the French Colonial Historical Society*, Cleveland, French Colonial Historical Society, 1993, p. 1-13.

¹⁰ Les informations biographiques concernant Paul Lejeune proviennent de Guy Laflèche (éd.), *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier. La relation de 1634 de Paul Lejeune*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. XV-XIX. Il s'est lui-même inspiré des écrits de Camille Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle d'après beaucoup de documents inédits*, 3 vols., Paris, Letouzey et Ané, 1895, et d'un bon nombre de notices biographiques citées en p. XI-XII. Voir aussi Léon Pouliot, « Lejeune, Paul », *Dictionnaire biographique du*

des cours de rhétorique au collège de Mont, à Caen, tout en dirigeant la Congrégation des Messieurs¹¹. En 1630, il assume la charge de prédicateur à la Résidence de Dieppe et, en 1631, il en devient le supérieur après avoir prononcé le quatrième vœu d'obéissance au pape qui lui confère le statut de profès des quatre vœux.

Il débarque en Amérique du Nord en juin 1632, à l'âge de 40 ans, en tant que premier supérieur des missions de la Nouvelle-France. Avec les pères Anne de Noue et Gilbert Burel, il accompagne Samuel de Champlain venu reprendre la colonie tombée aux mains des Anglais trois ans plus tôt. Le travail missionnaire, précédemment entrepris par des récollets et d'autres jésuites, doit être repris à nouveau et c'est à cette tâche que Paul Lejeune s'attèle méthodiquement pendant la durée de son supériorat (1632-1639). Remplacé dans sa fonction par le père Barthélémy Vimont en 1639, il demeure encore dix ans dans la colonie pour poursuivre son apostolat, notamment par sa supervision de la réduction de Sillery. Au total, il vécut 17 ans en Nouvelle-France, ne retournant dans la métropole que deux fois, en 1641 et en 1643, afin de quérir une aide militaire contre les Iroquois, ennemis des Français. Même après son retour en France en 1649, il demeure lié à la destinée des missions américaines puisqu'il est nommé Procureur des Missions de la Nouvelle-France, emploi qu'il occupera jusqu'à sa mort, au collège de Clermont à Paris, le 7 août 1664, à l'âge avancé de 73 ans. Durant les quinze dernières années de son existence, en plus de s'occuper de la publication des *Relations de la Nouvelle-France*¹², il se livre à une intense activité de direction des âmes après y avoir été vivement sollicité¹³.

Paul Lejeune constitue l'exemple typique du parfait jésuite de son époque. L'intense activité qu'il déploie pendant et après sa longue formation académique et théologique correspond tout à fait aux actions préconisées par la Réforme catholique et l'esprit jésuite : enseignement, prédication, direction d'une congrégation, travail missionnaire, direction

Canada, volume I, Toronto-Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, 1966, p. 464-469.

¹¹ « La Congrégation des Messieurs [...] s'adresse «aux gens de haute classe, prêtres ou laïcs» et leur propose un œuvre sociale et apostolique qui oscille entre le prêt sur gage et la visite des malades; on en trouve dans plusieurs villes où les Jésuites avaient un collège ou une Résidence. » Guy Lafleche, p. XVII, note 4. On voit bien, par cette activité, le désir des jésuites d'influencer les élites sociales.

¹² Voir Léon Pouliot, « La contribution du P. Paul Lejeune aux Relations des jésuites de 1650 à 1663 », *Bulletin des Recherches historiques*, 68, 1 (1966), p. 77-85 et 68, 2 (1966), p. 49-53.

spirituelle. En tant que profès, il alterne entre le gouvernement et la soumission, selon la volonté de ses supérieurs. L'inventaire de ses emplois et des lieux qui s'y rattachent est une éloquente illustration de l'esprit d'entière disponibilité qui l'anime. Les écrits qu'il a laissés — dix *Relations* de mission, cinq livres de piété (inédits) et un recueil de lettres spirituelles — ne couvrent pas l'ensemble de sa vie et de ses activités. Néanmoins, ils démontrent bien que Paul Lejeune a été un « contemplatif dans l'action » à une époque où la spiritualité des jésuites en France est déchirée entre deux tendances : l'une plus mystique et contemplative et l'autre plus active et ascétique¹⁴.

1.2 Les *Relations des jésuites de la Nouvelle-France*

Parmi les écrits de Paul Lejeune, ses dix *Relations* de mission (1632-1641¹⁵) ont le plus souvent attiré l'attention des historiens, ethnologues et littéraires grâce à la richesse des renseignements qu'elles fournissent. Elles font par ailleurs partie d'un vaste corpus narratif dont le récit s'échelonne des années 1632 à 1672¹⁶, les *Relations des jésuites de la Nouvelle-France*. Ces *Relations* forment un ensemble de comptes rendus des missions canadiennes qui furent publiés en Europe dès 1633. Elles constituent une voie de propagande idéale pour la Compagnie de Jésus, laquelle recherche ardemment à nourrir les vocations missionnaires et à attirer des sympathisants à sa cause, vu le coût élevé du projet d'évangélisation en Amérique

¹³ R. P. F. Fressencourt, « Notice sur la vie du R. P. Le Jeune », introduction aux *Lettres spirituelles*, Paris, Victor Palmé, 1875 (éditées pour la première fois en 1665). La plupart des lettres spirituelles de Lejeune ont été écrites au cours de la dernière partie de sa vie alors qu'il exerce la direction des consciences.

¹⁴ La Compagnie de Jésus n'ayant pas derrière elle une très longue tradition spirituelle, cherchera longtemps à définir sa propre spiritualité tout en demeurant fidèle à l'esprit ignatien. Élaborée dans un monde aux structures encore médiévales, la spiritualité ignacienne se trouve prise dans la crise mentale et sociale des débuts de la modernité et n'est plus vécue de la même façon par tous les membres de l'ordre. Aussi, la jeune Compagnie subit les influences des spiritualités rhéno-flamande et méridionales. Il faudra attendre le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615) pour que la Compagnie se dote d'un certain nombre d'ouvrages de spiritualité mais l'élaboration d'un « esprit jésuite » sera longue à se stabiliser. Voir Louis Cognet, « La crise spirituelle de la Compagnie de Jésus », dans *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966, p. 187-230; Michel de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965), p. 339-386; Ignacio Iparraguirre, « Élaboration de la spiritualité jésuite, 1556-1606 », dans Michel de Certeau (dir.), *Les Jésuites, spiritualité et activités*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 29-52; et Michel de Certeau, « Le 17^e siècle français », dans *Ibid.*, p. 71-109.

¹⁵ Bien que la *Relation* de 1641 soit signée par Barthélémy de Vimont, Lucien Campeau, éditeur des *Monumenta Novae Franciae*, soutient qu'elle a été écrite par Paul Lejeune et nous la considérerons donc comme faisant partie de son œuvre. Lucien Campeau (éd.), *Monumenta Novae Franciae. Tome V: La bonne nouvelle reçue*, Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu et Les Presses de l'Université Laval, 1989, p. 54-55.

¹⁶ Il existe également des lettres des missionnaires jésuites pour les années 1611 et 1626 qui sont parfois considérées comme des relations de mission, mais elles sont généralement classées à part. De plus, la relation de 1673 avait été envoyée chez l'imprimeur mais ne fut jamais publiée. En effet, à la suite de la querelle des rites chinois qui avait ébranlé l'Europe, le pape Léon X émit, en 1673, un bref interdisant, sous peine d'excommunication, toute publication d'écrits concernant les missions.

du Nord. Bien que fortement marquées par cette idéologie, les *Relations* demeurent une source de première main pour l'histoire canadienne, dont la valeur documentaire n'est plus à prouver. Néanmoins, les chercheurs qui les étudient doivent tenir compte de certaines restrictions comme les caractères apologétique et ethnocentrique du récit qui biaisent leur contenu.

Léon Pouliot a d'ailleurs élaboré une définition des *Relations* dans son *Étude sur les Relations des jésuites de la Nouvelle-France*, définition qui a été reprise par de nombreux chercheurs et que l'on peut considérer des plus significatives : « Rapports annuels envoyés par le Supérieur de Québec au Provincial de Paris, imprimés au XVII^e siècle, répandus dans le grand public et dont le but est d'attirer des sympathies, des bienfaiteurs spirituels et temporels aux missions de la Nouvelle-France¹⁷. » Il est important de souligner que les *Relations* ne sont que des rapports de mission et que leurs auteurs n'ont pas eu l'ambition d'embrasser la totalité du champ historique relatif à la Nouvelle-France, comme certains le leur ont reproché¹⁸. Paul Lejeune en fait d'ailleurs état dans sa relation de 1635 : « Pour nos François ils s'occupent à se fortifier, à bastir, à défricher, à cultiver la terre ; mais je ne prétends pas décrire tout ce qui se fait en ce pays, ains seulement ce qui tend au bien de la foy et de la religion¹⁹ ». Ainsi, les *Relations* font connaître les progrès de l'évangile en terre païenne et initient du même coup l'Europe aux mœurs des nations lointaines, suscitant une certaine passion dans l'opinion publique.

a) *Les prescriptions d'Ignace de Loyola et de François Xavier*

Les *Relations* de la Nouvelle-France ne constituent pas une œuvre unique dans la littérature missionnaire, voire dans le corpus des récits de voyage²⁰, mais elles ont connu un retentissement particulier et une évolution qui leur est propre. Ignace de Loyola, soucieux de resserrer les liens entre les membres de la Compagnie, d'assurer le maintien du vœu

¹⁷ Léon Pouliot, *Études sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*, Montréal et Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1940, p. 7.

¹⁸ Voir entre autres Yvon Le Bras, « Les *Relations* de Paul Lejeune: aux frontières de l'historiographie » dans Ouellet, Réal (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 53.

¹⁹ Paul Lejeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1635* dans Campeau, Lucien s.i.(éd.), *Monumenta Novae Franciae. Tome III: Fondation de la mission buronne (1635-1637)*, Rome, Historica Societatis Iesu et Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987, p. 50. À l'avenir, les références aux *Relations* des Jésuites seront indiquées par la mention *MNF* suivi du tome auquel on se réfère.

²⁰ Sur les caractéristiques du récit de voyage et l'intégration des *Relations* à ce corpus littéraire, voir Réal Ouellet, « Qu'est-ce qu'une relation de voyage? », dans Claude Duchet et Stéphane Vachon (dir.), *La Recherche littéraire. Objets et méthodes*, Montréal, XYZ éditeur, 1993, p. 235-252.

d'obéissance et de développer la charité en répandant la description des actions édifiantes de ses missionnaires, a fait de l'élaboration de ces comptes-rendus une règle pour les supérieurs des diverses missions. Ceux-ci doivent les envoyer au provincial une fois l'an, lequel en ressort les extraits les plus significatifs qu'il réunit en un volume qui forme l'histoire de la Compagnie pour l'année²¹. Au départ, ces *Lettres Annuelles* s'adressent aux membres de l'ordre et à ceux qui aspirent à le devenir et visent à leur présenter un idéal de vie²². En 1549, François Xavier, l'exemple du missionnaire par excellence, résume clairement les règles du genre :

[...] vous rendrez compte des différents ministères que vous accomplissez en vue de la gloire de Dieu et de son accroissement, de l'ordre que vous suivez, des fruits spirituels par lesquels Dieu couronne vos faibles efforts. Que ces lettres soient écrites avec assez de soin pour que nos pères de Goa puissent les envoyer en Europe afin de servir de témoignage de votre zèle dans ces contrées et des succès que la divine miséricorde daigne accorder aux humbles travaux de notre compagnie. Que rien n'y apparaisse qui puisse justement offenser personne, rien dont la lecture ne doive inspirer à la première vue la pensée de glorifier Dieu et de tout entreprendre pour son service [...] Que vos écrits soient de telle nature qu'étant portés en Europe, ils puissent passer de main en main et même être communiqués au public par la voie de l'impression. [...] Il faut donc que ces lettres satisfassent tout le monde, si c'est en effet possible, et qu'elles portent chacun à rendre hommage à Dieu et à la sainte Église²³.

b) L'évolution des Relations des jésuites de la Nouvelle-France

Par cet écrit, François Xavier définissait grossièrement la forme que devaient prendre les *Relations* des missions. Au cours des quarante années de leur parution, celles de la Nouvelle-France ont néanmoins connu une évolution qui leur fut propre, notamment à cause de leur distribution dans le grand public et à la création de nouvelles missions en Amérique française. Les *Relations* des années 1630 sont particulièrement importantes car elles rendent compte de l'élaboration d'une véritable stratégie évangélisatrice et de l'expansion rapide des missions au sein des tribus amérindiennes. C'est aussi dans la première décennie de leur publication que les *Relations de la Nouvelle-France* subissent le plus grand nombre de changements.

D'abord écrites sous forme de longues lettres relatant les événements chronologiquement, les *Relations* se complexifient rapidement. Des chapitres thématiques apparaissent dès 1634, suivis d'un long journal intitulé : « Journal des choses qui n'ont pu

²¹ Léon Pouliot, *Études sur les Relations*, *op. cit.*, p. 3-4.

²² Joseph Masson, « La perspective missionnaire dans la spiritualité des jésuites », dans Michel de Certeau (dir.), *Les Jésuites, spiritualité et activités*, *op. cit.*, p. 139-146.

²³ Cité dans: Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997, p. 8 et dans Yvon Le Bras, *loc. cit.*, p. 54.

estre couchées sous les Chapitres précédens » et qui contient un amas de diverses anecdotes sans liens autre que la chronologie. Ce dernier chapitre, présent également dans les relations subséquentes, s'amenuisera progressivement pour disparaître totalement dès 1640. Seuls les écrits datant des années 1660 (alors que la menace iroquoise plane sur la colonie) reviendront à une structure plus chronologique permettant d'exploiter au maximum l'aspect dramatique des faits, en vue d'obtenir du secours militaire de la métropole²⁴.

En plus de cette structuration sans cesse croissante, une division géographique s'opère dès 1635, selon les différentes missions en cours. Ainsi, la fondation de la mission huronne donnera lieu à la publication, au sein de la *Relation* annuelle, d'un texte qui lui sera spécifiquement consacré. Au fur et à mesure que les missions se développent, la *Relation* se subdivise pour relater séparément les événements qui y ont trait. Pour sa part, la *Relation du Saint-Laurent* (dont Paul Lejeune est l'auteur jusqu'en 1641) met de plus en plus l'accent sur les institutions religieuses de la Nouvelle-France (par exemple, l'Hôtel-Dieu, le séminaire des ursulines ou celui des jésuites). Il y est davantage question d'édification missionnaire que de mœurs amérindiennes²⁵.

Dès la seconde *Relation*, Paul Lejeune change de ton, notamment à cause de la publication du texte. Les jésuites, qui reçoivent une formation théologique et humaniste très poussée, n'hésitent pas à parsemer le récit de citations bibliques et gréco-latines afin de lui donner plus de poids²⁶. Pour l'historien, cet aspect ajoute une difficulté supplémentaire à l'analyse du texte puisque ces citations ne sont pas toujours clairement identifiées. Pour ceux qui n'ont pas reçu de formation classique, elles sont pratiquement indécélables. En plus, Paul Lejeune profite des *Relations* pour couvrir de louanges les grands du royaume (Louis XIII, le cardinal de Richelieu, etc.), afin d'attirer sur les missions bénédiction et fonds monétaires²⁷. En 1638, ces compliments occupent un chapitre entier de la *Relation*. Les procédés de

²⁴ Sur les guerres iroquoises, voir John A. Dickinson, « Annaotaha et Dollard vus de l'autre côté de la palissade », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XXXV (1981), p. 163-178 et John A. Dickinson, « La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XXXVI (1982), p. 31-54.

²⁵ Guy Laflèche, « Introduction », dans *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, *op. cit.*, p. XX-XXVII.

²⁶ Rémi Ferland, « La citation biblique comme procédé conatif dans les *Relations* du père Lejeune » dans Ouellet, Réal (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire*, *op. cit.*, p. 25-40.

²⁷ Il n'est pas le seul à vouloir attirer des sympathisants à sa cause. Marie de l'Incarnation utilise sa correspondance dans le même but, sauf lorsqu'elle écrit à son fils.

propagande et d'édification missionnaires se multiplient²⁸. L'auteur se présente parfois en véritable héros, échappant miraculeusement à de multiples dangers. Ailleurs, il vante abondamment les mérites de la Nouvelle-France afin d'y attirer un plus grand nombre de colons²⁹.

c) *L'importance des Relations pour l'histoire de la Nouvelle-France et la vision de l'Autre*

Malgré ce caractère propagandiste, les *Relations* des jésuites demeurent une source de première importance pour l'étude de la colonisation française en Amérique du Nord. La période qu'elles couvrent correspond effectivement à l'essor de la Nouvelle-France comme colonie de peuplement et non plus comme colonie-comptoir, réservée au commerce des fourrures. C'est à cette époque que vient s'installer la Compagnie des Cent-Associés (fondée par le cardinal de Richelieu) qui, en plus de détenir le monopole de la traite des fourrures, doit favoriser la colonisation comme telle. Pendant la période que couvrent les *Relations*, les jésuites seront des témoins privilégiés du développement de Québec, des fondations de Trois-Rivières et de Montréal, de la création du séminaire des ursulines, de l'Hôtel-Dieu de Québec et de celui de Montréal, de l'intendance de Jean Talon, de l'arrivée des filles du Roy, des guerres iroquoises et de bien d'autres événements marquants de l'histoire canadienne. Dans certains cas, ils sont les seuls observateurs à coucher sur papier ce qu'ils ont vu comme, par exemple, la cérémonie de fondation de Ville-Marie en 1642³⁰.

Depuis les années 1960-1970, de nouvelles approches dans l'étude de l'action missionnaire ont vu le jour, visant notamment à réhabiliter le rôle des Amérindiens dans l'histoire³¹. Des chercheurs de diverses formations comme Cornelius Jaenen (historien), Bruce G. Trigger (anthropologue), Denys Delâge (sociologue) ou Georges Sioui

²⁸ Rémi Ferland, *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion, Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du père Paul Lejeune*, Québec, Éditions de la Huit, 1992; Marie Parent, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans le Grand Voyage du pays des Hurons de Sagard et la Relation de 1634 de Lejeune », dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Sillery, Septentrion, 1993, p. 67-87.

²⁹ Guy Chaussé, « Le père Paul Lejeune, s.j., missionnaire-colonisateur », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XII, 1-2 (1958), p. 56-79 et 217-246.

³⁰ Léon Pouliot, *Étude sur les Relations*, op. cit., p. 130.

³¹ En ce qui concerne la place de l'Amérindien dans l'historiographie canadienne, voir : Olive P. Dickason, « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique / Europe, XVI^e – XX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 105-116; Bruce G. Trigger, « Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et autochtones en Nouvelle-France », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XI, 3 (1981), p. 199-205; Bruce G. Trigger,

(philosophe)³² ont redonné aux Amérindiens des rôles d'acteurs, rompant un traitement les cantonnant dans des rôles de figuration passive. La culture amérindienne étant essentiellement orale, seuls les écrits européens de l'époque nous permettent de la connaître telle qu'elle existait lors des premiers contacts entre les deux civilisations. Les jésuites, par leurs efforts de pénétration au sein des tribus de « Sauvages », ont enquêté sur leur mode de vie et leurs croyances, nous laissant une des plus riches documentations sur la question. En particulier, Paul Lejeune nous a transmis l'une des descriptions les plus complètes de la culture des Montagnais après avoir passé un hiver avec eux dans le but d'apprendre leur langue³³. À la suite de la fameuse *Relation* de 1634 où il rend compte de ses observations, les auteurs qui écriront sur les tribus nomades ne feront qu'ajouter quelques détails à ce qui a déjà été dit ou souligner quelques différences avec les nouvelles tribus rencontrées. Les autres missionnaires ne souhaitant pas répéter les propos de Paul Lejeune mais plutôt les compléter, cette *Relation* de 1634 revêt une importance toute particulière.

L'étude des *Relations* permet de suivre l'évolution des stratégies missionnaires, les difficultés rencontrées et les adaptations consenties pour s'ajuster aux réalités coloniales. Ce sont par ailleurs les seuls documents disponibles pour tenter de cerner les réactions amérindiennes à l'offensive missionnaire. Certaines pratiques autochtones, telle la polygamie ou les « festins-à-tout-manger », constituent de véritables obstacles à la politique évangélisatrice. Aussi les missionnaires cherchent-ils à modifier considérablement le mode de vie des « Sauvages », sans toutefois parvenir à éradiquer totalement les pratiques qu'ils considèrent répréhensibles, les habitudes et les croyances amérindiennes étant ancrées beaucoup plus profondément que les missionnaires ne l'avaient d'abord cru. L'intégration

« L'image de l'Indien dans l'histoire canadienne », dans *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Édition du Boréal, 1992 (première édition en anglais en 1985), p. 11-72.

³² Entre autres: Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est (1600-1664)*, Montréal, Éditions du Boréal, 1985; Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1600*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1976; Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers: Canada's Heroic Age Reconsidered*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1985; Cornelius Jaenen, *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Toronto, McClelland and Steward, 1976; Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale proprement américaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987; Georges E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994.

³³ Jean-François Moreau, « Réflexions sur les chasseurs-cueilleurs. Les Montagnais, décrits par Le Jeune en 1634 », *Recherches amérindiennes au Québec*, X, 1-2 (1980), p. 42-43.

socio-religieuse, même dirigée, fut impraticable³⁴. Les *Relations des jésuites* sont donc le récit d'un échec, malgré les stratégies finement élaborées par Lejeune et les autres missionnaires.

e) *État de l'historiographie concernant les Relations de Paul Lejeune*

Parmi les auteurs des *Relations*, Paul Lejeune a fait l'objet du plus grand nombre d'études. C'est en effet l'écrivain le plus prolifique, son séjour dans la vallée du Saint-Laurent s'étalant de 1632 à 1649. Il fournit de précieux renseignements sur les stratégies et les méthodes missionnaires au début du XVII^e siècle³⁵. Sa connaissance des langues amérindiennes, durement acquise, lui permettra de pénétrer davantage la culture des premières nations. Dans bien des cas (pour l'histoire de la Nouvelle-France, du contexte missionnaire ou de la vision de l'Autre), les *Relations des jésuites* ont été utilisées avec l'ensemble des écrits missionnaires relatifs à l'Amérique du Nord, mais plusieurs chercheurs se sont intéressés plus particulièrement aux écrits de Lejeune.

Véritable bijou de rhétorique (qu'il a lui-même enseignée) ses *Relations* ont fait l'objet ces dernières années d'un examen approfondi de la part des littéraires québécois, qui ont étudié l'héroïsation du protagoniste et le caractère persuasif de ses *Relations*. Rémi Ferland en a d'ailleurs fait le sujet de son mémoire de maîtrise publié en 1992³⁶. Réal Ouellet et Marie Parent se sont penchés sur le rôle de la parole amérindienne, les dialogues entre le missionnaire et l'Autre dont il se sert pour rehausser sa propre image³⁷. Marie-Christine Pioffet a examiné les figures de style et le vocabulaire guerrier afin de comparer les *Relations* au genre littéraire de l'épopée³⁸, alors qu'Yvon Le Bras s'est concentré sur le caractère ethnocentrique des écrits de Paul Lejeune, surtout dans son rapport avec l'Amérindien³⁹.

³⁴ Olive P. Dickason, *Le mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 292.

³⁵ Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse*, op. cit. L'auteure se sert des *Relations* dans une perspective comparative pour souligner les similitudes existant avec les missions françaises de l'intérieur. Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1994; Alain Beaulieu, « Réduire et instruire: deux aspects de la politique missionnaire des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVII, 1-2 (1987), p. 139-154. Alain Beaulieu se penche sur les stratégies de conversion utilisées par Lejeune et cherche à en expliquer l'échec.

³⁶ Ferland, Rémi. *Les Relations des jésuites: un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du père Paul Lejeune*. Québec, Éditions de la Huit, 1992.

³⁷ Voir les titres cités à la bibliographie.

³⁸ Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée*, op. cit.

³⁹ Le Bras, Yvon, « L'Autre dans les *Relations* de Paul Lejeune », dans Thérien, Gilles (dir.), *Les figures de l'Indien*, nouvelle édition, Montréal, Éd. Typo, 1995, p. 159-172. et Yvon Le Bras, « Les *Relations* de Paul Lejeune: aux frontières de l'historiographie », loc. cit.

Ces apports des littéraires à l'étude des écrits de Paul Lejeune sont importants. Cependant, ils ont tendance à ne s'attacher qu'au texte seul, sans chercher à le replacer dans le contexte religieux européen. Ils risquent facilement de tomber dans l'anachronisme, de formuler un raisonnement « à partir des connaissances, des croyances et de la psychologie d'une personne vivant en cette fin du XX^e siècle⁴⁰ ». Par exemple, dans plusieurs de ses articles, Réal Ouellet affirme reconnaître chez Paul Lejeune une véritable obsession du sang et de la mort violente. Il ne fait pourtant jamais référence aux études portant sur la mort et la violence dans la France moderne, à l'aide desquelles il aurait pu analyser plus justement cette tendance qu'il perçoit chez Lejeune. Et pourtant ces thèmes ont été amplement traités. Les historiens ont démontré combien la violence et la mort sont omniprésentes dans la civilisation française de l'époque, mais aussi à quel point elles sont vécues différemment⁴¹. Néanmoins, les études de Réal Ouellet ont le mérite de soulever la question de la psychologie individuelle du missionnaire, défrichant un terrain encore peu exploré.

Nous croyons que l'étude des idéaux tridentins à travers les écrits de Paul Lejeune permet de les replacer dans le contexte missionnaire et religieux de l'époque moderne. Les divers procédés d'édification et de propagande qu'utilise Paul Lejeune facilitent la recherche puisqu'ils amplifient les idéaux que l'auteur cherche à véhiculer, idéaux qu'une étude approfondie permet de situer en droite ligne avec les valeurs prônées par le concile de Trente.

2. Marie de l'Incarnation et les ursulines en Nouvelle-France

Invitées par Paul Lejeune à se joindre à l'effort missionnaire au Nouveau Monde, les ursulines qui débarquent à Québec en 1639 (accompagnées par les hospitalières) deviennent ainsi les premières femmes à participer à la « conquête des âmes » hors des frontières

⁴⁰ Claude Morin, *Guide de préparation du mémoire de maîtrise*, Université de Montréal, Département d'histoire, août 1996, p. 21.

⁴¹ Par exemple, voir Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, 2 volumes, Paris, Seuil, 1977; Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975; Yves-Marie Bercé, *Fêtes et révoltes. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1976; Pierre Chaunu, *La mort à Paris, 16^e, 17^e, 18^e siècles*, Paris, Fayard, 1978; François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, Paris-La Haye, Mouton, 1971; Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne. Culture et sensibilités en France du XV^e au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1993 (1988); Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.

européennes⁴². On ne saurait parler des débuts de la Nouvelle-France sans souligner le rôle essentiel qu'elles ont joué en fondant la première institution d'enseignement pour filles en Amérique du Nord, contribuant à la mise en place d'un véritable « assistanat social et religieux⁴³ ». La venue de ces religieuses missionnaires au Canada doit beaucoup à leur première supérieure, Marie Guyart de l'Incarnation, qui brava les conventions sociales afin de venir porter la vérité catholique aux jeunes Amérindiennes. La vie de cette religieuse est d'ailleurs extraordinaire puisqu'en 73 ans d'existence, Marie Guyart embrasse successivement tous les états possibles pour une femme de son époque : épouse, mère, veuve, femme d'affaires et religieuse. Son mysticisme, sa vocation missionnaire et enseignante, son statut de fondatrice, son rôle d'écrivain en font un personnage hors du commun.

2.1 Vie de Marie de l'Incarnation

Née à Tours⁴⁴ le 18 octobre 1599 de Florent Guyart, maître boulanger, et de Jeanne Michelet, descendante d'une famille distinguée, Marie Guyart reçoit très tôt une solide éducation religieuse. Dès l'âge de sept ans, elle a un premier rêve mystique au cours duquel Dieu lui demande de se donner à lui. Bien qu'elle manifeste le désir d'entrer en religion dès l'âge de quatorze ans, ses parents, qui la trouvent vive et enjouée, la marie avec Claude Martin, maître ouvrier en soie. À dix-neuf ans, après à peine deux années de mariage, elle se retrouve veuve, mère d'un petit garçon de six mois et à la tête d'une entreprise en faillite. Repoussant toute nouvelle demande en mariage, elle liquide les affaires de son défunt époux pour se consacrer à l'éducation de son fils Claude et à ses exercices de piété, tout en rêvant du cloître. Le 24 mars 1620, elle vit une intense expérience mystique : elle se voit plongée dans le sang du Christ. Cette vision — qu'elle appelle elle-même sa conversion — renforce

⁴² Dominique Deslandres, « Le rôle missionnaire des femmes en Nouvelle-France », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. La femme et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 211.

⁴³ Voir les travaux de Dominique Deslandres, entre autres: « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Acte du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R.*, Saint-Étienne, Publications de l'Université Saint-Étienne, 1994, p. 885-899, et « Le rôle missionnaire des femmes en Nouvelle-France », dans Jean Delumeau (dir.), *op. cit.*, p. 209-224.

⁴⁴ Sur la vie religieuse à Tours à l'époque de Marie de l'Incarnation, voir dom Guy Oury, « Pour une meilleure connaissance de la formation spirituelle de Marie de l'Incarnation: Le mouvement de restauration catholique en Touraine (1599-1639) », *Église et Théologie*, 1 (1970), p. 39-59 et 171-204. Pour consulter une biographie récente et plus complète de Marie de l'Incarnation, voir Natalie Z. Davis, « Marie de l'Incarnation: New Worlds » dans *Women on the Margin. Three Seventeenth Century Lives*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1995, p. 63-216. Il existe aussi un grand nombre de biographies simplifiées qui visent à faire connaître la vie de cette pionnière de la Nouvelle-France dont celle de Yolaine Laporte, *Marie de l'Incarnation. Mystique et femme d'action*, Montréal, XYZ éditeur, 1997, coll. « Les grandes figures » dont nous avons consulté la chronologie établie par Michèle Vanasse aux pages 165-183.

sa volonté de se retirer du monde sitôt que l'âge de son fils le lui permettra et l'amène à faire vœu de chasteté perpétuelle. Pendant une dizaine d'années, elle vit chez sa sœur et son beau-frère et se met à leur service afin de les aider dans leur entreprise d'import-export. À partir de 1624, elle en prend même la direction, démontrant ses talents de femme d'affaires et de dirigeante. Suivant les conseils de son directeur spirituel, le feuillant dom Raymond de Saint-Bernard, elle entre chez les ursulines de Tours en 1631, abandonnant son fils âgé de onze ans à sa sœur, l'appel de Dieu triomphant de l'amour maternel dans un grand déchirement intérieur où elle se sent mourir « toute vive⁴⁵ ». Malgré les réactions de Claude, elle prononce ses vœux solennels en 1633, prenant le nom de Marie de l'Incarnation.

Cette même année, elle rédige sa première *Relation autobiographique* à la demande de son directeur de conscience qui cherche à connaître ses mouvements intérieurs. Elle dit avoir un songe prophétique : elle se voit en Nouvelle-France avec Madame de La Peltrie, future fondatrice des ursulines de Québec. Pourtant, à cette époque, elle ne connaît pas encore Madeleine de La Peltrie et elle ne sait pas que les terres boisées qu'elle a aperçues en rêve se trouvent en Amérique du Nord. La lecture des *Relations* de Paul Lejeune, en 1634 et en 1635, le lui apprendra et elle prendra alors discrètement la décision de s'y rendre. Ce n'est qu'en 1638 qu'elle rencontre et reconnaît Mme de La Peltrie⁴⁶ qui lui fait part de son projet de fonder un séminaire pour l'instruction des jeunes Amérindiennes en Nouvelle-France. Après avoir obtenu l'accord de l'évêque diocésain, elles s'embarquent à Dieppe le 4 mai 1639, accompagnées des mères Marie de Saint-Joseph et Cécile de Sainte-Croix, cette dernière étant professe de Dieppe. Le père Barthélémy Vimont, qui vient remplacer Paul Lejeune à la tête des missions canadiennes, et trois hospitalières augustines de Dieppe, qui partent fonder un Hôtel-Dieu à Québec, sont également du voyage⁴⁷. Quand elles débarquent dans la colonie, le 1^{er} août 1639, rien n'est prêt pour accueillir les ursulines qu'on attendait seulement l'année suivante. Elles s'installent dans une maison de fortune dans la basse-ville

⁴⁵ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, dom Guy Oury (éd.), Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 836.

⁴⁶ Riche veuve, Madeleine Chauvigny de la Peltrie décide d'utiliser sa fortune pour créer un séminaire de jeunes filles en Nouvelle-France, notamment pour l'instruction des jeunes Amérindiennes. Elle fait ce vœu au cours d'une grave maladie, promettant de le réaliser si elle guérissait, ce qui se produisit. Pourtant, sa famille, inquiète de la voir utiliser sa fortune à un tel projet, s'y opposa. Pour les rassurer, elle met en scène un mariage factice avec Monsieur de Bernières, homme dévôt qui gèrera par la suite la fondation des ursulines de l'autre côté de l'Atlantique. Voir Marie-Emmanuel Chabot, « Chauvigny de La Peltrie, Marie-Madeleine de », *Dictionnaire biographique du Canada*, Volume I, Toronto-Québec, University of Toronto Press et les Presses de l'Université Laval, 1966, p. 213.

en attendant que leur monastère de pierres soit terminé⁴⁸. Aussitôt installées dans leur nouvelle demeure, Marie de l'Incarnation et ses compagnes se cloîtent à nouveau (derrière une simple clôture de bois). Paradoxalement, c'est en retrait du monde qu'elles apprendront les langues amérindiennes et exerceront leur apostolat.

Cette dernière période de la vie de l'ursuline vécue en Nouvelle-France nous intéresse particulièrement, période qui s'étend jusqu'à sa mort en 1672. Pendant tout son séjour dans la colonie, Marie de l'Incarnation occupera des charges de responsabilité et devra faire face à de nombreuses difficultés : élaboration d'un compromis entre des religieuses qui viennent de deux communautés différentes pour n'en fonder qu'une seule, départ de Mme de La Peltrie pour participer à la fondation de Ville-Marie (en 1642-1643, elle emmène tous ses biens et laisse les religieuses sans le sou), incendie du monastère en décembre 1650 puis reconstruction du bâtiment, menace iroquoise dans les années 1650-1660, confrontations avec M^{gr} de Laval, évêque de Québec à partir de 1658, et finalement, échec progressif du projet d'éducation des jeunes Amérindiennes. L'étude de ces 33 années passées en Amérique au tout début de la colonie est par ailleurs richement documentée par Marie de l'Incarnation elle-même.

2.2 Les écrits de Marie de l'Incarnation

Rythmée par l'arrivée et le départ des bateaux, l'abondante *Correspondance* de Marie de l'Incarnation constitue un véritable journal de la Nouvelle-France, tout comme les *Relations des Jésuites* auxquelles elle apporte un complément. La religieuse y décrit fidèlement les divers aspects de l'actualité coloniale (économique, politique, sociale, religieuse), le fonctionnement interne du couvent des ursulines, son œuvre d'éducation auprès des jeunes Amérindiennes et sa rencontre avec l'Autre. Le caractère privé de cette correspondance, dont le principal destinataire n'est nul autre que son propre fils, nous permet de pénétrer dans l'intimité de la religieuse et de sa communauté en nous mettant en contact avec sa vision du monde et d'elle-même et avec son discours mystique. C'est à travers les grilles de la clôture que Marie de l'Incarnation pose son regard sur les événements qu'elle décrit avec beaucoup de finesse

⁴⁷ Pour le récit de la traversée, voir la lettre de Cécile de Sainte-Croix à la supérieure des ursulines de Dieppe datée du 2 septembre 1639 dans Marie de l'Incarnation (1599-1672), *Correspondance, op. cit.*, annexe II, p. 951-960.

⁴⁸ Vu le petit nombre d'ouvriers disponibles dans la colonie et la rareté des matériaux, le monastère ne sera terminé qu'en 1642. Son emplacement, à côté du fort de Québec, avait été judicieusement choisi par Marie de l'Incarnation puisqu'il servira de forteresse aux garnisons militaires lors des guerres iroquoises.

mais le plus souvent comme témoin indirect. Par ses *Écrits spirituels et historiques*, qui rassemblent pratiquement tout le reste des écrits de la religieuse⁴⁹, on entre encore plus intimement en relation avec son expérience mystique. Ils nous font connaître sa « vision de l'intérieur », son rapport avec Dieu, les angoisses et la plénitude qu'elle en retire, la justification de ses choix.

a) *Les difficultés inhérentes à l'étude des écrits de Marie de l'Incarnation*

Malheureusement, une grande partie des écrits de Marie de l'Incarnation n'est plus accessible à l'historien. Par exemple, de sa *Correspondance*, que dom Albert Jamet estimait à plus de 6000 lettres, il ne nous est parvenu que 278 lettres. La première édition des écrits de l'ursuline a été établie par son fils Claude Martin qui publie, à la suite de la mort de sa mère, *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, 1^{re} Supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, tirée de ses Lettres et de ses Écrits* (Paris, Louis Billaine, 1677) puis les *Lettres de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, 1^{re} Supérieure des Ursulines de la Nouvelle France* (Paris, Louis Billaine, 1681). De la correspondance de Marie de l'Incarnation, il ne nous reste à peu près que les lettres publiées par Claude Martin. Son dossier personnel, qui comprenait un certain nombre de documents inédits, avait été déposé dans les archives des ursulines de Tours. En fait, la rapidité avec laquelle Claude Martin publie les écrits de sa mère explique en partie l'omission de certaines lettres dans le corpus qu'il fait paraître en 1681, comme il le dit lui-même :

J'avoue qu'il eût été mieux de laisser encore passer quelques années avant que de les publier [les lettres] : car, comme elle y traite de diverses affaires qui sont quelquefois assez incommodes et épineuses, pour justes et véritables que soient ses sentiments, pour honnêtes et modestes que soient ses paroles, pour droites et pures que soient ses intentions, il est difficile qu'il ne s'y rencontre quelque chose qui ne plaise pas tout-à-fait à ceux à qui elle n'a pas toujours eu une entière conformité de desseins et de pensées⁵⁰.

Bref, ce souci d'épargner certaines personnes encore vivantes qui auraient pu prendre ombrage des paroles de Marie de l'Incarnation, doublé de la suppression de plusieurs lettres à caractère trop intimiste, ont entraîné la perte de nombreux écrits. Les derniers papiers de

⁴⁹ Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques (Tours et Québec)*, 2 tomes, dom Albert Jamet (éd.), réédition, Québec, Les ursulines de Québec, 1985. Dans l'édition de dom Albert Jamet, il manque cependant l'*École sainte ou explication des mystères de la foy*, catéchisme rédigé par Marie de l'Incarnation en 1635 et ses écrits en langues amérindiennes (des catéchismes en huron, en algonquin et en iroquois ainsi qu'un livre d'histoire sacrée en algonquin et un dictionnaire en iroquois.) Par ailleurs, les *Constitutions et Règlements des Premières Ursulines de Québec (1647)* qu'elle a rédigées avec le Père Jérôme Lallemand ont été éditées par sœur Gabrielle Lapointe (Québec, Monastère des Ursulines de Québec, 1974).

⁵⁰ Claude Martin, *Lettre de la Vénérable*, *op. cit.*, p. I, cité dans dom Guy Oury, « Introduction » à la *Correspondance de Marie de l'Incarnation*, *op. cit.*, p. XVI.

dom Martin ont, en effet, été refondus par la papeterie Touchard le 13 thermidor de l'an III à la suite de la dispersion de la communauté tourangelle qui suivit la Révolution française. Heureusement, la qualité de ceux qui nous restent pallie en partie cette déficience. Le nombre élevé des destinataires obligeait l'épistolaire à se répéter constamment d'une lettre à l'autre (comme nous pouvons le constater dans les lettres qui nous restent), ce qui nous permet de croire que l'essentiel de son message nous est parvenu, au moins en ce qui concerne l'actualité coloniale. En outre, Marie de l'Incarnation écrivait souvent plusieurs lettres par année à une même personne, et surtout à son fils, qu'elle envoyait en plusieurs copies sur différents bateaux pour contrer l'incertitude du transport maritime.

Le nombre des éditions des écrits de Marie de l'Incarnation qui se sont succédées depuis celles de Claude Martin démontre bien le grand intérêt porté à l'œuvre de cette femme d'exception⁵¹. Rares sont les autographes de l'ursuline qui nous sont parvenus, nous laissant presque entièrement tributaires des versions publiées par son fils. Or, les quelques originaux que nous avons en main démontrent que Claude Martin n'a pas hésité à remanier les textes, ce qu'il n'a pas cherché à cacher. « Il y a plus d'un Auteur; il y en a deux, et l'un et l'autre étoient nécessaires pour achever l'Ouvrage. Cette grande servante de Dieu y a travaillé elle-même et son fils y a mis la dernière main, en sorte néanmoins qu'il n'y parle que comme un écho⁵² », nous prévient-il dans la préface de la *Vie*. Pour les éditeurs actuels, il devient bien difficile de distinguer la part de l'un et de l'autre. Jacques Losange, qui devait s'attaquer à une réédition des *Écrits spirituels*, s'inquiète même de savoir si les prédilections de Claude Martin pour la spiritualité thérésienne ne l'ont pas entraîné à « infléchir subtilement la spiritualité si personnelle de sa mère » pour la rapprocher de celle de Thérèse d'Avila⁵³. Sans voir aussi loin, disons qu'il est clair que l'amour filial a porté Claude Martin à présenter sa mère sous le meilleur jour possible et que ses intentions premières visent l'édification des lecteurs plus que le respect absolu des textes. C'est une chance pour nous puisque c'est justement ce que nous recherchons.

⁵¹ Pour une histoire complète des éditions des écrits de Marie de l'Incarnation, voir dom Guy Oury, « La réédition des œuvres de Marie de l'Incarnation, une généalogie de chercheurs », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 275-284.

⁵² Claude Martin, *Vie de la Vénérable*, *op. cit.*, préface, p. 2, cité dans Jacques Losange, « Les écrits spirituels de Marie de l'Incarnation. Le problème des textes », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 44 (1968), p. 165.

⁵³ *Ibid.*, p. 165.

Claude Martin n'a pas hésité non plus à retravailler le style pour l'accommoder au goût de ses lecteurs et pour le rajeunir, la langue ayant évolué différemment dans la métropole et dans la colonie⁵⁴. De plus, pressée par le départ des navires, débordée par le nombre de lettres à écrire (environ 200 par année), Marie de l'Incarnation a parfois un style brouillon et elle ne prend pas souvent le temps de se relire. Les retouches de Claude Martin ne sont donc guère surprenantes, d'autant plus qu'à cette époque « on trouvait assez naturel, lorsqu'il s'agissait d'écrits rédigés à la hâte par un contemporain, de faire la toilette du texte avant de le publier⁵⁵ ». Pour la critique moderne, une telle attitude est inconcevable mais, ce qui importe réellement, c'est que le contenu des écrits de Marie de l'Incarnation et l'authenticité de son message nous soient parvenus. Cela n'a été possible que par la dévotion filiale de Claude Martin.

b) *Historiographie*

Comme les *Relations* des Jésuites, les écrits de Marie de l'Incarnation ont été amplement utilisés pour établir les événements de l'histoire coloniale et retracer la culture amérindienne. Ils apportent un complément d'un grand intérêt bien qu'on y retrouve relativement peu de faits qui ne soient racontés ailleurs. En effet, comme la religieuse le dit elle-même, elle a souvent le manuscrit des *Relations* entre les mains avant sa publication et s'en inspire pour sa rédaction⁵⁶. Néanmoins, dans le cas de certains événements, elle apporte des témoignages autonomes : elle rapporte par exemple une conversation qu'elle a eue avec un Huron qui était présent lors de l'attaque des Iroquois contre Dollard des Ormeaux. Sa réputation et son rôle en Nouvelle-France amènent effectivement un grand nombre de gens à venir l'entretenir au parloir du monastère, lieu d'échange essentiel pour les religieuses cloîtrées⁵⁷.

Moins célèbres que les *Relations*, les écrits de Marie de l'Incarnation ont aussi été l'objet d'un plus petit nombre d'études spécifiques. L'indifférence, voire l'hostilité qui frappent les mystiques à partir de la fin du XVII^e siècle les font tomber dans l'oubli pendant de nombreuses années (si l'on excepte *La vie de la mère Marie de l'Incarnation, institutrice et première*

⁵⁴ Dom Guy Oury, « Introduction » à la *Correspondance*, *op. cit.*, p. XXI.

⁵⁵ Jacques Losange, « Les écrits spirituels... », *loc. cit.*, p. 167.

⁵⁶ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, *op. cit.*, *Lettre à son fils*, 18 août 1668, p. 802-803.

⁵⁷ Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 289.

supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France publiée par le père Charlevoix en 1724⁵⁸). C'est pourtant le discours spirituel de l'ursuline qui attira l'attention des chercheurs à partir de la première moitié du XX^e siècle et qui a donné lieu aux recherches les plus abondantes et le plus souvent renouvelées jusqu'à nos jours⁵⁹. Plus récemment, des approches littéraires, ethnologiques et historiques ont été tentées, jetant un éclairage nouveau sur le discours de Marie de l'Incarnation. À partir des années 1970, les nouvelles écoles historiques, dont le mouvement des *Annales*, ont porté les chercheurs à aborder les écrits sous un angle différent, s'intéressant notamment à l'histoire sociale et l'histoire des mentalités. Également, un nouvel intérêt pour l'histoire des femmes, que l'on peut relier aux mouvements féministes contemporains, a favorisé ces nouvelles approches des écrits de Marie de l'Incarnation. Notons par ailleurs que la très grande majorité des études récentes ont été produites par des femmes, littéraires et historiennes⁶⁰ : Chantal Théry, Marie-Florine Bruneau, Dominique Deslandres, Claire Gourdeau et Natalie Zemon Davis se sont penchées successivement sur des sujets aussi variés que sa relation avec son fils, son œuvre pédagogique, sa vision de l'Autre, la place du diable dans ses écrits, son sentiment d'appartenance à la Nouvelle-France, etc.

3. Comparer les écrits de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation

Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune possèdent un grand nombre de points communs qui nous permettent de considérer leurs écrits en parallèle. Tout d'abord, tous deux sont membres d'ordres nouveaux et ils missionnent ensemble en pays étranger. Bien que sensiblement différents du fait de la vocation particulière de leurs ordres et de leur sexe respectif, leur travail évangéliste peut aisément être analysé simultanément. Leurs objectifs

⁵⁸ Pierre-François-Xavier Charlevoix, *La vie de la mère Marie de l'Incarnation, institutrice et première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France*, Paris, Antoine-Claude Briasson, 1724.

⁵⁹ Touchant le discours spirituel Marie de l'Incarnation, nous avons retenu quelques titres: Joseph Klein, *L'itinéraire mystique de la vénérable Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, Paris, Dillen, 1938; Fernand Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec*, Ottawa, Éd. de l'Université, 1954; M. A. L'Heureux, *The Mystical Vocabulary of Venerable Marie de l'Incarnation and Its Problems*, Washington, The Catholic University of America Press, 1956; dom Guy Oury, *Ce que croyait Marie de l'Incarnation*, Paris, Mame, 1972; Robert Michel, *Vivre dans l'Esprit: Marie de l'Incarnation*, Montréal, Bellarmin, 1975; Ghislaine Boucher, *Du centre à la croix. Marie de l'Incarnation (1599-1672). Symbolique spirituelle*, Québec, Les religieuses de Jésus-Marie, 1976; Maria-Paul del Rosario Adriaola, *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*, Québec et Paris, Anne Sigier et Cerf, 1989; Jean Comby (dir.), *L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, Ursuline*, Paris Cerf/Bellarmin, 1993.

⁶⁰ Étant donné le grand nombre de travaux publiés par ces femmes, je vous renvoie à la bibliographie pour le détail de chacun des titres.

sont les mêmes: instruire les païens et les colons de la vérité catholique et leur inculquer un code de conduite en accord avec la morale chrétienne⁶¹. Tous deux professent une foi et des pratiques de piété similaires, conformes aux prescriptions du concile de Trente. Néanmoins, dans cette société où la femme ne peut guère prendre d'initiatives, le cas de Marie de l'Incarnation est particulièrement intéressant et la comparaison homme/femme permet de mieux comprendre les limites imposées au « sexe faible ». Aussi, leurs visions de la perfection chrétienne et du bon missionnaire présentent plusieurs concordances — tous deux sont animés par les idéaux de la Réforme catholique — mais également certaines divergences puisque les voies de la sainteté sont différentes pour les hommes et les femmes à cette époque⁶² et que les deux protagonistes ont des personnalités propres. Notre étude des idéaux tridentins (préalablement définis au chapitre I) se fondera sur l'analyse de trois thèmes : le modèle du parfait missionnaire, le processus de la conversion et le modèle du bon néophyte. Cette analyse permettra de révéler les ajustements que font Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation des prescriptions tridentines et de mesurer l'écart entre théorie et pratique.

En ce qui concerne les écrits de Marie de l'Incarnation et de Paul Lejeune, il peut sembler injustifié d'établir une comparaison entre des *Relations* destinées à être diffusées dans un large public et une correspondance de caractère généralement privé. Pourtant, les deux types d'écrits constituent des chroniques de la Nouvelle-France. En plus de décrire les événements de la vie coloniale, les deux auteurs s'attachent d'abord à dépeindre l'avancée de la foi catholique dans ces terres sauvages pour justifier leur entreprise. Tous deux cherchent aussi à attirer les dons des bienfaiteurs et des religieux pour la mission. Finalement, ils présentent leur mission comme une voie particulièrement efficace pour atteindre le salut, ce dont témoigne le nombre particulièrement élevé de « croix » qu'ils subissent. À travers le récit de leurs difficultés et, en définitive, de leur échec auprès des Amérindiens, les deux missionnaires se mettent eux-mêmes en valeur. Attachés à leur pays d'accueil (Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune y demeurent respectivement 33 et 17 ans), ils en vantent abondamment les mérites pour favoriser une colonisation extensive en Nouvelle-France,

⁶¹ Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Les débuts des Ursulines et des Hospitalières à Québec », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 209-210.

⁶² Voir André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 315-318 et 402-448.

convaincus au départ que cela contribuerait à l'intégration socio-religieuse des Amérindiens⁶³.

Il est vrai cependant que les lettres de Marie de l'Incarnation ont un caractère plus intime que les *Relations* de Paul Lejeune, notamment lorsqu'elle parle de sa relation avec le divin ou qu'elle s'adresse à son fils. Considérant que cette partie de ses écrits a été amplement étudiée et que le mysticisme n'est pas directement lié aux idéaux tridentins que nous cherchons à dégager, nous ne nous attarderons pas sur cet aspect spécifique mais nous insisterons davantage sur les aspects proprement apostoliques. Le développement de la spiritualité mystique est en effet antérieur au concile de Trente, mais, par l'intensité de la relation avec Dieu qui la caractérise, elle s'accorde bien avec les exigences de la Réforme catholique, soit une plus grande intériorisation de la foi chez les chrétiens qui souhaitent être sauvés. C'est plutôt dans cette optique que nous aborderons la vie intérieure de Marie de l'Incarnation. L'étudier plus amplement serait l'objet d'un tout autre travail. Aussi, les *Écrits spirituels et historiques* ne seront pas utilisés pour notre analyse puisque la religieuse y décrit surtout ses états intérieurs et la conduite de Dieu sur son âme. Il en sera de même pour les *Lettres spirituelles* de Paul Lejeune qu'il n'a, de toute façon, pas écrites lors de son séjour en Amérique.

⁶³ Guy Chaussé, « Le Père Paul Le Jeune, s.j. missionnaire-colonisateur », *loc. cit.*; Chantal Théry, « Entre humilité et héroïsation. Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France », dans Annette Hayward et Agnès Whitfield (dir.), *Critique et littérature québécoise*, Montréal, Triptyque, 1992, p. 183-198; Alain Beaulieu, « Réduire et instruire: deux aspects de la politique missionnaires des jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVII, 1-2 (1987), p. 139-154; Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse*, *op. cit.*, p. 387-406.

Chapitre I: L'idéal tridentin

1. Être chrétien au début de l'époque moderne¹

1.1 Les attentes des fidèles

Pour comprendre l'univers mental et religieux des fidèles à l'orée de l'époque moderne, il importe de voir les conditions de vie dans lesquelles ils évoluaient, puisqu'elles expliquent en partie leur vision du monde et leurs angoisses quotidiennes. En effet, au moins 80% de la population française était composée de ruraux se nourrissant presque uniquement de leurs productions agricoles, trop exclusivement céréalières². L'archaïsme des techniques utilisées n'assurait qu'un faible rendement et les céréales à pain, venues du Proche-Orient, étaient mal adaptées au climat du pays. Après un été trop humide ou un hiver trop rude, les moissons ne suffisaient plus à répondre aux besoins immédiats et la lenteur des transports empêchait l'arrivée des secours aux populations affamées par les famines récurrentes. Les rumeurs de famine ou la rareté effective des « bleds » faisaient grimper les prix en flèche, rendant tout achat de nourriture impossible, obligeant les paysans à se rabattre sur des aliments de substitution. Les constitutions affaiblies laissaient alors à la vermine un terrain propice au déclenchement de maladies, voire d'épidémies de toutes sortes, très souvent associées à la peste, semant la terreur et la mort au sein des masses³. Leur subsistance étant tributaire des caprices de la nature, elles étaient constamment à l'affût du moindre dérèglement climatique, cherchant des explications et parfois des coupables à des intempéries que la science de l'époque avait bien du mal à comprendre.

¹ Pour décrire les fidèles et le clergé à l'orée de l'époque moderne, nous avons utilisé les grandes synthèses de l'histoire religieuse dont les conclusions sont, dans l'ensemble, assez similaires. Nous en présentons ici un abrégé mais nous ne jugeons pas nécessaire de les citer sans cesse. Voir: Gabriel Audisio, *Les Français d'hier*, Tome 2: *Des croyants, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1996; Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996 (1971); Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 6^e éd. Paris, PUF, 1991 (1965); F. Lebrun (dir.), *Histoire des catholiques en France*, Paris, Privat, 1980, et en particulier les chapitres de H. Martin, « Le legs du Moyen Âge (1450-1520) », p. 13-83, et de R. Sauzet, « Présence rénovée du catholicisme (1520-1670) », p. 85-164; J. Le Goff et R. Sauzet (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Tome II: *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, XIV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1988, et notamment le chapitre d'Élisabeth Labrousse et Robert Sauzet, « La lente mise en place de la réforme tridentine (1598-1661) », p. 321-474; J.M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome VIII: *Le temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1992; H. Tüchle, C. A. Bouman et J. Le Brun, *Nouvelle histoire de l'Église*, Tome 3: *Réforme et Contre-Réforme*, Paris, Seuil, 1968; René Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, Première partie, Paris, SEDES, 1980.

² Pierre Goubert et Daniel Roche, *Les Français et l'Ancien Régime*. Tome 1 : *La société et l'État*, 2^e édition, Paris, Armand Colin, 1991 (1984), p. 33.

³ Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris, Fayard, 1966, p. 44-46.

Incapables d'avoir une quelconque emprise sur leur environnement, les hommes croyaient voir agir des forces surnaturelles, teintant de magisme et d'animisme leur vision du monde, mêlant de superstitions la religion chrétienne. Pour eux, les frontières entre le naturel et le surnaturel, entre le sacré et le profane, n'étaient pas étanches et le « merveilleux » pouvait à tout moment faire intrusion dans leur vie. Leurs comportements religieux, caractérisés par la multiplication des dévotions (culte des saints, pèlerinages, recherche d'indulgences, confréries), traduisaient leur besoin de réconfort et tentaient de remédier à la fois à des maux terrestres et spirituels à travers une « religion de la participation⁴ ». Les sacrements, fréquentés par la majorité, les mettaient en contact avec le divin et revêtaient un caractère magique.

Le déroulement normal de la vie était marqué par un taux effroyable de mortalité puisque « sur 100 enfants qui naissaient, 25 mouraient avant l'âge d'un an; 25 autres n'atteignaient pas leur vingtième année; 25 autres disparaissaient entre 20 et 45 ans⁵ ». Bien souvent, les jeunes mères suivaient leurs nouveau-nés dans la tombe et les familles se reformaient au gré des aléas de la vie et de la mort. Cette dernière prenait parfois un visage terrorisant quand les villages et les cités étaient visités par les trois grands fléaux — famines, guerres et épidémies — qui s'accompagnaient souvent les uns les autres, fauchant le quart, voire la moitié de la population d'une ville ou d'une région.

Ainsi, à la fin du Moyen Âge, la peur s'est installée en Occident, secoué par les malheurs qui se sont accumulés singulièrement: « la Peste Noire qui marque en 1348 le retour offensif des épidémies meurtrières, les soulèvements qui se relaient d'un pays à l'autre du XIV^e siècle au XVII^e, l'interminable guerre de Cent Ans, l'avance turque [...] alarmante au XVI^e siècle, le Grand Schisme — "scandale des scandales" —, les croisades contre les hussites, la décadence morale de la papauté avant le redressement opéré par la Réforme catholique, la sécession protestante avec toutes ses séquelles⁶ ». Dans cette succession de calamités, les hommes voient l'action d'un Dieu justicier et vengeur qui punit la société pour ses péchés. Ils ne peuvent s'empêcher d'y voir aussi les signes annonciateurs de la fin du monde et, avec elle, l'approche du Jugement dernier, idée que

⁴ Pierre Chaunu, « Le XVII^e siècle religieux : réflexions préalables », *Annales ESC*, 22, 2 (mars-avril 1967), p. 284.

⁵ Pierre Goubert, *Louis XIV, op. cit.*, p. 43.

⁶ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, *Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 259. Cet ouvrage de Delumeau décrit admirablement l'atmosphère de peur dans laquelle vivaient les populations de l'Ancien Régime, et notamment les angoisses ayant trait au salut personnel.

les prédicateurs répandaient amplement. Et, à cela s'ajoute aussi la peur intense de la damnation éternelle que l'omniprésence de la mort avive constamment.

La modernité naissante ne fait d'ailleurs que renforcer cette croyance de l'imminence de la fin du monde en ébranlant solidement les fondements d'une société en apparence immobile: désenclavement planétaire suite à la découverte des Amériques, mise en place d'une économie mondiale dans laquelle l'Église, condamnant l'usure, trouve mal sa place, dégradation de la condition paysanne⁷, mise en place d'un État moderne cherchant à briser les liens de solidarité existants pour en créer de nouveaux, verticaux, au sommet desquels il se placerait⁸. Ces mutations, qui se sont accélérées au cours du XVI^e siècle, inquiètent les hommes qui craignent toute « nouvelleté⁹ » et elles nourrissent leurs peurs eschatologiques.

De plus, l'Église a laissé se développer une grande incertitude théologique autour de la question du salut, qui fut finalement l'un des principaux thèmes débattus par les protestants et les catholiques. Les hommes, apeurés par leurs péchés et inquiets du sort qui les attend, ont soif de la Parole divine et souhaitent combler leur ignorance religieuse¹⁰. Ils cherchent des saints protecteurs contre tous les maux et veulent trouver des preuves tangibles de la présence divine à travers une multitude de dévotions et un attachement aux objets sacrés. Ils ont besoin d'une doctrine claire et rassurante, d'une théologie structurée que la majeure partie du clergé n'est pas à même de leur fournir¹¹. Le clergé, en effet, est miné au XVI^e siècle par divers abus sur lesquels on a par ailleurs eu tendance à trop insister. Ces défaillances existaient certainement au cours des siècles précédents. Ce qui a changé, c'est le regard que les fidèles portent sur ces prêtres qui prêchent mal, qui célèbrent mal la messe, qui administrent mal les sacrements et qui mènent parfois une vie dissolue et immorale¹².

⁷ Au début de l'époque moderne, on observe une croissance démographique alors que le retard des techniques agricoles ne permet pas de nourrir cet excédent de population. De plus, le poids de la fiscalité est de plus en plus lourd à la suite de guerres incessantes et du développement de l'absolutisme auquel s'ajoute la mise en place des nouvelles structures économiques qui entraînent des situations de crise. Voir entre autre: H. Tüchle, C. A. Bouman et J. Le Brun, *Nouvelle histoire de l'Église*, Tome 3, *op. cit.*, p. 20-28, et Louis Lavallée, « Vivre en douce France », dans Yves Landry (dir.), *Pour le Christ et le roi. La vie au temps des premiers Montréalais*, Montréal, Libre Expression et Art Global, 1992, p. 25-28.

⁸ Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, nouvelle édition, Paris, Flammarion, 1991, p. 230.

⁹ Sur les craintes des nouveautés, voir Jean Delumeau, *La peur en Occident*, *op. cit.*, p. 63-78.

¹⁰ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*, p. 73.

¹¹ *Ibid.*

¹² H. Tüchle, C. A. Bouman et J. Le Brun, *Nouvelle histoire de l'Église*, *op. cit.*, p. 32-37.

1.2 Les faiblesses du clergé

Dresser un portrait du clergé paroissial au début de l'époque moderne est une tâche malaisée puisqu'une généralisation est difficile à faire. Il y a trop de variations d'un diocèse à l'autre, d'un prêtre à l'autre, et les sources sont inégales d'un endroit à l'autre. Les documents utilisés par les historiens mettent plus souvent en lumière les situations extraordinaires que les situations courantes et il faut donc les traiter avec circonspection. Mais, pour comprendre l'œuvre disciplinaire du concile de Trente, il convient tout de même de relever les faiblesses et les vices les plus souvent mentionnés.

a) Le cumul des bénéfices et l'absentéisme

À la fin du Moyen Âge, l'Église est une véritable puissance temporelle dont les richesses attirent les convoitises et font germer bien des ambitions. Beaucoup de titulaires de bénéfices ne possèdent pas un grand sens de leurs devoirs pastoraux et préfèrent vivre en ville ou étudier à l'université en se contentant de percevoir les revenus de leurs bénéfices. Ils se font alors remplacer dans leur cure par un desservant à la formation et au zèle douteux¹³. L'Église, en fait, ne manque pas de prêtres, bien au contraire, ils prolifèrent depuis le Grand Schisme. Ce gonflement du corps clérical, loin d'être un bienfait, sème plutôt l'anarchie en permettant la constitution d'une classe de prêtres vagabonds, vivant médiocrement de ses remplacements ou des multiplications des chapellenies et des aumôneries.

La non-résidence est en outre aggravée par la pratique du cumul des bénéfices qui permet de percevoir davantage de revenus, parfois nécessaires pour lutter contre une réelle pauvreté. Les richesses de l'Église sont effectivement mal réparties et, si certaines paroisses sont très riches, d'autres, nombreuses, le sont beaucoup moins. Le clergé, cupide ou nécessiteux, récolte en outre des gains par la vente d'indulgences ou encore par l'administration des sacrements qu'ils font souvent payer. On est loin de l'idéal de pauvreté prôné par l'Évangile...

b) L'ignorance

Avant l'implantation des séminaires ordonnée par le concile de Trente, la plupart des curés ne reçoivent pas de véritable formation pastorale et sacerdotale. Tout au plus sont-ils initiés aux principes de la foi par le curé de leur paroisse qui accepte de les héberger. Ils

¹³ À la fin du XV^e siècle, 50 à 60% des pasteurs sont absents de leur paroisse dans le diocèse de Sens, situation similaire à celle du diocèse de Narbonne (58% d'absents) ou d'Aix-en-Provence (30 à 40% de non-résidents). Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, op. cit., p. 321-322.

peuvent se laisser pénétrer par l'image d'un prêtre idéal, s'ils l'ont sous les yeux, mais le plus souvent ils doivent se contenter de sa bonhomie, voire de sa médiocrité. Ils apprennent donc des rudiments de latin et des connaissances sommaires sur la religion dont le niveau varie évidemment selon le savoir de leur mentor. Au terme de cette formation, ils doivent se présenter devant l'évêque pour subir un examen des plus simples, quand il n'est pas inexistant, et peuvent alors être ordonnés. Apparemment, l'ignorance des prêtres sera très lente à se résorber puisque, tard dans le XVII^e siècle, un archidiacre de Bourges constate qu'il y a « des prêtres qui n'entendent pas un mot de latin et d'autres qui ne savent presque pas lire¹⁴ ». Les compétences spirituelles étant insuffisantes, la célébration de la messe et l'administration des sacrements s'en ressentent grandement.

c) Les déficiences morales

Le prêtre paroissial vit généralement près de ses fidèles, bien souvent au même rythme qu'eux. Bien que ses devoirs ne l'appellent en principe qu'à être tourné vers des tâches spirituelles, la réalité est bien différente. Comme les paysans, beaucoup de prêtres fréquentent assidûment la taverne, haut lieu de la sociabilité villageoise, et s'y livrent au jeu et à la boisson. L'ivrognerie, en effet, semble avoir été le mal le plus généralisé au sein du clergé, ce qui troublait parfois même les offices. L'église elle-même devient parfois le théâtre de brutalité verbale ou physique ou, du moins, un lieu de rencontres où l'on commère beaucoup. Dans bien des villages, on oublie le respect dû à la maison de Dieu, ce qui n'est guère étonnant si l'on considère que le prêtre lui-même ne donne pas toujours l'exemple.

Le vœu de chasteté n'est pas respecté par un grand nombre de curés, dont la vie privée est souvent dissolue. Beaucoup vivent en concubinage et ont souvent des enfants. Cette situation ne choque pas nécessairement les habitants, pour qui ce n'est pas un scandale, et ils se montrent souvent indulgents à l'égard des prêtres. Bien qu'il soit difficile d'établir avec précision le pourcentage de prêtres concubins, l'étude des comptes rendus des visites paroissiales permet d'estimer à un quart ou même à un tiers le nombre de curés vivant ainsi¹⁵.

¹⁴ Cité dans René Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁵ H. Tüchle, C. A. Bouman et J. Le Brun, *Nouvelle histoire de l'Église*. Tome 3, *op. cit.*, p. 34. Ces chiffres s'appliquent aux Pays-Bas et à la Rhénanie, mais, selon Jean Delumeau, il devait s'agir des pourcentages véritables pour la France aussi. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, *op. cit.*, p. 319.

L'immense tâche de redressement du clergé paroissial aurait normalement dû incomber aux évêques, chefs spirituels des diocèses, mais ceux-ci, issus de la noblesse, conservent les mœurs de leur classe en entrant dans les ordres. Souvent très riches, ils se conduisent davantage en grands seigneurs qu'en serviteurs de l'Évangile, beaucoup plus préoccupés par des questions temporelles que spirituelles¹⁶. Plusieurs passent la majorité de leur temps à la cour, s'occupant de politique, et laissent à des subordonnés le soin d'administrer leur diocèse. Il faut dire qu'ils doivent généralement leur nomination à des considérations étrangères aux besoins spirituels puisqu'en France, depuis le concordat de Bologne (1516), c'est le roi qui nomme les évêques¹⁷.

Formés en droit canonique plutôt qu'en théologie, habitués par leurs origines à gérer de grands domaines, les évêques sont de bons administrateurs mais ils sont mal préparés à remplir leur mission première, le soin des âmes. En outre, leurs pouvoirs se sont effrités avec le temps à cause d'une multitude d'exemptions, de réserves, de privilèges que la papauté a largement distribués, notamment aux ordres religieux. Dans les faits, l'évêque ne commande plus du tout à l'ensemble du clergé de son diocèse et, quand il tente de redresser la situation, il se heurte en plus aux poids des habitudes. On comprend que la réforme interne de l'Église a donc été une tâche ardue qui a mis plusieurs décennies à s'implanter et qu'il a fallu des personnalités fortes pour entreprendre sa mise en œuvre.

2. Le concile de Trente et l'idéal tridentin

2.1 L'anti-protestantisme du concile de Trente

Les Pères conciliaires, répondant aux nécessités de l'époque, travaillent simultanément à la réforme disciplinaire du clergé et à la redéfinition doctrinale de la foi catholique. Malgré le petit nombre de représentants présents¹⁸, ils n'ont pas peur de définir un ensemble doctrinal imposant, certaines questions n'ayant jamais été abordées par aucun autre concile. Quand on examine les aspects doctrinaux qu'ils traitent, on est

¹⁶ Comme nous l'avons déjà souligné, il y a eu, parmi les évêques, des exceptions. Certains ont œuvré considérablement à l'implantation de la Réforme catholique. Voir Marc Venard, « La grande cassure, 1520-1598 », dans J. Le Goff et R. Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Tome II : *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, XIV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1988, p. 298-306 et Élisabeth Labrousse et Robert Sauzet, « La lente mise en place de la réforme tridentine » dans le même ouvrage, p. 378-384.

¹⁷ François I^{er} et Léon X avaient conclu un accord qui laissait au souverain la nomination aux bénéfices majeurs, c'est-à-dire à une centaine d'évêchés et à plus de cinq cents abbayes. Le pape donnait ensuite son accord par l'octroi des bulles aux évêques ce qui leur donnaient l'investiture canonique. Il est bon toutefois de se rappeler qu'il y a eu un certain nombre d'évêques réformateurs avant le concile de Trente.

¹⁸ Les assemblées du concile n'ont jamais compté plus de 237 votants, dont une majorité d'Italiens et d'Espagnols représentant surtout les ordres réguliers. Marc Venard, « L'Église catholique », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome VIII, *op. cit.*, p. 235.

surtout frappé par leur caractère anti-protestant et, en effet, une part non négligeable des travaux est consacrée à condamner les thèses des réformateurs protestants. Cette intention est clairement signifiée à plusieurs reprises à travers les décrets du concile, et notamment lors de la déclaration d'ouverture pendant laquelle le cardinal-évêque de Palestrina, Gian-Maria del Monte, affirme que le concile est réuni « à l'honneur et à la gloire de la sainte et individue [sic] Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, pour l'accroissement et l'exaltation de la foi et de la religion chrétienne, pour l'extirpation des hérésies, la paix et l'union de l'Église, la réforme du clergé et du peuple chrétien, pour l'humiliation et l'extinction des ennemis du nom chrétien¹⁹ ».

Le fonctionnement des débats concernant les questions doctrinales traduit ce souci de répliquer à l'hérésie. Avant même d'ouvrir les discussions, les Pères reçoivent la liste des erreurs à combattre, c'est-à-dire les chefs d'hérésies, dont ils débattent ensuite ensemble. Si certaines des erreurs énumérées ont déjà été réprimées par de précédents conciles, c'est qu'on juge qu'il n'est pas « inconvenant de condamner ce qui a déjà été réprouvé auparavant: apporter des raisons, ce n'est donc pas examiner si les décisions antérieures ont été suffisamment justifiées, c'est vouloir simplement éclairer les ignorants²⁰ ». Malgré cela, la majeure partie des hérésies cataloguées sont contemporaines du concile et, parmi elles, les thèses de Luther occupent la place la plus importante. Le plus souvent, les clercs s'opposent fermement aux affirmations protestantes, et le lecteur des décrets de Trente est frappé par la virulence de leur formulation qui déclarent « anathèmes » les doctrines protestantes.

a) L'Écriture et la tradition

Aspirant à épurer la religion, les réformateurs protestants prônent le libre recours aux Écritures saintes, fondement de la religion chrétienne, véhicules de la Parole divine transmise aux hommes par les Prophètes et les Apôtres inspirés de son esprit. Ils encouragent donc les traductions en langue vulgaire de la Bible, seule dispensatrice de la foi, afin qu'elle soit à la portée des fidèles et qu'ils puissent ainsi méditer sur son contenu. Le concile de Trente désapprouve cette pratique et ordonne que « personne, se fiant à son propre jugement, n'ait l'audace de détourner l'Écriture à son sens particulier contrairement au sens qu'a tenu et tient la sainte Mère l'Église, à qui il appartient de juger

¹⁹ Nous avons souligné certains mots de notre propre initiative afin de les faire ressortir plus clairement. La traduction des décrets que nous utilisons se trouve dans A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, dans Hefele, C.-J. et H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Tome X, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938 (ci-après désigné par l'abréviation CT). Dans le cas présent, il s'agit de la déclaration d'ouverture du concile, lors de la première session, citée à la p. 1.

du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures; ou encore contrairement au consentement unanime des Pères, encore que ces interprétations ne dussent jamais être mises en lumière²¹ ». En s'opposant à la *Scriptura sola*, l'Église se pose comme unique détentrice de la Parole divine qu'elle seule peut interpréter, ce qui lui donne les moyens de contrôler la foi et les connaissances de ses ouailles. En conservant la Tradition, elle réaffirme son attachement à la coutume, à la fierté de son passé. Pour elle, Luther et les autres réformateurs sont en effet de dangereux novateurs.

b) Le libre arbitre et la prédestination

Lourd de conséquences pour la vie des fidèles, le débat sur le libre arbitre et la prédestination concerne principalement le salut de l'homme et la manière de l'atteindre. Comme l'existence des hommes est orientée vers le salut, les solutions proposées par chacun des partis déterminent nécessairement leurs conditions de vie. Les décrets de la IV^e session contiennent à la fois les positions catholiques ainsi que les opinions protestantes radicalement niées:

Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu ne coopère aucunement en donnant son assentiment à Dieu qui l'excite et l'appelle, par où il se prépare et dispose à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut pas refuser son consentement s'il le veut, mais que, à la façon d'un être inanimé, il est absolument inerte et joue un rôle purement passif, qu'il soit anathème²².

Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que c'est Dieu qui opère (par lui) le mal comme le bien, non seulement en le permettant, mais en le voulant d'une volonté formelle et directe, de telle sorte que la trahison de Judas aussi bien que la vocation de Paul sont son œuvre propre, qu'il soit anathème²³.

Ainsi, pour les catholiques tridentins, l'homme n'est pas « agi » par Dieu : il a le pouvoir de choisir sa destinée en acceptant ou en refusant la grâce que lui offre le divin et peut coopérer à son salut par la foi et par les œuvres. La justification qu'il reçoit par le baptême le fait renaître en Jésus-Christ, dont le sacrifice a permis la rémission des péchés des hommes, mais il est ensuite libre de conserver et d'accroître la grâce qui lui est offerte afin de gagner son salut²⁴.

²⁰ CT, Session I, p. 5. On remarque que le décret annonce également une visée didactique.

²¹ CT, IV^e session, p. 28. » Parmi toutes les éditions latines de la Bible, seule la Vulgate a été désignée comme authentique « dans les disputes, prédications, expositions et leçons publiques ». IV^e session, p. 26. Les traductions en langue vernaculaire ne sont pas interdites, l'usage privé de ces versions est même permise par le concile, mais les Index de 1559 et de 1564 en ont rapidement proscrit la lecture. Jean Delumeau, *Le catholicisme, op. cit.*, p. 54.

²² CT, IV^e session, canon 4, p. 136.

²³ CT, IV^e session, canon 6, p. 137.

²⁴ Pour le protestant, la foi seule sauve l'homme qui, perverti par le péché originel, ne saurait contribuer à son salut. Dieu, qui sait de toute éternité qui sera sauvé et qui sera damné (c'est la prédestination), accorde la foi aux élus, gratuitement et unilatéralement. Le croyant peut avoir confiance en son salut qui lui est assuré. Les actes de piété et de charité, plutôt que de contribuer au salut de l'homme comme c'est le cas

c) *Le sacrement de l'eucharistie*

Les hommes d'Église se sont aussi beaucoup préoccupés de la nature exacte du pain et du vin lors du sacrement de l'eucharistie qui est une commémoration de la dernière Cène²⁵. Pour Luther, la matière du pain et du vin coexistait avec celle du corps et du sang du Christ (consubstantiation) alors que Calvin soutenait plutôt que le Christ n'était pas présent que spirituellement lors de la messe. Ainsi, la messe est pour les réformateurs protestants une commémoration de la Passion de Jésus mais son sens est encore plus grand pour les catholiques puisque « [...] par la consécration du pain et du vin, se produit une conversion de toute la substance du pain en la substance de Notre-Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Cette conversion a été convenablement et fort à propos appelée par l'Église catholique transsubstantiation²⁶ ». La consécration des espèces nécessite obligatoirement la présence d'un prêtre qui, seul, a le pouvoir d'opérer la conversion du pain et du vin, ce qui s'oppose au sacerdoce universel prôné par les protestants. Le sacrement de l'eucharistie devient donc un renouvellement du sacrifice du Christ, mais d'une manière non sanglante, offrant aux fidèles l'occasion de contempler le sacré. Ceux-ci doivent se préparer soigneusement à la réception du sacrement, se confessant préalablement afin d'approcher le Christ dans un état de grande pureté²⁷.

La substance du pain et du vin demeurant « convertie » même après la fin de l'office (ce que les protestants contestaient), le saint sacrement est l'objet d'un culte que les fidèles rendent au Christ toujours présent dans l'hostie. Ce culte prend un essor considérable au XVII^e siècle et constitue l'une des dévotions propres au catholicisme. Le concile l'encourage d'ailleurs en ordonnant que l'Église désigne une journée dans l'année pour honorer ce sacrement « avec une vénération et une solennité singulière, afin qu'il fût porté en procession, avec respect et pompe, par les rues et les places publiques²⁸ ».

chez les catholiques, sont un signe de l'élection divine. Fernand Comte, art. « Prédestination », dans *Les grandes notions du christianisme*, Paris, Bordas, 1996, p. 187-188 et Jean Delumeau, *Le catholicisme, op. cit.*, p. 75-78.

²⁵ Selon Robert Sauzet, « Le problème de la communion est capital car il se situe au niveau du geste de la rencontre avec Dieu ». Robert Sauzet, « Aux origines », dans Jean Delumeau (dir.), *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 33.

²⁶ CT, XIII^e session, p. 263. Voir A.G. Martimort (dir.), *L'Église en prière. Deuxième partie : la messe et le culte de l'eucharistie*, Tournai, Desclée, 1965, p. 253-486.

²⁷ CT, XIII^e session, p. 267.

²⁸ CT, XIII^e session, p. 265.

d) *L'expression de deux religiosités différentes*

Parce qu'ils veulent épurer la religion chrétienne et s'appuyer sur les seules autorités scripturaires, les Réformateurs protestants bannissent plusieurs formes de culte qui, selon eux, ne sont pas ordonnées par Dieu dans la Bible. Il faut dire que certaines dévotions, telles les indulgences, avaient donné lieu à des trafics scandaleux. Les protestants accusent donc leurs adversaires de se livrer à des pratiques superstitieuses car l'Église catholique encourage des « excès en matière de religion²⁹ ». Ainsi, les œuvres de l'homme pour coopérer à son salut (jeûnes, pèlerinages, bénédictions, vœux, messes des morts, etc.) sont de vulgaires inventions de l'homme qui ne font que nourrir le catholique d'illusions. Le culte des saints et des images est perçu comme une survivance du paganisme, associé au polythéisme et à l'idolâtrie³⁰. Ces excès sont attribués à Satan, adversaire de l'homme, qui cherche par tous les moyens à le détourner de la vraie religion.

Mais, de l'autre côté de la barrière confessionnelle, les catholiques n'hésitent pas à taxer d'impiété les protestants qui eux, pèchent par un « manque » en matière de religion car ils retranchent de la pratique certaines formes de dévotions ainsi qu'un bon nombre des sacrements (les Luthériens par exemple ne reconnaissent que le baptême et l'eucharistie). Pour eux, les sacrements constituent des signes extérieurs de la foi qu'ils nourrissent, mais ils ne sont pas nécessaires au salut. Au contraire, les catholiques croient que tous les sacrements confèrent la grâce et qu'ils sont essentiels à la rédemption de l'homme³¹. Elle reconnaît au total sept sacrements : le baptême, la confirmation, le mariage, l'eucharistie, la pénitence, l'ordre et l'extrême-onction³².

2.2 Les moyens du salut ou le modèle du parfait chrétien

On aurait tort de percevoir la doctrine établie au concile de Trente comme une simple réplique à l'hérésie alors qu'il s'agit d'un aboutissement, du « résultat d'une

²⁹ La définition de la « superstition » à l'époque moderne (tant pour les catholiques que pour les protestants) est basée sur les écrits de saint Thomas et de saint Augustin et se décrit comme un « excès en matière de religion qui se fonde sur une interprétation non autorisée des devoirs religieux de l'homme ». B. Dompnier, « Les hommes d'Église et la superstition entre XVII^e et XVIII^e siècles », dans *La superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 15. De son côté aussi, l'Église combattait ce qu'elle considérait comme des superstitions, c'est-à-dire les pratiques plus ou moins magiques des fidèles.

³⁰ Bernard Dompnier, « Les hommes d'Église et la superstition... », *loc. cit.*, p. 38-42 et Jean Delumeau, « Les Réformateurs et la superstition », dans *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 51-79.

³¹ Le concile a statué sur les sacrements (de manière générale) lors de la VII^e session, p. 191-216.

³² CT, VII^e session, p. 198.

maturation³³ ». Pour être efficace, la réforme catholique ne pouvait pas uniquement nier les valeurs protestantes, elle devait les dépasser, proposer une solution satisfaisante aux angoisses du temps et nourrir un courant de piété personnelle en plein essor. La doctrine du salut qu'elle met en place ne pouvait pas être seulement à la portée des élites intellectuelles: de la théologie devait découler la morale³⁴. Elle soumet à ses fidèles un ensemble de règles à suivre pour assurer leur rédemption. C'est cette théologie du salut que nous nous arrêterons à décrire ici, en nous attachant exclusivement aux décrets définitifs du concile³⁵.

a) L'homme déchu par le péché originel

Le problème à la base de toute la croyance chrétienne réside dans la transmission à tous les hommes, même aux nouveau-nés, du péché originel commis par Adam dans le paradis terrestre au tout début de l'humanité. C'est par cette offense au divin qu'Adam (et toute sa descendance) a reçu la condition mortelle et a rompu le dialogue avec Dieu:

Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, fut déchu de l'état de sainteté et de justice dans lequel il avait été établi, et par ce péché de désobéissance et cette prévarication a encouru la colère et l'indignation de Dieu et, en conséquence, la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé, et, avec, la mort, la captivité sous la puissance du diable qui depuis a eu l'empire de la mort; et par cette offense et cette prévarication, Adam, selon le corps et selon l'âme, a été changé en un état pire [...]³⁶

Cette condition ne peut pas être effacée par les « forces de la nature humaine » mais uniquement par les mérites du Christ qui, grâce à son sacrifice sanglant et à sa condition de médiateur, a réconcilié les hommes avec son Père et « ôté les péchés du monde ». Cette rémission des péchés, cette régénération de l'être, est possible grâce à la réception du baptême, condition essentielle au salut car « quiconque ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu³⁷ ». Cette réception doit cependant être préparée avec soin dans le cas où le néophyte aurait atteint l'âge de raison. C'est une conversion « en profondeur³⁸ » que l'on attend des futurs chrétiens.

³³ Alphonse Dupront, « Du concile de Trente : réflexions autour d'un IV^e centenaire », *Revue Historique*, 206, 2 (juillet-décembre 1951), p. 273-274.

³⁴ Pierre Chaunu, « Le XVII^e siècle religieux... », *loc. cit.*, p. 295-296.

³⁵ La formulation finale des décrets est précédée de vigoureuses discussions très éclairantes sur les différents débats qui secouaient la Chrétienté mais, étant donné le but que nous poursuivons ici, il ne nous est pas utile de les considérer pour notre analyse. En effet, seuls les textes définitifs ont été diffusés.

³⁶ CT, V^e session, premier canon, p. 45.

³⁷ CT, V^e session, canon 4, p. 54-55.

³⁸ L'expression est de Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650*, thèse de Ph. D (Histoire), Université de Montréal, 1990.

Le baptême, qui permet à l'homme d'entrer dans la communauté des chrétiens, imprime par ailleurs sur l'âme une marque indélébile et n'a jamais besoin d'être réitéré. Par le baptême, l'homme redevient « innocent, pur, sans tache et sans péché, agréable à Dieu [...], en sorte qu'il ne reste rien qui lui fasse obstacle pour entrer dans le ciel³⁹ ». Toutefois, bien qu'il soit justifié par la Passion du Seigneur, il demeure en l'homme une conséquence du péché originel. C'est la concupiscence, qui est une inclination au péché sans être un péché comme tel. Elle ne peut être effective sans le consentement de l'homme, mais elle lui a été laissée « pour le combat et l'exercice⁴⁰ ». Et ce mot « combat » résume bien ce qu'est toute l'existence du chrétien: une lutte perpétuelle contre sa nature pécheresse.

b) Le travail de l'homme pour son salut

L'homme qui accepte de recevoir la grâce divine⁴¹ peut alors espérer le salut mais sans jamais être totalement certain d'y accéder sous peine de faire preuve d'une présomptueuse confiance. Il doit œuvrer à son salut car, si la foi est le commencement du salut, elle n'est pas suffisante pour l'atteindre et l'homme doit travailler à accroître sa justification⁴² de la manière suivante:

Les hommes étant donc ainsi justifiés, et faits amis et familiers de Dieu, s'avancant en vertu, se renouvellent, comme dit l'Apôtre, de jour en jour, c'est-à-dire qu'en mortifiant les membres de leur chair et en les faisant servir à la défense de la justice, pour leur sanctification, par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, ils croissent dans la justice même reçue par la grâce du Christ, la foi coopérant aux bonnes œuvres, et ainsi deviennent de plus en plus justes [...]⁴³

Si saints et si justes que soient les chrétiens, il peut arriver, dans cette vie mortelle, qu'ils succombent à des péchés légers et quotidiens (les péchés véniels) sans toutefois perdre la grâce. Les péchés capitaux⁴⁴, par contre, entraînent la damnation éternelle sans nécessairement affaiblir la foi. Ils doivent être à tout prix évités ce qui, avec l'aide de la grâce, est tout à fait possible pour ceux qui portent une attention soutenue à mener une vie « sobre, juste et pieuse ».

³⁹ CT, V^e session, canon 5, p. 56.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Notons que les pères conciliaires n'ont jamais défini la nature exacte de la grâce divine, ce qui ouvrira la voie au débat janséniste du siècle suivant.

⁴² Justification et salut ne sont pas synonymes. La justification est la « rémission des péchés, la sanctification et le renouvellement intérieur de l'homme par la réception volontaire de la grâce et des dons ». Elle est absolument nécessaire au salut de l'homme qui doit travailler à la conserver et à l'accroître. Cependant, il peut perdre la justification reçue lorsqu'il commet des péchés et doit alors avoir recours à la pénitence. CT, session VI, p. 91-93.

⁴³ CT, VI^e session, chapitre X, p. 103.

⁴⁴ Il s'agit de la paresse, la colère, la gourmandise, l'orgueil, la luxure, l'avarice et l'envie.

Cependant, que ceux qui croient être debout prennent garde de tomber et que tous travaillent à leur salut avec crainte et tremblement: dans les travaux, dans les veilles, par les aumônes, par les prières et les offrandes, par les jeûnes et dans la chasteté. Sachant que leur renaissance spirituelle est faite dans l'espérance, mais non encore dans la possession de la gloire, ils doivent toujours redouter l'issue du combat qu'il leur faut encore soutenir contre la chair, contre le monde, contre le diable, et dans lequel ils ne peuvent être victorieux qu'en obéissant avec la grâce de Dieu [...]⁴⁵

À travers ces décrets se dessine un modèle de vie rigide qui justifie bien le terme de « combat » qu'emploient les Pères, un combat aux multiples visages: « contre la chair, contre le monde et contre le diable ». C'est par ailleurs un modèle beaucoup mieux adapté aux religieux qu'aux laïcs qui vivent dans le monde, source de péché, où, selon l'Église, on ne s'attache qu'à de fausses valeurs⁴⁶: pouvoir, richesse, plaisir, etc. Ce mépris du monde est un thème récurrent dans la spiritualité chrétienne depuis ses origines. C'est néanmoins dans les tumultes du monde que l'homme est invité à travailler à son propre salut par l'action combinée de sa foi et de ses œuvres. Cela commande nécessairement une intériorisation de la foi, le salut étant une affaire personnelle. L'homme doit garder confiance en Dieu s'il veut espérer être sauvé, et notamment au moment de la mort, ultime combat qu'il doit livrer contre le diable alors qu'il a déjà un pied dans l'au-delà:

Car, quoique pendant toute notre vie, notre adversaire cherche et épie les occasions par où il pourra, de quelque façon que ce soit, dévorer nos âmes; il n'y a cependant aucun temps, auquel il s'efforce davantage de mettre en œuvre les ressources de ses ruses pour nous perdre entièrement et nous détourner, si la chose est possible, de la confiance en la divine miséricorde, que le moment où il nous voit prêts à quitter la vie⁴⁷.

L'agonie est bien sûr le moment où l'homme, épuisé et souffrant, est le moins apte à engager la lutte contre les forces du mal qui profitent de cette faiblesse pour le détourner de sa foi. La mort couronnant la vie, seul le fidèle qui a mené une vie conforme aux commandements de Dieu et de l'Église livre réellement son dernier combat. Mais, comme la mort peut survenir à chaque instant, l'homme doit toujours être préparé à l'affronter et doit à tout prix éviter l'état de péché qui l'enverrait directement aux enfers. Il doit donc vivre constamment dans la pensée de la mort.

c) Les aides fournies au chrétien

Cette vision de la vie serait bien accablante pour le chrétien si l'Église ne lui proposait divers moyens pour l'aider à mener à bien sa mission terrestre. Parmi ces aides, les sacrements, lorsqu'ils sont reçus dans les conditions requises, nourrissent la foi et confèrent aux croyants la grâce divine. Rappelons que les sept sacrements reconnus par

⁴⁵ CT, VI^e session, chapitre XIII, p. 112.

⁴⁶ Voir Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 15-43 et 498-516.

⁴⁷ CT, Session XXIV, p. 374.

l'Église et réaffirmés lors du concile de Trente sont le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage⁴⁸. Le baptême, comme nous l'avons vu, marque l'entrée de l'homme dans la communauté chrétienne alors qu'il reçoit la grâce divine. Lors de la confirmation, le croyant réaffirme volontairement et librement son engagement envers Dieu. Le chrétien ne peut pas recevoir à la fois l'ordre et le mariage puisque l'ordre confère l'état religieux qui s'accompagne, dans l'Église catholique, du statut de célibataire. Le mariage, quant à lui, consacre l'union de l'homme et de la femme et constitue le seul cadre légal de la sexualité. Deux sacrements peuvent être reçus plusieurs fois au cours de la vie : l'eucharistie (que nous avons déjà abordée) et la pénitence. Leur fréquentation aide le chrétien à se prémunir contre les attaques quotidiennes du démon mais seulement s'il s'approche de Dieu « avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrit et pénitent.⁴⁹ ».

L'extrême-onction

Certains sacrements possèdent davantage une fonction sécurisante. Par exemple, au moment de la mort, le fidèle a besoin d'une aide toute spéciale pour livrer son dernier combat aux forces sataniques, secours qu'il reçoit par l'extrême-onction. Ce sacrement administré par le prêtre lors de l'agonie efface les péchés résiduels, « soulage l'âme du malade et la fortifie, excitant en lui une grande confiance en la miséricorde divine.⁵⁰ ».

Le sacrement de pénitence

Personne ne pouvant prévoir l'heure et les circonstances de sa mort, il est impératif que le fidèle ne demeure pas dans un état de péché mortel qui entraînerait sa damnation s'il venait à mourir subitement. Le Dieu miséricordieux peut lui accorder réparation et lui redonner la grâce par la pénitence qui est « la planche de salut après le naufrage de la grâce perdue⁵¹ ». À première vue, ce sacrement pourrait être confondu avec celui du baptême mais sa définition est plus complexe et elle entraîne des répercussions importantes sur la piété des fidèles.

[la pénitence] ne renferme pas seulement la cessation des péchés et leur détestation, c'est-à-dire « le cœur contrit et humilié », mais encore leur confession sacramentelle, au moins en désir et devant être

⁴⁸ CT, VII^e session, canon 1, p. 198. Ils ne sont pas tous égaux: le baptême, la confirmation et l'ordre confèrent tous une marque spirituelle et indélébile à l'âme qui ne peut être effacée par la nature humaine. CT, VII^e session, canon 9, p. 208.

⁴⁹ CT, XXII^e session, p. 446. Cette formule concerne le sacrifice de la messe en particulier mais de telles recommandations reviennent à propos de chacun des sacrements.

⁵⁰ CT, Session XIV, chapitre II, p. 376. Cette confiance en Dieu à l'heure de la mort est essentielle puisque celui qui se laissait aller au désespoir succombait ainsi au démon.

⁵¹ CT, VI^e session, chapitre XIV, p. 115

faite en son temps, et l'absolution sacerdotale, et aussi la satisfaction par le jeûne, les aumônes, les prières et les autres exercices de la vie spirituelle; non certes pour la peine éternelle qui est remise avec la faute ou par le sacrement ou par le désir du sacrement, mais pour la peine temporelle qui (ainsi l'enseignement les saintes Lettres) n'est pas toujours, comme dans le baptême, remise entièrement [...] ⁵²

La pénitence procure donc à l'homme l'absolution de ses péchés à la fois véniels et mortels, ce qui lui permet d'échapper à l'enfer. Comme les fidèles ne sont pas toujours à même de saisir les subtilités entre les notions d'attrition et de contrition⁵³, l'Église recommande à tous la confession sacramentelle⁵⁴ au cours de laquelle le croyant avoue ses péchés au prêtre. L'absolution sacerdotale réconcilie le pécheur avec Dieu grâce à la rémission des fautes qu'elle confère. La grâce que reçoit alors le pénitent n'est pas de la même nature que celle reçue au baptême, bien qu'elles remettent toutes deux les péchés commis.

[...] le caractère même de la divine justice semble exiger que soient reçus différemment en grâce ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, délivrés une première fois du péché et de la servitude du démon, et ayant reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de « violer » sciemment « le temple de Dieu » et de « contrister l'Esprit-Saint »⁵⁵.

Le chrétien avoue sa faute au prêtre, intermédiaire entre Dieu et les hommes, qui lui impose une peine temporelle (jeûne, aumône, prières, etc.). Afin de proposer une peine proportionnelle à la faute commise, le prêtre, dépositaire de la justice divine, doit connaître les détails du péché ainsi que les circonstances qui l'entourent, faute de quoi il peut se rendre « complice des péchés d'autrui » en se montrant trop indulgent⁵⁶. Bien que tout cela s'apparente fortement à une cour de justice, le sacrement de pénitence n'est pas « un tribunal de colère ou de peines⁵⁷ » puisqu'il apporte une grande consolation au pécheur en lui assurant le salut.

Les indulgences

Les peines temporelles ne sont pas toujours entièrement satisfaites à l'heure de la mort à cause, notamment, de l'infinité de péchés véniels que l'homme commet quotidiennement. Ces péchés innombrables doivent être expiés au cours de la vie par l'accomplissement de certains actes de piété. Oeuvres et foi sont donc complémentaires

⁵² *Ibid.*

⁵³ CT, XIV^e session, chapitre 4, p. 324. Pour les débats sur la contrition et l'attrition de la fin du Moyen Âge à l'époque moderne, voir Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, (1964) 1992, p. 52-71.

⁵⁴ Depuis le concile de Latran IV (1215), l'Église avait rendu obligatoire la confession auriculaire au moins une fois l'an, pendant le temps de Pâques. Après le concile de Trente, les hommes d'Église eurent tendance à lui accorder une importance de plus en plus grande. *Ibid.*, p. 11-13.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 351.

⁵⁶ Session XIV, chapitre 8, p. 352-353.

⁵⁷ XIV^e session, chapitre 8, p. 352.

dans l'obtention du salut. S'il n'a pas satisfait l'ensemble de ses peines temporelles, le pénitent peut se procurer des indulgences pour écourter l'éventuel passage de son âme au purgatoire⁵⁸. D'abord, les indulgences plénières remettent entièrement les peines temporelles qui ne seraient pas satisfaites au moment où l'homme les reçoit. Ce type d'indulgences n'est distribué que par le pape alors qu'un second type, les indulgences partielles, peuvent l'être par les évêques. Ces dernières ne remettent qu'une partie des peines temporelles résiduelles. Le concile de Trente accorde toutefois peu d'importance à cette question et se borne simplement à réaffirmer cet usage. Il cherche néanmoins à enrayer les abus qui, depuis la fin du Moyen Âge, entourent le « gain des indulgences » afin que « le trésor des indulgences soit dispensé à tous les fidèles, avec piété, sainteté et sans corruption⁵⁹. »

Pour justifier cette pratique, l'Église part du principe qu'un surplus de mérites a été acquis par certains de ses membres qui ont mené une vie exemplaire et qu'elle reconnaît comme saints (à commencer par le Christ lui-même). Cette accumulation constitue le « trésor des indulgences » que le pape et les évêques peuvent distribuer aux fidèles moyennant l'accomplissement d'une œuvre agréable à Dieu. La solidarité qui existe entre les membres de la chrétienté, tant vivants que morts, est un moyen de briser l'isolement de l'homme devant la mort.

S'il arrivait malgré tout que l'homme paraisse au jugement individuel (qui suit immédiatement le moment de la mort) en n'ayant pas satisfait l'ensemble de ses peines temporelles, il se retrouverait alors appelé à les expier au purgatoire. Il s'agit d'un lieu transitoire où le défunt achève de purifier son âme avant d'atteindre le paradis⁶⁰. Heureusement, les pratiques religieuses des vivants et la communion des saints peuvent apporter une aide aux défunts :

Il y a un purgatoire et les âmes qui y sont détenues sont secourues par le suffrage des fidèles et surtout par le saint sacrifice de l'autel [...] les évêques veilleront à ce que les suffrages des vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles vivants ont coutume d'offrir pour les fidèles défunts se fassent avec piété et dévotion, selon les institutions de l'Église. Les suffrages dus aux défunts par suite de fondations établies par testament ou de toute autre manière devront être acquittés non avec négligence, mais avec soin et diligence, par les prêtres et les ministres de l'Église et les autres qui y sont tenus⁶¹.

⁵⁸ Voir Jean Delumeau, « Le système des indulgences », dans *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 352-396.

⁵⁹ CT, XXV^e session, décret sur les indulgences, p. 626-627.

⁶⁰ La doctrine du purgatoire ne s'est mise en place que tardivement, vers le XII^e siècle, et était contestée par les réformateurs protestants qui y voyaient une invention humaine, ne trouvant pas de fondement scripturaire à son existence. Voir Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

⁶¹ CT, XXV^e session, p. 587-588.

Le culte des saints

Par le processus de la canonisation, l'Église reconnaît que certains de ses membres, exceptionnels, ont rétabli le dialogue avec Dieu. Ils sont entrés directement au paradis après leur mort et jouissent d'un statut particulier, celui d'intercesseurs. Les croyants peuvent obtenir leur soutien quotidiennement en leur demandant d'intervenir pour eux auprès de la Divine majesté. Ce culte apporte un grand réconfort aux fidèles qui gagnent ainsi des alliés célestes auprès d'un Dieu que l'Église dépeint souvent comme vengeur et justicier⁶². Leurs reliques et leurs images, témoignages de leur passage terrestre, font également l'objet d'un culte puisqu'à travers elles, les hommes attirent l'attention des saints.

[...] les saints, qui règnent avec Jésus-Christ, offrent à Dieu des prières pour les hommes; que c'est chose bonne et utile de les invoquer et leur adresser nos supplications et, pour nous obtenir des bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui seul est notre Rédempteur et notre Sauveur, d'avoir recours à leurs prières, à leurs aides et assistances [...]

Les fidèles doivent aussi vénérer les corps saints des martyrs et autres saints qui vivent avec Jésus-Christ, ces corps qui ont été autrefois des membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit, et qui ressusciteront par lui pour être glorifiés dans la vie éternelle, et par le moyen desquels Dieu confère aux hommes de nombreux bienfaits⁶³.

L'Église a tendance à exercer un contrôle de plus en plus étroit sur le processus de canonisation⁶⁴. Les candidats sont soumis à un examen serré avant d'être reconnus comme saints. La congrégation des Rites, créée en 1588, est chargée de mener les procès de canonisation qui se déroulent en fait en deux étapes depuis le XV^e siècle: la béatification puis la canonisation. Ces procédures visent également à écarter les sanctifications spontanées, l'Église se méfiant de la *vox populi*. Elle cherche aussi à livrer aux fidèles des modèles qui correspondent à ses propres idéaux. Il n'est donc guère étonnant de constater que la quasi totalité des canonisations prononcées à l'époque moderne concerne des religieux⁶⁵. Parmi elles, un nombre important de femmes, et notamment de mystiques, reçoivent un culte officiel au sein de l'Église⁶⁶.

⁶² Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, op. cit., p. 447-469.

⁶³ CT, Session XXV, décret sur les reliques et les images, chapitre II, p. 592-593.

⁶⁴ Sur les processus de la canonisation à l'époque moderne, voir les travaux de Christian Renoux. Ch. Renoux, « Une source de l'histoire de la mystique revisitée: les procès de canonisation », *Mélanges de l'école française de Rome. Italie et Méditerranée*, 105, 1 (1993), p. 177-217; Ch. Renoux, *Sainteté et mystique féminine à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, 3 volumes, Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Paris I, 1995; Ch. Renoux, « De l'extase à l'autel. Sainteté, mystique et mort dans l'Italie baroque », *Revue de l'histoire des religions*, 215, 1 (1998), p. 91-115 et C. Vanasse, « Julien Maunoir, un saint exemplaire », *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, 18, 2 (automne 1998), p. 165-181.

⁶⁵ Christian Renoux, *Sainteté et mystique féminines*, op. cit., p. 152-159.

⁶⁶ Christian Renoux, « De l'extase à l'autel... », loc. cit., p. 113-115.

d) *La nécessité du savoir*

Bien que l'Église offre à ses fidèles plusieurs moyens de réconfort pour venir en aide à ses ouailles, elle ne peut leur assurer le salut que s'ils croient « explicitement », comme le souligne le Père Jacques Marcel en s'appuyant sur les écrits de saint Thomas : « Tout homme est tenu de croire explicitement, c'est-à-dire d'une connaissance distincte et développée, chacun selon sa portée et capacité tous les articles de la Foy contenus au symbole des apôtres⁶⁷ ». La foi doit donc reposer sur une solide connaissance des vérités catholiques. Le chrétien doit comprendre les moyens de salut qu'on lui propose sans quoi il ne peut pas les appliquer correctement puisqu'il ne sait pas ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter pour être sauvé. Détenteurs de la Parole divine, les clercs sont ainsi responsables du salut de leurs fidèles. Par ailleurs, les catholiques accusent les protestants d'avoir réussi à s'implanter grâce à l'ignorance religieuse des masses populaires, en « séduisant les cœurs des simples », les détournant ainsi de la véritable foi et entraînant leur perte. Il importe donc à l'Église de définir clairement la doctrine qui sera propagée par les clercs au sein des fidèles.

2.3 Le modèle du « bon prêtre »

a) *Le prêtre prêchant et enseignant*

Afin de remédier à l'ignorance des masses populaires, le concile répète sans cesse aux clercs la nécessité d'expliquer à leurs ouailles le contenu de la Parole divine et la signification des sacrements. Pourtant, même si la messe contient « de grandes instructions pour les fidèles », les Pères n'ont pas jugé à propos de la laisser se célébrer partout en langue vulgaire. Aussi, pour « que les brebis du Christ ne meurent pas de faim et que les petits ne demandent pas du pain sans que personne ne leur rompe », le saint concile ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âme d'expliquer et de faire expliquer souvent au cours de la célébration de la messe « quelque chose de ce qui s'y lit et qu'ils s'attachent particulièrement à faire entendre quelque mystère de ce très saint sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fêtes⁶⁸ ». Le nouveau prêtre, issu de la réforme tridentine, est donc un enseignant, un prédicateur qui met à la portée de ses ouailles la Révélation et, plus précisément, la foi catholique. L'importance de la prédication en langue vulgaire est soulignée dans les décrets du concile qui rappellent, notamment aux évêques, qu'elle est essentielle et qu'elle doit être fréquente.

⁶⁷ Cité dans Jacques de Viguierie, *L'institution des enfants: l'éducation en France XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 42.

⁶⁸ CT, XXII^e session, chapitre VIII, p. 351.

Il ordonne que les évêques, dans leur propre église, soit par eux-mêmes, soit, s'ils sont empêchés, par ceux qu'ils auront désignés à la fonction de prédicateurs, et, dans les autres églises, par les curés ou, à leur défaut, par d'autres prédicateurs désignés par l'évêque [...] expliquent les saintes Écritures et la loi divine: ils feront au moins les dimanches et les fêtes solennelles, dans le temps des jeûnes de l'Avent et du Carême, tous les jours ou du moins trois fois la semaine, s'ils le jugent opportun, et même en d'autres temps, chaque fois que cela leur paraîtra utile⁶⁹.

Pour faciliter la compréhension des mystères, le concile réaffirme l'usage des images saintes. Ces images appuient l'enseignement du prêtre car elles expriment par des représentations les mystères et les articles de la foi. Elles constituent un moyen pédagogique pour atteindre les foules ignorantes en illustrant des thèmes théologiques parfois complexes. Le concile prend bien soin toutefois de spécifier que les images n'entendent pas représenter la divinité qui ne peut « être perçue par les yeux du corps, ou exprimée par des figures et des couleurs⁷⁰ », ce qu'il faudra prendre soin d'expliquer aux fidèles. L'Église réaffirme aussi le culte des saints qui, en plus d'être des intercesseurs, offrent aux fidèles un modèle de vie édifiant. Leur exemple doit en outre exciter l'adoration divine et la piété. Les prédicateurs utilisent donc fréquemment des épisodes des *Vitae* pour illustrer leurs propos.

Finalement, la création d'un peuple nouveau passe nécessairement par l'instruction des enfants qui, comme de jeunes pousses, doivent être formés dès leur plus tendre jeunesse à l'amour de la vertu et à l'horreur du vice. Les élites au XVI^e siècle ont bien l'impression que l'enfant, être faible et imparfait, est une sorte de « cire molle » que l'on peut façonner aisément et dans laquelle il faut imprimer des marques qui seront ainsi durables⁷¹. Cette vision de la jeunesse est d'ailleurs parfaitement visible dans un des décrets du concile:

Les jeunes gens, s'ils ne sont bien éduqués, se laissent facilement entraîner vers les plaisirs du monde. Aussi, à moins d'être formés à la piété et à la religion, à l'âge le plus tendre, où les habitudes vicieuses n'ont pas encore pris possession des hommes entièrement, il leur est impossible, sans une protection très grande et toute particulière du Dieu tout-puissant, de persévérer d'une façon parfaite dans la discipline ecclésiastique⁷².

C'est dans cette optique que le concile ordonne aux prêtres l'instruction des rudiments de la foi aux enfants de chaque paroisse, au moins les dimanches et les fêtes,

⁶⁹ CT, XXIV^e session, décret de réforme, p. 570.

⁷⁰ CT, XXV^e session, p. 595. Les protestants avaient accusé de théomorphisme l'Église catholique.

⁷¹ Roger Chartier, Dominique Julia et Marie-Madeleine Compère, *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, CDU et SEDES, 1976, p. 11.

⁷² CT, Session XXIII, p. 501.

sous peine de contraintes de la part de évêques⁷³. Pour les aider dans cette tâche, les Pères demandent dès 1546 la production d'un catéchisme, exposé méthodique de la doctrine catholique, qui sera approuvé par le Saint-Père et diffusé dans la chrétienté à partir de 1566⁷⁴. Rapidement, les clercs se sont aperçus de l'utilité de cette méthode pédagogique, non seulement pour l'instruction des enfants, mais aussi pour celle des adultes⁷⁵. On peut s'attendre à rencontrer couramment l'usage du catéchisme dans les écrits de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation.

b) Des prêtres mieux formés

Comment les prêtres pouvaient-ils enseigner les vérités de la foi avec le faible niveau de connaissances qui les caractérise au début de l'époque moderne ? Il fallait remédier à cette situation pour être en mesure d'entreprendre le vaste programme éducatif ordonné par le concile. Aussi, par les décrets réformateurs de la XXIII^e session, les Pères rédigent l'acte fondateur des séminaires, lieux de formation intellectuelle et morale des curés, ainsi que les modalités « administratives » nécessaires à leur mise en place⁷⁶. Autant que des connaissances doctrinales, c'est une manière de vivre que l'on souhaite inculquer aux aspirants prêtres. Dès leur entrée, ils sont plongés dans la vie ecclésiastique:

Afin qu'ils soient plus aisément élevés dans la discipline ecclésiastique, on leur donnera tout d'abord, en entrant, la tonsure et ils porteront toujours l'habit clérical; ils apprendront la grammaire, le chant, la science du comput ecclésiastique et les autres connaissances utiles; ils étudieront l'Écriture sainte, les livres de science ecclésiastique, les homélies des saints, tout ce qui paraîtra opportun pour administrer les sacrements et surtout pour entendre les confessions, les règles concernant les rites et cérémonies. L'évêque aura soin qu'ils assistent chaque jour au sacrifice de la messe et qu'ils confessent leurs péchés au moins chaque mois; qu'ils reçoivent le corps de Notre-Seigneur quand leur confesseur le jugera à propos; qu'ils rendent service aux jours de fêtes dans l'église cathédrale ou dans les autres églises du lieu⁷⁷.

À l'issue de cette formation, et après avoir gravi les différents échelons de la formation ecclésiastique, ils sont prêts à passer l'examen précédant l'ordination⁷⁸. Le concile a en effet répété l'obligation pour les futurs prêtres de se soumettre à un examen

⁷³ CT, Session XXIV, p. 570. Certains méprisaient cette tâche qu'ils jugeaient indigne d'eux étant donné la piètre vision que l'on avait de l'enfant à cette époque. Voir Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960.

⁷⁴ Les premiers catéchismes publiés sont des répliques aux catéchismes protestants puis, au XVII^e siècle, ils se détachent progressivement de la théologie pour devenir des synthèses regroupant les principaux points de la foi, plus accessibles pour les masses populaires. Jean-Claude Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier, 1967.

⁷⁵ Selon J. de Viguierie, le catéchisme était une grande nouveauté dans le programme réformateur, non par son contenu mais par la méthode qu'il proposait. J. de Viguierie, *L'institution des enfants*, op. cit., p. 43. Il existait bien entendu plusieurs types de catéchismes qui correspondaient à la diversité des publics.

⁷⁶ CT, Session XXIII, p. 501-502.

⁷⁷ CT, XXIII^e session, p. 502.

⁷⁸ Nous ne nous étendons pas sur les conditions d'accès aux ordres mineurs. Seul le résultat final retiendra notre attention.

qu'il veut minutieux, portant sur « la famille, la personne, l'âge, l'éducation, les mœurs, la doctrine et la foi de ceux qui doivent être ordonnés⁷⁹ ». Si la formation sacerdotale est nécessaire à l'instruction des fidèles et donc à leur salut, l'apprentissage d'un mode de vie austère poursuit d'autres objectifs.

c) La dignité du prêtre

En réaffirmant la réalité du sacrement de l'ordre (par opposition au sacerdoce universel), l'Église marque à nouveau la différence qui existe entre le prêtre et ses fidèles. Le sacrement, qui laisse sur l'âme une marque indélébile, confère au ministre du culte des pouvoirs particuliers. Ils font de lui un intermédiaire entre l'homme et le divin. La distribution des sacrements est une tâche qui le place assurément au-dessus de ses ouailles, et notamment le sacrifice non-sanglant qu'il opère lors de la messe. Successeur du Christ et de ses apôtres, il doit se montrer digne de son statut et fournir lui-même un exemple édifiant à ses paroissiens. Il devient ainsi une prédication vivante qui, plus que ses enseignements, est capable d'influencer avantageusement les comportements.

Rien n'instruit davantage et ne porte plus continuellement les hommes à la piété et aux saints exercices que la vie et l'exemple de ceux qui se sont consacrés au saint ministère. En effet, comme on les voit élevés en un ordre supérieur aux choses du siècle, tous les autres jettent les yeux sur eux comme sur un miroir et d'eux prennent l'exemple de ce qu'ils doivent imiter. Aussi les clercs, destinés à avoir le Seigneur en partage, doivent tellement régler leur vie et leur conduite que, dans leurs habits, leur maintien extérieur, leurs démarches, leurs discours et dans tout le reste, ils ne laissent rien paraître que de sérieux, de retenu et de conforme à la religion. Qu'ils évitent même les moindres fautes, qui, en eux, seraient considérables, afin que leurs actions impriment à tous un sentiment de vénération. [...] le saint concile ordonne que toutes les prescriptions déjà salutairement établies et copieusement expliquées par les souverains pontifes et par les saints conciles, touchant l'honnêteté de la vie, la bonne conduite, la bienséance dans les habits et la science nécessaire aux clercs, comme aussi sur le luxe, les festins, les danses, les jeux de hasard, et autres, même sur toute sorte de désordres et l'embarras des affaires séculières, soient à l'avenir observées (...) ⁸⁰

Cet extrait résume parfaitement ce qu'est, pour les Pères conciliaires, le modèle du « bon prêtre » : un exemple pour ses fidèles, détaché des préoccupations temporelles, menant une vie honnête, loin des désordres auxquels se livrent habituellement les paysans, possédant les connaissances nécessaires à sa fonction, etc. Bref, les abus dont étaient accusés les clercs trouvent ici leur antithèse. L'entreprise d'intégration socio-religieuse que veut opérer la réforme catholique n'est possible que si ceux qui sont chargés du « troupeau » respectent eux-mêmes le modèle de vie qu'ils prônent en chaire. Sinon, à quoi bon tenter de réformer les mœurs des masses populaires⁸¹? Les séminaires devaient inculquer cette moralité aux prêtres et les évêques et s'assurer des bonnes mœurs

⁷⁹ CT, XXIII^e session, p. 497.

⁸⁰ CT, Session XXII, p. 460-461.

⁸¹ CT, Session XIV, p. 384-385.

de leurs subordonnés. Ils avaient notamment le devoir de réprimander les prêtres concubins par des sanctions assez sévères allant jusqu'à l'excommunication. Les prêtres devaient former une classe à part, séparés de la masse des fidèles par la dignité de leurs fonctions, ce qui les obligeait à préserver leur pureté d'esprit et de corps.

Qu'il est honteux pour les clercs qui se sont voués au service de Dieu, qu'il est indigne du nom qu'ils portent, de se retrouver dans l'ignominie de l'impudicité et de vivre dans un honteux concubinage! Vérité trop manifeste, et en raison du scandale qu'en prennent tous les fidèles, et par le déshonneur qui en rejaillit sur la milice cléricale. Afin donc que les ministres de l'Église soient rappelés à la continence et à l'intégrité de vie qui convient, et que le peuple ait pour eux un respect d'autant plus grand qu'il les saura d'une vie plus honnête, le saint concile interdit aux clercs, quels qu'ils soient, de tenir dans leurs maisons ou ailleurs des concubines ou d'autres femmes sur lesquelles puissent tomber le soupçon et d'avoir avec elles aucune familiarité⁸².

Pour accomplir ses fonctions, le prêtre doit évidemment résider au sein de ses paroissiens. Le concile, soucieux d'assurer l'encadrement des fidèles, a donc réitéré l'obligation de résidence qui n'était certes pas nouvelle mais bien mal respectée. La responsabilité des prêtres envers leur « troupeau » rend intolérable leur absence et celle des évêques est encore plus condamnable⁸³. Ainsi, pour corriger le problème de la non-résidence et amener le clergé à se détacher du temporel, le concile prohibe la pratique du cumul des bénéfices puisque « un homme doit s'estimer très heureux, s'il peut réussir à bien gouverner une seule église et à y procurer l'avancement et le salut des âmes à lui commises⁸⁴. »

d) Le rôle de l'évêque

La réussite du programme réformateur ne peut être menée à bien que si les évêques, chefs spirituels du diocèse, se trouvent en mesure de le diriger. Fortement hiérarchisée, l'Église tridentine exalte l'obéissance et l'utilise pour mieux asseoir la réforme. Mais, comme les évêques souffrent eux-mêmes de bien des maux, il faut d'abord les rappeler à leurs devoirs puisque « l'intégrité des chefs est le salut des subordonnés⁸⁵. » Plus que tous les prêtres du diocèse, les évêques doivent donner l'exemple de la frugalité, de la modestie, de la continence et de l'humilité afin que leur conduite soit une prédication perpétuelle. Aussi, ils doivent sans cesse se rappeler qu'ils « sont évêques, non pour leur propre commodité, non pour une vie de richesse et de luxe, mais pour travailler avec sollicitude à la gloire de Dieu. Car il n'y a aucun doute que tout le reste des fidèles s'enflamment plus facilement pour la religion et l'innocence (de la vie), s'ils voient leurs

⁸² CT, session XXV, p. 621-622.

⁸³ CT, session VI, p. 163 et XXIII, p. 494.

⁸⁴ CT, VII^e session, p. 233.

⁸⁵ CT, VI^e session, p. 162.

chefs soucieux, non des choses du monde, mais du salut des âmes et de la patrie céleste⁸⁶ ». Comme les prêtres, ils doivent prêcher dans leur diocèse afin de contribuer à la rédemption des hommes dont ils ont la charge. Leurs principaux devoirs sont de surveiller la moralité de leur clergé, de vérifier l'accomplissement des tâches pastorales et de s'assurer du bon encadrement religieux des fidèles⁸⁷.

e) *La réforme des réguliers et des moniales*

Il faut attendre la XXV^e session du concile, tenue en 1563, pour que les Pères se penchent sur la question des ordres réguliers. Les décrets promulgués à leur sujet n'ont aucune originalité : ils se contentent de restaurer les structures traditionnelles du monachisme médiéval. À la veille de la Réforme, le monachisme est lui aussi atteint par un certain laxisme, notamment au niveau de l'observance de la règle et de la clôture, et son recrutement a considérablement diminué. Dans les couvents de femmes, par exemple, les parloirs se transforment parfois en véritables salons où les religieuses, souvent des cadettes de familles nobles, reçoivent la bonne société⁸⁸. Pour les élites, les ordres réguliers fournissent une solution aux problèmes de succession puisque les religieux qui prononcent des vœux solennels « meurent au monde » et perdent ainsi tous leurs droits sur l'héritage familial. L'Église souhaite donc que sa réforme interne passe par le clergé séculier même si, au Moyen Âge, les ordres réguliers ont été des foyers importants de la spiritualité chrétienne⁸⁹. Certains ordres, dont les Chartreux, ont conservé malgré tout un certain dynamisme, continuant à être des centres actifs de la vie religieuse.

Voulant remédier aux désordres des monastères, le concile préconise le retour à la règle primitive, le respect des vœux prononcés, l'interdiction de posséder rien en propre, l'observance de la stricte clôture et l'obéissance des religieux à leur évêque. Le supérieur (l'évêque ou son représentant) devra veiller au bon fonctionnement de la vie régulière dans les couvents lors de ses visites.

Le saint concile n'ignore pas quel éclat et quelle utilité l'Église de Dieu retire des monastères bien réglés et bien conduits. Aussi, afin que la discipline ancienne et régulière soit plus facilement et plus promptement rétablie là où elle est déçue, qu'elle se maintienne avec plus de constance là où elle est

⁸⁶ CT, session XXV, p. 610.

⁸⁷ Cet encadrement est possible surtout grâce aux assemblées diocésaines et aux visites pastorales que doit faire l'évêque. Voir CT, session VI.

⁸⁸ La situation des ordres féminins est bien décrite dans l'ouvrage de Geneviève Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1987.

⁸⁹ Sur le place des ordres réguliers dans la spiritualité médiévale, voir André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Éd. du Seuil, 1994 (1975).

s'est conservée, le saint concile a jugé nécessaire d'ordonner, comme il ordonne par le présent décret, que tous les réguliers, tant les hommes que les femmes, dirigent et organisent leur vie conformément à la règle dont ils ont fait profession. Avant tout, ils observeront fidèlement tout ce qui appartient proprement à la perfection religieuse, vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et tous autres vœux et préceptes particuliers à certaines règles et à certains ordres [...]⁹⁰

L'Église s'en est donc tenue à une définition rigide de la vie religieuse, basée sur l'idéal médiéval du *contemptus mundi*, et n'a pas cherché du tout à innover⁹¹. Aussi, elle a bien du mal à accepter que des hommes et des femmes souhaitent travailler dans des institutions de charité tout en vivant en communauté et en ne prononçant que des vœux simples. Pour les femmes, notamment, la seule place qui leur est réservée dans l'Église officielle, outre le mariage, est celle de la religieuse cloîtrée, totalement en marge de la société et de la hiérarchie ecclésiastique, entièrement soumise à l'évêque de son diocèse. Ainsi, le concile reprend l'ancienne décrétale de Boniface VIII, *Periculoso* (1298), et en répète les termes: partout la stricte clôture devra être rétablie ou maintenue et la religieuse ne pourra en aucun cas sortir de son couvent ni personne y entrer sans une permission spéciale de l'évêque ou du supérieur⁹². Les décrétales promulguées à la suite du concile iront toutes dans ce sens. Ainsi, par la décrétale *Circa pastoralis* (1566), Pie V enjoint les tiers ordres à prononcer des vœux solennels ou à se dissoudre. Pour les femmes, ce type de juridiction sera lourd de conséquences, comme nous le verrons dans le cas des ursulines. En revanche, l'existence de communautés d'hommes poursuivant une vocation active dans le monde sera mieux acceptée, comme le démontre l'exemple des jésuites⁹³. Il reste que, dans la théorie, les formes de la vie religieuse, telles que définies par le concile, sont beaucoup plus « appropriées au passé médiéval qu'au monde nouveau et actif qui naissait ⁹⁴ ».

À la lumière des décrets tridentins, on comprend mieux pourquoi l'avancée de la réforme en France a été tributaire de la personnalité des évêques. Plusieurs prélats, tel le célèbre François de Sales, ont réellement pris leur travail à cœur et permis l'avancée de la

⁹⁰ CT, XXV^e session, p. 600-601.

⁹¹ René Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique, op. cit.*, p. 69.

⁹² CT, XXV^e session, p. 602-603. Les seuls motifs valables pour justifier une sortie étaient la lèpre, les maladies contagieuses ou un incendie. Voir Elisabeth Lopez, « Théorie et pratique de la clôture à l'époque moderne et contemporaine », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Acte du 2^e colloque international du C.E.R.C.O.R. Saint-Étienne*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 559-561 et Marie-Amélie Le Bourgeois, *Sortir pour servir. Les ursulines d'Anne de Xainctonge (1606). Contribution à l'histoire des communautés religieuses sans clôture*, 2 volumes, thèse de doctorat, Institut catholique de Paris, juin 1995, p. 66-107.

⁹³ En 1584, la bulle *Ascendente domino* dispense les jésuites des vœux solennels et de la résidence. Des congrégations de filles séculières ne pourront voir le jour et être reconnues que dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Elisabeth Rapley, *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1995 (paru en anglais en 1990), p. 45

reconquête catholique. Dans un premier temps, ce sont les ordres religieux qui ont surtout œuvré à la diffusion des idéaux tridentins⁹⁵. Avant même la tenue du concile de Trente, des ordres nouveaux — dont les jésuites et les ursulines — avaient vu le jour, avec des objectifs similaires à ceux du concile. Des ordres anciens avaient aussi opéré des réformes internes, cherchant à retrouver la pureté de leur règle primitive. Généralement, ce sont eux qui ont initié le grand essor missionnaire de la première moitié du XVII^e siècle, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières européennes.

3. Les jésuites, fers de lance de la Réforme catholique

Pratiquement contemporaine du concile de Trente, la Compagnie de Jésus est sans conteste l'un des ordres réguliers les plus efficaces de la Réforme catholique grâce à ses activités, à son influence et à ses missions. Cet ordre nouveau qui, par sa forme, se distingue des anciennes traditions monastiques, connaît une expansion fulgurante dès la première moitié du XVI^e siècle, démontrant à quel point ses objectifs répondent aux besoins religieux de l'époque. Le développement de la Compagnie de Jésus repose en grande partie sur le travail de son fondateur, Ignace de Loyola (1491-1556), qui a élaboré ses constitutions et ses structures et l'a dotée d'une spiritualité propre.

3.1 Ignace de Loyola et la fondation de la Compagnie de Jésus

Iñigo de Loyola naît (probablement) en 1491 au château familial, près d'Azpeitia, en pays basque espagnol, dans une famille de petits nobles dont il est le cadet. À l'âge de 20 ans, menant une action diplomatique pour le compte du duc de Najera⁹⁶, il part à Pampelune assiégée par les Français où il est grièvement blessé à la jambe droite le 20 mai 1521. Au cours de sa guérison, au château de Loyola, s'opère en lui une véritable conversion suite à la lecture de *La Vie du Christ* de Ludolphe le chartreux et de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. Ces lectures lui inspireront une piété chevaleresque, l'envie de se conformer au modèle de perfection du Christ et des saints ainsi que la haine de sa vie passée. Il prend alors la décision d'accomplir un pèlerinage à Jérusalem afin d'expier

⁹⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁵ L. Willaert, *Après le concile de Trente. La restauration catholique, 1563-1648*, dans A. Fliche et V. Martin (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, volume 18, Paris, Bloud & Gay, 1960, p. 90-95

⁹⁶ Bien qu'on dise souvent qu'Ignace de Loyola ait embrassé une carrière proprement militaire, il semble que ce ne fut pas tout à fait le cas et qu'il ait participé au siège de Pampelune afin de remplir une mission diplomatique et non en qualité de capitaine de l'armée. Cependant, il aurait galvanisé la résistance des troupes espagnoles qui songeaient à se livrer. R. Rouquette, art. « Ignace de Loyola », *Catholicisme, hier — aujourd'hui - demain*, Tome cinquième, col. 1197-1200, et A. Guillerrou, *Les Jésuites*, 5^e éd., Paris, PUF, (1961) 1992, p. 10. (Coll. « Que sais-je? », no. 936).

ses péchés, résolution que confirment par ailleurs une vision de la Vierge (qui l'amène aussi à faire vœu de chasteté) et une guérison miraculeuse qu'il attribue à saint Pierre. Avant son départ pour la Terre Sainte, il accomplit un noviciat spirituel à Montserrat au cours duquel il vivra principalement dans une grotte et se livrera à une vie d'ascèse des plus exigeantes. Il séjourne ensuite à Manrèse où, suite à la lecture de *l'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas Kempis, il se découvre un ardent besoin d'être « utile aux âmes », fondement de l'organisation de la future Compagnie⁹⁷. C'est également lors de ce séjour qu'il commence la rédaction des *Exercices spirituels*, véritable méthode d'introspection et d'oraison basée sur sa propre conversion intérieure.

Il accomplit finalement le pèlerinage vers Jérusalem (1523) où il souhaite travailler à la conversion des infidèles mais les franciscains, responsables de la garde des lieux saints, l'en empêchent. En effet, la situation précaire des chrétiens sous le règne de l'empire ottoman leur interdit tout prosélytisme. Ignace retourne donc en Europe, néanmoins persuadé que le travail de prédication doit être fondé sur de solides connaissances profanes et théologiques pour être efficace et reconnu par les autorités. Aussi, malgré son âge (il a plus de trente ans), il décide de se faire étudiant pendant neuf ans, de février 1524 à mars 1533, pour obtenir sa maîtrise ès arts. À Paris, tout en préparant ses examens universitaires, Ignace se livre discrètement à la direction des âmes en donnant ses *Exercices* à diverses personnes dont à ses premiers disciples: François Xavier, Pierre Favre, Jacques Laínez, Alphonse Salmerón, Simon Rodrigues et Nicolas Bobadilla.

À la suite de fréquents entretiens spirituels, le groupe acquiert une grande cohésion et nourrit des aspirations religieuses communes que les compagnons décident de sceller par une démarche solennelle, un vœu accompli dans une petite chapelle de Montmartre le 15 août 1534. Ils souhaitent se consacrer au salut des âmes dans la chasteté et la pauvreté, soit en se rendant à Jérusalem pour y passer leur vie à travailler à la conversion des infidèles, soit en se mettant à la disposition du pape afin de remplir toutes les missions qu'il jugerait bon de leur confier. La guerre contre les Turcs leur interdisant la route vers la Terre Sainte, ils se tournent vers donc vers le pape. En 1540, Paul III émet la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* qui approuve la création de la Compagnie ainsi que la *Formula instituti*, ébauche des *Constitutions* (dont une première version sera promulguée à partir de 1551). Sept mois plus tard, Ignace de Loyola est nommé premier supérieur général de la compagnie de Jésus, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort, le 31 juillet 1556.

⁹⁷ John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1993, p. 23-26.

Les milliers de lettres qu'il a écrites témoignent de l'intense activité d'administrateur et de coordonnateur qu'il a menée à partir de Rome alors que ses disciples étaient dispersés aux quatre coins du monde. À sa mort, la Compagnie compte déjà plus de 1000 membres répartis en 12 « provinces » et 150 fondations (résidences, noviciats, maisons professes et collèges). Un siècle plus tard, on dénombre plus de 15 000 jésuites et 550 fondations⁹⁸.

3.2 Organisation de la Compagnie de Jésus

Le succès phénoménal de la Compagnie de Jésus s'explique en partie par le mode de vie religieuse de ses membres, celui de « clercs réguliers ». Dans un désir de servir le prochain, ils choisissent de continuer à vivre dans le monde plutôt que dans un cloître. Ils ne sont donc pas tenus à la célébration des offices en commun mais ils suivent tout de même une règle qui est surtout intérieure. Comme ils vivent dans le siècle, leurs comportements doivent atteindre de hauts niveaux de perfection afin d'édifier autant les fidèles que le clergé. Cette grande liberté de déplacements et d'action leur permet aussi d'être toujours disponibles pour accomplir n'importe quelle mission, tant chez les infidèles que chez les catholiques. Dès les débuts de l'ordre, les compagnons s'affairent à des tâches apostoliques diversifiées en plusieurs endroits de la chrétienté⁹⁹, leur vœu d'obéissance au pape obligeant nécessairement cette universalité. Pourtant, à cette époque, les jésuites ne forment qu'un groupe de « prêtres réformés » parmi d'autres, tels les Somasques de Girolamo Miani, les Barnabites de Benoît Zaccaria ou les Théatins de Gaétan de Thienes et de Jean-Pierre Carafa. Bien que leur création ne soit pas isolée, ils ont tout de suite brillé par leur efficacité, soutenue par une organisation fortement hiérarchisée¹⁰⁰.

Les membres de la Compagnie n'ont pas tous un statut égal : ils sont divisés en coadjuteurs temporels (qui ne prononcent que des vœux simples et s'occupent habituellement des tâches ménagères), en coadjuteurs spirituels et en profès. Avant de parvenir au statut de coadjuteur spirituel ou de profès, les aspirants ont de longues années de formation à compléter qui les rendront aptes à remplir n'importe quelle

⁹⁸ Jean Delumeau, art. « Jésuites », *Encyclopædia Universalis*, version CD rom, 1995.

⁹⁹ Ils prêchent en plusieurs endroits de la chrétienté (Italie, Allemagne, Portugal, Irlande, Pologne, Pays-Bas, Afrique, Inde), ils œuvrent à la réforme d'un monastère bénédictin à Sienna, ils participent au concile de Trente en tant que théologiens, etc. Voir Candido de Dalmases, « Les débuts de la compagnie de Jésus », dans *Les Jésuites, spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris-Rome, Beauchesne-Centrum Ignatium, 1974, p. 16-21.

¹⁰⁰ Élisabeth Antébi et François Lebrun, *Les jésuites ou la gloire de Dieu*, Paris, Stock/Antébi, 1990, p. 28.

mission efficacement et préviendront les défections¹⁰¹. La formation, en effet, vise autant à plier les volontés individuelles à l'esprit de l'ordre qu'à inculquer des connaissances solides nécessaires à l'apostolat. Cette caractéristique propre à la compagnie constitue certainement un de ses points forts et l'une des raisons de sa réussite. C'est seulement au terme d'un long parcours¹⁰² que le jésuite est admis à prononcer les « grands vœux » qui l'intègrent dans la Compagnie de Jésus comme coadjuteur spirituel. Si on le juge apte à prononcer le quatrième vœu, il peut devenir père profès et ainsi faire partie du noyau central de la Compagnie. Ce nouveau profès, s'il est reconnu apte à gouverner, est désigné (et non élu) comme supérieur local ou provincial. Ce supériorat ne dure qu'un temps limité au bout duquel il doit retourner à son ancien rang et est soumis par l'obéissance à son nouveau supérieur. Cette obéissance est plus qu'un moyen de discipliner les membres, c'est un élément central de la spiritualité ignacienne¹⁰³.

3.3 Les *Exercices spirituels*

La méditation et l'introspection sont les moyens préconisés par le fondateur de la Compagnie de Jésus pour parvenir à la connaissance de la volonté divine : les *Exercices spirituels* sont entièrement tournés vers ce but. Commencés en 1522, ils seront sans cesse remaniés jusqu'en 1548, année de l'approbation pontificale par la bulle *Pastoralis Officii* de Paul III. Ce mode d'oraison méthodique et de discernement spirituel, qui s'inscrit dans la lignée des traités issus de la *Devotio moderna*, a connu une fortune durable¹⁰⁴ puisqu'il a aidé un grand nombre de pénitents à approfondir leur religion et à changer de vie. La méthode d'oraison proposée est, au XVI^e siècle, assez novatrice et peut être appliquée tant par les laïcs que par les religieux, avec l'aide d'un directeur spirituel. Le retraitant doit se retirer totalement du monde pendant une période de quatre semaines¹⁰⁵ au cours desquelles, grâce à une série de méditations et de contemplations guidées par la grâce, il subit une véritable conversion

¹⁰¹ Tout au long de cette formation, les aspirants jésuites jugés inaptes à demeurer dans la compagnie étaient écartés selon des normes précisément décrites dans les *Constitutions*. Saint Ignace de Loyola, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, éditées par François Courel, 2 volumes, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, (Coll. « Christus », no 23), deuxième partie : « Le renvoi des sujets admis qui n'auraient pas donné satisfaction », p. 75-86.

¹⁰² Sur la formation des jésuites, voir Saint Ignace de Loyola, *Constitutions*, *op. cit.*, p. 107-156 et Marie-Madeleine Compère, « La formation littéraire et pédagogique des Jésuites en Europe à la fin du XVII^e siècle », *Pedagogica Historica*, 30, 1 (1994), p. 99-117.

¹⁰³ Alain Guillerrou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, Paris, Seuil, 1960, (Coll. « Maîtres spirituels », no. 23), p. 52.

¹⁰⁴ Pie IX proclama en 1922 que c'est le code spirituel « le plus sage et le plus universel pour diriger les âmes sur le chemin du salut et de la perfection. » Cité par Jean Delumeau, art. « Jésuites », *loc. cit.* Voir aussi John O'Malley, *The First Jesuits*, *op. cit.*, p. 37-50 à propos des *Exercices spirituels*.

Comme le préconise le concile de Trente, Ignace de Loyola croit que l'homme peut œuvrer à son salut à condition qu'il se soumette à la volonté divine, qui doit être réalisée « sur la terre comme au ciel ». Contrairement au monachisme traditionnel, la contemplation du jésuite doit le pousser à l'action, « pour une gloire de Dieu infiniment plus grande », à travers l'exercice de la trilogie des ministères: « prêcher », « converser » (entretien et direction spirituelle), « donner les Exercices ». Ainsi, le religieux vient en aide aux âmes, à toutes les âmes, ce qui lui permet de « trouver Dieu en toutes choses¹⁰⁶ ».

3.4 Les vocations de l'ordre

Avant même l'approbation de la Compagnie par le pape, Ignace et ses compagnons avaient formulé le souhait d'aller convertir les infidèles à Jérusalem. Pour les chrétiens, l'infidèle est l'ennemi de la foi à repousser ou à conquérir. Les écrits du fondateur (et notamment les *Exercices*) sont truffés d'un vocabulaire conquérant que beaucoup attribuent à son ancienne vocation militaire. Les idées de lutte et de combat sont reprises au compte du Christ ou de Satan dont les affrontements incessants imprègnent l'univers connu. La réalisation du voyage en Terre Sainte s'avérant impossible, Ignace et ses disciples se mettent à la disposition de la papauté, enracinant la future compagnie de Jésus dans l'apostolat universel de l'Église¹⁰⁷. Cette obéissance totale les amène à travailler autant chez les infidèles qu'au cœur des terres chrétiennes, au cours de missions intérieures ou lointaines. Seuls la papauté et le supérieur général de la Compagnie ont le pouvoir d'envoyer des hommes en mission, laquelle se déroule selon une stratégie bien définie que surveillent avec attention les supérieurs provinciaux. On souhaite que les jésuites se livrent à un apostolat conduit avec discernement et sens politique¹⁰⁸.

La vocation enseignante de la Compagnie est relativement plus tardive mais elle s'affirme rapidement et devient inséparable des autres actions de l'ordre. Dans la *Formula Instituti*, l'éducation religieuse des enfants et des illettrés a déjà une place dans la liste des activités auxquelles doivent se livrer les jésuites. Si Ignace de Loyola souhaite que ses disciples se livrent à cette tâche, c'est autant parce que l'instruction des populations est

¹⁰⁵ Les *Exercices* sont effectivement divisés en quatre semaines mais ces semaines peuvent durer plus ou moins de sept jours, selon le cheminement de celui qui les accomplit.

¹⁰⁶ Michel de Certeau, « La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome VIII, Paris, Beauchesne, 1974, col. 988.

¹⁰⁷ Voir Joseph Masson, « La perspective missionnaire dans la spiritualité des jésuites », dans *Les Jésuites, spiritualité et activités*, *op. cit.*, p. 135-154.

¹⁰⁸ Louis Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier, 1993, p. 25-27. (Coll. « Histoires »).

importante en elle-même que parce qu'elle est ignorée par les doctes qui la considèrent vile. L'enseignement permet donc le développement des sentiments d'humilité et de charité, excellents pour l'âme¹⁰⁹.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un réseau serré de collègues jésuites se tisse à travers l'Europe. Leur enseignement humaniste¹¹⁰ attire la plus grande partie des enfants issus des classes supérieures de la société, qu'ils influencent profondément par la pédagogie et la spiritualité jésuite. Les *Constitutions* nous éclairent par ailleurs sur les motivations de la compagnie: « Et parce que le bien est d'autant plus divin qu'il est universel, on doit préférer les personnes et les lieux qui, après en avoir tiré profit, feront que le bien s'étende à beaucoup d'autres qui sont sous leur autorité ou qui se règlent sur eux¹¹¹ ». Ainsi, il est préférable d'œuvrer auprès des puissants qui, par leur emprise sur la société, assurent la transmission de la piété. C'est ce qui explique le rôle de directeur spirituel que tiennent certains membres de la compagnie auprès des souverains chrétiens. La formation poussée des jésuites en font effectivement des directeurs de conscience et des confesseurs très recherchés, ce dont ils sauront tirer profit.

En dernier lieu, dans leur effort d'encadrement des fidèles, ils assurent le patronage de nombreuses confréries de dévotion qui connaissent un essor considérable au XVII^e siècle¹¹². Ces associations, qui regroupent à la fois des clercs et des laïcs, sont le cadre de la pratique volontaire de dévotions ou de pratiques caritatives particulières¹¹³, tissant des liens de solidarité entre ses membres. En dirigeant de tels groupements, les religieux s'assurent une emprise ferme sur la piété des fidèles, recrutant dans toutes les couches de la société, parce qu'ils ne poursuivent qu'un but — la pratique dévotionnelle — et s'adressent autant aux illettrés qu'aux intellectuels, autant aux hommes qu'aux femmes. On constate que la multitude des formes d'activités exercées par les membres de la Compagnie, touchant les pratiques individuelles et collectives de la piété, s'inscrit bien dans cet effort d'intégration socio-religieuse propre à la Réforme catholique. Par leur

¹⁰⁹ Alain Guillerrou, *Les Jésuites*, op. cit., p. 21-22.

¹¹⁰ Sur la pédagogie des jésuites, voir François de Dainville, *L'éducation des Jésuites, XVII^e-XVIII^e siècles*, Textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris, Édition de Minuit, 1978.

¹¹¹ Cité dans Louis Châtellier, *La religion des pauvres*, op. cit., p. 25.

¹¹² Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, deuxième partie : « La mise en œuvre », Paris, Flammarion, 1987, p. 67-128.

¹¹³ Il existe par exemple des confréries vouées au culte du saint sacrement ou à celui de la Vierge mais également des associations de pénitents à coloration doloriste ou des confréries d'agonisants dans lesquelles les membres s'assurent d'une solidarité spirituelle au moment de la mort. Voir Marie-Hélène Froeschlé-Choppard, *Espace sacré en Provence, XVI^e-XX^e siècle. Cultes, images, confréries*, Paris, Cerf, 1994, p. 130-156 et 270-302.

formation, leur efficacité, leur nombre et leurs implantations géographiques, les jésuites ont contribué activement au « modellement » des âmes et à l'expansion de la foi hors des frontières européennes, méritant bien d'être désignés comme les fers de lance de la Réforme catholique.

4. Les ursulines, institut d'enseignement féminin

Parmi les congrégations religieuses féminines nées dans la mouvance de la Réforme catholique, les ursulines ont été le plus fréquemment comparées aux jésuites. En effet, lorsqu'Angèle Merici fonde la compagnie en 1535, sa structure rappelle celle de la Compagnie de Jésus, même si elle ne s'en inspire pas directement¹¹⁴. Leur style de vie apostolique font des ursulines des religieuses à la fois contemplatives et actives: elles ne prononcent que des vœux privés, ne portent pas d'habit particulier et vivent au sein de leur famille sans respecter la clôture ni célébrer l'office divin en commun. C'est dans le monde qu'elles œuvrent auprès des pauvres et des malades, enseignant la Parole divine sur la place publique et dans les familles. Pourtant, lorsqu'on les retrouve en France à l'époque de Marie de l'Incarnation, elles sont alors devenues le principal institut féminin voué à l'enseignement des jeunes filles (comme les jésuites pour les jeunes garçons), enseignement qu'elles dispensent derrière la clôture après avoir prononcé des vœux solennels qui en font de véritables moniales. En un siècle, les ursulines ont donc connu de grandes transformations sous l'effet des pressions sociales et religieuses typiques à la période post-tridentine, qui ont progressivement gommé l'esprit original de la compagnie fondée par Angèle Merici. Comme telle, l'histoire de l'ordre est excessivement compliquée. Les diverses fondations d'ursulines en France n'ont pas été le fruit d'un mouvement unifié mais bien l'initiative de plusieurs personnes et elles ont pris des visages différents d'une région à l'autre¹¹⁵. Nous nous contenterons d'en brosser les étapes fondamentales.

¹¹⁴ Elisabeth Rapley soutient que les ursulines ont emprunté leur structure à celle des jésuites mais c'est impossible puisque les jésuites n'ont pas encore de structures officielles en 1535. Elisabeth Rapley, *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1995 (1^{ère} édition en anglais, 1990), p. 78 et Linda Lierheimer, *Female eloquence and maternal ministry: The apostolate of Ursuline nuns in seventeenth-century France*, thèse de Ph. D (histoire), Princeton University, 1994, p. 20.

¹¹⁵ Concernant l'histoire des ursulines, l'étude la plus connue et la plus respectée est celle de Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre des ursulines en France*, 3 volumes, Paris, Éd. Saint-Paul, 1957-1963. Nous avons surtout consulté le premier volume intitulé: *De "l'Institut séculier" d'Angèle Merici à l'Ordre Monastique, 1572-1650* et paru en 1957. Outre cette étude, nous nous référons aussi aux ouvrages suivants: Philippe Annaert, *Les collèges au féminin. Les ursulines: Enseignement et vie consacrée au aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Namur, Vie Consacrée, 1992; Marie-Andrée Jegou, art. « Ursulines », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome XVI, Paris, Beauchesne, 1994, col. 71-90; Sr M. Laslandes, art. « Ursuline », dans *Catholicisme, Hier - aujourd'hui - demain*, Tome XV, fasc. 71, Paris, Letouzey & ané, 1998, col. 564-570; Marie-Amélie Le

4.1 La fondation de la compagnie de sainte Ursule et sa diffusion en Italie

La compagnie de sainte Ursule¹¹⁶ est fondée par Angèle Merici à Brescia, dans le nord de l'Italie, en 1535. Sa fondatrice, qui a grandi à une époque troublée par les guerres d'Italie, les épidémies et les pillages, souhaite apporter un réconfort à la misère ambiante sans cesse croissante, inspirée par une intense expérience spirituelle qui la pousse à répandre cet amour dans le monde et à témoigner de sa parole. Le modèle qu'elle choisit pour sa fondation est hérité du courant séculier médiéval¹¹⁷ qu'elle connaît bien, étant elle-même membre du Tiers Ordre franciscain..

À sa fondation, la structure de la compagnie exclut totalement les hommes de toute fonction reliée à son gouvernement. Ceux-ci n'interviennent que pour protéger les intérêts temporels des membres ou, comme le « père spirituel », exercer une tâche ministérielle. Les fonctions de responsabilité et de représentation sont remplies par des veuves ou « matrones » alors que le gouvernement immédiat revient à certaines vierges appelées « colonelles ». À la tête de l'organisation se trouve la mère générale élue à vie et assistée de quatre colonelles et de cinq matrones. Dès le 8 août 1536, l'évêque du lieu approuve la règle de la compagnie¹¹⁸ et, un an plus tard, Angèle Merici est élue mère générale. Ayant fondé la compagnie à la fin de sa vie, sainte Angèle ne demeure pas longtemps à sa tête puisqu'elle meurt moins de quatre ans plus tard, le 27 janvier 1540. Plusieurs éléments biographiques chers à l'hagiographie de l'époque permettront sa canonisation en mai 1807: jeûnes et pénitences, pèlerinages (notamment en Terre Sainte et à Rome lors du jubilé de 1525), visions, intuitions prophétiques, incorruptibilité posthume. Sa plus grande œuvre, la fondation des ursulines, connaît un succès immédiat, preuve qu'elle répond à une nécessité réelle. À sa mort, quelques 150 femmes en sont

Bourgeois, o.s.u, *Sortir pour servir. Les ursulines d'Anne de Xainctonge (1606). Contribution à l'histoire des communautés religieuses féminines sans clôture*, 2 volumes, thèse de doctorat, Paris, Institut catholique de Paris, juin 1995; Linda Lierheimer, *op. cit.*, p. 11-89; Élisabeth Rapley, *op. cit.*, p. 76-93. Finalement, l'ouvrage du chanoine L. Cristiani, *La merveilleuse histoire des premières ursulines françaises. Contribution à l'étude du sentiment religieux en France au XVII^e siècle*, (Lyon, Librairie Vitte, 1935) a été écarté puisque sa structure est totalement dépassée et que l'auteur a un parti pris trop évident qui biaise l'orientation de son étude.

¹¹⁶ Sur la légende et le patronage de sainte Ursule, voir : Sur la légende de sainte Ursule: « Sainte Ursule et les onze mille vierges martyres (?) » dans RR. PP. Baudot et Chaussin, *Vie des saints et des bienheureux, selon l'ordre du calendrier*, Tome X: Octobre, Paris, Letouzey et ané, 1952, p. 674-688

¹¹⁷ À ce sujet, voir M-A Le Bourgeois, *op. cit.*, p. 28-41.

¹¹⁸ Cette première règle dictée par Angèle Merici à son secrétaire Cozzano a été perdue. Seule une version modifiée (l'édition dite de Turlino) datant de 1568 fut retrouvée en 1932 par C. Lubienka. M-A Jegou, art « Ursulines », *loc. cit.*, col. 74.

membres. À la fin du XVI^e siècle, on compte plus de 430 ursulines dans la seule ville de Brescia¹¹⁹.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, Angèle Merici n'a pas fondé une institution d'enseignement mais bien une compagnie permettant à des femmes de mener une vie consacrée au sein de la société, leur conférant une dignité marquée par leur engagement personnel. Un tel type d'institution est cependant déconcertant car, bien qu'il s'insère tout à fait dans le tissu social urbain, il s'inscrit en marge des structures de l'Église institutionnelle. Par sa fondation, Angèle Merici a fait un « acte de confiance dans les capacités de la femme à vivre en dehors des structures canoniques traditionnelles (mariage ou profession religieuse), à mener dans le monde une vie consacrée et même à y exercer des fonctions de gouvernement. C'est aller à contre-courant de la mentalité de l'époque¹²⁰ ». Comme de fait, dès la mort de la fondatrice, des problèmes liés au statut ambigu des premières ursulines surgissent, notamment parmi les « gens de biens » de la ville de Brescia. La seconde supérieure, Lucrece Lodrone, impose dès lors le port d'une longue ceinture de cuir, signe extérieur d'appartenance à la compagnie et symbole de la dignité acquise. C'est déjà un premier pas vers une vie religieuse plus canonique. Aussi, la promulgation de la bulle *Regimini universalis Ecclesiae* en 1544 par le pape Paul III qui reconnaît l'existence de la compagnie de sainte Ursule, amène d'autres dissensions au sein des membres. En effet, la bulle est rédigée selon les formules de la procédure normale de la Curie que le chancelier de la compagnie ignorait et il l'interpréta d'une manière inexacte. Vers 1559, la paix revient et le recrutement reprend, entre autres grâce au soutien apporté par l'évêque Domenico Bollani. La suite de l'histoire des ursulines n'est qu'une succession de transformations qui contribuèrent à l'érosion de son esprit initial¹²¹.

4.2 La diffusion des ursulines en France

a) Les ursulines « congrégées »

Vers 1592, grâce à l'appui des pères César de Bus et Jean-Baptiste Romillon, les ursulines s'établissent à Avignon afin d'assurer l'enseignement de la doctrine chrétienne aux jeunes filles. Pendant les premières années, elles vivent chacune dans leur famille, comme les premières compagnes d'Angèle Merici. Dès l'hiver 1593-1594, des ursulines

¹¹⁹ *Ibid.*, col. 81.

¹²⁰ *Ibid.*, col. 79.

¹²¹ M-A Le Bourgeois a étudié de façon plus minutieuse les transformations subies par la règle originale d'Angèle Merici au chapitre III de sa thèse de doctorat (*op. cit.*), p. 45-58.

se rendent à l'Isle-sur-Sorgue, conduite par Françoise de Bermond, et y instituent une communauté d'ursulines dites « congrégées¹²² ». Environ soixante-dix maisons de ce type seront fondées en France jusqu'en 1633¹²³. Selon les communautés, l'emploi du temps, la nature des engagements religieux et les types d'apostolat varient beaucoup. La plupart s'inspirent cependant de la règle de Ferrare, seule règle traduite en français, mais la modifient considérablement sous l'influence des évêques et des particularités régionales. Cet éclatement de l'ordre en est un trait caractéristique que même sa transformation monastique ne parviendra pas à gommer.

Durant leur première période d'existence, les ursulines « congrégées » rencontrent un grand nombre de difficultés, tant au niveau de leurs ressources matérielles qu'à celui de leur reconnaissance par la population. Elles sont le plus souvent tributaires de la charité des populations locales pour assurer leur subsistance ou du financement de leurs protecteurs qui leur fournissent maisons et revenus.¹²⁴ À cause de la fragilité de leurs fondations, peu de familles nobles veulent y placer leurs filles. En réalité, près de la moitié des premières fondations d'ursulines françaises sont le fruit de gens très modestes¹²⁵.

b) *Les ursulines cloîtrées*

L'absence de vœux solennels pose aussi problème aux familles aisées qui n'ont aucune assurance que leurs filles ne retourneront pas un jour dans le monde, compromettant ainsi l'héritage familial¹²⁶. Comme en Italie, l'ambiguïté de leur statut et la nouveauté de leur type d'apostolat sont souvent mal acceptés par les populations et le clergé local qui les dénigrent ou se moquent d'elles. Pour beaucoup, le style de vie de ces religieuses non cloîtrées manque aux convenances et à la dignité. Au départ, bien des prélats leur apportent leur soutien, les invitant à venir fonder une congrégation dans leur diocèse. Il n'en demeure pas moins que leur situation va à l'encontre de la législation romaine, et notamment de la décrétale *Circa pastoralis*(1566) qui exige que les tiers ordres

¹²² Les ursulines congrégées vivent en communauté et non plus dans leurs familles comme c'était le cas en Italie dans les premières années de l'ordre. Elizabeth Rapley, *Les dévotes*, *op. cit.*, p. 76-79.

¹²³ Cette période de l'histoire de l'ordre est particulièrement complexe et met en scène plusieurs personnalités selon les régions: Françoise de Bermond (Provence), Françoise de Cazères (Bordeaux), Françoise de Xainctonge (Dijon), Antoinette Micolon (Auvergne), Marguerite Vigier (Toulouse), etc. Pour bien comprendre l'expansion des ursulines congrégées en France, il faut l'étudier selon les différentes régions. Voir M. de Chantal Gueudré, *op. cit.*, (Tome I).

¹²⁴ Comme leur enseignement doit être dispensé gratuitement, l'appui de bienfaiteurs est une condition nécessaire à leur stabilité, ce qui n'a pas toujours été le cas. On estime par ailleurs que près de la moitié des premières congrégations a été fondée par des gens de modestes origines. *Ibid.*, p. 84.

¹²⁵ Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre*, *op. cit.*, Tome I, p. 150.

acceptent de prononcer des vœux solennels ou qu'ils soient dissous¹²⁷. Au fur et à mesure que la Réforme catholique pénètre en France, les évêques font davantage pression sur les ursulines pour qu'elles prononcent leurs vœux solennels, observent la stricte clôture et adoptent l'une des quatre grandes règles traditionnelles du monachisme médiéval. Pour l'Église comme pour une partie des élites sociales, l'état religieux représente en effet une forme de vie plus parfaite que la vie séculière, idée que partagent d'ailleurs un certain nombre d'ursulines congrégées. Mais, si quelques-unes aspirent à la vie cloîtrée, beaucoup résistent en soutenant que l'enseignement est incompatible avec la clôture. Les pressions sociales, économiques et religieuses finiront pas avoir raison des ursulines, malgré certaines défections retentissantes et de nombreuses pétitions.

La nouvelle orientation du « grand couvent » de Paris (1612), sous l'influence de sa fondatrice, Madame de Sainte-Beuve, est décisive dans le mouvement des érections monastiques des ursulines françaises. Pour assurer le maintien de leur vocation enseignante, les ursulines prononceront dès lors un quatrième vœu, celui de « vacquer à l'instruction des petites filles¹²⁸ ». Les ursulines craignent en effet de perdre leur vocation première. C'est ce qui était arrivé dans aux visitandines qui avaient dû abandonner le soin des malades en 1618 après avoir été cloîtrées. Le prestige dont jouit le monastère parisien et les relations étroites entre la communauté et le milieu de la cour en font un modèle pour les autres communautés qui suivront rapidement son exemple. Jusqu'en 1658, les transformations se succèdent: Toulouse (1614), Bordeaux (1618), Lyon et Dijon (1619), Tulle (1621), Arles (1624) et Avignon (1637) sont les principales communautés qui recevront leurs bulles au début du siècle¹²⁹.

Ces transformations accomplies, l'ordre de sainte Ursule connaît un essor considérable: « la plupart des trois cent vingt couvents fondés en France pendant le XVII^e siècle furent dès le départ des monastères¹³⁰. » En 1700, on peut compter entre

¹²⁶ Elizabeth Rapley, *Les dévotes*, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁷ Sur la législation de la papauté concernant les ordres religieux féminins et ses conséquences sur les congrégations d'ursulines, il faut consulter la thèse de Marie-Amélie Le Bourgeois qui les a étudiées minutieusement. M-A le Bourgeois, *Sortir pour servir*, *op. cit.*, Tome I, p. 66-107 et l'article d'Élisabeth Lopez, « Théorie et pratique de la clôture... », *loc. cit.*, p. 559-572.

¹²⁸ M-A Jegou, art. « Ursulines », *loc. cit.*, col. 84.

¹²⁹ Avec celle de Paris, ces communautés seront à l'origine des huit « Congrégations de l'Ordre de Sainte-Ursule », c'est-à-dire des huit regroupements de monastères de l'ordre souhaitant vivre selon le même esprit et les mêmes constitutions, mais l'ordre ne sera jamais unifié. Pour en savoir plus sur les tentatives d'unification de l'ordre et le désir que certaines religieuses en avait, il faut lire L. Lierheimer, *Female eloquence*, *op. cit.*, p. 46-61.

¹³⁰ E. Rapley, *Les dévotes*, *op. cit.*, p. 93.

10 000 et 12 000 ursulines en France¹³¹. Ces chiffres démontrent bien une hausse significative de la reconnaissance sociale envers un ordre auparavant méprisé. Aussi, on peut observer au cours du siècle une certaine aristocratisation de la communauté qui recrute de plus en plus dans les classes aisées, vu le montant de la dot des religieuses. Il coûte désormais beaucoup plus cher de subvenir à tous les besoins d'un monastère, de la construction des bâtiments aux dépenses quotidiennes de la communauté. Les religieuses ont pris également des pensionnaires (filles de familles nobles et bourgeoises) qui doivent payer une pension à la communauté, mais elles n'ont jamais abandonné l'enseignement gratuit grâce au maintien des classes d'externes. Par leur nombre et la nature de la vocation, les ursulines ont contribué à la promotion du principe de l'éducation féminine et participé à la christianisation de la société française dans la lignée du concile de Trente.

¹³¹ M. de Chantal Gueudré, *op. cit.*, Tome II, p. 187.

Chapitre II : Le missionnaire tridentin

Les écrits missionnaires de la Nouvelle-France, par leur souci d'édification et leur caractère propagandiste, offrent à l'historien un terrain de choix pour l'étude des idéaux religieux de leur époque. Les *Relations* de Paul Lejeune et la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation nous laissent entrevoir leur conception du missionariat au moment où la Réforme catholique s'implante en France. Le modèle du parfait missionnaire qu'ils décrivent s'apparente fortement à celui qui ressort des écrits ecclésiastiques européens : « le parfait missionnaire est le modèle de tout bon ecclésiastique, [...] la mission exige des vertus plus nombreuses que les autres activités sacerdotales, [et] elle est le moyen d'accomplir parfaitement une vocation ecclésiastique¹ ».

Dans le présent chapitre, nous porterons donc notre attention sur cet idéal de perfection qui se dégage des sources étudiées. Une telle étude permet d'aborder les débuts de la Nouvelle-France sous un angle différent, celui des mentalités religieuses spécifiques au XVII^e siècle français. Nous nous intéresserons plus particulièrement au regard des missionnaires sur la culture amérindienne, très révélateur de leurs idéaux moraux et spirituels, plutôt qu'à l'accueil que les autochtones ont réservé aux clercs ayant traversé l'Atlantique.

Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune présentent un modèle de perfection qui s'ajuste étroitement aux prescriptions formulées à Trente, qui les dépasse même par l'intensité avec laquelle ils vivent leur vocation dans l'adversité du Nouveau Monde. Leurs préoccupations sont toutes centrées sur leur salut et les moyens nécessaires pour l'atteindre. Par l'éducation religieuse et la conversion des païens, ils œuvrent au gain de nouvelles âmes au royaume divin et, en contrepartie, à leur propre rédemption². De plus, ils contribuent à leur apostolat par leur comportement exemplaire qu'ils veulent calquer sur celui du Christ et de ses apôtres³. Ils revêtent ainsi une dignité qui les sépare de l'ensemble de leurs fidèles et qui vient conforter le monopole qu'ils détiennent sur le divin grâce à leur profession religieuse. Dans le

¹ Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, 2 tomes, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris-I, juin 1981, p. 293.

² Dominique Deslandres, « Reconnaître avant que de connaître : Vision de l'Autre et missions en Nouvelle-France », dans Marie-Élisabeth Henneau (dir.), *Mélanges Jean-Pierre Massault*, Louvain, 2000 (sous presse).

³ Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur*, *op. cit.*, p. 293-301.

chemin de la sainteté, néanmoins, hommes et femmes ne suivent pas toujours exactement les mêmes voies malgré leurs aspirations communes, comme nous le montre le cas de Marie de l'Incarnation.

1. La question du salut personnel

1.1 Le nécessaire salut de l'Autre

Les bouleversements qui agitent le monde occidental depuis la fin du Moyen Âge encouragent, comme nous l'avons vu, la conviction de l'imminence de la fin du monde et de l'approche rapide du Jugement dernier, provoquant, chez les chrétiens, une obsession du salut personnel. Il n'est donc pas étonnant que les Pères conciliaires aient cherché à recentrer le catholicisme sur cette question du salut et sur le rôle des clercs dans la rédemption de leurs ouailles. Chez les missionnaires, cette peur de l'apocalypse se traduit par un véritable sentiment d'urgence devant l'ampleur du travail à abattre pour « sauver le monde » grâce à la propagation de la doctrine chrétienne, tant à l'intérieur de l'Europe que chez les peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique. Ils ressentent le devoir de diffuser la Parole chrétienne dont ils sont les détenteurs comme une obligation dont dépend leur propre salut, leur rédemption passant par celle de la collectivité⁴.

C'est par l'intermédiaire de l'Autre que les missionnaires entendent se sauver eux-mêmes, établissant un pacte avec Dieu selon lequel le don de soi ne va pas sans l'attente d'une récompense céleste. « Donner sa vie pour racheter les âmes des Amérindiens et ainsi se sauver à son tour, voilà le « trafic » des âmes dans lequel le missionnaire est impliqué⁵ ». Dans le vocabulaire missionnaire, cet échange entre l'homme et le divin se traduit d'ailleurs par l'utilisation de termes aux connotations mercantiles :

Ce pauvre peuple est le vrai objet de la miséricorde. Il a besoin d'être puissamment aidé. La charité a des bras puissants. Je ne dy que deux mots à tous ceux qui s'en servent : donnez d'une

⁴ Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, thèse de Ph. D (Histoire), 1992, p. 237-238; Dominique Deslandres, « La mission chrétienne: Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique /Europe, XVI^e – XX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 514-515 et Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 300.

⁵ Réal Ouellet, « Entreprise missionnaire et ethnographie dans les premières *Relations* de Lejeune », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVIII^e siècles. Acte du colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p. 96.

main et vous recevrez de l'autre. Jésus-Christ y est engagé : il vérifiera ses paroles. Quiconque fera fructifier sa croix et son sang sera payé à bonne mesure⁶.

Autrement dit, les religieux ont besoin des Amérindiens pour se sauver. Il leur paraît tout à fait justifié d'imposer une religion sans laquelle les autochtones avaient très bien vécu jusque-là ou qu'ils avaient oubliée depuis longtemps⁷. Aux yeux des missionnaires, c'est justement cette ignorance qui mène à la damnation et qui est source de tous les vices, en France comme ailleurs⁸. Et, puisque ce sont eux les savants en matière de foi, ils se sentent responsables face aux âmes en perdition et craignent d'avoir à en répondre devant Dieu s'ils ne font pas tout ce qui est en leur pouvoir pour enrayer cette « prodigieuse ignorance⁹ ».

Lorsque vous y serez arrivée par la miséricorde de notre très-aimable Jésus, ayez compassion des âmes qui ne le connaissent pas, qui ne le louent pas, qui ne l'aiment pas. Ah, qu'il y en a dans cette Amérique de cette misérable condition ! Et ce qui est plus déplorable, qu'il y en a dans le Christianisme, qui aveuglez par le péché sont encore plus coupables que ces premiers ! Faisons notre possible pour tirer les uns et les autres de ce grand précipice où ils seront perdus sans ressource, si nous ne gagnons le coeur de Dieu, afin qu'il luy plaise de leur donner des grâces efficaces pour gagner les leurs. Prenez en main la cause de Jésus-Christ, et ne donnez point de trêve au Père éternel qu'il ne vous ait accordé un bon nombre de ces pauvres âmes détachées du Roiaume de son Fils¹⁰.

1.2 Le combat pour la domination des âmes

La responsabilité des missionnaires est d'autant plus grande que les âmes damnées se retrouveront naturellement sous la domination de Satan, ennemi de la puissance divine. La Nouvelle-France est, en effet, le lieu d'un combat surnaturel entre les forces du bien et du mal dans lequel les religieux jouent un rôle de premier plan¹¹. « Soldats du Christ », ils prennent part à une véritable guerre sainte, comme en témoigne l'abondance du vocabulaire

⁶ Nous soulignons. Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 340.

⁷ Marie de l'Incarnation raconte que, un an avant son départ pour le Canada, la Mère de Saint-Joseph vit en songe « un grand nombre de jeunes gens fort résolus, mais assez mal-faits, et habillez comme des Sauvages » et que, lorsqu'elle passa au milieu d'eux, elle entendit distinctement : « C'est par nous que tu seras sauvée ». Elle attribue bien sûr à ce songe une origine divine. MI, *Lettre à la Communauté des Ursulines de Tours* (Abrégé de la vie et des vertus de la Mère Marie de saint Joseph), printemps 1652, p. 445-446. Également, les missionnaires voient dans certaines légendes amérindiennes des traces de l'histoire sainte modifiées par la transmission orale. Voir Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 564-567.

⁸ Dominique Deslandres, *Le modèle français, op. cit.*, p. 238-239.

⁹ Jean-Claude Dhôtel intitule ainsi la seconde partie de son livre *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers livres imprimés en France* (Paris, Aubier, 1967, p. 149-283) en faisant référence à l'ignorance religieuse des masses populaires en France.

¹⁰ MI, *Lettre à l'une de ses sœurs*, 30 août 1653, p. 503.

¹¹ Voir, entre autres: Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Cain. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Montréal, Nuit Blanche éditeur, 1990, p. 36-40, Dominique Deslandres, « "Le Diable a beau faire..." », Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre », *Théologiques*, 5, 1 (1997), p. 23-41 et Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Québec, Septentrion, 1997, p. 113-124 et 193-219.

guerrier qu'ils utilisent¹². « Il me semble que je suis comme ces pionniers qui marchent les premiers pour faire les tranchées, puis les braves soldats viennent après, qui assiègent et prennent la place¹³ », écrit Paul Lejeune à son arrivée à Québec. Notons par ailleurs que cette terminologie guerrière est beaucoup plus présente chez le jésuite que chez Marie de l'Incarnation, ce qui n'est guère étonnant si l'on considère que la Compagnie de Jésus était déjà à cette époque qualifiée de « sainte milice du Seigneur » par les laïcs et les autres religieux¹⁴. Au reste, il semble bien que les deux missionnaires nourrissent l'intime conviction d'être investis d'une mission divine qu'ils ne peuvent refuser¹⁵ :

Au commencement de cette année, comme j'étois en oraison, tout cela me fut remis en l'esprit avec la pensée que ce lieu si affligé que j'avois vu étoit la nouvelle France. Je ressentis un très grand attrait intérieur de ce côté là, avec un ordre de faire une maison à Jésus et à Marie. Je fus dès lors si vivement pénétrée que je donnai mon consentement à notre Seigneur, et lui promis de lui obéir s'il lui plaisoit de m'en donner les moyens. Le commandement de mon seigneur, et la promesse que j'ay faite de lui obéir, me sont tellement imprimées dans l'esprit outre les instincts que je vous ay témoignés, que quand j'aurois un million de vies, je n'ay nulle crainte de les exposer¹⁶.

Les missionnaires sont donc confiants quant à l'issue de la lutte qu'ils mènent pour leur salut et celui de l'Autre car, après tout, ne se trouvent-ils pas du « bon » côté ? Quoiqu'il arrive, la fin ne peut qu'être heureuse puisque, comme l'énonce l'ursuline, « nos ennemis nous menacent, ils sont puissans, mais notre Dieu l'est plus qu'eux¹⁷ ». Envoyés de Dieu, ils sont persuadés de bénéficier de sa protection, tout comme leurs néophytes, qui se tirent bien souvent de fâcheuses situations avec l'aide d'un « coup de pouce » de la divine Majesté¹⁸. En fait, les forces surnaturelles imprègnent le récit missionnaire et leur omniprésence oriente constamment l'analyse des événements que nous livrent Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune. La mort malheureuse d'un mauvais chrétien ou celle d'un païen qui aurait refusé d'entendre l'enseignement d'un missionnaire est aussitôt perçue comme un châtement divin¹⁹.

¹² L'utilisation du vocabulaire guerrier dans la littérature missionnaire a été étudiée par Bernard Dompnier, *Mission de l'intérieur*, op. cit., p. 356-359; Sébastien Brodeur-Girard, « Les soldats de Dieu: usage de la métaphore dans la littérature missionnaire au XVII^e siècle », *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, XVIII, 2 (Automne 1998), p. 145-163 et Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée*, op. cit., p. 113-160.

¹³ Paul Lejeune, *MNFII*, 1632, p. 284.

¹⁴ Alain Guillerrou, *Les jésuites*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 114-115.

¹⁵ Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *loc. cit.*, p. 291-292. Nous reprenons la même citation que Madame Deslandres puisqu'elle nous semble particulièrement révélatrice.

¹⁶ MI, *Lettre à Dom Raymond de Saint-Bernard*, 3 mai 1635, p. 43.

¹⁷ MI, *Lettre à son fils*, 23 octobre 1649, p. 385.

¹⁸ Les exemples à ce sujet sont bien trop nombreux pour qu'on puisse ici en dresser une liste.

¹⁹ MI, p. 214; Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 541, 557-558; *MNFIII*, 1635, p. 53-55, 59-61, 71-72; 1636, p. 230-235, 238, 271; *MNFIV*, 1638, p. 115; 1640, p. 615-616.

De la même manière, obstacles et difficultés, peu importe leur nature, sont invariablement attribuées à Satan et à ses suppôts qui ont plus d'un tour dans leur sac pour déjouer l'offensive missionnaire²⁰.

1.3 L'héroïsme chrétien

Pour mener à bien leur mission, Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune n'ont pas peur d'affronter les conditions de vie hostiles de la Nouvelle-France et les résistances des Amérindiens. Avec l'aide d'une poignée d'hommes et de femmes, ils se dévouent corps et âme dans l'espoir de sauver les âmes des milliers de « Sauvages » dispersés dans un pays aussi vaste qu'inexploré²¹. Leur zèle religieux les pousse même à rechercher ardemment les difficultés, leurs « croix », d'autant plus hardis face aux périls de la Nouvelle-France qu'ils sont persuadés que le chemin du paradis ne peut qu'être semé d'embûches.

Fuir ses parents et ses amis, abandonner ses connaissances, sortir de sa patrie si douce et si polie, passer les mers, défier l'océan et ses tempêtes, sacrifier sa vie aux souffrances, quitter les biens présents, pour se jeter dans des espérances éloignées de notre vue, convertir le trafic de la terre en celui du ciel, vouloir mourir dans la barbarie est un langage qui ne se parle point dans l'école de la nature²².

Malgré tout ce qu'ils endurent, ils se sentent sans cesse indignes de l'œuvre divine dans laquelle ils sont impliqués, se considérant trop grands pécheurs pour mériter une telle grâce. « Les péchés de ma vie passée, mes mauvaises habitudes présentes me jettent bien loing de ce bon heur²³ », écrit le Père Lejeune en 1632. Chez Marie de l'Incarnation, cette humilité est poussée à l'extrême²⁴ : l'ursuline n'hésite pas à s'accuser de tous les maux de la colonie ni à se qualifier de « servante inutile », de « mauvais instrument », de « créature indigne et abjète », de « foible et imbecille créature », de « poussière indigne », et même de « ver de terre²⁵ » ! Dans la voie de la sainteté, cette excessive modestie est un critère obligatoire qui accompagne le plus souvent les expériences mystiques, lesquelles requièrent un anéantissement total de la

²⁰ Voir, par exemple MI, p. 94, 102, 117, 118, 143, 149, 165, 186, 200, 224, 293, 441, 533, 591, 605, 668, 776, 907, 911, 940.

²¹ Pour un exposé plus général sur l'héroïsme chrétien, voir Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition refondue, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1971), p. 117-122.

²² Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 190.

²³ Paul Lejeune, *MNFII*, 1632, p. 284. Lejeune fait certainement référence au fait qu'il a été calviniste jusqu'à l'âge de seize ans.

²⁴ Voir Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *loc. cit.*, p. 296-297.

²⁵ MI, *Lettres*, 1642, p. 146; 1646, p. 278; 1648, p. 345; 1649, p. 373 et 380; 1653, p. 513.

volonté et de l'ambition personnelle²⁶. La réputation de sainteté, lorsqu'elle se répand avant la mort, peut ainsi créer des tensions chez les personnes concernées qui doivent la combattre afin de ne pas perdre l'humilité nécessaire à leur sanctification²⁷. Tel fut peut-être le cas de Marie de l'Incarnation, du moins peut-on le supposer quand on voit avec quelle énergie elle a cherché à convaincre ses lecteurs de sa profonde indignité. Enfin, elle et Paul Lejeune demeurent tous deux convaincus qu'une meilleure moisson des âmes aurait été possible s'ils avaient été de meilleurs ouvriers au service de Dieu.

2. La mission, une vaste entreprise d'éducation

Redevables devant Dieu mais aussi devant leurs supérieurs et les bienfaiteurs qui fournissent les fonds nécessaires à la mission, les religieux doivent fournir rapidement les résultats positifs de leur travail en Nouvelle-France, à savoir la conversion des Amérindiens. Premier supérieur des missions canadiennes, Paul Lejeune met sur pied un vaste plan de conversion²⁸ afin d'agir avec la plus grande efficacité possible. Le sens de l'organisation, l'esprit méthodique et la faculté d'abstraction qu'il déploie à cette fin sont tout à fait caractéristiques du développement de la pensée chez l'homme de l'époque moderne²⁹. Les divers éléments de la stratégie élaborée par Lejeune servent pratiquement tous le même objectif : la mise en place des moyens nécessaires à l'éducation des Amérindiens. Pour cela, le jésuite bénéficie des expériences de conversion menées par des laïcs et des séculiers en Acadie et dans la vallée du Saint-Laurent avant la prise de la colonie par les frères Kirke en 1629³⁰.

En outre, sa propre expérience d'hivernement auprès des Montagnais en 1634 lui permet de conclure à l'impossibilité pour les jésuites de suivre les Amérindiens nomades dans leurs

²⁶ Par exemple, Marie de l'Incarnation écrit en 1644 : « Puisque vous le voulez sçavoir; ce que je tâchois de faire, c'étoit vuidier mon coeur de l'amour des choses vaines de ce monde: je ne m'y arrêtois jamais volontairement, et ainsi mon coeur se vuidoit de tout, et n'avoit point de peine de se donner tout à Dieu, ni de mépriser tout le reste pour son amour », *MI, lettre à l'une de ses soeurs*, 3 septembre 1644, p. 235. Voir Christian Renoux, *Sainteté et mystique féminines à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, 3 volumes, thèse de doctorat (histoire), Université de Paris-I, 1995, p. 577-646.

²⁷ Christian Renoux, « De l'extase à l'autel. Sainteté, mystique et mort dans l'Italie baroque », *Revue de l'histoire des religions*, 215, 1 (1998), p. 99-100.

²⁸ Voir Paul Lejeune, *MNFII*, 1635, chapitre III, p. 558-563; *MNFIII*, 1636, chapitre VI, p. 235-243; 1637, p. 623 et *MNFIV*, 1638, chapitre I, p. 77-79.

²⁹ Jean Delumeau, « Réinterprétation de la Renaissance: les progrès de la capacité d'observer, d'organiser et d'abstraire », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XIV (1967), p. 299-314.

courses, les conditions de vie étant trop hostiles et les Pères trop peu nombreux pour une telle entreprise. L'instruction des « Sauvages » requiert donc une sédentarisation des nomades près des centres religieux, l'établissement de missions volantes à proximité des villages d'Amérindiens semi-sédentaires (la mission aux Hurons en est un exemple), la fondation de séminaires pour l'éducation des plus jeunes, l'établissement d'un hôpital pour le soin des malades et, bien sûr, l'apprentissage des langues amérindiennes pour véhiculer la Parole divine. Dans le cadre de ce vaste projet d'évangélisation, les hospitalières et les ursulines, Marie de l'Incarnation en tête, viennent s'installer à Québec en août 1639. L'éducation des enfants, en effet, ne saurait être mixte. Pourtant, Paul Lejeune ne pensait pas à des moniales cloîtrées lorsqu'il forge le projet de dresser un séminaire « de filles, sous la conduite de quelque brave maîtresse que le zèle de la gloire de Dieu et l'affection au salut de ces peuples fera passer icy avec quelques compagnes animées de pareil courage³¹ ». C'est néanmoins pour répondre à cet appel que les religieuses s'associent au dessein des jésuites et fondent des institutions d'enseignement et de soins, devenant du même coup les premières femmes missionnaires hors des frontières européennes.

Si la venue des ursulines est étroitement associée à la conquête des âmes, c'est parce qu'à cette époque, l'ignorance signifie moins « analphabétisme » que méconnaissance du dogme et des pratiques religieuses³². Dans la vaste entreprise d'éducation que ce sont les missions, les religieux utilisent, comme nous le verrons, les moyens d'instruction préconisés par le concile de Trente (prédication, catéchisme³³ et images saintes) ainsi que ceux développés dans le cadre des missions intérieures (cantiques spirituels, liturgie baroque).

³⁰ Dominique Deslandres, « Séculars, laïcs, jésuites: épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle-France. Les premières tentatives, 1604-1613 », *Mélanges de l'École française de Rome*, 101, 2 (1989), p. 751-788.

³¹ Paul Lejeune, *MNFII*, 1635, p. 562. Voir la note 6 de Lucien Campeau, *Ibid.* et l'article de Chantal Théry, « Jésuites et amazones du grand Dieu en terres amérindiennes », *L'Indien imaginaire*, Bulletin no 2, *Études littéraires*, UQAM, 1986, p. 29-37.

³² Dominique Deslandres, « L'éducation des Amérindiennes d'après la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 16, 1 (1987), p. 95. En 1640, Paul Lejeune écrit : « Un peu de cognoissance chrestienne avec une bonne volonté vaut plus que toute la philosophie d'Aristote », *MNFIV*, p. 588.

³³ Nous ne reviendrons pas sur l'usage du catéchisme. Néanmoins, de nombreux passages des écrits de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation illustrent l'utilisation de cette méthode par les missionnaires. Voir Paul Lejeune, *MNFII*, 1633, p. 428, 445-447; 1634, p. 560; *MNFIII*, 1636, p. 254; 1637, p. 560-561, 584-589, 618, 643, 654; *MNFIV*, 1638, p. 113; 1639, p. 291, 337-338; 1640, p. 628, 643; *MNFV*, 1641, p. 106 et *MI*, p. 678, 735.

2.1 La prédication et l'enseignement : simplicité et efficacité

Dès leur arrivée en Nouvelle-France, les missionnaires s'attèlent à l'apprentissage des langues amérindiennes, la communication étant cruciale pour la réalisation de leur projet. La prédication constitue en effet le premier instrument de la conversion, nécessaire à la diffusion du message chrétien. Le concile de Trente avait d'ailleurs rappelé amplement ce devoir du clergé. En Nouvelle-France, les missionnaires perçoivent aussi rapidement l'importance de l'éloquence au sein des tribus autochtones (elle forme la base du pouvoir des « capitaines sauvages ») et ils cherchent à l'utiliser à leur avantage pour gagner le respect des Amérindiens³⁴. S'efforçant de modeler leur comportement sur celui du Christ et des apôtres, les religieux prônent aussi un retour à une prédication simple et plus accessible pour la majorité des fidèles, comme l'illustrera Jean-Pierre Camus : « Pour convertir le monde à la foy du Crucifié Iesus Christ n'a pas choisit des philosophes et des Rheteurs, mais de simples pescheurs et rustiques sans éloquence et sans science, rendant folle par ce moyen toute la sagesse du monde³⁵ ». Les missionnaires se bornent donc à enseigner aux Amérindiens les principaux points de la foi catholique, évitant d'entrer dans les détails compliqués d'une théologie trop complexe pour de « simples » Amérindiens³⁶. Ainsi, dans le chapitre IV de la *Relation* de 1637, Paul Lejeune raconte « l'instruction d'un capitaine sauvage ». Cet exemple démontre bien la simplification de la doctrine catholique telle que l'enseignait les pères jésuites. Pour la mettre à la portée de leurs auditeurs, les religieux utilisaient en effet beaucoup d'exemples se rapportant à la nature environnante, évitant de se référer à des concepts trop abstraits.

Ni dans les *Relations*, ni dans la *Correspondance*, Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation n'expliquent clairement les méthodes d'enseignement qu'ils utilisent ou le contenu détaillé de leurs prédications, comme on peut en trouver dans les manuels de mission³⁷. Néanmoins,

³⁴ Réal Ouellet a beaucoup étudié cette question, notamment dans les articles suivants: Réal Ouellet et Marie Parent, « Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissage Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 281-304 et Réal Ouellet, « Sauvages d'Amérique et discours hétérologique », *Études littéraires*, 22, 2 (1989), p. 109-122.

³⁵ Jean-Pierre Camus, *Des missions ecclésiastiques*, 1643, p. 273 cité par Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur*, *op. cit.*, p. 299.

³⁶ Paul Lejeune, *MNFIII*, chapitre IV, p. 561-567.

³⁷ Voir Bernard Dompnier, « La predicazione di missione dei Cappucini nel XVII secolo. Temi et metodi », dans Ingegnerio, Gabriele (dir), *La predicazione cappuccina nel seicento. Atti del convegno internazionale di studi dei Bibliotecari Cappucini Italiani. Assisi, 26-28 settembre 1996*, Rome, Istituto Storico dei Cappucini, 1997, p. 223-247. Dans sa thèse de doctorat, Dominique Deslandres fournit une liste de plusieurs manuels de mission parus en Europe à cette époque. Voir Dominique Deslandres, *Le modèle français*, *op. cit.*, annexe IV, p. xl-lxii.

une multitude d'indices nous permettent de croire que le modèle d'intégration socio-religieuse employé lors des missions intérieures françaises a été littéralement transposé en Amérique³⁸. De même, le fonctionnement interne du monastère des ursulines se calque sur celui de Tours (du vivant de Marie de l'Incarnation), dont elles suivent la Règle, et l'éducation qu'elles fournissent relève de la même philosophie qui prévaut en Europe à la même époque³⁹.

Comme en France, l'efficacité que cherchent à atteindre les missionnaires les amène à utiliser ce que Jean Delumeau a appelé la « pastorale de la peur⁴⁰ », qui se double d'une « pastorale de la séduction⁴¹ ». Ce type de pastorale, qui ressort clairement des écrits missionnaires, vise dans un premier temps à provoquer chez les auditeurs une crainte des tourments de l'enfer par la description et l'illustration des supplices infernaux. Pour amener les païens à s'amender, on appuie lourdement sur les risques encourus par l'état de péché afin d'inspirer la terreur nécessaire au remuement des cœurs et au réveil des consciences. Comme l'énonce Paul Lejeune : « La crainte est lavantcourrière [sic] de la foy dans ces esprits barbares⁴² ». L'explication des fins dernières de l'homme occupe donc la place centrale dans l'enseignement missionnaire :

Il [le Père Nouvel] entra dans ce país où il n'avoit jamais été d'Européan : Ce peuple néanmoins avoit entendu dire qu'il y avoit un Dieu Créateur du Ciel et de la Terre, et qu'il y avoit un Paradis, pour récompenser les bons, et un Enfer pour punir les méchants. [...] Lorsqu'il leur montra dans un grand tableau les fins dernières de l'homme, et particulièrement l'Enfer qui est destinés pour

³⁸ C'est ce qu'a démontré Dominique Deslandres dans sa thèse de doctorat, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse*, *op. cit.*

³⁹ Sur l'éducation chez les ursulines: Nadia Fahmy-Eid, « L'éducation des filles chez les Ursulines de Québec », dans Nadia Fahmy-Eid et Micheline Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 49-76; Dominique Deslandres, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », CERCOR, *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Acte du Deuxième Colloque International du CERCOR*, Poitiers, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 885-899; Dominique Deslandres, « L'éducation des Amérindiennes... », *loc. cit.*; Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Les débuts des Ursulines et des Hospitalières à Québec », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 209-224; Dominique Deslandres, « Un projet éducatif au XVII^e siècle. Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII, 4 (1983), p. 277-285; Claire Gourdeau, « Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1639-1672): rencontre des cultures », *Canadian Folklore Canadian*, 17, 1 (1995), p. 125-138; Claire Gourdeau, *Les délices de nos cœurs: Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994.

⁴⁰ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 369-550.

⁴¹ Bernard Dompnier, « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins », dans *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque de Marseille (janvier 1982)*, Marseille, Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle, 1983, p. 257-273.

⁴² Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 542.

les méchants, et pour ceux qui ne croient pas : Ils s'écrièrent : cache ce lieu-là, il nous épouvante, nous n'y voulons pas aller; mais bien en celui-là, montrant le Paradis⁴³.

Ce qu'on a moins souligné, c'est que ce discours terrifiant est souvent suivi d'un enseignement des comportements propres aux bons chrétiens et nécessaires pour atteindre le paradis⁴⁴. Cette seconde partie du discours fournit une « recette du bonheur⁴⁵ » aux Amérindiens qui craignent les supplices de l'enfer et revêt ainsi une coloration plus rassurante.

De la prédication terrorisante des missionnaires se dégage également une double image de Dieu⁴⁶. S'il sait être miséricordieux envers les croyants disposés à fuir le péché, il se présente aussi sous le visage d'un Dieu vengeur qui n'hésite pas à punir les mauvais chrétiens. À la limite, il permet au diable d'agir dans le monde tant pour châtier les mauvais fidèles que pour éprouver la foi des bons⁴⁷. Pour inciter à croire, les missionnaires n'ont pas hésité à faire appel aux sens plutôt qu'à la raison.

2.2 L'appel aux sens

« Les hérétiques sont grandement blasmables de condamner et de briser les images, qui ont de si bons effets. Ces saintes figures font la moitié de l'instruction qu'on peut donner aux sauvages⁴⁸ », énonce Paul Lejeune en 1637. Ce faisant, il réaffirme la pensée du concile de Trente, à savoir « que les mystères de notre rédemption, exprimés par des peintures ou autres représentations, sont faites pour instruire le peuple, le confirmer dans sa foi et lui donner le moyen de s'en remémorer les articles et de s'en nourrir habilement⁴⁹ ». En Nouvelle-France, l'utilisation des images⁵⁰ a permis dans les débuts de surmonter l'obstacle de la langue, entrave à l'instruction religieuse des Amérindiens. Elles ont aussi fourni un support aux

⁴³ MI, *Lettre à son fils*, 16 août 1664, p. 729. Le fait que des tribus qui n'avaient jamais rencontré d'Européens ont entendu parler du paradis et de l'enfer démontre bien la place que les fins dernières pouvaient occuper dans l'enseignement missionnaire.

⁴⁴ Bernard Dompnier, « La predicazione di missione dei Cappucini nel XVII secolo. Temi e metodi », *loc. cit.*, p. 223-247.

⁴⁵ Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse*, *op. cit.*, p. 305.

⁴⁶ Par exemple, Paul Lejeune écrit en 1638 : « Les chastimens arrivés à quelque mécréans et les faveurs accordées à ceux qui ont eu recours à Dieu n'ont pas peu servi pour en réduire quelqu'uns à leur devoir », *MNFIV*, p. 114.

⁴⁷ Dominique Deslandres, « "Le Diable a beau faire..." », Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre », *Théologiques*, 5,1 (1997), p. 33-37.

⁴⁸ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 542.

⁴⁹ CT, session XXV, p. 594-595.

⁵⁰ Voir François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.

dévotions des catéchumènes et des néophytes nomades qui en emportaient avec eux lors de leurs déplacements⁵¹. Principalement, elles ont été un moyen de communication efficace et accessible pour les Amérindiens, concrétisant une foi qui leur semblait trop abstraite. Les fins dernières de l'homme, notamment, ont été les plus illustrées dans cette pastorale imagée. Certains pères, comme le père Pierron dont nous parle Marie de l'Incarnation⁵², en ont même fait une spécialité, étant capables de peindre eux-mêmes leurs tableaux. Le père Lejeune, pour sa part, doit s'en remettre à une production extérieure :

J'avois désiré quelques portraits de l'enfer et de l'âme damnée. On nous en a envoyé quelques-uns en papier, mais cela est trop confu. Les diables sont tellement meslez avec les hommes qu'on n'y peut rien recognoistre qu'avec une particulière attention. Qui dépeindroit trois ou quatre, ou cinq démons, tourmentans une âme de divers supplices : l'un luy appliquans des feux, l'autre des serpens, l'autre la tenaillant, l'autre la tenant liée avec des chaisnes, cela auroit un bon effet, notamment si tout estoit bien distingué et que la rage et la tristesse parussent bien en la face de cette âme désespérée⁵³.

Les religieux placent aussi des images saintes dans les lieux de culte afin de représenter la présence de la divinité et de ses auxiliaires, les saints. Cela contribue à la sacralisation des lieux de prières, tout en fournissant aux néophytes un objet de dévotion. « [Marie Negabamat] a tant de dévotion pour la sainte Vierge, qu'elle tressaillit de joye a la veue de son pourtraict, elle l'appelle sa mère, la baise et la chérit uniquement⁵⁴ » raconte Marie de l'Incarnation à propos d'une jeune séminariste.

Cette représentation visible du divin est une manière de rassurer les fidèles qui cherchent des certitudes en s'attachant à cette manifestation. La liturgie baroque qui se met en place après le concile répond également à ce besoin, tout en favorisant le développement et l'exaltation du sentiment religieux⁵⁵. La pratique des sacrements, beaucoup mieux organisée qu'auparavant, et la tenue de processions majestueuses, « véritables symphonies des sens », doivent éblouir le public et les amener à respecter la majesté du divin que les religieux

⁵¹ Pour encourager un néophyte avant son départ pour la chasse, Marie de l'Incarnation lui donne des images et des bougies. Suite à ce cadeau, il lui montre comment il dresserait son autel et prierait Dieu: « Il plaça ses images, puis il se mit à genoux, et aiant fait le signe de la croix il pria quelque temps avec tant d'ardeur [...] qu'il sembloit qu'il fût ravi ». MI, *Lettre à la Mère Jeanne-Françoise Le Vassor*, 24 août 1641, p. 123. Voir aussi Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 116-117.

⁵² MI, *Lettre à son fils*, 18 août 1664, p. 729.

⁵³ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 542.

⁵⁴ MI, *Lettre au P. Paul Le Jeune*, Janvier 1641, p. 91. D'autres séminaristes apportent des couronnes de fleurs aux portraits de la Vierge et du petit Jésus alors qu'elles reviennent de la chasse. MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 29 septembre 1642, p. 162.

⁵⁵ Sur la liturgie baroque, voir Jean-Michel Sallman, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

cherchent à traduire. Une telle liturgie a donc des effets positifs sur les fidèles qui s'en laissent imprégner, même s'ils n'y participent pas directement⁵⁶. D'ailleurs, les Pères conciliaires avaient souligné, à propos des processions du saint sacrement, que ces manifestations publiques et solennelles devaient porter les chrétiens à témoigner leur gratitude envers le Rédempteur, permettant à la vérité de triompher du mensonge et de l'hérésie. De cette manière, « ses adversaires, à la vue d'un si grand éclat et au milieu d'une si grande joie de l'Église, perdent courage ou [sont] brisés, ou bien, touchés de honte et de confusion, viennent à résipiscence⁵⁷ ».

En Nouvelle-France, les religieux participent à cette liturgie baroque en organisant ponctuellement des processions toujours très bien réglées (aux dires des missionnaires) lors des grandes fêtes par exemple, le jour de l'Assomption de la Vierge ou lors de la fête du saint sacrement⁵⁸. Les moniales cloîtrées ne peuvent évidemment pas participer à la procession mais leurs maisons sont généralement des stations par où passent les fidèles⁵⁹. Malgré tout, la clôture ne les empêche pas toujours de voir ce qui se passe. « J'eus la curiosité de les regarder d'un lieu où je ne pouvois être veue, et je vous assure que je n'ay point veu en France de procession où il eût tant d'ordre et en apparence tant de dévotion⁶⁰ » nous dit Marie de l'Incarnation. Ces manifestations publiques, garantes des solidarités du groupe, deviennent aussi un recours extraordinaire à la Majesté divine lorsque la colonie affronte des périls tels que les guerres iroquoises⁶¹. « Ce même jour le saint Sacrement étoit exposé dans notre Eglise, où la Procession de la Paroisse vint pour continuer les dévotions qu'on avoit commencées pour implorer le secours de Dieu, dès qu'on sçeut qu'il y avoit des Hiroquois en

⁵⁶ Jacques Le Brun, « Le christianisme et les hommes à la fin du XVI^e siècle », dans H. Tüchle, C. A. Boumann et Jacques Le Brun (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Église*. Tome III: *Réforme et Contre-Réforme*, Paris, Seuil, 1968, p. 236-240.

⁵⁷ CT, Session XIII, p. 264-265.

⁵⁸ Les missionnaires décrivent parfois de telles processions. Voir par exemple Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 533-536; *MNFIV*, 1638, p. 127-128; 1639, p. 267-270; 1640, p. 561-562 et 565-566; MI, 1650, p. 398; 1652, p. 476-477; 1666, p. 767 et Cécile de Sainte-Croix (lettre incluse en annexe de la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation), 1639, p. 957. Sur le phénomène processionnel en Europe, voir Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 90-177.

⁵⁹ « La procession vint en nostre maison; on avoit paré la chambre et dressé l'autel de dans », narre Cécile de Ste-Croix dans une lettre à la Supérieure des Ursulines de Dieppe écrite le 2 septembre 1639. MI, annexe II, p. 957.

⁶⁰ MI, *Lettre à son fils*, 30 août 1650, p. 398.

⁶¹ Voir Marie-Aimé Cliché, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988, p. 50-64. Dans de tels cas, on avait aussi recours à l'oraison des quarante heures, pendant lesquelles toute la communauté se relayait pour prier devant le Saint-Sacrement afin d'obtenir l'aide divine. Sur ce type d'oraison, voir Bernard Dompnier, « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des quarante heures », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 67 (1981), p. 5-31.

campagne”, raconte Marie de l’Incarnation, alors que se tiennent simultanément à Québec une oraison des quarante heures et une procession religieuse⁶².

C’est dans le cadre de la liturgie que la dignité du clergé est la plus visible, grâce aux fonctions qu’il exerce alors et qui le séparent du reste des fidèles. Les prêtres mènent les processions, dirigent l’office et administrent les sacrements, ce qui leur confère un statut intermédiaire entre les hommes et le divin⁶³. Les parures que revêtent les ecclésiastiques lors des cérémonies publiques sont destinées à souligner cette distinction et l’ordre qu’on y observe est à l’image de la hiérarchie que l’Église entend faire respecter. L’absence de moniales est d’ailleurs significative quant à la place réservée aux femmes dans l’Église.

Il y avoit à la procession quarante-sept Ecclésiastiques en Surplis, Chappes, Chasubles et Dalmatiques. Comme il falloit porter les reliques dans les quatre Eglises de Québec, nous eûmes la consolation de voir cette magnifique cérémonie. [...] Les plus élevez en dignité d’entre les Ecclésiastiques portoient les quatre grandes Châsses sur des brancardds magnifiquement ornez. [...] La Musique ne cessa point, tant dans les chemins que dans les stations. Monseigneur suivoit les saintes Reliques et Processions en ses habits pontificaux⁶⁴.

Si la dignité du clergé est particulièrement bien illustrée lors des manifestations publiques du culte, c’est encore davantage par l’exemplarité de son comportement quotidien qu’il entend se distinguer de ses ouailles. Pour atteindre pleinement ses objectifs, il lui faut devenir une « prédication vivante », ce que le concile lui avait d’ailleurs rappelé. « Rien n’instruit davantage et ne porte plus continuellement les hommes à la piété et aux saints exercices que la vie et l’exemple de ceux qui sont consacrés au saint ministère⁶⁵ ». L’exemple que les religieux entendent suivre est celui des missionnaires les plus parfaits, le Christ et ses apôtres.

3. Des exemples à suivre : le Christ et ses apôtres

3.1 Apostolat et Église primitive

La place centrale qu’occupe le Christ dans la religion chrétienne, fils de Dieu mort pour sauver les hommes, en fait naturellement un modèle pour les missionnaires⁶⁶. En évangélisant des contrées peuplées de païens, ils nourrissent le sentiment de poursuivre

⁶² MI, *Lettre à son fils*, 25 juin 1660, p. 619.

⁶³ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 296 et 314. MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 15 septembre 1644, p. 139-140

⁶⁴ MI, *Lettre à son fils*, 16 octobre 1666, p. 767.

⁶⁵ CT, Session XXII, p. 460.

⁶⁶ Voir P. Cochois, *Bérulle et l’École française*, Paris, 1963 et R. Deville, *L’école française de spiritualité*, Paris, Desclée, 1987.

l'œuvre du Christ et de ses apôtres puisque la mission est, en effet, ce qui se rapproche le plus de leur activité apostolique. On sent chez eux les influences de l'école française de spiritualité qui avait diffusé un chistocentrisme dérivant du concile de Trente sans y être lié directement⁶⁷. Le premier évangile prononcé par Paul Lejeune en Amérique, qu'il reproduit dans sa première *Relation* de 1632, est un excellent témoignage de cette association à l'œuvre du Christ: « Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi⁶⁸ ». En effet, le père Lejeune croit fermement que les missionnaires en Nouvelle-France contribuent à l'établissement d'un catholicisme universel qui comprendrait tous les peuples de la terre.

On ne peut révoquer en doute que le Père éternel ne veuille mettre son Fils en l'héritage qu'il luy a promis [...] : il commandera depuis la mer du Nord jusques à la mer du Sud [...], et depuis le grand fleuve de Saint-Laurens, qui est le premier de tous les fleuves, jusques aux dernières limites de l'Amérique et jusques aux isles du Japon; « et ultra », et au-delà [...], toutes les nations luy rendront hommage [...], il sauvera les âmes des pauvres sauvages [...]; tous les peuples le magnifieront [...]; sa majesté remplira toute la terre : fiat, fiat⁶⁹.

Et, dans ce pays vierge de toute civilisation (au sens où l'entendent les religieux), ils ont l'impression de contribuer à la formation d'une « nouvelle Église », d'une « nouvelle Jérusalem » qui s'apparente fortement à l'Église primitive⁷⁰, âge d'or du christianisme auquel ils aspirent. Les religieux entendent bien créer une société utopique, dénuée des vices qui entachent la métropole. « La Nouvelle-France sera un jour un paradis terrestre, si Nostre-

⁶⁷ Bernard Dompnier, « La mentalité des missionnaires: des apôtres dans « de nouvelles Indes » », dans *Missions de l'intérieur*, op. cit., p. 291-313. En 1633, Paul Lejeune dit aux Pères qui partent en mission chez les Hurons « qu'ils devoient imiter saint Pierre et saint Paul, qui s'en allèrent attaquer l'idolâtrie dans la principale ville du monde, et ainsi que la bourgade la plus renommée entre les Hurons devoit estre le lieu de leur demeure ». *MNFII*, 1633, p. 474. Voir aussi *Les Constitutions et Règlements des premières Ursulines de Québec (1647)* édités par Gabrielle Lapointe (Québec, 1974), p. 81-82.

⁶⁸ « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours et jusqu'à la fin du monde ». Mt 28, 19-20 cité par Paul Lejeune, *MNFII*, 1632, p. 284

⁶⁹ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 622. Cet extrait est entrecoupé de citations latines (tirées des Psaumes) que Paul Lejeune traduit au fur et à mesure. Nous n'avons conservé que le texte en français, d'où le nombre élevé de [...].

⁷⁰ Par exemple, Paul Lejeune écrit: « Tous les malheurs, toutes les pestes, les guerres et les famines qui affligoient le monde au premier aage de l'Eglise naissante s'attribuoient jadis à la foy de Jésus-Christ et à ceux qui l'embrassoient ou qui la prescoient. Ce qui s'est passé touchant ce poinct en la primitive Eglise se voit tous les jours en la Nouvelle-France [...] », *MNFIII*, 1637, p. 624-625. Voir Dominique Deslandres, « Aedequo ut Verbo : the French Jesuit's Missionary World », dans J. O'Malley (dir.), *The Jesuits : Culture, Learning and the Arts*, Toronto, University of Toronto Press, 2000 (sous presse).

Seigneur continue à la combler de ses bénédictions tant corporelles que spirituelles⁷¹ ». L'esprit qui y règne n'a rien de commun avec le climat spirituel de la France : sa pureté amène les dévots qui s'y trouvent à se dépasser constamment :

Dans ce país et dans l'air de cette nouvelle Eglise, on voit régner un esprit, qui ne dit rien qu'obscurité. [...] Car je voy que ceux et celles que l'on croyoit avoir quelques perfections lorsqu'ils étoient en France, sont à leurs yeux et à ceux d'autrui très-imparfaits, ce qui leur cause une espèce de martyre. Plus ils travaillent, plus ils découvrent d'imperfections en eux-mêmes. Et la raison est que l'esprit de la nouvelle Eglise a une si grande pureté, que l'imperfection pour petite qu'elle soit luy est incompatible⁷² [...]

3.2 L'amour des souffrances

Dans leur quête de la sainteté, les missionnaires tentent de revivre à leur manière la passion du Christ, qui a donné sa souffrance et sa vie pour sauver les hommes. Le concile l'avait rappelé : « [...] il faut s'associer aux souffrances du Christ pour être glorifié avec lui⁷³ ». Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation recherchent donc ardemment les épreuves, tant physiques que psychologiques, pour mieux adhérer à l'exemple de leur rédempteur et trouver la voie du Paradis. Pour eux, « Les croix, les peines et les grands frais sont les pierres fondamentales de la maison de Dieu⁷⁴ ». Ils perçoivent donc la souffrance comme une bénédiction, une épreuve divine qu'ils doivent supporter sans jamais se plaindre. À les écouter, on a l'impression qu'ils ne sont jamais plus heureux que dans les instants où ils sont éprouvés par la maladie, qu'ils supportent avec une patience « héroïque » et qu'ils décrivent abondamment. Pour Marie de l'Incarnation, qui fut souvent affaiblie par les douleurs physiques dans les dernières années de sa vie, la maladie est un moment privilégié qui lui permet de se rapprocher du Christ, de s'associer à sa souffrance :

Avant que de tomber, je vis en songe Notre Seigneur attaché à la croix tout vivant, mais tout couvert de playes dans toutes les parties de son corps. Il gémissoit d'une manière très-pitoyable étant porté par deux jeunes hommes, et j'avois une forte impression qu'il alloit chercher quelque âme fidèle pour luy demander du soulagement dans ses extrêmes douleurs [...] Pour moy, je le suivis le contemplant toujours dans ce pitoyable état, en le regardant d'un oeil de compassion. Je n'en vis pas davantage, mais mon mal arrivant là dessus, il me demeura dans l'esprit une impression si forte et si vive de ce divin Sauveur crucifié, qu'il me sembloit l'avoir continuellement devant les yeux, mais qu'il ne me faisoit part que d'une partie de sa croix, quoique mes douleurs fussent des plus violentes et des plus insupportables⁷⁵.

⁷¹ Paul Lejeune, *MNFII*, 1636, p. 269.

⁷² MI, *Lettre à la Mère Marie-Gillette Roland*, 10 octobre 1648, p. 353.

⁷³ CT, session VI (décrets sur la justification), p. 106.

⁷⁴ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 625.

⁷⁵ MI, *Lettre à son fils*, 29 juillet 1665, p. 744. Elle fait ensuite une longue description des maux dont elle souffrait.

Deux ans plus tard, alors qu'elle combat encore cette même maladie, elle écrit au père Poncet :

Tout cela, mon aimable Père, sont mes délices, et quand je pense à mes douleurs il me semble que je possède un trésor. Nous avons dans notre coeur un Crucifix ravissant : quand je l'envisage je lui dis : C'est vous, mon bien-aimé, c'est vous qui me faites souffrir : puis mon coeur se dilate dans mes petites souffrances⁷⁶ [...]

Aux yeux des religieux, l'attente de la mort doit être vécue paisiblement, avec la plus grande patience et, si possible, en cachant les maux dont on est atteint. Une longue maladie précédant le trépas est d'ailleurs préférable à la mort subite qui est vue comme un malheur, voire une punition divine, puisqu'elle empêche le croyant de se préparer convenablement à cet instant décisif⁷⁷. Néanmoins, la mort la plus souhaitée par les religieux est, sans conteste, le martyre, voie directe vers le paradis. « Nous aurons possible un Martyr en sa personne [le R. P. Poncet], ce qui fera une grande jalousie aux autres qui soupirent incessamment après cette haute grâce⁷⁸ ». Saints et martyrs légitiment l'expansion de la doctrine chrétienne en Amérique car leur reconnaissance fait de l'évangélisation un travail sacré⁷⁹. De cette faveur, Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation se considèrent évidemment indignes mais cette soif du martyre les portent au-devant des dangers qu'ils ne craignent pas. « [...] nous trouvons là-dedans une puissante consolation, qui nous met hors de toute crainte. C'est que mourans de la main des barbares en venant procurer leur salut, c'est imiter en quelque façon notre bon Maistre, à qui ceux-là mesme donnèrent la mort ausquels il venoit apporter la vie⁸⁰ ». Ce moyen de salut est pour eux tellement assuré que Marie de l'Incarnation bénit Dieu d'inspirer à son propre fils le désir du martyre et ressent de la joie à l'idée qu'une telle chose pourrait advenir⁸¹! Que vaut, en effet, l'existence terrestre en regard du bonheur de la vie éternelle?

⁷⁶ MI, *Lettre au Père Poncet*, 6 octobre 1667, p. 784.

⁷⁷ Marie-Aimée Cliché, *Les pratiques de dévotions en Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 241-242.

⁷⁸ MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 13 septembre 1640, p. 118. Dans une autre lettre, elle écrit aussi: « Les souhaits qu'on fait ici les uns pour les autres sont: Allez, nous sommes ravis que vous alliez dans un lieu d'abandonnement, ô pleût à Dieu qu'on vous fende la tête d'une hache! Ils répondent: ce n'est pas assez, il faut être écorché et brûlé, et souffrir tout ce que la férocité des plus barbares pet inventer de cruel. », *Lettre à la Mère Jeanne-Françoise Le Vassor*, 4 septembre 1640, p. 105.

⁷⁹ Donald Weinstein et Rudolph Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-London, The Chicago University Press, 1982, p. 161-162.

⁸⁰ Paul Lejeune, *MNFII*, 1633, p. 461.

⁸¹ MI, *Lettre à son fils*, 1er septembre 1643, p. 184; 3 octobre 1645, p. 270; 30 août 1650, p. 397-398. Voir Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *loc. cit.*, p. 293-295.

3.3 Le détachement des biens temporels

Le mépris du monde et la dévaluation de l'homme qui l'accompagne sont des thèmes anciens et récurrents dans le christianisme qui avaient conduit à la nostalgie d'un « homme-ange primitif sans sexualité⁸² ». Le corps est, en effet, une prison pour l'âme qui aspire à rejoindre le divin. Siège de la concupiscence, c'est un ennemi qu'il faut combattre constamment. Dans la pensée des clercs, le monde ne vaut guère mieux : « vallée de larmes », lieu de toutes les misères et de tous les vains plaisirs, on ne saurait le déprécier assez au profit de la vie céleste et éternelle. Cette vision pessimiste conduit naturellement à une haine du « siècle » qui, au Moyen Âge, avait porté moines et moniales à rompre avec le monde pour s'adonner à la pure contemplation⁸³. À l'époque moderne, cependant, la misère ambiante prend une ampleur nouvelle. La pauvreté, tant physique que spirituelle (l'ignorance religieuse), ne peut plus être considérée comme une responsabilité individuelle mais devient une responsabilité collective. Les hommes d'Église reconnaissent, à travers les miséreux, des enfants du Christ, voire le Christ lui-même, qu'il faut soulager par amour du prochain. Et, pour remplir cette tâche, ils doivent nécessairement quitter leur cloître, ou du moins en « entr'ouvrir⁸⁴ » la porte, pour œuvrer auprès des pauvres gens. À l'époque du concile de Trente, les ordres nouveaux allient massivement l'action à la contemplation, comme c'est le cas pour les jésuites et les ursulines. Ils continuent néanmoins à mépriser les valeurs terrestres par un détachement des biens temporels que Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation soulignent fréquemment⁸⁵.

Si la plupart des membres de communautés religieuses prononçaient déjà le vœu de pauvreté au moment de leur profession, il semble bien que cet idéal s'était perdu avec le temps, contribuant à la décadence de l'Église, du moins si l'on en croit Vincent de Paul :

Quand l'Église était dans cette pratique, en son commencement, les fidèles étaient tous des saints; mais dès qu'on commença à avoir du bien propre et que les ecclésiastiques eurent des

⁸² Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 15. Sur le *contemptus mundi*, voir la section « Le mépris du monde et de l'homme », p. 15-97.

⁸³ Voir R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris, Neuwelaerts, 1963-1964.

⁸⁴ L'expression est de Marie-Élisabeth Montulet-Henneau, « La clôture chez les cisterciennes du pays mosan », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Acte du 2^e colloque international du CERCOR*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 615-633.

⁸⁵ Voir par exemple MI, p. 97, 87, 103, 106, 173, 216, 235, 238, 296, 357, 408-409, 456-457, 586, 609-610, 725, 830 et Paul Lejeune, *MNFII*, 1633, p. 438-439, *MNFIII*, 1636, p. 265-265, 283, 299; 1637, p. 536, 540; *MNFIV*, 1638, p. 85, 95; 1639, p. 268, 282, 309 et 1640, p. 567.

bénéfices en particulier, ce qui arrive sous le pape saint Téléphore, tout vint à dépérir. Les ecclésiastiques d'à présent ne sont plus l'ombre de ce temps heureux et de ce siècle d'or⁸⁶.

Le concile de Trente avait strictement interdit le cumul des bénéfices⁸⁷. Il avait aussi accusé les prêtres absents de leur paroisse d'être « oublieux eux-mêmes de leur propre salut en préférant les choses de la terre à celle du ciel et les intérêts humains à ceux de Dieu⁸⁸ ». Mais, bien que la cupidité et la richesse du clergé catholique aient été vertement critiquées à l'époque des réformes, l'idéal de pauvreté prôné par les religieux n'est pas seulement une réaction au protestantisme. C'est une méthode de conversion au cœur de la mission, une voie de salut et une façon de se conformer à l'exemple du Christ⁸⁹. Pour être riche des grâces divines, il faut être pauvre des choses terrestres. Aussi, lorsque le monastère des ursulines est détruit par un incendie, le 30 décembre 1650, les religieuses regardent tranquillement leurs biens se consumer, à genoux dans la neige, n'ayant que de simples chemises de nuit pour s'isoler du froid hivernal:

Sortant de cette incendie, je trouvay toutes mes pauvres soeurs presque nues, priant Dieu sur la neige, qui est fort profonde en cette saison. Elles regardoient les effets de la divine Providence avec des visages aussi contens, comme si l'affaire ne nous eut point touché, ce qui fit dire à quelques personnes fort émeues à la vue de cet effroyable spectacle, ou que nous estions folles, ou insensibles, ou remplies d'un grand amour de Dieu.

Je vous assure, mon très cher Père que jamais nous ne ressentîmes un tel effet de grâce pour le dénuement entier de toute choses, qu'à cette heure-là. Ce que nous possédions en ce monde, d'habits, de vivres, de meubles et autres choses semblables fut consumé en moins de deux heures⁹⁰.

La voie de salut proposée aux fidèles est basée sur le dépouillement des biens temporels et elle ne saurait être prêchée par des hommes et des femmes qui ne s'y conforment pas eux-mêmes. Aussi, Paul Lejeune se défend longuement des accusations portées contre les jésuites selon lesquelles ils n'auraient pas « les mains nettes⁹¹ » de la traite des fourrures. Selon lui, s'ils ont eu quelques fourrures entre les mains, c'est parce qu'elles constituent la principale

⁸⁶ Extrait d'une conférence de Vincent de Paul donnée le 21 novembre 1651, reproduit par Bernard Dompnier, « *Pauperum more*. Détachement des biens et apostolat au temps de la Réforme catholique », dans B. Aubrun, G. Audisio, B. Dompnier et A. Gueslin (dir.), *Entre idéal et réalité. Acte du colloque international d'Histoire Finances et religion*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, Publications de l'Institut du Massif Central, 1994, p. 73-74.

⁸⁷ CT, VII^e session, p. 233.

⁸⁸ CT, VI^e session, p. 162.

⁸⁹ Après la mort de Marie de Saint-Joseph, Marie de l'Incarnation écrit à son sujet: "Si quelque chose lui manquoit, il falloit le deviner, car elle ne se plaignoit jamais, voulant imiter notre Seigneur dans les états de sa pauvreté." » *Lettre à la Communauté des Ursulines de Tours*, printemps 1652, p. 456.

⁹⁰ MI, *Lettre à un Père de la Compagnie de Jésus*, 1er septembre 1651, p. 408-409. Voir aussi la *Lettre à son fils* datée du 3 septembre de la même année où elle lui fait le récit de l'incendie, p. 412-416.

⁹¹ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 263.

monnaie d'échange du pays ou encore parce qu'elles ont été utilisées dans un but charitable, pour couvrir les sauvages « à la charge » des pères. Il termine d'ailleurs sa plaidoirie en ajoutant : « après avoir supplié ces mesmes esprits noirs et ombrageux de croire que, s'il leur plaist de nous obliger à quitter cette pratique innocente, il faut qu'ils ouvrent leurs coffres pour nous secourir en ces pais éloignez, quand ils auront retranché par caprice ce qui nous y estoit nécessaire⁹² ».

Effectivement, il arrive que les missionnaires se plaignent de n'être pas assez riches mais uniquement quand il s'agit de pourvoir aux besoins des Amérindiens, objets de leur charité. « Dieu nous a fait la grâce de les pouvoir assister jusqu'au Printemps qu'ils nous ont tenu bonne compagnie, et ce sera une singulière consolation de pouvoir continuer à le faire avec le secours des personnes charitables de la France, sans lesquelles cela nous sera absolument impossible; notre petit Séminaire ne pouvant suffire⁹³ [...] ». Combien d'âmes supplémentaires pourraient sauver les missionnaires s'ils en avaient les moyens ? En plus d'être un secours matériel aux enfants du Christ, la charité est un moyen de conversion, une aide spirituelle, ce qui est l'essentiel. La distribution de vivres n'est en fait qu'un appât pour attirer les païens à la foi car elle les amène à la portée des missionnaires⁹⁴. Plus, c'est l'exemple de la charité qui doit toucher le cœur des « Sauvages » et provoquer leur conversion. Pour Paul Lejeune, le dévouement des hospitalières pour le soin des malades est particulièrement efficace :

Les Mères ne parlent en leur mémoire que de ceux qui sont trespasés en leur maison. Elles ne voient pas le fruit qui provient de leur hospital. Car ceux qui recouvrent la santé s'en retournent dans leurs cabanes, sans leur donner bien souvent à connoistre que la charité a opéré dans leurs âmes. [...] les sauvages, y ayans receu du secours dans leurs maladies, ont esté fortement gaigné à Dieu. [...] Ce bon jeune homme, aiant recouvert la santé par les soins de ces bonnes Mères, fut si puissamment touché que non seulement il poursuit son baptesme, mais il prit résolution de demeurer près de nous pour y estre plus pleinement instruit et jamais ses parents ne luy ont pu faire quitter cette pensée⁹⁵.

⁹² Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 264.

⁹³ MI, *Lettre à une Dame de qualité*, 3 septembre 1640, p. 97.

⁹⁴ John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1993, p. 166-168.

⁹⁵ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 107. Les visées de Paul Lejeune sont assez claires lorsqu'il invite les hospitalières à venir en Nouvelle-France. « Il ne faut qu'entrer dans la sale des pauvres, contempler la modestie des filles qui les servent, considérer leur charité dans les plus fascheuses maladies, jeter les yeux sur la netteté de ceste maison pour en sortir tout effectonné et donner mille louanges à Nostre-Seigneur. Si un monastère semblable à celui-là estoit en la Nouvelle-France, leur charité feroit plus pour la conversion des sauvages que toutes nos courses et nos paroles », écrit-il en 1635 (*MNFII*, p. 56).

3.4 La prédication par l'exemple

Pour acquérir une plus grande autorité auprès de leur public, les missionnaires doivent, comme nous l'avons déjà souligné, modeler leurs comportements sur les valeurs qu'ils enseignent. Le concile de Trente l'avait affirmé : « Rien n'instruit davantage et ne porte plus continuellement les hommes à la piété et aux saints exercices que la vie et l'exemple de ceux qui se sont consacrés au saint ministère⁹⁶ ». S'ils n'y prennent pas garde, les missionnaires risquent d'entraver le processus de conversion auquel ils travaillent. Comme l'affirme Paul Lejeune, « Il est certain qu'il vaudrait mieux estre attaché à une meule de moulin et estre jetté dans la mer que de scandaliser ces pauvres infidèles. Et quiconque le fait rendra compte du sang de Jésus-Christ, qu'il empesche d'estre appliqué à ces pauvres âmes⁹⁷ ». Ils espèrent en effet que l'exemplarité de leurs comportements portera les païens à les imiter, tout comme ils se modèlent sur l'exemple du Christ. « Elles se forment sur nous autant que leur âge et leur condition le peut permettre⁹⁸ », écrit Marie de l'Incarnation. L'ursuline insiste surtout sur l'imitation des pratiques religieuses mais aussi sur les comportements propres au sexe féminin : docilité, douceur, humilité, etc.⁹⁹.

Nous fimes nos exercices spirituels après la fête de Pâques; quand nous les eumes finis notre Thérèse eut aussi désir de les faire. A cet effet elle se retira sur une montagne qui borne notre clôture; et en partant elle dit à une de ses compagnes : Je m'en vais me cacher comme les filles Vierges; et là je prierai Dieu pour tous les Sauvages et les François et pour vous toutes, afin qu'il vous fasse miséricorde et pendant tout ce temps je ne parlerai à aucune créature mais seulement à Dieu. L'autre bien étonnée de cette entreprise et tout ensemble édifiée en vint donner avis à ses compagnes, qui toutes ensemble furent trouver notre hermite, et lui dirent qu'elles vouloient estre de la partie¹⁰⁰.

Ultimement, les missionnaires désirent créer de véritables émules qui participeraient à l'œuvre évangélisatrice en prêchant au sein de leurs propres tribus¹⁰¹. Cela pallierait à la fois à l'insuffisance numérique des missionnaires et à l'impossibilité de suivre les tribus nomades dans leurs déplacements. Les missionnaires n'entendent toutefois pas élever les Amérindiens à la dignité des ordres : « [...] il faudra toujours dépendre de l'Europe pour avoir des ouvriers de l'Évangile, le naturel des Sauvages Américains, même des plus saints et spirituels, n'étant nullement propre aux fonctions Ecclésiastiques, mais seulement à être enseignés et conduits

⁹⁶ CT, session XXII, p. 460.

⁹⁷ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 537.

⁹⁸ MI, *Lettre à une Dame de qualité*, 3 septembre 1640, p. 96.

⁹⁹ Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France... », *loc. cit.*, p. 214-216 et 220-222.

¹⁰⁰ MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 29 septembre 1642, p. 166.

¹⁰¹ Dominique Deslandres, « L'éducation des Amérindiennes... », *loc. cit.*, p. 104-106

doucement dans la voye du Ciel¹⁰² ». Malgré cela, ils se réjouissent de l'activité de leurs « nouveaux apôtres » et y accordent une place importante dans leurs écrits. Par exemple :

Charles [Meiachka8at], les voyant attentifs, leur parle de la création du monde, de l'incarnation du Verbe, en un mot leur enseigne ce qu'il a appris. Et puis, las de parler, il se retiroit seul, récitait son chapellet et s'entretenoit en quelque sainte pensée, se pourmenant [sic] à l'écart, sans avoir égard si ces gens s'en estonnoient ou non, imitant ce qu'il avoit veu faire au Père qui instruisoit les sauvages de Tadoussac. Si tost qu'il rentroit dans la cabane du malade, tous les sauvages acouroient. Ils se mettoient en rond à l'entour de luy dans un profond silence, et luy les instruisoit selon sa portée. Ne sçachant plus que dire, il se mit à crier si fort contre leurs superstitions, contre leurs festins à tout manger, monstrant la brutalité de leurs moeurs et bénissant Dieu d'avoir quitté son ancienne barbarie, il dit tant de chose contre l'inutilité et la folie de leurs tambours que tous ceux qui en avoient les allèrent tout soudainement et les mirent en milles pièces en sa présence¹⁰³.

Considérant les résultats que pourraient potentiellement obtenir ces Amérindiens prédicateurs, il n'est pas étonnant de constater que les missionnaires aient d'abord cherché à convertir les chefs pour utiliser leur ascendant moral sur le reste de la tribu¹⁰⁴. À l'exemple des Pères conciliaires qui croyaient que la réforme de l'Église devait débiter par la « tête », les religieux misent sur la hiérarchie pour répandre plus rapidement la foi chez les Amérindiens. Malheureusement, ils s'aperçoivent rapidement que les « capitaines » amérindiens n'ont pas un très grand pouvoir au sein de leurs compatriotes¹⁰⁵. Aussi, se rabattent-ils sur les enfants pour briser le « cercle de la barbarie », notamment par le biais des filles qu'ils considèrent traditionnellement comme un « véhicule » de la culture¹⁰⁶. Auprès de leurs parents, les jeunes peuvent, à l'instar des religieux, se transformer en prédicateurs et en enseignants. « Lorsque sa mère la vint quérir au retour de sa chasse, cette innocente [Nicole Assepanse] luy faisoit faire les prières. J'admirois la simplicité de la mère, qui n'étoit pas encore baptisée, de recevoir l'instruction de sa fille. Elle, ravie d'aise de l'entendre prier Dieu et répondre au Catéchisme, luy disoit : ma fille tu nous instruiras ton père et moy [...]»¹⁰⁷.

¹⁰² MI, *Lettre à son fils*, 30 août 1650, p. 396.

¹⁰³ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 155. Cet exemple démontre ce que les Pères pouvaient dire au cours de leur enseignement mais aussi l'exercice conjoint de la contemplation et de l'action lors des missions. Voir aussi : *MNFIII*, 1637, p. 571; *MNFIV*, 1638, p. 123; 1639, p. 318 et 324; 1640, p. 576; *MNFV*, 1641, p. 66, 146-147 et MI, 1640, p. 102 et 105; 1641, p. 122, 160-161, 181; 1643, p. 182, 201; 1644, p. 208; 1646, p. 279; 1647, p. 333; 1654, p. 543-544.

¹⁰⁴ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Montréal, Nuit Blanche Éditeur, 1994, p. 71-72.

¹⁰⁵ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 (1976 en anglais), p. 36-44.

¹⁰⁶ Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Le début des Ursulines et des Hospitalières à Québec », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. La femme et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 211.

¹⁰⁷ MI, *Lettre à une Dame de qualité*, 3 septembre 1640, p. 96.

Le processus de conversion est donc initié par les missionnaires qui enseignent la foi et en démontrent, par leur exemple, les pratiques dévotionnelles et les valeurs morales. Cela leur confère une dignité qui les place au-dessus de leurs ouailles qu'ils édifient. Ils deviennent alors un modèle à imiter : le portrait du nouveau converti est, d'une certaine manière, un reflet de celui du missionnaire. Ainsi, on peut supposer qu'un grand nombre de vertus pratiquées par les néophytes s'appliquent aussi aux religieux même s'ils n'en parlent pas spécifiquement. En décrivant le portrait moral des « bons néophytes », les missionnaires nous livrent donc des informations supplémentaires sur leurs propres valeurs. Ce modèle, néanmoins, sera traité séparément au chapitre V.

Jusqu'à maintenant, nous avons dessiné un modèle du parfait missionnaire qui s'appliquait, à peu de choses près, aux hommes comme aux femmes. Pourtant, les religieuses de cette époque se voyaient imposer des limites propres à leur sexe. Même Marie de l'Incarnation, cette femme hors du commun, doit se plier à certaines contraintes qui font naître chez elle des aspirations difficilement atteignables.

4. Marie de l'Incarnation et le modèle féminin de sainteté

Vous sçavez qu'enfin la divine providence a disposé les choses en sorte que ces années dernières notre saint Ordre est passé dans ces contrées de Canada afin que selon la petite capacité de notre sexe nous y puissions travailler à appliquer le sang de Jésus-Christ aux âmes que la barbarie et l'ignorance sembloient exclure de leur salut¹⁰⁸.

Lorsque Marie de l'Incarnation parle de la « petite capacité de notre sexe », elle ne fait pas seulement preuve d'humilité mais partage une conception du sexe féminin fort répandue dans l'opinion européenne du XVII^e siècle. Dans tous les rapports sociaux, on observe à l'époque une dichotomie croissante entre les sexes, un antiféminisme de plus en plus agressif¹⁰⁹. Les discours officiels, théologique, médical et juridique, fournissent tous des

¹⁰⁸ Nous soulignons. MI, *Lettre à la Supérieure d'un couvent d'Ursulines en France*, 16 septembre 1642, p. 156.

¹⁰⁹ Sur la vision de la femme, voir, entre autres: J.-M. Aubert, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf, 1988; Natalie Z. Davis et Arlette Farge (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Tome 3 : XVI^e-XVIII^e siècles, Paris, Plon, 1991, et notamment l'article d'Évelyne Berriot-Salvadore, « Le discours de la médecine et de la science », p. 359-395; Jean Delumeau, « Les agents de Satan: III – La femme », dans *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècle). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 398-449; Marie de Chantal Gueudré, « La femme et la vie spirituelle », *XVII^e siècle*, 62-63 (1964), p. 47-77; Sara Matthews Grieco, *Ange ou diablesse: la représentation de la femme au XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991; Jean Portemer, « Réflexion sur les pouvoirs de la femme selon le droit français au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 144 (juillet-septembre 1984), p. 189-199; Elizabeth Rapley, « Les femmes et la Contre-Réforme en France », dans *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*, Montréal, Bellarmin, 1995 (1990 en anglais).

arguments qui se complètent pour mieux maintenir le « sexe faible » dans une position de subordination propre aux sociétés patriarcales. Dans l'Église, « citadelle des hommes¹¹⁰ », cette misogynie se greffe aisément dans la pensée chrétienne : la femme, par sa sensualité, est l'objet de la tentation et elle est responsable du péché originel. Les autorités ecclésiastiques laissent peu de place aux femmes qui souhaitent s'impliquer activement dans la vie spirituelle de la chrétienté. Les faiblesses inhérentes à leur sexe les écartent définitivement du sacerdoce, notamment à cause de l'impureté que l'on attribue au flux menstruel. Deux solutions seulement s'offrent à elle : le mariage ou le cloître (*maritus aut murus*).

Au XVII^e siècle, néanmoins, on assiste à une « fantastique invasion conventuelle » dans les villes françaises et le nombre des religieuses augmente en flèche jusqu'à dépasser celui des hommes¹¹¹. Dans la lutte spirituelle que l'Église oppose à Satan et à ses suppôts, les femmes entendent bien avoir une place active¹¹². Elles héritent de fonctions sociales essentielles¹¹³ (enseignement, soin des malades, aumône aux pauvres), qui permettent d'ouvrir la vie monastique sur le monde. Cette invasion massive oblige par ailleurs l'Église à redéfinir la place des femmes dans son sein et elle n'a finalement pas d'autre choix que d'accepter progressivement l'apostolat des femmes¹¹⁴. Dans un premier temps, cet apostolat se déroule, selon la législation canonique, à l'intérieur du cloître, comme c'est le cas pour les ursulines. Puis, dans la seconde moitié du siècle apparaissent des congrégations de femmes qui optent pour un statut intermédiaire, semi-religieuses et semi-séculières, afin de s'adonner à leurs tâches caritatives dans le monde. En Nouvelle-France, Marguerite Bourgeoys fonde à Montréal la première institution d'enseignement de ce genre, la congrégation de Notre-Dame qui reçoit ses lettres patentes en 1671.

La venue de Marie de l'Incarnation à Québec est, dans un tel contexte, tout à fait extraordinaire et l'ursuline, pour répondre à sa mission divine, outrepassa les conventions sociales et les faiblesses inhérentes à son sexe. Elle vient s'installer dans une colonie très peu développée, peuplée presque exclusivement par des hommes, démontrant une volonté et une autonomie peu communes pour l'époque. C'est que Marie de l'Incarnation et les autres Françaises qui ont traversé l'Atlantique « ont trouvé en Amérique un milieu neuf, sans

¹¹⁰ L'expression est d'Elizabeth Rapley, *Les dévotes, op. cit.*, p. 10.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 34-36.

¹¹² Voir Dominique Deslandres, « Le Diable a beau faire... », *loc. cit.*

¹¹³ Dominique Deslandres, « Les françaises et la mission... », *loc. cit.*, p. 112-114.

traditions contraignantes et un cadre de vie qui sollicitait toutes les énergies disponibles¹¹⁵ », conjonctures idéales pour la poursuite de la perfection chrétienne.

4.1 Marie de l'Incarnation, une femme de tête

Dans le cas de Marie de l'Incarnation, c'est l'intensité avec laquelle elle vit sa relation avec Dieu qui est à l'origine de sa vocation missionnaire et elle utilise l'ordre divin qu'elle a reçu pour dépasser les limites imposées aux femmes¹¹⁶. Convaincue de sa mission, elle n'hésite pas à quitter définitivement son fils Claude pour rencontrer le destin que lui a indiqué le Seigneur. L'intimité de sa relation avec Dieu n'en fait pas pour autant une pure contemplative. Bien au contraire, elle vit sa spiritualité au quotidien, rencontrant le divin dans toutes les affaires de la terre, ce qui la pousse à l'action¹¹⁷.

La vie mixte a son tracas, mais elle est animée de l'esprit de celui qui l'ordonne. Je ne me trouve jamais mieux en Dieu que lorsque je quitte mon repos pour son amour, afin de parler à quelque bon Sauvage et de luy apprendre à faire quelque acte de Chrétien : je prens plaisir d'en faire devant luy, car nos sauvages sont si simples que je leur dirois tout ce que j'ay dans le coeur. Je vous dis cela pour vous faire voir que la vie mixte de cette qualité me donne une vigueur plus grande que je ne vous puis dire.¹¹⁸

Lorsqu'elle dit, dans les dernières années de sa vie, qu'elle aspire au repos pour mieux se préparer à la mort, elle fait rire d'elle car, écrit-elle, « on me void agir dans nos affaires comme une personne qui aime l'action, je veux dire avec alégresse et sans chagrin¹¹⁹ ». En effet, au cours des 33 années qu'elle passe en Nouvelle-France, en plus de s'occuper de l'instruction des jeunes Amérindiennes, elle occupe des charges importantes au sein de sa communauté qui bénéficie, par ailleurs, de ses qualités de femme d'affaires. Outre les tracas quotidiens liés à la gestion du monastère, c'est elle qui voit à régulariser les ententes financières avec Madeleine de La Peltrie. C'est aussi elle qui dirige la construction du premier

¹¹⁴ Elizabeth Rapley, *Les dévotes, op. cit.*, p. 12-15.

¹¹⁵ Le Collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Les Quinze éditeur, 1982, p. 48.

¹¹⁶ Elle sait bien que ses désirs ne sont pas convenables pour une femme mais cela ne l'empêche aucunement de partir. Elle l'écrit elle-même : « Lorsque je fis mes exercices spirituels, je me trouvois toute honteuse quand il me falloit rendre comte de mes sentimens, qui ne convenoient point à mon sexe ny à ma condition. Je n'avois point entendu parler de la Mission, et néanmoins mon esprit étoit par désir dans ces terres étrangères. » MI, *Lettre à Dom Raymond de S. Bernard*, avril 1635, p. 26-27. Voir Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *loc. cit.*, p. 289-292.

¹¹⁷ Son cas est loin d'être unique. Au XVII^e siècle, il y a en France tout un courant qui tend à ramener la sainteté dans la vie quotidienne. Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne: essai de psychologie historique*, Paris, 1961, p. 277; voir aussi Dominique Deslandres, « La Française et la mission française au XVII^e siècle », *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, VI, 1 (automne 1985), p. 119.

¹¹⁸ MI, *Lettre à son fils*, 17 septembre 1660, p. 632.

¹¹⁹ MI, *Lettre à la Mère Françoise de S. Bernard*, 23 septembre 1660, p. 638.

monastère des ursulines, ainsi que sa reconstruction après l'incendie de 1650. Et c'est encore elle qui réécrit, avec l'aide du père Lallemand, les *Constitutions* des ursulines de Québec afin d'allier celles des communautés de Tours et de Paris qui ont chacune des représentantes en Nouvelle-France¹²⁰. Pourtant, Marie de l'Incarnation ne manifeste pas une ambition dévorante, au contraire. Loin de se réjouir des responsabilités qui lui incombent, elle les regarde comme des « croix » auxquelles il lui faut se plier par obéissance au Seigneur¹²¹ et, avec la profonde humilité qui la caractérise, elle s'en considère toujours indigne :

Et quoy qu'elle ait esté dix-huit ans supérieure à diverses reprises, et la première de cette maison, douze ans dépositaire, et deux ans assistante avec une entière satisfaction du dedans et du dehors, toute fois elle estoit la plus soumise la plus obéissante et dépendante de toute la maison, et me rendoit compte de son intérieur avec la mesme sincérité qu'auroit peu faire la dernière des novices¹²².

Ainsi, derrière la profonde humilité, la douceur et la gravité de Marie de l'Incarnation se cache une femme remplie de détermination, une gestionnaire hors pair, motivée par le sentiment de remplir une mission divine. Elle connaît néanmoins les limites qu'une religieuse cloîtrée ne saurait dépasser et, par obéissance, elle se plie aux volontés de ses supérieurs qui tiennent la place de Dieu¹²³, mais pas toujours sans contester. Le conflit qui l'oppose à M^{gr} Laval concernant les *Constitutions* en est un bon exemple. Le concile de Trente avait fait des moniales des « filles de l'évêque » en les plaçant directement sous sa juridiction, ce qui justifie l'intrusion de M^{gr} Laval dans les affaires internes du monastère¹²⁴. Celui-ci souhaite faire des changements importants aux *Constitutions* en vigueur depuis 1647 et, ultimement les remplacer par celles de Paris, ce que les ursulines (qui viennent pour la plupart de la communauté de Tours) contestent beaucoup :

Il nous a donné huit mois ou un an pour y penser. Mais, ma chère Mère, l'affaire est déjà toute pensée et la résolution toute prise : nous ne l'accepterons pas si ce n'est à l'extrémité de l'obéissance. Nous ne disons mot néanmoins pour ne pas aigrir les affaires; car nous avons affaire à un Prélat, qui étant d'une très-haute piété, s'il est une fois persuadé qu'il y va de la gloire

¹²⁰ Voir Soeur Gabrielle Lapointe (éd.), *Constitutions et Règlements des Premières Ursulines de Québec, 1647*, Québec, Les ursulines de Québec, 1974 et Mère Marie-Emmanuelle Chabot, « Constitutions et règlements des premières Ursulines de Québec », *Revue de l'Université Laval*, XIX, 2 (octobre 1964), p. 105-120.

¹²¹ Marie de l'Incarnation croit en effet que les élections sont d'inspiration divine. MI, *Lettre à sa nièce*, p. 302

¹²² MI, *Lettre de la Mère Marguerite de S. Athanase aux Communautés d'Ursulines de France*, 1er mai 1672, p. 1011-1012 (annexe XXXI de la *Correspondance*).

¹²³ Marie de l'Incarnation voit en ses supérieurs des représentants de Dieu, comme Paul Lejeune d'ailleurs. Voir MI, *Lettre à son fils*, 18 octobre 1663, p. 714; *Lettre aux Communautés d'Ursulines en France*, 1er septembre 1669, p. 846 et Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 639.

¹²⁴ Voir Léo Hudon., « Monseigneur de Laval et les communautés de femmes », *Rapport de la société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1857/1958, p. 35-57.

de Dieu, il n'en reviendra jamais, et il nous en faudra passer par là, ce qui causeroit un grand préjudice à nos observances¹²⁵.

Les résistances que Marie de l'Incarnation oppose parfois à ses supérieurs la tourmentent véritablement, même lorsque ses assurances proviennent de l'intimité de sa relation avec Dieu. « Car avoir des démêlez avec des saints pour qui l'on a toute la créance et toute l'affection possible; ne pas acquiescer à leurs raisons capables d'ébranler à cause de leur solidité; en un mot, se voir dans un état actuel et dans une obligation précise de leur résister, c'est une croix nonpareille et d'un poids insupportable¹²⁶ ». Comme les autres vœux solennels qu'elle a prononcés lors de sa profession¹²⁷, l'obéissance a donc une importance cruciale aux yeux de Marie de l'Incarnation, bien que son désir d'agir entre quelquefois en contradiction avec le respect de son vœu. Dans les abrégés des vies et vertus qu'elle rédige à la mort de Marie de Saint-Joseph et d'Anne de Saint-Laurent, elle accorde d'ailleurs une grande place au respect de cette vertu¹²⁸.

4.2 Les aspirations de Marie de l'Incarnation

La vocation missionnaire de Marie de l'Incarnation et la profondeur de son mysticisme en font à son époque une femme hors du commun qui, de bien des manières, dépasse les limites imposées à son sexe. Ses fonctions d'éducatrice, de directrice des consciences et de supérieure font d'elle un relais important des valeurs tridentines. Malgré cela, l'ursuline nourrit d'autres aspirations qu'elle ne peut pas réaliser. Ainsi, elle souhaiterait ardemment se joindre aux jésuites dans les missions qu'ils accomplissent auprès des tribus amérindiennes mais doit se résigner à demeurer derrière les barreaux de la clôture pour dispenser son enseignement. « Je sçay bien que je n'iray pas, mais l'intérêt de la gloire de Dieu dans le gain des âmes me consume, dans l'attente que l'affaire soit au point où on la souhaite. Je n'iray, dis-je, pas, car ce n'en est ni le temps ni ce qui est convenable à ma condition : mais ces Missions nous donneront des filles, quand elles seront établies¹²⁹ ». Dans l'accomplissement de la vocation missionnaire, les hommes ont, une fois de plus, beaucoup plus d'autonomie

¹²⁵ Nous soulignons. MI, *Lettre à la Mère de Sainte-Catherine*, 13 septembre 1661, p. 652.

¹²⁶ MI, *Lettre à la Mère Ursule de Sainte-Catherine*, été 1656, p. 577. Sur la désobéissance dont s'accuse Marie de l'Incarnation, voir Dominique Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? », *loc. cit.*, p. 295-300.

¹²⁷ Les ursulines de Tours prononcent les trois vœux traditionnels: pauvreté, chasteté, obéissance. À l'image de celles de Paris, les ursulines de Québec ajoutent un quatrième vœu concernant l'éducation des jeunes filles.

¹²⁸ Voir MI, *Lettre aux Communautés d'Ursulines en France*, printemps 1653, p. 458-459 et 1er septembre 1669, p. 846.

¹²⁹ MI, *Lettre à la Mère Françoise de S. Bernard*, septembre 1653, p. 507.

que les femmes et celles-ci sont constamment dépendantes du travail des jésuites comme le souligne Paul Lejeune :

Mais notre plus grand effort doit tendre à rallier ces pauvres brebis égarées. Sans cela, il n'y a point d'occupation en ces contrées pour des religieuses, notamment pour les ursulines. Il n'en est pas de même de nous autres, car nous pénétrons ès nations sédentaires où les filles n'ont aucun accès, tant pour l'éloignement de nos François qui les conservent, que pour l'horreur des chemins et pour les grands travaux et dangers qui surpassent leur sexe¹³⁰.

Devant une telle situation, Marie de l'Incarnation peut se consoler par la pensée qu'elle poursuit le même dessein que les religieux et que son œuvre est complémentaire à la leur, car c'est bien de cela qu'il s'agit¹³¹. Si elle ne peut sortir de son cloître, elle les accompagne tout de même par la force de son esprit : « étant néanmoins incorporée comme je suis, à cette nouvelle Église, notre Seigneur m'ayant fait l'honneur de m'y appeler, il me lie si fortement d'esprit avec eux, qu'il me semble que je les suis partout, et que je travaille avec eux en si riches et si nobles conquêtes¹³² ».

En plus d'avoir de plus grandes opportunités de mission, les hommes ont également l'avantage de pouvoir dispenser les sacrements et de prendre en charge la direction spirituelle des âmes. Parce qu'ils veulent s'assurer l'intériorisation de la foi chez les fidèles, les missionnaires accordent une importance particulière à la confession et à la direction des consciences. Si elle ne peut administrer le sacrement de pénitence, Marie de l'Incarnation peut à loisir s'occuper de la direction des consciences. Bien qu'elle n'ait pas reçu une instruction similaire à celle des jésuites, la religieuse a, grâce à ses visions mystiques, une grande connaissance des mystères de la foi. Elle fait partie de ses femmes que Marie de Chantal Gueudré a appelé des « théodidactes » instruites par le biais de « communications divines » qui font d'elles des conseillères recherchées, même par leurs confesseurs¹³³.

Les écrits de Marie de l'Incarnation sont littéralement truffés de directives spirituelles adressées à ces correspondants. Elle leur conseille toujours d'obéir en toutes choses à leur directeur car, écrit-elle, « il vous tient la place de Dieu, et il ne vous commandera rien que

¹³⁰ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 564.

¹³¹ Sur la complémentarité des travaux des jésuites et des ursulines, voir Dominique Deslandres, « La Française et la mission française au XVII^e siècle », *loc. cit.*, p. 110-112 et Dominique Deslandres, *Attitude de Marie de l'Incarnation à l'égard des Amérindiens*, Montréal, mémoire de maîtrise (histoire), Université McGill, 1985, p. 9-13 et 118-140.

¹³² MI, *Lettre à la Mère Angélique de la Conception*, 19 août 1664, p. 734-735.

¹³³ Marie de Chantal Gueudré, « La femme et la vie spirituelle », *loc. cit.*, p. 66-69.

pour votre salut et pour votre perfection¹³⁴ », elle n'hésite pas à ajouter ses propres recommandations, comme lorsqu'elle écrit :

Je suis bien aysé que luy et moy soyons dans un même sentiment touchant la façon que vous devez tenir dans vos méditations : Mais pour les mouvements intérieurs que Dieu vous donnera, n'en faites aucun discernement; faites-en seulement l'examen avec simplicité pour en rendre raison à votre Directeur, sans autre dessin que d'apprendre de luy ce que vous devez faire ou éviter pour suivre la volonté de Dieu¹³⁵ ».

Le plus souvent, l'ursuline laisse entendre qu'elle ne donne ses avis que pour répondre aux questions de ses interlocuteurs. « Je vous dirai donc mes pensées sur ce sujet puisque vous le désirez, sans prétendre néanmoins que vous y ayez aucune déférence, au préjudice de ce que vous devez à votre Directeur¹³⁶ [...] » Les longues réponses et les directives abondantes nous laissent croire cependant qu'elle prend un réel plaisir à communiquer avec ses correspondants sur ces sujets. Auprès des Amérindiens, elle exerce aussi des fonctions similaires à travers la pratique des examens de conscience auxquels se livrent les petites séminaristes. Ces examens s'apparentent fortement à la confession, si l'on excepte l'absolution sacramentelle qui, normalement, devrait les clore. Au parloir, lieu d'échange avec le monde extérieur, Marie de l'Incarnation fournit également à ses visiteurs des conseils sur la voie à suivre pour atteindre la perfection chrétienne¹³⁷. Après sa mort, la mère Marguerite de Saint-Athanase écrit d'ailleurs une phrase fort significative : « Elle estoit grande amatrice du silence, et parloit fort peu, si ce n'estoit des matières spirituelles, en quoy elle estoit fort éloquente¹³⁸ ».

4.3 Les vertus de la bonne religieuse

Lorsqu'elle parle d'elle-même, Marie de l'Incarnation a plutôt tendance à se dénigrer par humilité qu'à s'étendre sur ses propres vertus. Certaines ressortent tout de même clairement, tels la modestie, l'obéissance, le zèle pour la gloire de Dieu ou le mépris du monde que nous avons déjà soulignés. Pour les autres, il faut donc se rabattre sur les lettres écrites par les autres membres de sa communauté après sa mort¹³⁹ ou sur les abrégés des vies et vertus écrits

¹³⁴ MI, *Lettre à une Dame de ses amies*, 27 août 1647, p. 305.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ MI, *Lettre à une Dame de ses amies*, 1649, p. 362.

¹³⁷ Dominique Deslandres, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », *loc. cit.*, p. 889-891.

¹³⁸ Marguerite de St-Athanase, *Lettre aux Communautés d'Ursulines de France*, 1^{er} mai 1672, p. 1011 (Annexe XXXI de la *Correspondance*).

¹³⁹ Voir les annexes XXXI à XXXIX de la *Correspondance* aux pages 1010-1030.

par Marie de l'Incarnation¹⁴⁰ qui nous renseignent sur les qualités qu'elle-même valorisait. Ces éloges nous livrent un modèle stéréotypé de la bonne religieuse, comme c'est le cas dans les biographies spirituelles qu'ont étudiées par exemple Marie de Chantal Gueudré ou Marie-Élisabeth Montulet-Henneau¹⁴¹. Les vertus qui y sont prônées sont partout les mêmes : respect de la Règle et des vœux solennels, fermeté de la vocation, mépris du monde et du corps, zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Elles sont toutes des qualités typiquement tridentines. À cela s'ajoutent des qualités typiquement féminines que le concile n'avait pas abordées : douceur, simplicité, modestie, charité, respect, gravité, patience, sagesse, prudence, amour du silence. Il faut souligner aussi l'importance de la vie spirituelle qui se traduit par un amour de la prière et des dévotions, un « constant état d'oraison », une relation intime avec le divin et une soumission totale à la volonté de Dieu. Finalement, la religieuse modèle est aussi une femme forte, travaillante qui se voit souvent confier de grandes responsabilités dans la communauté, responsabilités qu'elle assume avec efficacité et intelligence. Ces qualités, qui font de Marie de l'Incarnation un modèle à suivre pour les autres religieuses, lui ont d'ailleurs été reconnues par l'Église qui l'a béatifiée le 22 juin 1980.

* * *

Les caractéristiques du bon missionnaire que nous livrent les écrits de Marie de l'Incarnation et de Paul Lejeune sont fortement liées aux mentalités de l'époque moderne et, plus précisément, aux idéaux religieux prônés par le concile de Trente. Les Pères conciliaires avaient, en effet, recentré le catholicisme sur la question du salut et sur le rôle des clercs dans la rédemption des fidèles. En Nouvelle-France, le travail des missionnaires est aussi entièrement tourné vers le salut, celui des religieux comme celui des Amérindiens, les deux étant intimement liés. La mission devient le cadre d'une vaste entreprise d'éducation (ou plutôt de rééducation) religieuse. Dans le vaste combat des forces surnaturelles qu'est la conversion des païens, les missionnaires occupent un rôle important qui entretient chez eux un sentiment de responsabilité. Devant la masse des âmes en perdition et la peur d'une fin du monde imminente, ils n'ont pas un instant à perdre. Ils doivent être d'une grande efficacité dans les moyens qu'ils emploient pour ramener les Amérindiens dans le giron de l'Église,

¹⁴⁰ MI, *Lettre aux Communautés d'Ursulines en France*, printemps 1653, p. 436-486 et 1^{er} septembre 1669, p. 843-847.

¹⁴¹ Marie de Chantal Gueudré, « La femme et la vie spirituelle », *loc. cit.* Et Marie-Élisabeth Montulet-Henneau, *Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles et Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1990, p. 138-176.

notamment grâce à l'utilisation d'une pastorale à la fois terrifiante et rassurante, propre à remuer les consciences.

Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation allient à ce travail évangéliste un souci de leur propre rédemption. Pour cela, ils cherchent à modeler leurs comportements sur ceux des missionnaires les plus parfaits, le Christ et ses apôtres, et créer en Amérique une colonie à l'image de l'Église primitive. Dérivé du concile de la Réforme catholique, un fort christocentrisme s'implante en France au XVII^e siècle, notamment grâce au cardinal de Bérulle (1575-1629). On constate donc les influences de ce courant de spiritualité chez Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune. De plus, comme l'avaient affirmé les Pères conciliaires, ils sont intimement convaincus que l'exemple édifiant qu'ils fournissent aux fidèles apporte une importante contribution à leur apostolat. Ils valorisent et pratiquent un mépris du monde et de l'homme, un amour des souffrances ainsi qu'une soif du martyr. Par leurs comportements, ils creusent le fossé qui les sépare de leurs ouailles et donnent au statut clérical une plus grande dignité. Pour sa part, Marie de l'Incarnation se heurte, dans sa quête de sanctification, aux limites imposées aux femmes françaises du XVII^e siècle. Mais, bien qu'elle ne puisse réaliser pleinement toutes ses aspirations, elle demeure une femme d'exception qui possède toutes les vertus propres à la bonne religieuse de son époque. En général, Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation ont donc démontré à leurs lecteurs que les intérêts spirituels devaient à tout prix outrepasser tout le reste des préoccupations du chrétien qui doit vivre en étant constamment tourné vers l'espoir de la vie éternelle. Ce n'est qu'en suivant la « recette » du salut fournie par le concile de Trente et diffusée par le clergé qu'il parviendra à la félicité éternelle.

Chapitre III

Le parcours de la conversion en Nouvelle-France

Aux yeux du missionnaire, la conversion de l'Autre — Huguenot, « Sauvage » américain ou paysan français¹ — vise un seul objectif : le gain de nouvelles âmes au Royaume de Dieu. C'est assurément grâce à ce travail évangélisateur qu'il œuvre à sa sanctification personnelle et s'assure une place au paradis. La conversion de l'Autre, peu importe son visage, constitue l'ultime but terrestre à atteindre, orientant l'ensemble de l'activité missionnaire sur le terrain, mais aussi la majeure partie de la production littéraire. En Nouvelle-France, les écrits religieux nous livrent de vastes témoignages sur le processus de la conversion, fournissant aux lecteurs des informations détaillées quant aux moyens utilisés ou aux résistances rencontrées.

La lecture de ces écrits ne permet pas toutefois d'atteindre une compréhension totale du phénomène de la conversion. Tout un pan de la réalité demeure voilé, en l'occurrence celui des principaux intéressés, les Amérindiens. En l'absence de sources écrites, il n'est pas possible de saisir entièrement les significations liées aux religions traditionnelles ou au christianisme pour les Amérindiens, ni les perceptions qu'ont les nouveaux convertis du baptême. Nous devons nous contenter d'une vision unilatérale des événements, celle des missionnaires qui nous présentent le plus souvent des cas exemplaires de conversion. Résultats positifs de la mission, le nombre et la qualité des conversions constituent le principal intérêt des bienfaiteurs de la métropole, ce qui explique la place qui leur est réservée dans les écrits, et particulièrement dans les *Relations des jésuites*.

En Nouvelle-France, le parcours de la conversion implique d'abord une rencontre et une connaissance de l'Autre qui sont préalables à l'offensive missionnaire. Une fois cette investigation terminée, les religieux peuvent débiter réellement leur travail apostolique auprès des Amérindiens qu'ils ont appris à connaître, ne serait-ce que pour mieux les dominer. Ce travail peut d'ailleurs être décomposé en plusieurs phases, impliquant à la fois les religieux et leurs auditeurs, la conversion étant le lieu de la rencontre et du choc des

¹ Dominique Deslandres soutient que les missionnaires français considéraient l'altérité « en bloc, comme si elle formait un tout ». Dominique Deslandres, « Mission et altérité: les missionnaires et la définition de l'«Autre» au XVII^e siècle », *Conférence donnée à l'Université McGill*, Montréal, 1992, texte non-publié. Voir aussi Dominique

cultures. Dans le présent chapitre, nous nous pencherons donc sur l'ensemble de ce processus, d'une part en débutant par cette découverte de l'altérité et, d'autre part, en examinant les différentes étapes menant à la conversion. Comme nous le verrons, les exigences des religieux face aux catéchumènes sont étroitement liées aux prescriptions tridentines et ils n'administrent pas le baptême à tous et chacun sur une simple demande.

1. Le missionnaire et l'Autre : la rencontre des cultures

L'arrivée des jésuites en Nouvelle-France coïncide avec les débuts d'un effort soutenu de la part des Français pour développer, en Amérique, une colonie de peuplement. Les missionnaires s'associent étroitement à cette tentative de colonisation, notamment grâce à leur collaboration avec la Compagnie des Cents-Associés chargée de mener à bien cette entreprise. Si des récollets et des jésuites avaient déjà séjourné en Nouvelle-France avant la prise de la colonie par les frères Kirke (1629-1632), leur travail avait porté peu de fruits et leurs activités étaient restées en marge des activités commerciales. À leur retour, désormais assurés du monopole de la mission en Amérique française, les jésuites étendront grandement leurs activités, jouant un rôle de colonisateurs et de convertisseurs avec une grande efficacité.

Lorsqu'ils s'embarquent pour le Canada le 31 mars 1632, le Père Lejeune, le Père de Noue et le Frère Burel en sont tous à leur premier voyage outre-Atlantique. Ils devront d'abord se familiariser avec les indigènes pour espérer les gagner à la foi catholique. En cherchant à pénétrer la culture amérindienne, ils s'adonneront à une véritable enquête ethnographique dont témoignent les premières *Relations* du Père Lejeune. Les renseignements qu'il nous livre sur les Amérindiens nomades de la vallée du Saint-Laurent se retrouvent en grande partie dans la célèbre *Relation* de 1634 dans laquelle il raconte son expérience d'hivernement avec une bande de Montagnais. Ses premières descriptions sont dès l'abord orientées par son projet divin et les connaissances accumulées ne visent qu'à mieux transformer les traditions amérindiennes en vue de les conformer aux idéaux catholiques². On ne peut douter d'une part que les missionnaires soient animés d'une volonté nettement

Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, thèse de Ph. D (Histoire), Université de Montréal, 1990, p. 107-123.

² Claude Blanckaert, « Unité et altérité. La parole confisquée », dans Claude Blanckaert (dir.), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Cerf, 1985, p. 17-18; Claude Sutto, « Le Dieu des Français et les divinités amérindiennes » dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu au XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, fasc. 41, 1993, p. 164-165.

assimilatrice à l'égard des Amérindiens, cherchant à modifier considérablement leurs références spirituelles traditionnelles. Mais, d'autre part, l'énergie qu'ils ont déployée tirait son origine d'une réelle conviction de posséder la vérité et d'un dévouement sincère pour la rédemption des âmes indigènes. L'expérience du Père Lejeune chez les Montagnais, telle qu'il nous la raconte, est particulièrement révélatrice de cet état des faits.

1.1 Inscrire l'Amérindien dans le processus de la conversion

L'Amérindien est-il «convertissable»? Quelle sera l'ampleur du travail à accomplir? Certains éléments de la culture amérindienne joueront-ils en faveur du projet évangélisteur? Quelles méthodes faudra-t-il employer? Telles sont les interrogations auxquelles Paul Lejeune tente de répondre lors de ses premiers contacts avec les « Sauvages » du Canada. Après son séjour avec les Montagnais, il livre à ses lecteurs les résultats de son enquête : les Amérindiens sont bel et bien des hommes capables de recevoir l'enseignement des jésuites même si leur niveau de civilisation semble primitif. Seulement, ils n'ont pas encore eu la chance d'être en contact avec la Parole divine.

Pour l'esprit des sauvages, il est de bonne trempe. Je croy que les âmes sont toutes de mesme estoc et qu'elles ne diffèrent point substantiellement. C'est pourquoy ces barbares, ayans un corps bien fait et les organes bien rangez et bien disposez, leur esprit doit opérer avec facilité. La seule instruction leur manque. Leur âme est un sol très bon de sa nature, mais chargé de toutes les malices qu'une terre délaissée depuis la naissance du monde peut porter. Je compare volontiers nos sauvages avec quelques villageois, pource que les uns et les autres sont ordinairement sans instruction³.

Cette constatation est très encourageante pour la suite du projet qui, du fait même, y trouve sa pleine justification. Les pages qui lui succèdent nuancent cette première affirmation en dressant un tableau plus complet de l'Amérindien dans deux chapitres intitulés « Des choses bonnes qui se trouvent dans les sauvages » et « De leurs vices et de leurs imperfections ». Il en ressort une vision dichotomique de l'Autre typique de la littérature missionnaire du XVII^e siècle et dont le modèle marquera durablement l'imaginaire collectif⁴. Le « Sauvage » apparaît d'abord comme un être d'une simplicité enfantine vivant dans un état de nature qui le rapproche de l'ancêtre mythique de la civilisation occidentale, voire de Adam

³ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 596.

⁴ Gilles Thérien, « L'Indien imaginaire: une hypothèse », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVII, 3 (1987), p. 3-21. L'auteur démontre que les stéréotypes que l'on retrouve dans les récits de voyage du XVII^e siècle ont marqué la littérature québécoise jusqu'au XX^e siècle.

au paradis terrestre⁵. Pour l'Européen, il n'en est cependant encore qu'à ses premiers pas dans l'histoire de l'humanité.

C'estoit la pensée d'Aristote que le monde avoit fait comme trois pas pour arriver à la perfection qu'il possédoit de son temps. Au premier, les hommes se contentoient de la vie, ne recherchant purement et simplement que les choses nécessaires et utiles pour sa conservation. [...] Or je veux dire que nos sauvages montagnais et erran ne sont encore qu'au premier degré des trois que je viens de toucher. Ils ne pensent qu'à vivre; ils mangent pour ne point mourir; ils se couvrent pour banir le froid, non pour paroistre. La grâce, la bienséance, la connoissance des arts, les sciences naturelles, n'ont point encore de logis en cet hémisphère, du moins en ces contrées. Ce peuple ne croit pas qu'il y ait autre science au monde que celle de vivre et manger⁶.

Mais l'image de l'Amérindien innocent et naïf est souvent remplacée dans les écrits du missionnaire par celle du barbare sanguinaire, torturant horriblement ses prisonniers, se livrant possiblement au cannibalisme. L'oscillation du missionnaire entre ces deux visions paradoxales varie en fonction des besoins : s'il s'agit de souligner le « potentiel de conversion » de l'Autre, Lejeune met l'accent sur sa candeur et son ignorance. Au contraire, lorsqu'il faut mettre en valeur le courage des religieux en décrivant les dangers auxquels ils s'exposent, le jésuite utilise plutôt l'image du tortionnaire. Pour désigner l'Amérindien, la dénomination de « barbare » est récurrente et prend une signification qui alterne entre la cruauté et la simple incivilité. D'une manière comme de l'autre, la « barbarie » constitue un obstacle à la conversion et Lejeune s'en sert pour justifier le peu de résultats obtenus dans les premières années de sa présence en Nouvelle-France.

En outre, Paul Lejeune nous livre un portrait moral des Montagnais teinté par un fort ethnocentrisme qui détermine de ce qui est bon ou mauvais, non pas pour l'Amérindien lui-même mais bien pour le missionnaire. Aussi, les vices qu'il retient constituent autant d'obstacles à la conversion et les vertus, autant d'espoirs de réussite. Yvon Le Bras, qui a

⁵ Voir Cornelius Jaenen, « French Attitudes towards Native Societies », dans Carol M. Jadd et Arthur J. Ray (dir.), *Old Traits and New Directions. Papers of the Third North American for Trade Conference*, Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 59-72 et particulièrement les pages 63-69; Cornelius J. Jaenen, « "Les Sauvages Amériquains": Persistence into the 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians », *Ethnohistory*, 29, 1 (1982), p. 43-46; Jean-François Moreau, « Réflexions sur les chasseurs-cueilleurs. Les Montagnais décrits par Lejeune en 1634 », *Recherches amérindiennes au Québec*, X, 1-2 (1990), p. 40-49.

⁶ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 636-637. Au deuxième « degré », les hommes ont « conjoint le délectable avec le nécessaire et la bienséance avec la nécessité ». Au troisième, « ils se sont addonez à la contemplation des choses naturelles et à la recherche des sciences ».

étudié la vision de l'Autre chez Paul Lejeune, a dressé un tableau de ces qualités et de ces défauts, « véritable étiquette sémantique de l'Autre⁷ ».

A . VERTUS

Ni ambitieux	Ni avarés	Patients	Aimants
Point vindicatifs	Libéraux	Point délicats	

B. VICES

Orgueilleux	Moqueurs	Vindictifs « envers leurs ennemis »
Peu compatissants « envers les vieillards et les malades »	Médisants	Menteurs et inconstants « envers les étrangers »
Gourmands	Ivrognes	Lubriques « hommes et femmes »
Importuns « envers les étrangers »	Ingrats « envers les étrangers »	Sales « en leurs habits, postures, demeures, et manger »

Tableau I. Portrait moral des Montagnais (Yvon Le Bras)⁸

Les vices que souligne Paul Lejeune étayent sa précédente observation, à savoir que les dispositions naturelles du « Sauvage » penchent davantage vers une satisfaction des sens. Notons par ailleurs que cette liste s'oppose *grosso modo* aux vertus cardinales⁹ prônées par le christianisme. En fait, ce portrait statique des Montagnais nous en apprend bien plus sur les valeurs du missionnaire que sur les Amérindiens proprement dits.

⁷ Yvon Le Bras, « Les Relations de Paul Lejeune: aux frontières de l'historiographie », dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, p. 56-57.

⁸ *Ibid.* Le tableau que nous reproduisons se trouve également dans: Yvon Le Bras, « L'Autre des Relations de Paul Le Jeune », dans Gilles Thérien (dir.), *Figures de l'Indien*, Nouvelle édition, Montréal, Éd. Typo, 1995, p. 166.

⁹ Il y a quatre vertus dites cardinales: la prudence, la justice, la force et la tempérance. « La prudence permet d'éviter erreurs, fautes et malheurs dans la direction de sa vie; la justice donne un bon jugement et la volonté de s'y conformer; la force et l'énergie et la détermination que l'on met dans les différentes actions de la vie; enfin la tempérance prend à sa juste mesure l'attrait des plaisirs et en équilibre l'usage ». Fernand Comte, art. « Vertus et vices », *Les grandes notions du christianisme*, Paris, Bordas, 1996, p. 220.

1.2 Se définir par le biais de l'altérité

En rédigeant des relations destinées à un public occidental, Paul Lejeune doit se livrer à une opération de traduction pour permettre au lecteur de se référer à ses propres connaissances. La description des richesses fauniques et florales des nouvelles terres fait amplement appel à ce procédé. Métaphores et comparaisons obligent cependant le missionnaire à décomposer la réalité en une mosaïque d'analogies pour faire naître des images familières chez le lecteur¹⁰. Mais, pour le missionnaire, la rencontre de l'altérité ne se traduit pas uniquement par des descriptions d'objets physiques. Elle le renvoie aussi à sa vision du monde, à ses idéologies, à ses valeurs religieuses et morales. Face à la culture et au mode de vie amérindien, c'est « un certain état de civilisation, marqué par le savoir scientifique et technologique, par la religion chrétienne qui décide de ce qui est vice ou vertu, par l'appartenance nationale qui définit les relations entre les peuples¹¹ » qui lui servent de références. Il se place sans cesse dans une position de supériorité par rapport à l'Amérindien : pour lui, les Français ne peuvent qu'apporter le progrès et le salut aux « Sauvages ».

Voulant inscrire les valeurs de l'Autre dans son schème idéologique, le jésuite classe systématiquement ce qui est à ses yeux connu et acceptable dans la colonne des vertus et ce qui est inacceptable ou incompréhensible dans celle des vices¹². Cela concorde bien avec une vision dualiste du monde marquée par l'opposition du bien et du mal. Les jésuites s'aperçoivent rapidement qu'il sera beaucoup plus malaisé de convertir les « Sauvages » qu'ils ne l'avaient cru au départ. Lejeune, en tant que premier supérieur de la mission, met donc sur pied un vaste plan pour parvenir à ses fins. Ayant lu les *Relations* de 1634 et 1635, c'est à travers les yeux de Paul Lejeune que Marie de l'Incarnation entrera pour la première fois en contact avec les Amérindiens. Vécu à l'intérieur du cloître, son travail évangéliste sera par ailleurs toujours tributaire de l'action des jésuites qui lui amènent des petites séminaristes à éduquer. Alors que les religieux fréquentent les indigènes dans leur milieu de vie naturel, les ursulines, elles, transportent leurs séminaristes hors de leur cadre de vie habituel. Leurs expériences seront donc vécues différemment mais les modèles que Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune décrivent, plutôt similaires.

¹⁰ Réal Ouellet, « Sauvages d'Amérique et discours hétérologique », *Études littéraires*, 22, 2 (automne 1989), p. 111. La relation de 1634 est particulièrement riche de ce type de descriptions, notamment au chapitre *De leur chasse et de leur pescherie* dans lequel il présente un certain nombre d'animaux tels l'élan, le castor, la moufette, la marmotte ou l'oiseau-mouche. (*MNFII*, 1634, p. 625-636)

¹¹ Gilles Thérien, « L'Indien imaginaire: une hypothèse », *loc. cit.*, p. 9.

¹² Yvon Le Bras, « Les *Relations* de Paul Lejeune... », *loc. cit.*, p. 58.

2. Le parcours de la conversion

Pour se guider dans leur exercice de conquête des âmes, les missionnaires de la Nouvelle-France s'inspireront du travail des Pères du concile de Trente qui avaient défini clairement les différentes étapes devant mener à la conversion. Ainsi, il est nécessaire aux catéchumènes :

[...] qu'ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié "par la grâce de Dieu au moyen de la rédemption qui est dans le Jésus-Christ"; que, se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement [...], ils se retournent contre leurs péchés dans une sorte de sentiment de haine et de détestation, c'est-à-dire par cette pénitence qu'il faut faire avant le baptême et qu'enfin, ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins¹³.

Les phases préalables à la réception du baptême peuvent être résumées de la manière suivante :

- 1- *Concevoir la foi au moyen de l'ouïe*
- 2- *Se tourner volontairement vers Dieu*
- 3- *Croire en sa parole et en sa vérité*
- 4- *Reconnaître ses péchés et lutter contre eux dans la crainte utile de la justice divine*
- 5- *Choisir de recevoir le baptême*
- 6- *Commencer une vie nouvelle en observant les commandements de Dieu*

De cette « marche à suivre », certains éléments revêtent une importance particulière aux yeux des missionnaires, comme en témoignent leurs propres récits de conversion. Néanmoins, les populations qu'ils souhaitent évangéliser n'étant pas européennes, ils se heurteront à des obstacles parfois inattendus¹⁴, et devront parfois adapter leurs méthodes aux coutumes amérindiennes. C'est dire que l'échange culturel ne s'est tout de même pas effectué à sens unique bien que la volonté « acculturatrice » n'ait été que le fait des Occidentaux¹⁵.

¹³ CT, VI^e session, p. 88-89.

¹⁴ Claude Sutto, « Le Dieu des Français et les divinité amérindiennes », *loc. cit.*, p. 169-173.

¹⁵ On a trop souvent tendance à penser que les traditions amérindiennes étaient figées par rapport à la vitalité de la chrétienté européenne. Pourtant, au niveau de la religion, le christianisme était beaucoup plus rigide et exclusif que la religion amérindienne, beaucoup plus flexible. Malgré les exigences des missionnaires, les Amérindiens ont opéré un syncrétisme des deux religions, réagissant d'une manière positive à la nouvelle religion, faisant preuve d'un certain dynamisme. James P. Ronda « "We Are Well As We Are": An Indian Critique of Seventeenth-Century Christian Mission », *William and Mary Quarterly*, 3, 34 (1977), p. 66-82 et Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, 15, 1 (1991), p. 55-87 (voir surtout les pages 80-82). Sur les échanges culturels au monastère des ursulines, voir Claire Gourdeau, « Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1639-1672): rencontre des cultures », *Canadian Folklore Canadien*, 17, 1 (1995), p. 125-138; Claire Gourdeau, *Les délices de nos coeurs: Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Sillery, Septentrion, 1994.

Nous examinerons donc le parcours de la conversion présenté par Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune en parallèle avec le modèle développé lors du concile de Trente afin de nous rendre compte des similitudes et des écarts entre la théorie et la pratique.

2.1 Entendre la parole de Dieu

Cette première étape menant à la conversion peut sembler des plus évidentes et, pourtant, la diffusion de l'enseignement catholique pose problème aux missionnaires à leur arrivée en Amérique du Nord. En effet, cette diffusion implique nécessairement l'usage d'un moyen de communication entre les deux parties et les missionnaires doivent s'atteler à l'apprentissage des langues amérindiennes¹⁶. C'est donc dans le but d'améliorer sa connaissance du montagnais que Paul Lejeune décide de séjourner dans cette tribu pendant l'hiver 1634. D'une certaine manière, Marie de l'Incarnation aura plus de chance puisqu'à son arrivée, en 1639, certains jésuites sont déjà assez avancés dans l'étude des langues amérindiennes pour les lui enseigner. Plus tard, soucieuse de faire bénéficier les nouveaux venus de ses propres connaissances, elle rédigera des dictionnaires iroquois et algonquin et passera de nombreuses heures à enseigner aux autres religieuses le montagnais, l'algonquin, le huron ou l'iroquois. Comme elle le note : « L'année dernière j'écrivis un gros Dictionnaire Algonquin à l'alphabet François; j'en ai un autre à l'alphabet Sauvage. Je vous dis cela pour vous faire voir que la bonté divine me donne des forces dans ma foiblesse pour laisser à mes Sœurs dequoy travailler à son service pour le salut des âmes¹⁷ ».

Même après avoir surmonté ce premier obstacle, les religieux — et surtout les premiers jésuites — se heurtèrent à une nouvelle difficulté : la traduction en langues amérindiennes des concepts abstraits propres à la religion catholique et à la culture européenne. Comme l'énonce Paul Lejeune :

Tous les mots de piété, de dévotion, de vertu, tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre vie, le langage des théologiens, des philosophes, des mathématiciens, des médecins, en un mot de tous les hommes doctes, toutes les paroles qui concernent la police et le gouvernement d'une ville, d'une province, d'un empire, tout ce qui touche la justice, la récompense et le chastiment, les noms d'une infinité d'arts qui sont en nostre Europe, d'une

¹⁶ Cette situation n'est pas le seul fait des missionnaires de la Nouvelle-France. Même en Europe, les missionnaires devront parfois apprendre les langues régionales. Par exemple, le jésuite Julien Maunoir devra apprendre le breton avant de débiter ses missions (voir R. P. Boschet, *Le parfait missionnaires ou Vie du R. P. Maunoir*, seconde édition, Lyon, Perisse Frères, 1834).

¹⁷ MI, *Lettre à son fils*, 9 août 1668, p. 801.

infinité de fleurs, d'arbres et de fruits, d'une infinité d'animaux, de mille et mille inventions, de mille beautés et de mille richesses, tout cela ne se trouve point dans la pensée, ny dans la bouche des sauvages, n'ayans ni vraye religion, ni connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny royaume, ny république, ny sciences, ny rien de tout ce que je viens de dire¹⁸.

Dès leur arrivée, les missionnaires travaillent donc à la traduction souvent difficile de catéchismes et de cantiques spirituels en langues amérindiennes afin de leur faire connaître les principaux fondements de la foi catholique. En général, ils ont simplifié les explications théologiques, considérant les « Sauvages » comme des enfants incapables d'en assimiler les subtilités¹⁹. L'instruction religieuse étant essentielle à la réception du baptême et donc au salut de l'âme, ils se mettent à prêcher la Parole et à dispenser leur enseignement grâce, notamment, aux leçons de catéchisme. De nouveaux problèmes se posent alors à eux : la résistance des Amérindiens qui refusent d'entendre la doctrine catholique et le nomadisme des tribus de la vallée du Saint-Laurent qui les éloigne de Québec, de ses religieux.

a) *Les résistances des Amérindiens*

Incapable dans les débuts de transmettre lui-même le message évangélique aux Amérindiens, Paul Lejeune doit faire appel à un « truchement », c'est-à-dire un interprète. Mais, celui qui lui sert de traducteur et de professeur, le « sauvage » La Nasse, lui oppose bien des résistances, l'incitant à partir en mission volante pour accélérer son apprentissage du montagnais. La peur d'être raillé par les siens pousse La Nasse à démontrer sa mauvaise volonté quand Lejeune en vient aux matières religieuses.

Je luy voulus dire que nostre Dieu estoit très bon et très puissant, qu'il falloit que nous eussions recours à sa miséricorde. Mais comme je ne parlois pas bien, je priay l'apostat de me servir de truchement. Ce misérable est possédé d'un diable muet; jamais il ne voulut parler²⁰.

Je luy fais entendre que Dieu deffendoit ces excès et que je ne le commettrai point, y allast-il de la vie. Ce méchant blasphémateur [l'apostat], pour animer les autres contre moy, leur dit que Dieu estoit fâché de ce qu'ils avoient à manger²¹.

Il est indéniable que les missionnaires ont sous-estimé l'importance de la religion amérindienne lors des premiers contacts qu'ils ont établis avec eux. Les Amérindiens n'ayant pas un culte institutionnalisé et hiérarchisé, les missionnaires ont rapidement conclu à

¹⁸ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 645.

¹⁹ Françoise Weil, « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle). Principes, méthodes, résultats, dans Claude Blanckaert (dir.), *op. cit.*, p. 50-52.

²⁰ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 699.

²¹ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 707.

l'absence de religion²². Une intensification des contacts et des échanges les amènent rapidement à changer d'idée, comme le dit Paul Lejeune dès 1633 :

Je confesse que les sauvages n'ont point de prières publiques et communes, ny aucun culte qu'ils rendent ordinairement à celuy qu'ils tiennent pour Dieu, et que leur cognoissance n'est que ténèbres. Mais on ne peut nier qu'ils ne recognoissent quelque nature supérieure à la nature de l'homme. Comme ils n'ont ny loix, ny police, aussi n'ont-ils aucune ordonnance qui concerne le service de ceste nature supérieure. Chacun fait comme il l'entend²³.

Avec le temps, les jésuites prendront conscience de la richesse de l'univers spirituel des Amérindiens, lequel se fait sentir dans tous les domaines de leur vie. Bien que leur culte ne soit pas « réglé », ils pratiquent un ensemble de rites variés et cohérents, basés sur une vision animiste du monde selon laquelle chaque être, tant animal que végétal, possède une âme qui lui survit après la mort. S'ils n'ont pas une croyance équivalente à celle de l'enfer des chrétiens, ils ont leur propre paradis où les âmes des défunts se retrouvent, et qui concurrence celui des missionnaires. Traduisant une vision du monde trop éloignée de celle des Européens, les coutumes religieuses amérindiennes ne peuvent qu'être erreurs ou superstitions, voire inspirations du démon, d'autant plus nécessaires à déraciner. Ces « badineries » seront une réelle entrave au travail évangéliste des religieux puisqu'aux yeux des Amérindiens, ce qui est bon pour les Français ne leur convient pas nécessairement. Certains refusent tout simplement d'écouter les fondements de la foi catholique qu'on veut leur enseigner, compromettant dès la première étape le processus de la conversion. Ainsi, Marie de l'Incarnation écrit à son fils que le Père Pierron, œuvrant au sein des tribus iroquoises, combat de telles attitudes au moyen d'images qu'il peint lui-même.

Comme le Père a divers vices à combattre, il a aussi besoin de différentes armes pour les surmonter. Il s'en trouvoit plusieurs qui ne vouloient pas écouter la parole de Dieu, et qui se bouchoient les oreilles lors qu'il les vouloit instruire. Pour vaincre cet obstacle, il s'est avisé d'une invention admirable, qui est de faire des figures pour leur faire voir des yeux ce qu'il prêche par la parole. [...] Il y a dépeint une vieille Hiroquoise qui se bouche les oreilles pour ne point écouter un Jésuite qui la veut instruire. Elle est environnée de Diables qui lui jettent du feu dans les

²² En 1632, Paul Lejeune nous dit que « De superstition ou fausse religion, s'il y en a à quelques endroits, c'est bien peu. Les Canadiens ne pensent qu'à vivre et à se venger de leurs ennemis. Ils ne sont attachés au culte d'aucune divinité. », *MNFII*, p. 307. Sébastien Brodeur-Girard, « Religion de soi, religion de l'Autre: de l'homme tridentin au "Sauvage" américain », communication donnée au 51^e congrès de l'Institut d'histoire de l'Amérique française, le 15 octobre 1998. (Texte non publié). Voir aussi Jack Warwick, « La vertu des payens selon les missionnaires », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (Avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p. 115-124. Selon cet auteur, la vision de la religion amérindienne telle que nous la décrit Lejeune doit aussi être replacée dans le débat sur la sagesse des païens et leurs vertus naturelles qui secoue les milieux dévôts à cette époque.

²³ Paul Lejeune, *MNFII*, 1633, p. 433.

oreilles et qui la tourmentent dans les autres parties de son corps. [...] Tous les Hiroquois de cette Mission en sont si touchés qu'ils ne parlent dans leurs conseils que de ces matières, et ils se donnent bien de garde de se boucher les oreilles quand on les instruit. Ils écoutent le Père avec une avidité admirable, et le tiennent pour un homme extraordinaire²⁴.

b) *Nomadisme et liberté*

En plus de leurs pratiques religieuses, le mode de vie des Algonquiens de la vallée du Saint-Laurent et de l'Outaouais s'accorde mal avec les aspirations des missionnaires. En effet, ces tribus se déplacent constamment en quête de leur subsistance, vivant de chasse, de pêche et de cueillette. La disponibilité des ressources variant beaucoup avec les saisons, les Amérindiens doivent se disperser pendant la saison froide alors qu'elles atteignent leur plus faible niveau. L'été, ils se rassemblent près des cours d'eau de la vallée du Saint-Laurent pour profiter des richesses naturelles côtières et s'adonner à la traite des fourrures²⁵. Cependant, ces déplacements constants enlèvent aux jésuites l'objet même de leur venue en Amérique.

[...] il me semble qu'on ne doit pas espérer grande chose des sauvages tant qu'ils seront errants. Vous les instruyés aujourd'hui; demain, la faim vous enlèvera vos auditeurs, les contraignant d'aller chercher leur vie dans les fleuves et dans les bois. L'an passé, je faisais le catéchisme en bégayant à bon nombre d'enfants. Les vaisseaux partis, mes oyseaux s'envolèrent, qui d'un costé, qui de l'autre. Cette année, que je parle un peu mieux, je les pensois revoir, mais s'estans cabanez delà le grand fleuve de Saint-Laurens, j'ay esté frustré de mon attente. De les vouloir suivre, il faudroit autant de religieux qu'ils sont de cabanes. Encor n'en viendrait-on pas à bout; car ils sont tellement occupez à quester leur vie parmy ces bois qu'ils n'ont pas le loisir de se sauver, pour ainsi dire. De plus, je ne crois point que de cent religieux, il y en ait dix qui puissent résister aux travaux qu'il faudroit endurer à leur suite²⁶.

Dans ces conditions²⁷, même une connaissance approfondie de la langue ne suffit pas pour propager la parole divine. Il faut d'abord « arrêter » les Amérindiens pour les instruire tout en exerçant un certain contrôle sur leurs pratiques religieuses et sur leurs mœurs. En effet, il est à craindre que les Amérindiens « mettent bientôt en oubly ce qu'on leur a dit²⁸ » si on les laisse partir à la chasse alors que leur instruction religieuse n'est pas terminée, ou qu'ils retombent dans leurs anciennes coutumes même après avoir été baptisés. S'inspirant de

²⁴ MI, *Lettre à son fils*, 1^{er} septembre 1669, p. 840-841.

²⁵ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1994, p. 23-27.

²⁶ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 559-560.

²⁷ Le problème ne se posera pas quand il s'agira d'évangéliser des tribus iroquoiennes telles les Hurons ou les Iroquois. Pratiquant l'agriculture, ces tribus sont sédentaires et ne se déplacent que lorsque la terre qu'ils cultivent devient trop pauvre. Les jésuites peuvent donc s'installer dans leurs villages pour les évangéliser comme c'est le cas en Huronie. Pour de plus amples renseignements concernant les Iroquoiens, voir Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 et Georges E. Sioui, *Les Wendats: une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994.

²⁸ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1635, p. 71.

l'exemple des réductions du Paraguay, les missionnaires tentent, à partir de 1637, de regrouper les Amérindiens à Sillery afin d'éliminer la distance entre les néophytes et les autorités religieuses, mais également pour les préserver du mauvais exemple que les colons français pourraient leur donner²⁹. La mise en place de structures politiques et juridiques serait par ailleurs garante du maintien de l'orthodoxie religieuse, le nomadisme ne pouvant mener qu'à l'anarchie, tant au plan social qu'au niveau des pratiques religieuses³⁰. Surtout, les réductions permettent aux jésuites d'avoir constamment leurs auditeurs sous la main pour leur faire entendre la parole de Dieu.

Autre moyen employé pour l'instruction religieuse, la fréquentation des séminaires des jésuites et des ursulines oblige les enfants à quitter leur mode de vie traditionnel pour adopter celui des Français. Même après avoir vaincu les résistances des parents qui refusent souvent de laisser leurs enfants dans les séminaires, rien n'est encore gagné. Habités à vivre dans une liberté totale, fondement du nomadisme, les jeunes Amérindiens s'adaptent souvent mal à la discipline des religieux et à la clôture des ursulines. De plus, l'usage de pratiques coercitives envers les enfants étant inconvable pour les Amérindiens³¹, il s'avère impossible de retenir contre leur gré les séminaristes qui souhaitent retrouver leurs parents. Liberté et absence de contrainte retirent aux religieux, une fois de plus, leurs auditeurs, comme l'écrit Marie de l'Incarnation en 1668 :

Nous y trouvons [chez les séminaristes] de la docilité et de l'esprit, mais lors qu'on y pense le moins elles montent par dessus notre clôture et s'en vont courir dans les bois avec leurs parens où elles trouvent plus de plaisir que dans tous les agrémens de nos maisons Françaises. L'humeur Sauvage est faite de la sorte : elles ne peuvent être contraintes, si elles le sont, elles deviennent mélancholiques, et la mélancholie les fait malades. D'ailleurs les Sauvages aiment extraordinairement leurs enfans, et quand ils sçavent qu'ils sont tristes ils passent par dessus toute considération pour les r'avoir, et il les faut rendre³².

²⁹ Sur les projets de réduction menés par les jésuites en Nouvelle-France, voir Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn, op. cit.*, p.76-88; Alain Beaulieu, « Réduire et instruire: deux aspects de la politique des jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVII, 1-2 (1987), p. 139-154 et Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes: les « réductions » du Canada, Sillery, Septentrion, 1994.*

³⁰ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn, op. cit.*, p. 85.

³¹ En 1633, un jeune Français frappe un Amérindien à la tête avec un bâton mais, lorsqu'arrive le moment de punir cet enfant, les Amérindiens prennent sa défense et le laisse s'échapper, alléguant que « c'estoit un enfant, qu'il n'avoit point d'esprit, qu'il ne sçavoit pas encore ce qu'il faisoit. » Déjà, Paul Lejeune entrevoit les difficultés de cette attitude pour les missionnaires lorsqu'il dit: « Toutes les nations sauvages de ces quartiers et du Brasil, à ce qu'on nous témoigne, ne sçauoient chastier ny voir chastier un enfant. Que cela nous donnera de peine dans le dessein que nous avons d'instruire la jeunesse! », *MNFII*, p. 459.

³² MI, *Lettre à son fils*, 1^{er} septembre 1668, p. 809

Déjà à cette époque, le nombre d'Amérindiennes a considérablement diminué au séminaire des ursulines qui se spécialiseront finalement dans l'éducation des jeunes Françaises³³. De la même manière, le séminaire des jésuites sera abandonné dès 1643 pour de « justes raisons [...], nommément parce que l'on ne voyoit pas de fructs notables parmi les Sauvages, commençant l'instruction d'un peuple par des enfants; l'expérience nous l'a fait cognoistre³⁴ » nous dit le Père Barthélémy Vimont, alors supérieur des missions canadiennes. Les projets de séminaires et de réductions connaissant un très faible taux de succès, les religieux qui renoncent à suivre les Amérindiens dans leurs « courses » devront se contenter d'instruire les Amérindiens à la dérobée, lorsqu'ils séjourneront près des établissements français³⁵. Les missionnaires, en voulant faire entendre la parole de Dieu aux indigènes, ont rencontré une multitude d'obstacles et les moyens qu'ils ont employés pour s'assurer un auditoire ont pratiquement tous échoué. Cela explique en partie pourquoi les premières conversions se sont fait attendre et pourquoi les espoirs des religieux ont été majoritairement déçus. Néanmoins, il y a eu un certain nombre de conversions³⁶ parmi les Amérindiens dont certaines furent retentissantes et exemplaires, comme la conversion d'un « sorcier » ou d'un chef de clan. Continuant notre parcours de la conversion, nous nous attacherons donc particulièrement à ces cas.

2.2 Se tourner volontairement vers Dieu

On a souvent souligné que la majeure partie des convertis dénombrés par les missionnaires était, en fait, constitué de nouveaux-nés ou de mourants plutôt que d'adultes en toute possession de leurs moyens. La rencontre des Européens et des Amérindiens a, en effet, provoqué un choc microbien qui a décimé une importante partie de la population, dont on ne connaît d'ailleurs pas l'ampleur exacte³⁷. Dans bien des cas, les épidémies se sont

³³ Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Les débuts des Ursulines et des Hospitalières à Québec », dans Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Cerf, 1992, p. 212-213.

³⁴ Barthélémy Vimont, 1643, cité par Alain Beaulieu, « Réduire et instruire... », *loc. cit.*, p. 152-153.

³⁵ Nous ne parlons pas ici des missions auprès des Iroquoiens qui suivirent un tout autre déroulement.

³⁶ En 1637, Paul Lejeune écrit : « L'an passé, nous baptisâmes environ cent sauvages. Cette année, nous en avons baptisé plus de trois cens en tout, tant aux Hurons qu'à Kébec et aux Trois-Rivières » (*MNFIII*, p. 539). En 1638, il nous dit que plus de 150 Amérindiens ont été baptisés, sans compter « ceux qui ont été faits chrétiens aux Hurons » (*MNFIV*, p. 79). En 1639, il dénombre 450 baptêmes en incluant les Hurons puis 1200 en 1640 et autant l'année suivante. (*MNFIV*, p. 294 et 578; *MNFV*, p. 82).

³⁷ Une estimation chiffrée de cet effondrement démographique est très difficile à réaliser vu les données historiques et archéologiques dont nous disposons. La question demeure en effet très controversée parmi les historiens et les anthropologues. En faisant la synthèse des connaissances acquises sur ces pandémies, Bruce Trigger n'est pas arrivé à évaluer le déclin de la population mais il démontre bien toutes les difficultés relatives

déclenchées peu de temps après l'arrivée de missionnaires dans une tribu amérindienne, ce qui explique le nombre élevé de baptêmes administrés à des mourants rapidement instruits pendant leur maladie. Les religieux n'ont d'ailleurs pas cherché à déguiser la situation.

Nous avons deux sortes de chrétiens en ces contrées. Les uns ont été baptisés en extrémité de maladie avec une instruction assez légère, mais suffisante pour recevoir ce sacrement en cet état. Les autres ont été baptisés en pleine santé après avoir été bien instruits des principaux et plus nécessaires articles de notre créance³⁸.

Ce premier type de chrétiens ne correspond certainement pas aux idéaux catholiques et, comme de fait, ces conversions occupent une place restreinte dans les récits des missionnaires. Le plus souvent, rien ne permet de dire si l'instruction dispensée a été reçue consciemment ou non par le mourant mais on peut supposer que, dans la majorité des cas, il ne devait pas s'agir d'une demande volontaire pour recevoir le baptême. Il existe bien des exemples d'agonisants reprenant soudainement leurs esprits pour recevoir un enseignement religieux et le baptême mais ils sont aussi marginaux qu'invérifiables. C'est donc surtout le deuxième type de chrétiens qui nous intéresse plus particulièrement.

Lorsqu'on examine le mode de vie et les croyances des Amérindiens, on peut se demander avec justesse ce qui peut les pousser à se convertir au christianisme. En effet, la conversion, telle que définie par le concile de Trente, est un acte volontaire et individuel, et non un geste qui puisse s'obtenir par le moyen de la force. Certains avantages réservés aux convertis en ont peut-être incité quelques-uns. Les missionnaires, de concert avec les autorités de la colonie, ont déployé tout un arsenal d'incitatifs pour obtenir des populations amérindiennes qu'elles se rangent sous l'étendard du Christ. Ainsi, les néophytes se sont vus accorder d'importants privilèges commerciaux, un grand nombre de récompenses matérielles

aux tendances démographiques des populations amérindiennes. Ainsi, la population totale des autochtones lors de l'arrivée des Européens au Nouveau Monde est quasi impossible à fixer. Outre les épidémies, d'autres facteurs ont contribué à l'affaissement démographique ou au déplacement des populations telles les guerres commerciales entre les tribus amérindiennes et l'assimilation des prisonniers à de nouvelles tribus. Voir Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Les éditions du Boréal, 1992 (première édition en anglais en 1985), p. 315-336. Voir aussi les pages 337-407 en ce qui concerne l'impact des épidémies sur l'organisation sociale, politique et religieuse des Amérindiens.

³⁸ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 294. Marie de l'Incarnation écrit aussi, parlant du Père Dallois en mission aux 8ta8tak: « Il en a baptisé trois cens quarante, dont trois cens sont morts après avoir reçu le Baptême. Ceux là étoient des vieillards et des enfans, car on ne confie pas ce Sacrement aux autres qu'après de grandes dispositions et des marques de persévérance. », *Lettre à son fils*, 18 octobre 1667, p. 788.

et le droit de posséder des armes à feu. Durant les périodes de famine, les convertis ont été les premiers et parfois les seuls à bénéficier de la charité des religieux³⁹.

Si les intérêts matériels ont motivé un certain nombre de conversions, il serait réducteur de croire qu'ils en ont été la seule cause. Selon Denys Delâge et Normand Clermont, l'arrivée des Européens, les épidémies et les guerres qui s'ensuivirent provoquèrent une déstructuration profonde de la société amérindienne, ressentie comme une « sorte de fin du monde qui engloutit rapidement les individus, les croyances, les recours traditionnels⁴⁰ ». Le christianisme apportait une nouvelle vision du monde plus cohérente avec cette situation chaotique que les réponses traditionnelles ne pouvaient le faire. Surtout, la religion nouvelle était entièrement tournée vers le moment de la mort — toute la vie étant vécue en fonction de cet instant précis — et la vie terrestre perdait toute sa valeur. Devant la promesse d'une éternelle félicité, le bonheur sur terre n'avait plus qu'une signification péjorative et devait même être évité.

Que ce soit pour des intérêts purement matériels ou pour trouver réponse aux bouleversements sociaux, ce qu'il importe de souligner, c'est que les catéchumènes n'ont pas été forcés d'adhérer au catholicisme. S'ils l'ont fait, c'est de leur plein gré et les missionnaires l'ont amplement signalé. Par exemple, l'Amérindien Piescars, peu de temps avant son baptême, déclare solennellement aux siens : « J'ay pris résolution d'estre chrestien. Je ne suis pas un enfant. Je sçay bien ce que je fay. Je ne doute pas que plusieurs n'improuvent mon dessein, mais la doctrine qu'on m'a enseignée me semble si belle et si véritable que, quand bien même tout le monde la rebuterait, je l'embrasserois de tout mon cœur, deussay-je estre seul dans mes résolutions⁴¹ ». À maintes reprises, les écrits de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation mettent en scène des Amérindiens, même les plus jeunes, qui demandent formellement aux religieux de leur enseigner et de leur administrer le baptême. Ils viennent parfois de loin pour recevoir l'instruction des religieux, comme c'est le cas pour les nations éloignées de la mission de Tadoussac qui marchent pendant plus de douze journées « par des

³⁹ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, *op. cit.*, p. 682-683.

⁴⁰ Normand Clermont, « L'acceptation de l'Autre... », *Loc. cit.*, p. 63. Denys Delâge et Normand Clermont soutiennent tous deux la même hypothèse concernant les motifs de la conversion des Amérindiens. Voir Denys Delâge, « Conversion et identité: Le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) », *Culture*, II, I (1982), p. 75-82 et Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *loc. cit.*, p. 55-87.

⁴¹ Cité par Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 119.

précipices et rochers presque inaccessibles⁴² » pour rejoindre les jésuites. Écoutons aussi Marie de l'Incarnation raconter l'arrivée de la jeune Agnès Chabdikuchich au séminaire des ursulines :

Quelque temps avant que d'entrer au Séminaire elle rencontra le R. Père de Caën dans le bois où elle coupoit sa provision, elle ne l'eût pas plutôt aperçu qu'elle jeta sa hache à l'écart et lui dit : Enseigne-moy. Elle fit cette action de si bonne grâce, qu'il en fut sensiblement touché et pour satisfaire à sa ferveur, il l'amène au Séminaire avec une de ses compagnes, où elle se rendirent en peu de temps capables du saint Baptême. [...] Elle n'a que douze ans et elle fit sa première Communion à Pâques, avec trois de ses compagnes⁴³.

Étonnement, ce sont les missionnaires eux-mêmes qui refusent le plus souvent d'accéder aux demandes des Amérindiens. En effet, le changement de vie qu'implique la conversion — surtout pour les Amérindiens — nécessite plus que le simple désir de recevoir un sacrement auquel les catéchumènes avaient parfois trop tendance à accorder des pouvoirs surnaturels, notamment contre les épidémies⁴⁴. Il faut en outre intérioriser la foi pour arriver à une conversion en profondeur.

2.3 Croire en la parole divine et à la vérité catholique

Étant donné la complexité des dialogues intérieurs qui accompagnent le processus de la conversion, il est bien difficile d'évaluer la ferveur réelle des catéchumènes. Aussi, pour s'assurer de la solidité de leur foi, les missionnaires voudront livrer à leurs élèves un enseignement complet et les soumettre à de rudes épreuves avant de les baptiser. Les catéchumènes qui maintiennent la décision de se convertir au catholicisme le font donc en toute connaissance de cause, sachant le contenu de la foi à laquelle ils adhèrent et les comportements qu'ils devront adopter en tant que chrétiens. Cette période d'apprentissage et d'épreuves garantit une croyance véritable et individuelle puisque le nouveau converti devra persévérer dans le chemin du salut malgré les moqueries de ses pairs et les influences néfastes des siens et des colons.

⁴² MI, *Lettre à la Révérende Mère Catherine-Agnès de S. Paul*, 18 septembre 1643, p. 195.

⁴³ MI, *Lettre à une Dame de qualité*, 3 septembre 1640, p. 96.

⁴⁴ Les Amérindiens accordaient effectivement des pouvoirs surnaturels aux missionnaires qu'ils percevaient comme de puissants sorciers et attribuaient au baptême des pouvoirs magiques. Cependant, certains croyaient que ces pouvoirs étaient bénéfiques pour lutter contre les épidémies alors que d'autres associaient le baptême à la mort puisque les religieux baptisaient les mourants. Cette corrélation entre les missionnaires et la mort les mit fréquemment en danger et fut la cause du martyre de plusieurs jésuites, dont le Père Jogues. Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn*, *op. cit.*, p. 89-94; Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *loc. cit.*, p.59-69; Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, *op. cit.*, p. 336-349.

J'advoue bien qu'il faut soigneusement prendre garde de ne point baptiser ceux qui sont en santé, sans les avoir esprouvez et tenus au rang des catéchumènes, comme il se faisoit en la primitive Église; mais d'assigner 4 ou 5 ans, c'est un terme que saint Pierre ne garda pas en ses premières prédications. La prudence chrétienne doit limiter ce temps. [...] Il y a des sauvages auxquels je ne voudrois pas confier nos mystères après six ans d'instruction; il y en a d'autres notamment ès pays sédentaires, qui mourront plus tost, auxquels on ne sçauroit sans injustice dénier ce qui leur appartient autant qu'à nous. C'est l'estat du postulant ou du néophyte qui doit déterminer du temps de son baptême ou de la réception de nostre sacrement adorable de l'autel, et non pas une règle générale et commune à tous⁴⁵.

Comme l'indique Paul Lejeune, les Amérindiens nomades inspirent davantage de la méfiance à cause de leur éloignement fréquent des centres de mission. Avant de leur donner le baptême, on les laisse souvent partir une ou plusieurs fois à la chasse afin de juger de leur persévérance même si on ne peut pas être totalement certain qu'ils aient pratiqué leurs dévotions au cours de leur absence. Par exemple, un Huron instruit par la Mère de Saint-Joseph part à la chasse au castor avec des Algonquins avant d'avoir été baptisé :

Il ne passa pas un jour, durant son absence, sans dire son chapelet, et faire ses prières. Il repassoit continuellement dans son esprit ce qu'on lui avoit appris des Mystères de notre sainte foi, dans la crainte qu'il avoit de les oublier, et que cela ne retardât son baptême. A son retour il n'eût pas plutôt mis les pieds hors du canot, qu'il vint à notre grille avec des joies nompareilles : Ah! Ma mère, dit-il à sa Maîtresse, j'ai beaucoup péché depuis que je vous ai veue, car dans les désirs que j'avois de vous voir, et d'être instruit pour être baptisé, j'ai souvent demandé de m'en revenir, et cela m'étant refusé, j'étois triste, et je ne souffrois pas assez en paix de voir l'effet de mes désirs retardés⁴⁶.

D'autres Hurons souhaitant l'amener à la chasse quelques temps plus tard, il retourne voir la Mère de Saint-Joseph pour lui demander la permission, ce à quoi elle lui répond que « s'il ne désiroit pas être si-tôt baptisé, elle n'y voioit pas grand inconvénient; mais que si ses désirs pour le Baptême étoient tels qu'il lui avoit fait entendre, elle ne croioit pas que ce fut une bonne disposition à cette grande grâce, d'aller ainsi se promener sous prétexte d'un gain temporel⁴⁷ ». Il semble bien que la persévérance de ce Huron lors de son premier éloignement n'ait pas été suffisante pour convaincre les missionnaires de la fermeté de sa foi. Plutôt que de se soumettre une seconde fois à la même épreuve, le catéchumène décide volontairement de demeurer à Québec pour compléter son instruction et recevoir le sacrement. Cet exemple nous démontre donc le niveau d'exigence des missionnaires à l'égard des futurs chrétiens pour s'assurer de la solidité de leur foi et de leur volonté à persévérer.

⁴⁵ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 559.

⁴⁶ MII, *Lettre à son fils*, 29 août/10 septembre 1646, p. 285-286.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 286.

Toutefois, il semble bien que la conversion des enfants obéit à des règles légèrement plus souples. Aux yeux des missionnaires, l'enfant n'est qu'un être dénué de raison, une cire molle dans laquelle il suffit d'imprimer les marques de la dévotion chrétienne⁴⁸. Au contraire de ses parents, il peut donc plus aisément être considéré comme une « table rase⁴⁹ » sur laquelle les traditions amérindiennes sont moins bien imprégnées. De plus, en le soutirant de sa communauté d'origine, il apprend à vivre chrétiennement et « à la française », encadré par la stricte discipline d'une institution religieuse. Sans cesse qualifiés de « souples » et « dociles », les petits séminaristes des ursulines et des jésuites sont susceptibles d'être façonnés plus rapidement que leurs parents⁵⁰. En outre, ils ne demeurent généralement que quelques mois au séminaire⁵¹ et les religieux leur accordent plus rapidement le baptême tout en s'assurant minimalement de leur savoir.

Malgré toutes les méthodes utilisées, il demeure très difficile d'évaluer la foi des catéchumènes et des néophytes, la foi étant une affaire trop personnelle. Néanmoins, certains signes extérieurs — outre leur persévérance — permettent aux missionnaires de croire que leurs pupilles ont bel et bien intériorisé leur nouvelle croyance. Chez les ursulines, la pratique des examens de conscience publics illustre l'intérêt qu'elles portent à la connaissance des états intérieurs de leurs élèves⁵². Aussi, à certains moments, la ferveur des Amérindiens est telle qu'elle transparaît sur leur visage et dans leurs paroles, laissant entrevoir les mouvements de leur cœur.

⁴⁸ Roger Chartier, Dominique Julia et Marie-Madeleine Compère, *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, CDU et SEDES, 1976, p. 11.

⁴⁹ Dominique Deslandres, « L'éducation des Amérindiennes d'après la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 16, 1 (1987), p. 94; Dominique Deslandres, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Acte du 2^e colloque international du CERCOR, St-Etienne, Publications de l'Université de St-Etienne, 1994, p. 888; Dominique Deslandres, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France... », *loc. cit.*, p. 214.

⁵⁰ Par exemple, voir le chapitre XIII de la *Relation* de 1637 par Paul Lejeune, *MNFIV*, p. 617-624.

⁵¹ Les jeunes Amérindiennes sont parfois placées chez les ursulines le temps d'une chasse. Elles servent quelques fois d'otages, garantissant la vie des missionnaires jésuites partis dans leur communauté d'origine. Les anciennes prisonnières des Iroquois sont aussi placées au séminaire pour y être « rééduquées ». Dominique Deslandres, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », *loc. cit.*, p. 889-890. Parlant d'une petite séminariste, Marie de l'Incarnation écrit : « Nicole Assepanse nous fut donnée le même jour âgée de sept ans. Ses parents qui sont des plus considérables entre les Sauvages nous prièrent de la recevoir pour un temps parce qu'elle ne les pouvoit suivre à la chasse. Cette fille a l'esprit si ouvert qu'elle est capable d'instruction comme une fille de vingt ans. Elle n'avoit été que cinq mois dans le Séminaire, et elle sçavoit rendre compte des principaux points de notre Foy, sçachant le Catéchisme, et les exercices de Chrétien très-parfaitement. », *MI, Lettre à une Dame de qualité*, 3 septembre 1640, p. 96.

⁵² Parlant de la pratique des examens de conscience, Marie de l'Incarnation écrit à Mère Jeanne-Françoise Le Vassor : « C'est là un point que nous inculquons fort à nos Séminaristes et que nous reconnoissons leur être fort utile; car d'elles-mêmes elles disent leurs fautes tout haut, et par cette déclaration nous connoissons la pureté de leurs coeurs. », 24 août 1641, p. 123.

Lors de la réception des sacrements tels le baptême ou la communion, la joie ressentie par les néophytes et les catéchumènes éclaire leur visage, semblant émaner de l'intérieur⁵³. À un degré plus élevé encore, cette intériorisation se traduit chez quelques-uns par des visions mystiques qui dénotent l'intimité de la relation vécue avec le divin.

L'un d'eux ensuite d'une vision que notre Seigneur luy a donnée, a causé de grandes conversions, jusques à faire des pénitences publiques, que les Sauvages faisoient d'eux-mêmes pour l'horreur qu'ils avoient de leurs péchez passez. [...] Cette vision est de notre Seigneur qui lui a apparu, et qui, après lui avoir montré ses plaies sacrées, lui a fait voir la gloire des Bien-heureux, et les peines des Damnez, avec la juste raison qu'il a de châtier les Hommes, qui ne font pas un bon usage du bienfait de la Rédemption. Il lui a encore révélé plusieurs secrets touchant l'état des Sauvages décédez, et la disposition de quelques-uns, qui étoient encore en vie. Or cet Homme parle de tout cela avec un zèle merveilleux, il reprend les Sauvages, et leur dit ce qu'il a veu écrit d'eux dans un livre que notre Seigneur lui a fait voir (...) ⁵⁴

En somme, les missionnaires n'ont voulu administrer le baptême qu'aux catéchumènes qui ont fait preuve d'une réelle connaissance de la foi et surtout d'une véritable adhésion aux dogmes chrétiens⁵⁵. Dans les faits, cette croyance doit aussi être visible de l'extérieur, grâce à l'adoption d'un modèle de vertus morales par les postulants et ce, bien avant leur baptême.

2.4 Reconnaître ses péchés dans la crainte utile de la justice divine

Afin de pouvoir tourner dos à leurs péchés, les Amérindiens doivent d'abord les identifier, ce qui est possible grâce à l'enseignement des missionnaires, et notamment au catéchisme. Si on se reporte au tableau des vices et des vertus dressé par Yvon Lebras (reproduit à la page 93) à partir des descriptions de Paul Lejeune, nous pouvons dégager les principaux péchés dont les catéchumènes ont à se débarrasser pour embrasser la vie du parfait chrétien. Ainsi, l'orgueil, l'insensibilité envers les plus faibles, la médisance, l'ivrognerie, la gourmandise, le mensonge, l'esprit de vengeance, la lubricité, la saleté sont autant de vices à éviter. Ajoutons à cela la polygamie que le jésuite avait, au départ, laissé de côté sous prétexte qu'il ne s'agissait que d'une rumeur qui s'avère finalement véridique. Ainsi,

⁵³ À la suite du baptême de cinq séminaristes, Marie de l'Incarnation écrit: « Comme elles étoient assez grandes, et capables de comprendre le grand bien que Dieu leur faisoit par la grâce de la régénération, elles faisoient paroître à leurs visages et encore plus à leurs paroles, que le saint Esprit avoit pris la possession de leurs coeurs, qui jusques alors avoient été la retraite des Démons ». MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 29 septembre 1642, p. 159-160.

⁵⁴ MI, *Lettre à son fils*, 14-17 septembre 1645, p. 261. Paul Lejeune relate aussi des expériences similaires. Voir *MNFIV*, 1638, p. 83 et 1640, p. 607-608.

⁵⁵ Pour que le baptême ait un effet, le catéchumène doit absolument avoir la foi. « Enfin, nous luy dismes que, quand on la baptiseroit cent fois pour un jour, ces saintes eaux ne luy serviroient à rien si elle ne croyoit en son coeur et si elle n'avoit regret d'avoir offensé Dieu ». Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 323.

au cours de son instruction, l'Amérindien devra graduellement cesser de participer à la vie sociale et religieuse de sa nation⁵⁶ autrement les jésuites ne lui accorderont pas le baptême, comme l'illustre le cas du capitaine sauvage Makheabichtichiou :

Cet homme, estant bien touché, seroit puissant parmy les siens; mais comme il est colère et superbe, nous ne le pressons pas tant, veu mesme qu'il a plusieurs femmes, qu'il promet de quitter et qu'il ne quitte point. Il prétend quelques excuses là-dedans [...] Je croyois aisément qu'il n'en tient qu'une pour sa femme qu'il ayme fort, hayssant les deux autres, mais il faut éviter le scandale et donner ceste impression à ces barbares que les chrestiens ne peuvent tenir qu'une seule femme. Néanmoins, comme ceste coutume sera difficile à exterminer, nous tolérons et attendons doucement que la foy se fortifie dans l'âme de ce pauvre, pour luy faire faire un effort bien difficile à une âme quasi de chair⁵⁷.

Les notions de péché et de culpabilité étant centrales dans le dogme catholique, il est essentiel que les Amérindiens les intègrent pour devenir d'authentiques chrétiens. Pourtant, il n'y a rien de comparable à ces notions dans les religions amérindiennes, ce qui rend leur compréhension et leur intégration d'autant plus difficiles. D'après James P. Ronda, « Many native American religions did not contain the idea of sin as either a primordial fault or a moral transgression against the will of God. These religions recognized personal wrongdoing but did not assign it any cosmic significance⁵⁸. » De fait, Paul Lejeune affirme avoir lui-même rencontré ce problème :

J'estois seulement en peine de luy faire concevoir une douleur de ses péchez. Les sauvages n'ont point en leur langue, si bien en leurs mœurs, ce mot de péché. Le mot de meschanceté et de malice signifie parmy eux une action contre la pureté, à ce qu'ils m'ont dit. J'estois donc en peine de luy faire concevoir un déplaisir d'avoir offensé Dieu⁵⁹.

Bien qu'il soit impossible de le vérifier, nous pouvons donc supposer que les catéchumènes se sont écartés du péché davantage pour obéir aux recommandations des missionnaires que par conviction personnelle. Par ailleurs, comme le préconisait le concile, les religieux ont cherché à susciter une « crainte utile de la justice divine » pour détourner leur auditoire de leurs péchés. Conformément à leur vision du monde, ils ont insisté sur les tourments de l'enfer et sur les délices du paradis afin de préparer un terrain propice à la conversion⁶⁰. Nous pouvons donc nous demander si la peur de l'enfer n'a pas davantage poussé les Amérindiens à modifier leurs comportements plutôt que la haine du péché

⁵⁶ Le portrait moral du « bon converti » sera traité plus amplement au chapitre suivant.

⁵⁷ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 570.

⁵⁸ James P. Ronda, « "We Are Well as We Are"... », *loc. cit.*, p. 68.

⁵⁹ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 555.

⁶⁰ Voir le chapitre 3 en ce qui concerne la prédication de la peur et de la séduction.

motivée par l'amour de Dieu. Comme nous le verrons lorsque nous traiterons du modèle du « bon néophyte », les Amérindiens convertis — du moins ceux que nous présentent les écrits missionnaires — ont bel et bien adopté les valeurs chrétiennes. Les résultats visibles semblent positifs mais, en ce qui concerne la notion de péché, rien ne prouve qu'elle ait été réellement comprise et intégrée.

2.5 Choisir de recevoir le baptême et de commencer une vie nouvelle

Ayant démontré sa volonté à devenir chrétien au cours de sa période d'apprentissage, c'est le catéchumène lui-même qui demande délibérément à recevoir le baptême. Du début à la fin, l'ensemble du processus de conversion doit être vécu volontairement. Comme dit Marie de l'Incarnation, « le cœur humain est une forte pièce, Dieu le prend quand on le lui offre de bon cœur, mais il ne force personne⁶¹. » Après la réception du sacrement, le néophyte est donc disposé à débiter une nouvelle vie, dans le respect des commandements de Dieu. Ici se termine définitivement la vie du païen en même temps que s'amorce celle du nouveau chrétien. Dans leurs écrits, les religieux décrivent abondamment les caractéristiques de cette nouvelle existence, dressant un modèle du « bon néophyte » sur lequel nous nous arrêterons au chapitre suivant.

* * *

Lorsqu'on examine le phénomène de la conversion dans sa globalité, on se rend compte qu'il dépasse le simple endoctrinement des Amérindiens à la religion catholique. La conversion, en effet, est le lieu de la rencontre de deux cultures bien différentes et elle implique, par le fait même, autant le missionnaire que le « Sauvage ». Dans un premier temps, le missionnaire doit mesurer l'ampleur de la tâche à accomplir grâce à un travail de reconnaissance qui lui permet d'évaluer qu'elles seront les transformations culturelles nécessaires à la conversion. Aussi, le riche contenu ethnographique des premières *Relations* des jésuites ne constitue que le résultat de cette enquête préliminaire. Elles nous livrent une vision ethnocentrique du mode de pensée amérindien qui nous renseigne du même coup sur les religieux eux-mêmes. Une fois cette première étape terminée, les premiers jésuites ont pu affiner leur offensive et mettre sur pied une stratégie adaptée à leur public.

⁶¹ Nous soulignons. MI, *Lettre à une Dame de ses amies*, 7 octobre 1646, p. 293. Comme nous avons déjà traité de cette question au point 2.2, nous n'y reviendrons pas plus amplement.

Ce n'est que dans un second temps que l'Amérindien entre réellement en scène et que débute effectivement le processus de la conversion. Ce processus, qu'avait décrit le concile de Trente, obéit à des règles précises qui, en Amérique, nécessitent un certain nombre d'adaptations de la part des missionnaires étant donné les difficultés imprévues liées à la culture amérindienne. Néanmoins, la plus grande part de travail revient aux catéchumènes qui doivent fournir les preuves d'une conversion en profondeur, visible notamment à travers l'adoption de nouveaux comportements proprement chrétiens. Bien plus rigoureux que le modèle de conversion laïque tentée précédemment en Acadie⁶², le modèle tridentin explique d'une part la lenteur des premiers résultats et, d'autre part, les délais exigés par les missionnaires avant l'administration du baptême, en excluant ceux de moribonds et de nouveaux-nés. Selon les Pères conciliaires, la conversion doit en effet être volontaire et durable, originant d'une connaissance de la vérité catholique et de son intériorisation, comme le démontrent les cas exemplaires que nous présentent les écrits missionnaires. Si l'on considère le parcours de la conversion sous cet angle, on comprend mieux l'attitude des religieux et on donne un autre éclairage à celle des catéchumènes qui n'ont pas pu être simplement dominés par la culture occidentale ou attirés par l'appât du gain. Ils ont bel et bien posé un geste réfléchi mais, rappelons-le, en temps de crise, alors que leur monde s'écroule autour d'eux.

⁶² Dominique Deslandres a comparé les deux modèles de conversion, laïque et jésuite, lors des premières missions en Amérique du Nord. Dominique Deslandres, « Séculiers, laïcs, jésuites: épistémés et projet d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle-France. Les premières tentatives, 1604-1613 », *Mélanges de l'école française de Rome*, 101, 2 (1989), p. 751-788.

Chapitre IV : **Le modèle du bon néophyte**

Une fois le processus de la conversion achevé, le catéchumène reçoit le baptême, sacrement qui marque son entrée dans la communauté chrétienne. Le baptême revêt une signification particulière, tant aux yeux des missionnaires qu'à ceux de leurs ouailles : celle d'une naissance nouvelle en Jésus-Christ. Mais il y a plus : la réception des eaux sacrées provoque une véritable transformation de la personne, changeant « les loups en agneaux » et les « barbares en enfants de Dieu¹ ». Tout se passe comme si la volonté de l'Amérindien avait, finalement, peu à voir avec les changements subis puisque « [...] le baptême reçu dignement, outre les grâces qui luy sont infailliblement attachées, confère une douceur extérieure aux nouveaux chrestiens, dedans leurs mœurs et dedans leurs paroles² ». C'est donc l'action de Dieu, à travers la réception du sacrement, qui aide le nouveau chrétien à pénétrer dans le chemin du salut. Le plus souvent, on assiste à une véritable métamorphose des « Sauvages » dans les récits de conversion :

Il y a des filles sauvages qui n'ont rien de la barbarie. Elles perdent tout ce qu'elles ont de sauvage si tôt qu'elles sont lavées dans les eaux du saint baptême en sorte que ceux qui les ont veues auparavant courir dans les bois comme des bêtes sont ravis et pleurent de joye de les voir douces comme des brebis s'approcher de la sainte table et recevoir le véritable agneau³.

Si ces transformations sont aussi frappantes, c'est que les Amérindiens qui choisissent de devenir chrétiens doivent apporter d'énormes changements à leur mode de vie et renoncer à appartenir pleinement à leur communauté d'origine. Au chapitre de la religion, ils sont obligés d'abandonner toutes leurs « superstitions », c'est-à-dire les pratiques religieuses traditionnelles de leur clan. Dans leur conduite, ils doivent adopter les valeurs morales prônées par le catholicisme et, si possible, cesser les activités qui les éloignent des religieux pour se sédentariser. Un nouveau rythme de vie se met en place, scandé quotidiennement par la fréquentation de la messe et des sacrements et, plus largement, par le calendrier liturgique de l'Église. À travers les descriptions qu'ils font de ces nouveaux chrétiens, les missionnaires nous dévoilent leur vision du bon néophyte en appuyant sur les traits qui leur sont fondamentaux. De ces caractéristiques se dégage un modèle du « bon néophyte » que nous

¹ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 676. Ces expressions sont constamment reprises tant par Marie de l'Incarnation que par Paul Lejeune pour décrire les transformations subies par les catéchumènes après leur baptême.

² Pierre Pijart cité par Paul Lejeune, *ibid.*

étudierons dans le présent chapitre en examinant leurs caractéristiques morales, leurs pratiques religieuses et leur attitude face à la mort.

1. Portrait moral des néophytes

Les missionnaires décrivent plus souvent les pratiques religieuses des nouveaux convertis que leurs attributs moraux. Le chrétien se distingue davantage par ses dévotions que par ses comportements bien que ceux-ci illustrent de façon éloquente sa nouvelle appartenance. Les religieux — et surtout Marie de l'Incarnation — soulignent surtout les comportements illustrant l'adhésion des Amérindiens à leur nouvelle croyance, c'est-à-dire ceux qu'ils ont accepté de modifier à la demande des missionnaires.

Les vertus chrétiennes qui s'opposent aux attitudes traditionnelles des « Sauvages » américains⁴ ont une grande importance : la charité envers les pauvres et les malades, l'amour du prochain, et notamment de son ennemi, ou encore l'obéissance sont autant de qualités que doivent posséder le nouveau chrétien. Comme l'avait prédit Paul Lejeune en 1634, c'est l'appétit sensoriel des Amérindiens que souhaitent le plus combattre les missionnaires. En respectant les contraintes par rapport à la gourmandise, à l'ivrognerie, à la luxure et à l'attachement aux biens matériels, les néophytes s'assurent une place de choix dans les *Relations* de Lejeune et dans la correspondance de Marie de l'Incarnation. Au-delà de tout cela, c'est la persévérance des néophytes qui retient le plus l'attention des missionnaires puisque les vertus sont « habituellement acquises par des actes répétés » et « sont des qualités de l'intelligence et de la volonté⁵ ».

1.1 Gourmandise

Dès ses premiers contacts avec les Amérindiens, Paul Lejeune demeure sidéré par leurs habitudes alimentaires et particulièrement par la pratique des festins⁶ qui lui apparaissent comme d'incroyables excès. Il ne comprend pas comment ils peuvent se montrer aussi imprévoyants même s'il souligne que la pratique des « festins-à-tout-manger » constitue une

³ MI, *Lettre à l'un de ses frères*, 4 septembre 1640, p. 112.

⁴ Voir le tableau des vices et vertus des Montagnais reproduit au chapitre IV.

⁵ Nous soulignons. Fernand Comte, Art. « Vertus et vices », dans *Les grandes notions du christianisme*, Paris, Bordas, 1996, p. 220.

⁶ En 1634, il consacre un chapitre entier à ces pratiques qu'il intitule « De leurs festins » (*MNFII*, p. 619-625).

des grandes dévotions des indigènes qui « font ces festins pour avoir une bonne chasse⁷ ». Comme l'indique le nom de ces festins, les Montagnais qui s'y livrent doivent manger entièrement le produit de leur chasse en prenant « bien garde que les chiens n'en goustent tant soit peu » sans quoi « tout seroit perdu; leur chasse ne vaudroit rien⁸ ». Aussi, ils ne conservent aucune nourriture en réserve et, si la chasse n'est pas abondante pendant les jours suivants, ils souffrent invariablement de la disette. Le jésuite reproche aux Amérindiens de se livrer à de tels excès, caractéristiques par excellence du vice⁹, mais il leur reproche surtout de ne penser qu'à leur estomac, accordant une importance bien trop grande à la satisfaction de leurs sens. Il concède aux festins en fait qu'une vertu: celle de consolider l'amitié entre les Amérindiens par le partage de la nourriture¹⁰.

Bien que les missionnaires décrivent fortement la gourmandise des Amérindiens qui, rappelons-le, entre dans la liste des péchés capitaux, ils n'hésitent pas à se servir de ce défaut pour les attirer près d'eux afin de leur prêcher la Parole. Même cloîtrées, les ursulines utilisent cet « appas matériel » pour les gagner « à la grâce de Jésus-Christ¹¹ ». En revanche, une fois baptisés, les néophytes doivent nécessairement renoncer à ces abus pour adopter une plus grande modération dans leurs habitudes alimentaires. En raison du caractère sacré du festin chez les Amérindiens, ils se trouvent à abandonner du même coup une de leurs pratiques religieuses.

Une bonne femme nouvellement baptisée estant invitée à un festin, voiant qu'on parloit de tout manger suivant leur ancienne superstition, se voulut retirer, disant qu'il n'estoit pas permis aux chrestiens d'entrer aux banquets où Dieu estoit offensé, celle qui faisoit le festin luy dit: « Les Pères ne vous défendent pas d'assister à ces festins, mais bien d'en faire ». — « Les Pères, respondit-elle, défendent nos excès ». — « Hé bien donc, fit celle qui l'avoit conviée, ne faites aucun excès; ne mangés que ce qu'il vous plaira ». La bonne femme s'y accorde, protestant qu'elle ne vouloit contrevenir à aucune des loix de son baptême¹².

En plus de défendre la pratique des « festins-à-tout-manger », les missionnaires tentent de donner un nouveau sens à l'absorption de nourriture. Ils cherchent de cette manière à remplacer les anciennes dévotions des Amérindiens convertis par de nouvelles significations religieuses, proprement chrétiennes. Par exemple, on voit fréquemment des Amérindiens

⁷ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 620.

⁸ *Ibid.*

⁹ Fernand Comte, *op. cit.*, p. 219.

¹⁰ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 621.

¹¹ MI, *Lettre à l'un de ses frères*, 4 septembre 1640, p. 113.

¹² Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 114.

remercier Dieu de leur avoir accordé une bonne chasse plutôt que de s'adonner aux rituels traditionnels. Écoutons les paroles d'un « Capitaine sauvage » complimentant les hôtes qui lui ont offert un repas :

Autrefois quand on nous avoit fait grande chère nous disions à ceux qui nous avoient donné à manger : Ce festin va porter votre nom par toute la terre, et toutes les Nations vous regarderont comme des gens libéraux qui sçavez conserver la vie aux hommes : Mais j'ay quitté ces anciennes coutumes, c'est maintenant à Dieu que je m'adresse quand on me fait du bien, et je lui dis : O toy qui as tout fait, tu es bon, secoure ceux qui nous assistant, fais qu'ils t'aiment toujours, empêche le Démon de leur nuire, et donne leur place avec nous dans ton Paradis¹³.

Conformément aux prescriptions de l'Église, les Amérindiens jeûnent aussi aux jours obligatoires déterminés par le calendrier liturgique, et parfois à ceux précédant la réception de la communion. Pour faire pénitence ou contribuer à la foi par leurs œuvres, certains jeûnent même alors qu'il n'y sont aucunement obligés. Par ces pratiques ascétiques, ils adoptent des comportements qui s'opposent au mode de vie traditionnel, comme aiment à le souligner les religieux.

Une autre fois, comme on faisoit un bon festin en leur maison pour recevoir quelques-uns de leurs amis, je demanday à son père s'il n'étoit pas tenté de goûter un peu de ce festin, composé de fort bonnes pièces d'élan, sur lesquelles il jettoit les yeux. Il me répondit en souriant : « Nikanis, au commencement du caresme, je mis mon coeur sous ceste table. C'est pourquoy mes yeux ont beau voir de la chair, ils n'en souhaitent pas, car ils n'ont plus de coeur; et puis ne faut-il pas que nous souffrions un petit aussi bien que les autres chrestiens ? Nous voulons contenter Dieu aussi bien que vous autres ».

O Dieu, qui eût jamais pensé que ces paroles deussent sortir de la bouche d'un barbare et que ceste abstinence eût deue estre pratiquée par un sauvage qui s'est autrefois repu de chair humaine¹⁴ ?

En allant à la chasse pendant le carême, ce même homme s'engage trop loin dans la forêt et vient à manquer de pain. Il préfère passer deux journées sans avaler la moindre nourriture plutôt que de manger les élans qu'il avait tués et, ainsi, briser son jeûne. Devant une telle attitude, même les Pères jésuites conviennent qu'il n'était pas obligé de s'astreindre à une telle austérité¹⁵. Aux dires du père Lejeune, ce néophyte répéta cette abstinence en de semblables occasions malgré la permission que lui avait donnée les jésuites. Un siècle plus tard, le jésuite Pierre-François-Xavier de Charlevoix notera dans son récit de voyage en Nouvelle-France que, pour remédier à de telles situations, la Faculté de Théologie de Paris

¹³ MI, *Lettre à son fils*, été 1647, p. 334. Voir aussi Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 102.

¹⁴ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 302. Voir aussi *MNFIV*, 1638, p. 118; *MNFIV*, 1639, p. 297, 301 et 336; *MNFV*, 1641, p. 84 et 86. Évidemment, les jeunes filles vivant au séminaire des ursulines n'avaient d'autre choix que de jeûner aux jours prescrits puisqu'elles habitaient avec les religieuses.

avait permis de manger la chair de castor aux jours maigres. Le castor, en effet, avait été « mis tout entier au même rang que la Maquereuse » par la Faculté de Médecine et était « déclaré juridiquement » comme un poisson¹⁶.

1.2 Ivrognerie

Les sauvages ont toujours été gourmands, mais depuis la venue des Européens, ils sont devenus tellement yvrognes qu'encore qu'ils voyent bien que ces nouvelles boissons de vin et d'eau-de-vie qu'on leur apporte dépeuplent leurs pays et qu'eux-mêmes s'en plaignent, ils ne sçauroient s'abstenir de boire, faisant gloire de s'enyvrer et d'enyvrer les autres¹⁷.

Bien plus que les habitudes alimentaires des Amérindiens, l'alcoolisme, qui fait son apparition avec l'arrivée des Européens, pose problème aux missionnaires. Ils lui attribuent même la ruine des missions. Les autorités religieuses de la colonie — les jésuites d'abord, puis M^{gr} de Laval et ses subordonnés — prennent des mesures sévères pour empêcher le trafic d'eau-de-vie que les Blancs entretiennent avec les indigènes en échange des fourrures. En 1660, l'évêque interdit ce commerce, menaçant d'excommunication ceux qui s'y livrent, afin de faire cesser les désordres causés par l'ivrognerie.

Ce qui fait le plus de mal c'est le trafic des boissons de vin et d'eau de vie. On déclame contre ceux qui en donnent aux Sauvages, on les excommunie, l'Évêque et les Prédicateurs publient en chaire que c'est un péché mortel; et nonobstant cela plusieurs se sont formez une conscience que cela se peut, et sur cette erreur volontaire, ils vont dans les bois, et portent des boissons aux Sauvages, afin d'avoir leur pelletrie pour rien quand ils sont enyvrez. Il s'ensuit delà des impuretez, des violemens, des larcins, des meurtres¹⁸ [...]

Les Amérindiens n'aimant pas le goût de l'alcool, ils en consomment uniquement dans le but de s'enyvrer et n'en boivent que s'ils en ont suffisamment pour atteindre l'état d'ivresse¹⁹. Mais, comme ils y sont peu habitués, ils perdent facilement le contrôle d'eux-mêmes : « il ne leur en faut qu'une fois pour les rendre fols et furieux²⁰ ». Selon André Vachon, cette recherche de l'ivresse par les Amérindiens s'explique par leur religion. En effet, ils voient dans l'ivresse une sorte de possession : c'est l'esprit de l'eau-de-vie qui prend le contrôle de

¹⁵ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶ Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, Tome I, édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 262.

¹⁷ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 605-606.

¹⁸ M^I, *Lettre à son fils*, octobre 1669, p. 863.

¹⁹ Paul Lejeune écrit en 1634: « [...] ils ne sçauroient s'abstenir de boire, faisant gloire de s'enyvrer et d'enyvrer les autres [...] Car donnez à deux sauvages deux ou trois bouteilles d'eau-de-vie, ils s'asseoiront et, sans manger, boiront l'un après l'autre, jusques à ce qu'ils les ayent vidées. », *MNFII*, p. 606.

²⁰ M^I, *Lettre à son fils*, 26 août 1644, p. 221.

leur corps, provoquant un état semblable à celui du chaman lorsqu'il invoque les esprits²¹. Possédés par un esprit supérieur, ils se laissent aller aux plus graves désordres dont ils ne se sentent aucunement responsables. En soi, l'excès d'alcool est déjà un vice aux yeux des missionnaires mais les troubles qu'il provoque les font redoubler d'ardeur dans leurs mesures prohibitives.

Tout comme aux Français, on enseigne aux néophytes que l'ivrognerie est un péché mortel qui doit être évité à tout prix. À son fils, Marie de l'Incarnation écrit que « les anciens sauvages et les jeunes de leurs familles ne font point cela [s'enivrer], ny ceux qui sont bon chrestiens, mais seulement la jeunesse. Il est arrivé cette année que quelques uns se sont enyvrez²² ». Il semble donc que les politiques restrictives aient un succès mitigé car, bien souvent, les récits missionnaires nous parlent des pénitences infligées à ceux qui se sont enivrés²³. Si les châtiments sont souvent attribués par les autorités françaises, il arrive aussi que ce soit les Amérindiens eux-mêmes qui punissent les leurs, démontrant leur mépris de l'ivrognerie.

D'autres qui avoient été excitez à boire par des François, et qui avoient traité avec eux pour des boissons enyvantes, en sorte que quelques jeunes gens qui en furent pris, furent privez trois jours entiers de l'entrée de l'Eglise à la sollicitation des Anciens. Les innocens ont aidé les coupables à faire pénitence : Ils alloient deux fois le jour de compagnie à la porte de la chappelle faire leurs prières avec une grande humilité, mais ils n'y entroient pas. Les anciens non contens de cela condamnèrent les coupables à l'amende, qui étoit d'un certain nombre de peaux de Castor destinées à acheter de quoi parer l'Autel de celui qui a tout fait, afin de l'appaiser²⁴.

Il nous est impossible de savoir jusqu'à quel point les ordonnances concernant l'alcool ont été respectées mais l'insistance des religieux à souligner les troubles qu'il occasionne en dit long sur l'étendue du problème parmi les Amérindiens. La multiplication des mesures prohibitives laisse croire également qu'elles pouvaient être inefficaces. Néanmoins, les missionnaires ont eu tendance à exagérer les conséquences négatives liées à l'abus de l'eau-de-vie, lui attribuant même la mortalité élevée qui frappait les « Sauvages »²⁵ : « Il y a plusieurs orphelins parmi ce peuple [les Montagnais]; car depuis qu'ils se sont adonnez aux boissons

²¹ André Vachon, « L'eau-de-vie dans la société indienne », *Rapport de la Société historique du Canada*, Assemblée annuelle tenue à Kingston les 8-11 juin 1960, p. 23-24.

²² MI, *Lettre à son fils*, 26 août 1644, p. 221.

²³ Voir aussi Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 274 et *MNFV*, 1641, p. 70-71.

²⁴ MI, *Lettre à la Mère Marie-Gillette Roland*, 12 août 1644, p. 214.

²⁵ André Vachon, *loc. cit.*, p. 27-32.

de vin & d'eau-de-vie, ils meurent en grand nombre » écrit Paul Lejeune en 1634²⁶. Un fait demeure : l'ivrognerie demeure un obstacle persistant pour la conversion des populations locales. Près de 30 années se sont écoulées depuis son arrivée à Québec lorsque Marie de l'Incarnation déclare que « ces sortes de boissons sont de grands obstacles à la foy, et elles mettent les choses en état de ne baptiser que les vieillards, les enfans et les moribonds, jusqu'à ce que ce désordre soit cessé et diminué²⁷ ».

1.3 Mœurs sexuelles et conjugales

Il y a bien des péchez que je ne crains point, mais il y en a qui me font peur. Je ne crains point l'yvrongnerie, ny les festins à manger, ny la consulte des démons, ny nos chanteries, ny l'orgueil, ny le larcin, ny le meurtre, mais je crains les femmes²⁸.

Ces paroles prononcées par le chaman Pigar8ich peu de temps avant son baptême nous fournissent une belle liste des interdictions que les missionnaires adressent à leurs ouailles. Elle met aussi en lumière d'autres « désordres » qu'ils entendent redresser, à savoir les comportements sexuels et conjugaux, parmi lesquels nous avons déjà abordé la polygamie mais il ne s'agit là que d'un comportement parmi d'autres. Les transformations que souhaitent implanter les missionnaires rejoignent, en réalité, la définition du mariage rappelée par le concile de Trente lors de sa XXIV^e session²⁹. Depuis le XIII^e siècle, en effet, l'Église a contribué à la mise en place d'un modèle de mariage chrétien : le mariage monogamique et indissoluble, nécessaire à la stabilité socio-économique de la population européenne³⁰. En tant que sacrement reconnu par l'Église catholique, le mariage doit être administré par un prêtre à la suite de la publication des bans. Seul cadre légal de la vie sexuelle active, le mariage est néanmoins considéré comme un mal nécessaire qui s'oppose à l'idéal de chasteté prônée par les ecclésiastiques³¹. Le concile de Trente avait d'ailleurs rappelé que « l'état de virginité ou de célibat est préférable à celui du mariage³² ». Ainsi, toute relation sexuelle est strictement interdite hors de l'état matrimonial et, même dans le mariage, elle doit avoir pour unique but la procréation. On comprend aisément que cette définition de la sexualité et des rapports conjugaux a eu d'importantes répercussions sur le mode de vie des

²⁶ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 553.

²⁷ MI, *Lettre à son fils*, 1^{er} septembre 1668, p. 808.

²⁸ Paroles du sorcier Pigar8ich citées par Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 331.

²⁹ CT, XXIV^e session, p. 548-565.

³⁰ Philippe Ariès, « Le mariage indissoluble », *Communications*, 35 (1982), p. 123-137 et Michel Sot, « La genèse du mariage chrétien », *L'Histoire*, 63 (Janvier 1982), p. 60-65.

³¹ Jacques Le Goff, « Le refus du plaisir », *L'Histoire*, 63 (janvier 1982), p. 52-59.

³² CT, session XXIV, canon 10, p. 548.

Amérindiens qui étaient habitués à prendre plusieurs conjoints, à rejeter ceux qui devenaient indésirables ou à se séparer par un consentement mutuel.

Les néophytes que nous rencontrons dans les écrits missionnaires se plient néanmoins aux exigences catholiques en matière de mœurs sexuelles et conjugales. Ouvrant directement auprès des tribus amérindiennes, Paul Lejeune traite beaucoup plus amplement de ces questions que ne le fait Marie de l'Incarnation³³. Cette dernière ne manque toutefois pas de souligner la pudeur (parfois excessive) de ses jeunes élèves.

Ces enfans ont de si grandes inclinations à la pureté, que si elles pour se promener, elles fuyent la rencontre des hommes, et sont si soigneuses de se couvrir avec une telle décence, que leur maintien s'éloigne bien des façons de faire des Sauvages. Un François présentant la main à une Séminariste pour la conduire, comme on luy reprochoit par risée, que voulant estre tousjours vierge, elle s'estoit laisser toucher la main à un homme, cette enfant se mit à pleurer; elle entre en colère contre celuy qui l'avoit conduite, s'en va une et deux fois laver ses mains, pour effacer tout le mal qu'elle pourroit avoir contracté par cette action innocente, ayant belle peur que cela l'empeschat d'estre Vierge³⁴.

Pour sa part, Paul Lejeune illustre par de nombreux exemples les attitudes irréprochables des nouveaux chrétiens : chasteté en dehors du mariage, unions monogames et indissolubles, mais aussi unions consacrées entre chrétiens³⁵. « [...] je dirois volontiers que l'amour que se portent ceux que nous avons mariés en face de l'Église, après la publication des bans, et le désir qu'ils ont de persévérer jusques à leur mort dans cette amitié est un miracle de la religion chrestienne³⁶ », nous raconte-t-il en 1640 au sujet des néophytes. De plus, cherchant à s'ajuster étroitement aux prescriptions de l'Église, les jésuites évitent même de célébrer les mariages à certains temps de l'année³⁷, notamment pendant l'Avent ou le Carême³⁸. Bien que les mœurs sexuelles des Amérindiens entravent parfois le processus de conversion³⁹, les jésuites refusent de se montrer plus conciliants pour autant. Ils refusent le baptême à tous

³³ Quelques exemples sur la chasteté avant le mariage: Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 274, 1637, p. 557; *MNFIV*, 1638, p. 117 et 123; 1639, p. 292, 294 et 295; 1640, p. 585-587 et 599; sur l'indissolubilité du mariage (entre chrétiens): Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 117; 1639, p. 303-304 et 331-333; 1640, p. 580-581, 598 et 600; sur la monogamie: Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 538; *MNFIV*, 1639, p. 325-326 et 332; 1640, p. 610; *MNFV*, 1641, p. 99.

³⁴ MI, *Lettre au Père Barthélémy Vimont*, été 1642, p. 146.

³⁵ Voir note 33.

³⁶ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 581.

³⁷ CT, session XXIV, canon 11, p. 548: « L'interdiction de solemnité des noces en certains temps de l'année n'est pas une superstition ».

³⁸ Par exemple, Vincent Xavier (Nipiskiougian) repousse ses noces de quarante jours pour ne pas se marier pendant l'Avent, comme le lui avait recommandé les pères. *MNFIV*, 1640, p. 582-583.

³⁹ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 303-304.

ceux qui ne respectent pas les règles du mariage chrétien définies par le concile de Trente⁴⁰. Aussi, les couples d'Amérindiens se marient-ils devant l'église après avoir reçu le baptême, comme l'explique Marie de l'Incarnation : « Le premier Baptême fut en notre Eglise, comme aussi le premier mariage car quand l'homme et la femme sont baptisez on les épouse au même temps en face d'Eglise. Plusieurs en suite furent baptisez et mariez⁴¹ ».

1.4 Persévérance

L'homme, bien que sauvé et purifié par le baptême, doit travailler quotidiennement à son salut et redouter sans cesse les faiblesses qui le feraient retomber dans le péché. Le don de persévérance est donc nécessaire aux catholiques qui rejettent la doctrine de la prédestination. À tous les instants de leur vie, ils doivent « redouter l'issue du combat qu'il leur faut encore soutenir contre la chair, contre le monde, contre le diable⁴² ». Dans le cas des Amérindiens convertis, ce combat est d'autant plus ardu à mener qu'ils vivent au sein de tribus dont le mode de vie privilégie justement la satisfaction des sens, l'attachement au monde et la pratique d'une religion païenne, perçue par les missionnaires comme diabolique. Ils doivent ainsi faire preuve d'une très grande volonté pour ne pas être influencés par leurs anciens coreligionnaires. La persévérance est considérée comme une qualité maîtresse que doivent posséder les néophytes, surtout si on considère l'inconstance naturelle des « Sauvages » que soulignent les missionnaires⁴³.

Les exemples les plus frappants que fournissent les écrits sont, sans conteste, ceux qui mettent en scène des prisonniers assimilés aux tribus iroquoises tout en ayant conservé la pratique de la religion chrétienne, démontrant une intériorisation indéniable de leur foi. Ainsi, le père Jogues retrouve Thérèse, ancienne séminariste des ursulines, plus de quatre années après son enlèvement :

Elle l'assura qu'elle ne chancelloit point en la foy, qu'elle prioit Dieu tous les jours, et qu'elle seroit ravi de retourner avec nous [les ursulines] pour reprendre de nouvelles impressions des choses de Dieu et de piété. Elle n'avoit que 13 ou 14 ans quand elle fut enlevée, et cependant elle a tenu ferme en la foy au milieu de cette barbarie, pleine de superstitions diaboliques⁴⁴.

⁴⁰ Par exemple, voir Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 600-601.

⁴¹ MI, *Lettre à son fils*, 30 septembre 1643, p. 200.

⁴² CT, session VI, décret 13, p. 112.

⁴³ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 547; *MNFIII*, 1635, p. 71-72; 1636, p. 317-318; 1637, p. 398-399 et MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 29 septembre 1642, p. 162; *Lettre à son fils*, 18 octobre 1654, p. 551.

⁴⁴ MI, *Lettre à son fils*, 29 août-10 septembre 1646, p. 281. Thérèse avait été enlevée quatre ans plus tôt, pendant l'été 1642. Marie de l'Incarnation avait fait le récit de sa capture à cette époque (voir *Lettre à la Mère Ursule de Ste-*

Plus fréquemment, la fermeté des néophytes est manifeste lorsqu'ils accompagnent des païens à la chasse. Pour les aider à vaincre la tentation, les missionnaires leur fournissent souvent des objets de culte, tels des crucifix, des images saintes ou des chandelles qui servent également des supports à la prière⁴⁵. Le père Lejeune insiste beaucoup sur l'abandon des superstitions amérindiennes, lequel est illustré par les nombreuses références aux chrétiens qui refusent d'y participer, même loin des centres de mission⁴⁶. Il va sans dire que les cas de « sorciers » convertis sont de loin les plus éloquentes pour le jésuite car ils démontrent à la fois la supériorité du catholicisme sur la religion païenne et l'inefficacité de cette dernière:

Au reste, j'ay résolu de quitter pour jamais nos anciennes façons de faire. Je n'ay plus de voix pour les chants superstitieux. Mon tambour n'a plus de son et ma bouche n'a plus de souffle pour tromper les malades, car toutes ces niaiseries ne leur sçauraient rendre la santé. Je veux obéir à Dieu et tout ce qu'il défend me sera interdit pour tousjours⁴⁷.

La constance des néophytes doit par ailleurs perdurer jusqu'aux derniers instants de la vie, instants particulièrement dangereux où les forces du bien et du mal se livrent un combat décisif pour s'arracher l'âme du moribond. « Ce n'est pas tout de bien commencer : tout gist à bien conclure le dernier période de sa vie⁴⁸ », note Paul Lejeune. Ainsi, sous la menace de la torture, des néophytes prisonniers des Iroquois adressent à Dieu une ultime prière avec l'espoir de rejoindre sous peu le paradis. Pour les Amérindiens, le courage et la vaillance des prisonniers devant la torture sont des qualités prestigieuses⁴⁹. Mais, aux yeux des missionnaires, ces néophytes qui restent indifférents aux moqueries de leurs vainqueurs démontrent leur confiance en l'issue des événements. Ils attestent de la profondeur de leur foi et de leur désir d'imiter la Passion du Christ.

Mes Neveux et mes Amis, dit-il [Ignace Tha8enhoho8i], nous voilà tantôt arrivez au terme que la Foi nous fait espérer. Nous voilà presque rendus à la porte du Paradis. Que chacun de nous prenne garde de ne pas faire naufrage au port : Ah! Mes chers captifs que les tourmens nous arrachent plutôt l'âme du corps que la prière de la bouche, et Jésus du coeur. Souvenons-nous que nos douleurs finiront bientôt et que le récompense sera éternelle. C'est pour défendre la Foi

Catherine, 29 septembre 1642, p. 167). L'ursuline donne aussi d'autres exemples de prisonniers ayant maintenu leur croyance: *Lettre à une Dame de ses amies*, 9 septembre 1655, p. 553

⁴⁵ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 549; *MNFIII*, 1637, p. 631-632; *MNFIV*, 1638, p. 117; 1639, p. 298; *MNFV*, 1641, p. 64, 107, 113 et 117. *MI*, 1641, p. 122; 1642, p. 154 et 160; 1662, p. 681.

⁴⁶ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 102, 107; 1639, p. 301, 329-330; *MNFV*, 1641, p. 77, 96, 121 et 124.

⁴⁷ Paroles du sorcier Ouabiriniouich devant une assemblée des « principaux sauvages » citées par Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 121.

⁴⁸ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 298.

⁴⁹ Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 (1976 en anglais), p. 48-57.

de nos femmes et de nos enfans contre nos ennemis que nous nous sommes exposez aux maux que nous souffrons à l'exemple de Jésus⁵⁰ [...]

1.5 Détachement des biens temporels

Pour les adeptes du catholicisme, la seule récompense à espérer doit se situer dans l'au-delà. Ils n'ont rien à attendre du monde, cette « vallée de larmes⁵¹ » entachée par le péché dont ils doivent se détacher pour se tourner vers Dieu. C'est cette doctrine, totalement opposée aux valeurs traditionnelles des Amérindiens, que les religieux pratiquent et qu'ils tentent d'imposer avec un certain succès, si on en croit les écrits. Comme nous l'avons vu⁵², les Amérindiens, désarmés devant les bouleversements qui secouent leurs populations, ont peut-être trouvé des réponses à leurs angoisses dans la religion catholique, ce qui en explique le succès. Ils cessent alors d'espérer le bonheur terrestre pour se tourner vers la promesse d'une vie éternelle. Ainsi, les instructions des religieux concernant le sacrement du baptême insistent sur sa fonction rédemptrice. Ils enseignent aux catéchumènes que le baptême ne cause pas la mort, contrairement à ce que plusieurs ont d'abord cru en voyant les jésuites baptiser les mourants⁵³. Ils expliquent aussi que le sacrement n'apporte pas de soulagement aux maux corporels, bien que quelques guérisons miraculeuses soient survenues à la suite de la réception du sacrement⁵⁴. Les bienfaits du baptême ne se trouvent que dans la purification de l'âme, comme l'explique Charles Meiachkaout, exhortant un malade à la conversion :

Ne pense pas [...] que les eaux du baptesme se versent pour guérir ton corps; c'est pour purifier ton âme et te donner une vie qui ne peut mourir. Le baptesme n'est pas institué pour une chose si basse que notre vie. Nostre Père qui est dans les cieus ne nous tient pas au rang des chiens, pour ne nous donner la vie comme aux bestes⁵⁵.

Néanmoins, on pourrait facilement croire que les privilèges matériels réservés aux néophytes ont motivé les Amérindiens à demander le baptême. Comme nous l'avons souligné précédemment, certains indices permettent aux Français de croire en la sincérité des Amérindiens qui acceptaient de se convertir et notamment les difficultés liées à l'intégration des exigences catholiques. Les nouveaux chrétiens, à travers les discours qu'ils

⁵⁰ MI, *Lettre à son fils*, 25 juin 1660, p. 626. Selon cet extrait, les néophytes dont il est question devraient être considérés comme des martyrs. Voir aussi: MI, 1647, p. 326; 1650, p. 399; 1655, p. 553. Paul Lejeune fournit moins d'exemples que Marie de l'Incarnation puisqu'il n'est plus en Nouvelle-France lorsque la guerre contre les Iroquois bat son plein. Voir: MNFV, 1641, p. 126.

⁵¹ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 21.

⁵² Voir chapitre III.

⁵³ Voir Paul Lejeune, MNFIII, 1636, p. 200, 211, 239-240, 300-302, 327.

⁵⁴ Paul Lejeune donne plusieurs exemples de guérisons miraculeuses survenues à la suite du baptême. MNFIII, 1636, p. 212; 1637, p. 543, 554-555, 558; MNFIV, 1638, p. 100-101, 113, 116; 1639, p. 289.

tiennent publiquement, prennent souvent la peine de dissocier leur baptême de toute finalité pragmatique.

Escoutés jeunesse. Peut-estre que, quand vous me voiés à la porte de cette église, vous dites dans vos coeurs : « Voilà qui va bien; Pieskars va estre amy des François. Il nous sera favorable. Il ne manquera pas de belles robes. Il aura des vivres en abondance ». Voilà peut-estre vos pensées mais vous vous abusés. Sçachés que Pieskars ne se fait pas chrestien pour aucune considération humaine. C'est pour éviter les feux de l'autre vie. C'est pour estre parent de Dieu et pour aller un jour au ciel. Voilà les desseins de Pieskars⁵⁶.

Si de telles affirmations illustrent pour les missionnaires le détachement des biens temporels dont font preuve les néophytes, les actes qu'ils posent sont encore plus révélateurs. La pratique de la charité, surtout envers les plus faibles, est tout à fait significative, d'autant plus que les Amérindiens ont l'habitude d'abandonner les vieillards et les malades incapables de suivre le groupe dans ses tribulations, voire de les « euthanasier ». Au sein du groupe (avec les individus en santé), la charité est néanmoins une vertu déjà pratiquée par les Amérindiens avant leur conversion. Lejeune l'avait noté en 1634 : les Amérindiens sont « fort libéraux entre'eux. [...] Ils n'ouvrent point la main à demy, quand ils donnent : je dis entr'eux, car ils sont ingrats au possible avec les estrangers. Vous leur verrez nourrir leurs parents, les enfants de leurs amis, des femmes veufves, des orphelins, des vieillards, sans jamais leur rien reprocher, leur donnans abondamment⁵⁷ [...] » Aux yeux des missionnaires, le partage des produits de la chasse (avec absence de réciprocité), le soin des malades et l'aide aux plus faibles sont autant de manières d'exercer la charité, de démontrer l'amour du prochain et le détachement de la vie matérielle. Ils soulignent invariablement les pratiques qui se différencient des coutumes traditionnelles⁵⁸. Par exemple, Pierre Ateïachias « prenoit parfois une hache et s'en alloit couper du bois de chauffage pour quelques personnes nécessiteuses⁵⁹ ». Cette remarque revêt un intérêt accru quand on sait que, chez les Amérindiens, la coupe du bois est une tâche qui est attribué habituellement aux femmes.

Le détachement du monde est également visible dans les attitudes des néophytes face à la mort, la leur et celle de leurs proches. En s'en remettant à la volonté divine qui détermine

⁵⁵ Charles Meïachkaout cité par Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 89.

⁵⁶ Cité par Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 120. Voir aussi MI, *Lettre à la Mère Marie-Gillette Roland*, 24 août 1643, p. 182.

⁵⁷ Paul Lejeune, *MNFII*, 1634, p. 600.

⁵⁸ Voir Paul Lejeune, *MNFIII*, 1635, p. 59-60; *MNFIV*, 1639, p. 290, 297, 319, 336, 339; 1640, p. 593; *MNFV*, 1641, p. 72, 105.

⁵⁹ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 636.

tout, ils acceptent plus facilement la perte d'êtres chers dans l'espérance qu'ils soient sauvés, même lorsqu'il s'agit de leurs enfants. Ainsi, au parloir des ursulines, une femme dit à la mère de Saint-Joseph : « [...] je dis à mes enfants que je voys mourir : Va, mon enfant, va voir au ciel celui qui a tout fait. Quand tu y sera pris-le pour moi afin que j'y aille aussy⁶⁰ ». Cet exemple illustre aussi la solidarité entre les vivants et les morts que prône la doctrine catholique. En effet, la femme dont il est question ajoute ensuite : « Quand tu seras mort, je feray des prières pour ton âme affin que bientôt tu sorte du purgatoire⁶¹ ». À l'agonie, la plupart des néophytes font preuve d'un grand calme, voire d'une certaine joie suscitée par l'espoir de se trouver bientôt en présence de Dieu. Ils ne manifestent ni chagrin ni peur à l'idée de quitter bientôt la vie terrestre. Dans les derniers instants de sa vie, Marie Tchemeouriniou dit au père Buteux: « Adieu mon Père, je ne vous verray plus; mais il importe peu que je meure, puisque je dois aller en si bon lieu⁶² ».

Dans les *Relations* de Paul Lejeune, le lecteur assiste fréquemment à la mort des Amérindiens qui succombent en grand nombre aux épidémies. Pour les religieux, la mort est un moment crucial dans la vie du chrétien qui doit livrer un ultime combat contre les forces du mal qui tentent de s'emparer de son âme⁶³. Les multiples descriptions de morts « exemplaires » que nous livre Paul Lejeune témoignent de l'importance qu'accorde le missionnaire à cet instant précis. Les mourants, qu'ils soient baptisés *in extremis* ou qu'ils soient déjà chrétiens, démontrent presque invariablement cette confiance tranquille à l'approche de la mort⁶⁴. Cela s'explique d'une part par la réception de sacrements tels le baptême ou l'extrême-onction qui lavent le moribond de ses péchés, lui évitant l'enfer. D'autre part, pour ceux qui sont chrétiens, ce sentiment de sécurité repose sur l'assurance d'avoir mené une vie conforme aux exigences morales et religieuses de la foi catholique.

⁶⁰ MI, *Lettre à son fils*, 26 août 1644, p. 223. Paul Lejeune donne aussi l'exemple de Nenaskoumat qui, ayant perdu presque toute sa famille dans une épidémie « se consolait sur leurs baptesmes, car il n'y en a pas un qui ne prit à sa mort une nouvelle naissance en Jésus-Christ », *MNFIV*, 1638, p. 82.

⁶¹ MI, *Lettre à son fils*, 26 août 1644, p. 223.

⁶² Citée par Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 209. Vivant auprès des Amérindiens, le jésuite a côtoyé la mort beaucoup plus que Marie de l'Incarnation. Il nous fournit de nombreux exemples de ce genre d'agonie. Voir: *MNFIII*, 1635, p. 57-59; 1636, p. 217-219; *MNFIV*, 1638, p. 96; 1639, p. 310-311; 1640, p. 631; *MNFV*, 1641, p. 90, 105.

⁶³ C'est l'idée que le concile de Trente avait affirmée. CT, session XXIV, p. 374.

⁶⁴ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1635, p. 57-59; 1636, p. 208-209, 217-219; *MNFIV*, 1638, p. 93, 96; 1639, p. 298, 310-311; 1640, p. 631; *MNFV*, 1641, p. 90 et 105.

2. Les pratiques religieuses des néophytes

En insistant sur le salut éternel, les réformes religieuses avaient situé le vrai danger dans l'après-mort, générant chez les fidèles des angoisses qu'elles durent équilibrer par des « contrepoids rassurants⁶⁵ ». L'ensemble des armes spirituelles fournies par l'Église catholique à ses ouailles — fréquentation des sacrements, pratique de dévotions, culte des saints — joint à l'exercice des vertus morales leur apporte ainsi des protections contre les diverses tentations de l'existence terrestre et les rassure sur l'issue du dernier combat. Ce sont ces pratiques religieuses typiquement tridentines dont nous voulons rendre compte ici.

2.1 La prière

Parmi les actes de foi pratiqués par les néophytes, la prière est la manifestation de la vie intérieure la plus simple et la plus répandue en Nouvelle-France comme dans le reste de la chrétienté⁶⁶. Elle rejoint une des grandes préoccupations de cette époque, à savoir l'adhésion personnelle à la religion catholique. De plus, le concile de Trente avait rappelé la nécessité d'allier la foi aux œuvres pour obtenir le salut⁶⁷. La prière fait partie de ce travail que le fidèle doit accomplir, aux côtés du jeûne, des aumônes ou de la chasteté, que nous avons déjà abordés.

Au cours de la prière, le croyant cherche à établir un dialogue avec le divin. L'orant n'attend toutefois pas de réponse de la divine Majesté : Dieu l'écoute mais sa réponse n'est que silence. Le chrétien qui se livre à la prière accepte cette condition⁶⁸. S'il existe des formules consacrées telles le *Pater Noster* ou l'*Ave Maria*, le registre des dialogues entre l'orant et la divinité est infini. La prière est aussi multiforme, pouvant être publique ou privée, liturgique ou personnelle, intérieure ou extérieure, vocale ou gestuelle⁶⁹. Néanmoins, elle s'adapte à toutes les personnes et à tous les lieux parce qu'elle ne requiert pas nécessairement d'intermédiaire ou de support, bien qu'on puisse utiliser des objets de piété comme le chapelet, le rosaire ou l'image sainte. La prière peut avoir également divers objectifs. Le type de prière le plus commun est l'impétration ou prière de demande, mais on peut aussi prier

⁶⁵ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 570.

⁶⁶ Cette partie est grandement inspirée par l'article de Véronique Bibeau, « La prière comme signe de la conversion », *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, 18, 2 (Automne 1998), p. 121-143. Elle-même a beaucoup utilisé l'ouvrage de Louis Cognet, *Introduction à la vie chrétienne. La prière du chrétien*, Paris, Cerf, 1967.

⁶⁷ CT, session VII, p. 112.

⁶⁸ Véronique Bibeau, *loc cit.*, p. 123.

⁶⁹ Fernand Comte, art. « Prière », dans *Les grandes notions du christianisme, op cit.*, p. 191.

pour rendre hommage à Dieu, pour le remercier de ses bienfaits ou pour chercher à s'unir à la divinité, ce dernier type demandant une spiritualité plus profonde⁷⁰. Les néophytes dont nous parlent Marie de l'Incarnation et Paul Lejeune ne font pas exception : leurs prières s'accordent tout à fait avec ces divers critères. Le fait qu'ils se livrent à ces actes de dévotion constitue, aux yeux des missionnaires, le signe d'une conversion réussie⁷¹ et la ferveur qui les anime démontre de la profondeur de celle-ci.

Le fait que les Amérindiens convertis prient est tellement commun dans les écrits missionnaires qu'il est presque banal de le souligner. En toutes occasions, ils s'adressent à Dieu, soit directement, soit par l'intermédiaire du Christ, de la Vierge ou des autres saints. Bien qu'ils se montrent parfois maladroits dans la manière de le faire, ils cherchent toujours sincèrement à établir le dialogue avec le divin, selon les missionnaires.

Et comme il ne sçavoit pas encor par coeur les prières qu'il faut présenter à Dieu, il luy offroit ce papier [sur lequel les jésuites ont écrits des prières] et luy disoit avec tous ses gens : « Si nous sçavions ce qui est dans ce papier, nous te le dirions tous. Mais puisque nous sommes ignorants, contente-toy de nos coeurs et nous faits miséricorde, toy qui est notre grand capitaine⁷².

À côté de cet exemple touchant de simplicité, on rencontre le récit d'expériences mystiques (et notamment des visions) vécues par certains des néophytes ayant ressenti une véritable union avec Dieu. Retrouver ce genre de prière exigeant une plus grande profondeur spirituelle démontre qu'elle est accessible aux simples fidèles, même « Sauvages ». Ainsi, Nenaskoumat relate que, pensant à Dieu, « je me suis veu entouré d'une grande lumière. J'ay veu les beautés du ciel dont tu nous parles. J'ay veu la maison de ce grand Capitaine qui a tout fait [...] je suis demeuré tout esperdu avec un désir de croire et d'obéyr à Dieu toute ma vie⁷³ ». Ces expériences font toutefois figure d'exceptions : nous n'en avons dénombré que cinq⁷⁴. Sans vivre l'expérience mystique, certains néophytes s'adonnent à l'oraison mentale afin d'adorer le Seigneur, comme l'explique un jeune Amérindien :

Il n'est pas besoin, luy fit ce néophyte, de beaucoup parler des lèvres. Suffit que ton cœur soit à Dieu. Quand j'estois encor petit garçon et que mon père, s'en allant à la chasse ou en quelque autre endroit, me laissoit en la cabane, je ne faisois que penser à luy. J'y pensois le soir en me couchant et le matin en me levant et je disois en mon cœur : Quand le verray-je? Ma bouche ne

⁷⁰ Véronique Bibeau, *loc. cit.*, p. 123-136.

⁷¹ *Ibid.*, p. 136.

⁷² Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 289.

⁷³ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 83.

⁷⁴ MI, *Lettre à son fils*, 14-17 septembre 1645, p. 261; *Lettre à son fils*, août-septembre 1663, p. 687; *Lettre à son fils*, 18 août 1664, p. 731; Paul Lejeune *MNFIV*, 1638, p. 83 et 1640, p. 607-608.

parloit point; tout ce passoit dans ma pensée. Voilà comme il te faut comporter, disoit-il, envers Dieu. Il importe peu que tu parles; suffit que ton cœur pense à luy et luy dy seulement ces quatre paroles : Si je sçavois ce qu'il faut te dire, je te le dirois. Cela suffit; il n'en demande pas davantage ». La langue du cœur est la plus intelligible en paradis⁷⁵.

Notons par ailleurs que les missionnaires soulignent cette intériorisation de la foi tant chez les catéchumènes que chez les néophytes. La majeure partie du temps, le type de prières que l'on croise dans les sources sont des prières d'impétration par lesquelles les néophytes demandent à Dieu des bienfaits matériels mais également spirituels. Les demandes les plus courantes concernent le climat, la nourriture, la chasse, la guerre et la santé, comme nous le montre le cas de Nicolas Outachtouetchiouenon :

Les neiges n'ont pas été bonnes cette année, ce qui a été cause qu'à la fin de l'hiver, je me suis trouvé une fois bien en peine. Je n'avois rien à manger et je n'espérois pas d'en trouver avec mes jambes déjà vieilles, veu que de meilleurs chasseurs que moy perdoient courage. Je m'adressay pour lors, comme je fay en toutes mes nécessité, à nostre Père et lui dis : J'espère en toy. Tu es le maistre de tout; ayde-nous; fais ce qu'il te plaira. Quelque temps après ma prière, je rencontray inopinément deux originaux, dont j'en tuay un sur le champ [...] ⁷⁶

Également, les situations périlleuses que doivent affronter les néophytes lors de leurs courses les amènent à invoquer l'aide du Seigneur, le plus souvent avec succès. Ils échappent à la noyade ou aux Iroquois, ils sont secourus alors qu'ils étaient perdus dans la forêt ou trop faibles pour retourner auprès des leurs, etc. Et, dans l'atmosphère surnaturelle qui baigne le monde à l'époque moderne, les missionnaires voient dans toutes ces délivrances des miracles. On ne saurait d'ailleurs s'en étonner : les hommes au XVII^e siècle vivaient dans un véritable « climat miraculeux⁷⁷ ». Les dossiers de miracles qu'ont étudiés Jean de Viguerie et Jean Delumeau démontrent en effet que l'intensité de ces phénomènes atteint ses plus hauts sommets dans la première moitié du siècle⁷⁸.

Outre ces demandes matérielles, les prières peuvent aussi viser l'obtention de bienfaits spirituels pour soi ou pour d'autres. Entre autres, le suffrage des vivants peut apporter une

⁷⁵ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 79.

⁷⁶ Cité par Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 577. Rappelons aussi qu'un certain nombre de guérisons miraculeuses étaient survenues à la suite de la réception des eaux du baptême (voir chapitre III).

⁷⁷ L'expression est de René Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique*, Vol. II, Paris, SEDES, 1980, p. 382-383.

⁷⁸ Selon Jean de Viguerie, la fréquence des miracles atteint un sommet dans les années 1610-1640 et diminue sensiblement jusqu'en 1660 alors que Jean Delumeau parle plutôt des années 1620-1670. Voir Jean de Viguerie, « Le miracle dans la France du XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 140 (juillet-septembre 1983), p. 318 et Jean Delumeau, *Rassurer et protéger, op. cit.*, p. 207.

aide aux âmes du purgatoire, ce qu'avait rappelé le concile de Trente⁷⁹, ou favoriser le passage paisible des agonisants dans l'au-delà⁸⁰. Ainsi, l'algonquienne Geneviève prie pour le salut de son enfant décédé à l'âge de dix ans. « [...] avant sa mort, elle l'a veu parler à un Jongleur, elle craint qu'il ne soit damné pour ce péché là. Elle fait des prières et des aumônes, afin qu'il plaise à Dieu de lui faire miséricorde⁸¹ ». La prière devient aussi l'expression d'une solidarité nouvelle pour les Amérindiens, une solidarité spirituelle qui touche l'ensemble des chrétiens, en Europe comme en Amérique. Les missionnaires, et surtout les ursulines, invitent les néophytes à prier pour des êtres qu'ils n'ont jamais vus : le roi de France, les bienfaiteurs, les religieux français, les parrains et marraines demeurés en France⁸².

Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation décrivent les différentes formes que prend la prière chez les Amérindiens, sans donner plus de valeur à un type de prière qu'à un autre. Si la plupart des cas que nous avons présentés ici s'insèrent dans la catégorie des prières privées, cela ne signifie nullement que la prière collective n'était pas pratiquée par les néophytes. Assistance à la messe, participation aux processions, prières collectives chapeautées par les missionnaires (dans les séminaires comme dans les réductions ou les tribus amérindiennes) sont tous des exemples de recours collectif à la divinité. Les Amérindiens de Sillery ont même élu, en 1640, un « capitaine des prières » nommé Pierre Trigatin qui, comme l'explique Paul Lejeune, « auroit soing de faire faire les prières en nostre absence et de se faire instruyre soi-mesme pour rapporter à ses gens ce qu'on luy auroit enseigné⁸³ ». Marie de l'Incarnation donne un exemple similaire impliquant trois de ses grandes séminaristes retournées dans leurs familles: « Leur principal office étoit de régler les prières et les exercices de Chrétien. L'une régloit les prières et les faisoit faire avec une singulière dévotion: la seconde déterminoit les Cantiques spirituels sur les Mystères de notre foy: et la troisième présidoit à l'examen de conscience [...]»⁸⁴ Mais, peu importe les manières de prier ou les buts recherchés, ce qu'il faut surtout, c'est tout simplement prier avec ferveur.

⁷⁹ CT, session XXV, p. 587-588.

⁸⁰ Selon Jean Delumeau, « l'Église a [...] superposé la demande de passage du purgatoire au paradis à celle du passage paisible de la vie à la mort ». *Rassurer et protéger, op. cit.*, p. 214.

⁸¹ MI, *Lettre à son fils*, 18 août 1664, p. 731.

⁸² Dominique Deslandres, « Le rayonnement des ursulines en Nouvelle-France », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Acte du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R.*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 892.

⁸³ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 597.

⁸⁴ MI, *Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 29 septembre 1642, p. 162.

2.2 La fréquentation des sacrements

Bien qu'ils puissent pratiquer un grand nombre de dévotions en l'absence des religieux, les croyants sont invités à revenir régulièrement dans les centres de mission. En effet, la fréquentation des sacrements que dispensent les jésuites est aussi nécessaire à leur salut car, le concile de Trente l'avait rappelé, ils nourrissent la foi et confèrent la grâce⁸⁵. C'est aussi ce que nous dit Paul Lejeune : « Ils fréquentent souvent les sacrements. C'est ce qui les nourrit et les entretient dans la foi⁸⁶ ». De plus, la réception des sacrements a une fonction sécurisante pour les chrétiens car elle aide à conserver ou à recouvrer la grâce qui unit le croyant au Christ. « Les sacrements sont en honneur et plusieurs ne sauraient garder aucune offense qu'ils croient tant soit peu griefve sur leur coeur. Si tost qu'ils pensent être blessés, quoyque légèrement, ils ont recours aux remèdes divins que Dieu a laissé en son Eglise⁸⁷ ».

Ces « remèdes divins » sont au nombre de sept, du moins pour les catholiques : le baptême, le mariage, l'extrême-onction, l'eucharistie, la confirmation, l'ordre et la pénitence⁸⁸. Outre le sacrement de l'ordre qui n'est jamais conféré aux Amérindiens du Canada, on retrouve l'ensemble de ces sacrements dans les écrits de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation. Pour la confirmation, sacrement qui renouvelle l'engagement libre et volontaire envers Dieu⁸⁹, la présence d'un évêque est nécessaire puisque lui seul peut l'administrer⁹⁰. Seule Marie de l'Incarnation est témoin de la cérémonie de confirmation⁹¹ car le premier évêque de la Nouvelle-France, M^{gr} de Laval, n'arrive qu'en 1658. Paul Lejeune côtoie davantage les Amérindiens touchés par les épidémies à qui il administre l'extrême-onction lors de leur agonie⁹². Le baptême et le mariage ayant été précédemment traités, il ne reste que deux sacrements : l'eucharistie et la pénitence. Ils occupent tous deux une place importante dans les écrits missionnaires, ce qui n'a rien d'étonnant puisque ce sont les seuls qui puissent être reçus plusieurs fois au cours de la vie. De plus, la conception qu'ont les missionnaires de ces deux sacrements, qu'ils transmettent à leurs ouailles, se rattache étroitement aux prescriptions de Trente.

⁸⁵ CT, session VII, p. 208.

⁸⁶ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 113.

⁸⁷ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 68.

⁸⁸ CT, session VII, p. 198.

⁸⁹ Fernand Comte, Art « Confirmation », dans *Les grandes notions du christianisme, op. cit.*, p. 99.

⁹⁰ CT, session VII, p. 229.

⁹¹ MI, *Lettre à son fils*, 18 août 1664, p. 731-732, et 1^{er} septembre 1668, p. 810.

a) *L'eucharistie*

Selon le dogme catholique, l'eucharistie est une commémoration du sacrifice du Christ, une manière de réactualiser sa Passion. Lors de la consécration de l'hostie par le prêtre, il se produit une « conversion de toute la substance du pain en la substance de Notre-Seigneur⁹³ ». Celui-ci est donc véritablement présent au sein des fidèles qui assistent à la messe, conception que partagent les missionnaires du Canada. « Là-dessus, je commence la sainte messe, non sans étonnement que le Dieu des dieux s'abaissast une autre fois dans un lieu plus chétif que l'étable de Béthléem⁹⁴ ». Les chrétiens qui approchent le sacrement de l'autel doivent le faire avec « grand respect et grande sainteté⁹⁵ » car ils reçoivent le Christ lui-même, « la forme visible de la grâce invisible⁹⁶ ». Aussi, l'eucharistie a, d'une part, une fonction rassurante : nourriture spirituelle, elle délivre l'âme des fautes journalières et la préserve des péchés mortels. Mais, d'autre part, la communion peut devenir un acte terrifiant pour ceux qui s'en approchent sans la pureté nécessaire⁹⁷. Cette importance de la pureté des intentions semble bien intégrée par les Amérindiens. Aussi :

Une autre fois, le Père parlant de la communion et disant que le Fils de Dieu se cachoit sous la blancheur du pain pour esprouver nostre foy, une bonne vieille, levant la voix, dit aux autres femmes qui estoient là : « Nous avons beau nous déguiser, il vient en nostre cœur pour voir tout ce qui s'y passe. Il cognoist bien si nous croyons par feintise ou non. C'est pour cela qu'il se cache, afin de découvrir si nous avons de la malice en l'âme »⁹⁸

À cause de la nécessité de la pureté, il est tout à fait logique que les Pères conciliaires aient exigé des fidèles qu'ils se confessent avant d'approcher la sainte table⁹⁹. Cependant, Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation ont tendance à parler de la fréquentation de la pénitence et

⁹² Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 93; 1639, p. 298, 310; *MNFV*, 1641, p. 104-105. Dans bien des cas, le jésuite convertit les païens mourants *in extremis* et leur administre le baptême. L'extrême-onction est réservée aux croyants.

⁹³ CT, session XIII, p. 263.

⁹⁴ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 148.

⁹⁵ CT, session XIII, p. 267-268.

⁹⁶ CT, session XIII, p. 260.

⁹⁷ Nicole Lemaître « Avant la communion solennelle », dans Jean Delumeau (dir.), *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 22.

⁹⁸ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 590. Marie de l'Incarnation raconte aussi, à propos de ses petites séminaristes: « Il y en a quatre qui communièrent à Pâques: elles firent cette action avec tant de pureté, que la moindre ombre de péché leur faisoit peur, et avec tant d'ardeur et de désir à notre Seigneur, que dans l'attente de le recevoir elles s'écrioient: ah ! quand sera-ce que Jésus nous viendra baiser au cœur ? » Elle montre bien que les Amérindiennes ont compris la signification du sacrement. MI, *Lettre à une Dame de qualité*, 3 septembre 1640, p. 97.

⁹⁹ CT, session XIII, p. 268. Voir aussi Nicole Lemaître « Avant la communion solennelle », dans Jean Delumeau (dir.), *op cit.*, p. 20-21.

de la communion sans préciser la relation entre les deux sacrements¹⁰⁰. Pour eux, confession et communion sont tellement indissociables que il ne leur semble peut-être pas nécessaire de spécifier le lien qui les unit. Cependant, ils soulignent assez souvent les jeûnes et les mortifications que s'infligent les néophytes la journée précédant la consommation de l'hostie, bien que ce ne soit pas obligatoire.

Quand on eut donné espérance à trois des plus grandes, qu'elles pourroient communier à Pasques, jamais je ne vy plus de joye; elles prenoient un plaisir indicible quand on les instruisoit sur cet adorable mystère, se rendant extraordinairement attentives. Il semble qu'elles concevoient cette amoureuse vérité par dessus leur âge, car elles n'ont pas plus de douze ans; elles voulurent jeusner la veille de leur communion, coustume qu'elles ont gardée depuis, autant de fois qu'elles se sont approchées de la sainte table¹⁰¹.

Le travail de Marie de l'Incarnation auprès des jeunes Amérindiennes permet d'aborder un autre aspect important de l'administration de l'eucharistie : la communion des enfants¹⁰². En effet, lors de la XXI^e session du concile, les Pères ont renouvelé l'interdiction de communier aux enfants « qui n'ont pas l'âge de raison¹⁰³ ». La nature même du sacrement requiert, en effet, une dévotion consciente et un savoir dogmatique qui permettent aux fidèles de reconnaître la présence physique du Christ, ce que les enfants en bas âge sont jugés incapables de faire. Pour porter à l'eucharistie tout le respect qu'ils lui doivent, les enfants doivent être en mesure de discerner la nourriture spirituelle et corporelle, et donc faire usage de la raison. Mais, comme la dévotion et la capacité rationnelle sont difficiles à contrôler, les théologiens ont eu tendance à repousser ce fameux « âge de raison » à 10-12 ans pour les filles et 12-14 ans pour les garçons¹⁰⁴. Par contre, selon l'éveil de la conscience et l'instruction religieuse de l'enfant, cet âge peut être avancé légèrement (de deux ou trois ans)¹⁰⁵. Ainsi, les

¹⁰⁰ Par exemple, Marie de l'Incarnation note: « Elles ont encore une inclination très grande à fréquenter les Sacremens de pénitence et de communion, s'y disposant avec jeûnes et pénitences. Il y a peu de jours qu'une veille de communion je fus contrainte de quitter l'office pour leur faire cesser une rude discipline qui dura si longtemps que j'en avois horreur ». (*Lettre à la Mère Ursule de Ste-Catherine*, 29 septembre 1642, p. 165).

¹⁰¹ MI, *Lettre de la Mère Marie de S. Joseph au P. Paul Lejeune*, été 1640, p. 963 (annexe IV de la *Correspondance*). Voir aussi Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 85; 1640, p. 639; *MNFV*, 1641, p. 88

¹⁰² Pour sa part, Paul Lejeune ne semble pas faire de la première communion un événement solennel.

¹⁰³ CT, session XXI, p. 419.

¹⁰⁴ Nicole Lemaître, « Avant la communion solennelle », *loc cit.*, p. 23-25. Selon Claire Gourdeau, l'âge moyen de la première communion pour les petites séminaristes françaises se situe entre dix et onze ans. En ce qui a trait aux Amérindiennes, elle ajoute que cet âge varie en fonction du degré de leur avancement dans la foi. Claire Gourdeau, *Les délices de nos coeurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1639-1672)*, Québec, Septentrion, 1994, p. 80.

¹⁰⁵ Selon Robert Sauzet, tel fut le cas chez les ursulines de Québec. Robert Sauzet, « Aux origines », dans Jean Delumeau (dir.), *La première communion*, *op cit.*, p. 41-44.

religieux refusent d'accorder l'eucharistie à une petite Amérindienne même si ses connaissances dogmatiques leur paraissent satisfaisantes :

Comme le Père Pijart instruisoit ces trois séminaristes, une des plus petites, âgée d'environ six ans, se présenta demandant la sainte communion avec les autres; le Père luy dit qu'elle estoit trop petite : Hé mon Père, disoit-elle, ne me rebutés pas pour estre petite, je deviendray grande aussi-bien que mes compagnes. On la laissa escouter, elle retint si bien tout ce qu'on expliquoit de cet adorable mystère et en rendoit par après si bon compte, qu'elle ravissoit ceux qui l'interrogeoient; on ne luy accorda pas néanmoins cette viande des forts¹⁰⁶.

Les ursulines de Québec, aidées par les jésuites, ont contribué à faire de la première communion un temps fort de la vie du chrétien. La préparation dogmatique qu'elles exigent des séminaristes qui s'appêtent à communier s'inscrit dans le vaste combat contre l'ignorance qu'est la Réforme catholique et donne à ce sacrement la solennité voulue par le concile. Avec les jésuites, elles ont aussi participé à l'implantation de la dévotion du saint sacrement, notamment par le biais de prières publiques et de processions auxquelles participaient les chrétiens de la colonie¹⁰⁷. Cette dévotion repose sur une croyance typiquement catholique : après le sacrifice de la messe, la substance du Christ demeure dans l'hostie qui doit être particulièrement vénéré¹⁰⁸. Priant devant le saint sacrement, Aniskaouaskousit ressent même cette présence divine:

Comme on luy vint à parler de la présence de Jésus-Christ au saint sacrement, il fit un geste comme d'un homme plein de joye : « Je ne m'étonne plus, fit-il, si je prenois tant de plaisir d'approcher de l'autel, quand je faisais mes prières en la chappelle. Plus j'estois proche, plus je ressentois de contentement dans mon âme, sans pouvoir comprendre d'où cela procédoit »¹⁰⁹.

b) *La pénitence*

Le second sacrement qu'un chrétien peut recevoir plus d'une fois au cours de son existence est la pénitence. Ce sacrement, non reconnu par les protestants¹¹⁰, permet au croyant tombé dans le péché de recouvrer la grâce perdue, ce qui le remet dans la voie du

¹⁰⁶ *Lettre de la Mère Marie de saint Joseph*, été 1640, p. 963 (annexe IV de la *Correspondance*).

¹⁰⁷ Voir chapitre II (l'appel aux sens). Aussi, MI, 1642, p. 162, 165; 1644, p. 222; 1660, p. 619-620, 634; 1663, p. 694; 1639 (annexe II), p. 957 et Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 85; 1640, p. 593; *MNFV*, 1641, p. 148.

¹⁰⁸ CT, session XIII, p. 264-266. Sur l'encadrement des dévotions par le clergé, voir Marie-Aimée Cliché, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésiastique dans le gouvernement de Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988, p. 135-143.

¹⁰⁹ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1638, p. 95.

¹¹⁰ Paul Lejeune écrit d'ailleurs à propos de la confession: « [...] les sauvages se connaissent parfaitement bien. C'est chose admirable comme ils conçoivent l'importance de ce sacrement. Cela m'a parfois donné de l'étonnement, de voir que les barbares connoissent ce que les hérétiques ignorent ou veulent ignorer », *MNFV*, 1641, p. 65.

salut¹¹¹. Le pardon que dispense le prêtre après la confession lui donne un caractère sécurisant qui doit surpasser la honte et l'humiliation liées à l'aveu des péchés commis¹¹². Rappelons que, pour les missionnaires, la confession est aussi un moyen de contrôle car elle permet de vérifier la sincérité et la persévérance des convertis. Ils peuvent ainsi s'assurer que les néophytes ont bien intégré les valeurs tridentines. Dans le combat du chrétien pour son salut, la confession est essentielle, et surtout pour les Amérindiens, en lutte incessante contre la tentation de retourner à leurs anciennes croyances, comme l'explique Paul Lejeune :

Un certain païen me disoit un jour qu'il se feroit volontiers baptiser, si après estre purifié dans les eaux du baptesme, on l'assuroit qu'il iroit au ciel. « Mais vous me dites, faisoit-il, qu'on peut estre damné quoyqu'on soit baptisé et que la recheute au péché nous précipite dans les enfers. Qui doute que nous ne retombions dans nos offenses par la violence de nos vieilles habitudes qui nous entraînent ? » Il est vray que les habitudes ont un poids épouvantables sur nos coeurs [...] ¹¹³

Comme de fait, cet Amérindien, une fois baptisé, tombe malade et accepte de se faire soigner par un « sorcier ». Puis, se repentant de sa faute, il vient à l'église se confesser publiquement et demande aux chrétiens réunis de prier pour lui afin qu'il plut à Dieu d'oublier son péché. La remarque de Lejeune suggère que cet incident n'a pas entravé les chances de salut de cet homme. « Ce bon néophyte est maintenant dans l'exercice de la patience et de la résignation à la volonté de Dieu, aiant fait voir par plusieurs actions qu'il avoit la foy fortement gravée au cœur¹¹⁴ ». Les écrits missionnaires insistent sur l'aspect sécurisant de la confession, ce qui, aux dires de Jean Delumeau, est typique de la « première partie de l'âge tridentin¹¹⁵ ». Ils décrivent l'attitude des néophytes pressés de se décharger du fardeau de leurs fautes pour que leur âme retrouve la pureté. « Mais ce que nous avons le plus admiré en eux [les Hurons], c'est la tendresse de leur conscience, et le soin qu'ils ont d'éviter jusques aux moindres fautes, ou de s'en confesser au plutôt [sic] quand ils les ont commises¹¹⁶ », écrit Marie de l'Incarnation.

¹¹¹ CT, session VI, p. 313-315. Le sacrement de pénitence est directement lié à la croyance catholique concernant le libre-arbitre de l'homme qui s'oppose à la théorie de la prédestination défendue par les réformateurs protestants.

¹¹² Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon, Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1992, p. 11-19.

¹¹³ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 122.

¹¹⁴ Paul Lejeune, *MNFV*, 1641, p. 123. On voit encore dans cette citation que les missionnaires recherchent sans cesse des preuves que l'intégration des valeurs religieuses s'est bien faite chez les néophytes.

¹¹⁵ Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon, op cit.*, p. 65.

¹¹⁶ MI, *Lettre à son fils*, 29 août-10 septembre 1646, p. 285.

Même si « la crainte du péché entroit profondément dans leurs âmes¹¹⁷ », il semble que, pour les Français, les Amérindiens se pressent à déclarer leurs fautes non par la peur d'un châtement éternel mais à cause du regret qu'ils ressentent d'avoir offensé Dieu. Cette attitude correspond à ce que le concile de Trente avait défini comme une « parfaite contrition¹¹⁸ », condition idéale pour l'obtention du pardon divin. Concernant l'attrition — la peur de l'enfer comme motivation à la confession —, le concile n'avait pas été des plus clairs, ouvrant la porte à une vaste querelle théologique¹¹⁹. Les Pères conciliaires s'étaient en effet contentés d'énoncer que l'attrition, « si elle s'accompagne de l'espérance du pardon, est un don de Dieu. Elle nécessite le sacrement de pénitence pour conduire à la justification mais dispose tout de même à la réception de la grâce¹²⁰ ». Sans entrer dans le détail des controverses compliquées qui entourèrent ces questions, soulignons toutefois que les exemples fournis par Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation mettent plus souvent en scène des néophytes manifestant une parfaite contrition qu'une simple attrition.

Comme on leur recommande de ne laisser croupir dans leur cœur aucune offense qu'ils jugent tant soit peu griefve, j'en ay veu s'en venir dès le point du jour en nostre maison et dire à l'un de nous : « Mon Père, mon cœur est méchant. J'ay fâché Dieu. J'ay fait telle offence, disant tout haut leur péché — par exemple, j'ay fait un festin à tout manger — Le diable m'a trompé. Je me viens confesser. Je n'auray point de repos que je n'aye vomé la malice de mon âme¹²¹ ».

Par ailleurs, selon Marcel Bernos, la plupart des jésuites de l'époque ne considéraient pas que l'essentiel résidait dans la pureté de l'intention mais bien dans la réalisation objective de l'acte de confession¹²². Pour les missionnaires, en effet, la confession est avant tout un signe de persévérance dans la conversion, ce qui illustre aussi l'accentuation de la morale propre au XVII^e siècle catholique¹²³. Comme nous l'avons déjà souligné, la confession est, pour eux, un accès à la foi intérieure des fidèles et donc un moyen de contrôle de leur piété comme de leur moralité. Pour susciter les aveux des fidèles dont ils sont responsables, les missionnaires ont

¹¹⁷ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 338.

¹¹⁸ CT, session XIV, p. 324.

¹¹⁹ Voir Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, *op. cit.*, p. 52-71.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1640, p. 579. Lejeune écrit ailleurs : « [...] la crainte de desplaire à Dieu s'enricinoit dans l'âme de ces pauvres néophytes », *MNFIV*, 1639, p. 298.

¹²² Marcel Bernos, « Confession et conversion », dans *La conversion au XVII^e siècle. Acte du XII^e colloque de Marseille (janvier 1982)*, Marseille, Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle, 1983, p. 286.

¹²³ Ces propos de Bernard Dompnier se trouvent dans la discussion qui a suivi sa communication « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins », dans *La conversion au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 280.

su se montrer bienveillants et indulgents, sans éradiquer le rôle de juge qui leur incombe lors de la confession. Le prêtre agit « comme ministre du Christ¹²⁴ », comme intermédiaire divin :

J'entendois une fois une femme instruire son mary sur la confession; j'estois bien consolé de voir la candeur de ces bons néophytes. « Donne-toy bien de garde, disoit-elle, de cacher aucun de tes péchez. Recherche-les dans ta conscience et les dy tous à Dieu; c'est à luy que tu parle. Le Père n'est là que pour tenir sa place à cause que Dieu ne se fait pas voir en terre. Mais surtout, sois bien marry de l'avoir offensé; car si tu n'as douleur de tes offenses, il ne se fera rien¹²⁵ ».

2.3 Le culte des saints

Si les religieux sont des intermédiaires entre leurs fidèles et le divin, il y a d'autres êtres surnaturels au-dessus d'eux dans la hiérarchie catholique : ce sont les saints. Les mérites acquis par ceux-ci pendant leur vie terrestre leur permettent de jouir d'une grande intimité avec Dieu. Depuis le haut Moyen Âge, l'essor du culte des saints martyrs a modifié considérablement le rapport entre l'homme et Dieu, raccourcissant considérablement l'abîme qui les séparait depuis le péché originel¹²⁶. En effet, la place privilégiée qu'ils occupent au paradis en font des êtres proches à la fois des hommes et de la divine Majesté, ce qui leur confère une fonction d'intercession. Le caractère sécurisant du culte des saints est indéniable et explique en partie pourquoi le concile en avait réaffirmé l'existence¹²⁷.

En Nouvelle-France, une multitude d'exemples illustrent le culte des saints reconnus par l'Église. La dévotion des missionnaires envers les saints ne fait pas de doute¹²⁸ mais elle semble avoir une place plus limitée au sein des néophytes. Par exemple, jésuites et ursulines font des vœux spéciaux à la Vierge Marie qu'ils renouvellent chaque année¹²⁹. Ils reconnaissent également en saint Joseph le patron de la Nouvelle-France¹³⁰. Ils invoquent fréquemment les saints dans l'espoir de se tirer d'une situation difficile. Ainsi, Marie de l'Incarnation s'en remet à la Vierge après l'incendie du monastère des ursulines pour trouver

¹²⁴ CT, session XIV, p. 343.

¹²⁵ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 296. Aussi 1638, p. 86 et 1639, p. 314.

¹²⁶ Voir Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984 (1981 en anglais), p. 71-93.

¹²⁷ CT, session XXV, p. 592-594. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger, op cit.*, p. 179-210.

¹²⁸ Voir Dominique Deslandres, « Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada: la «trafic» des reliques ou la construction d'une histoire », dans Geneviève Demerson et Bernard Dompnier, *Les signes de Dieu au XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, fasc. 41, 1993, p. 145-160 et Dominique Deslandres, « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle », *Proceedings, Western Society for French History*, 20 (1993), p. 93-108.

¹²⁹ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 198 et *MI*, *Lettre à son fils*, 16 octobre 1668, p. 827.

¹³⁰ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 534-536.

les ressources nécessaire à sa reconstruction¹³¹. En revanche, lorsqu'on se penche sur les pratiques religieuses des néophytes, on est étonné de la place limitée qu'y occupe le culte des saints. Alors qu'en Europe leur protection est, à la même époque, constamment sollicitée¹³², les Amérindiens, eux, préfèrent invoquer directement « Celui qui a tout fait ». Dans l'ensemble des écrits de Marie de l'Incarnation et de Paul Lejeune, nous n'avons relevé, en effet, que deux exemples de prières d'impétration adressées aux saints.

Ce Huron qui se nomme Louis, et qui est un excellent Chrétien étoit réservé pour être brûlé dans le païs ennemi, et pour cela il étoit gardé si exactement qu'il étoit lié à un Hiroquois, tant on avoit peur de le perdre, aussi bien qu'un autre Huron qui couroit le même sort. Ils ont invoqué Dieu et la sainte Vierge avec tant de ferveur et de confiance, qu'ils se sont échapez comme miraculeusement, vivant en chemin de limon et d'herbe, et courant sans respirer jusques à Mont-Réal¹³³ [...]

L'autre exemple illustre parfaitement la fonction d'intercession des saints et des bienheureux au paradis :

Un Capitaine Huron nommé Eustache Thahonhoh&i commença au nom de tous à apostropher tous les Saints et les Bien-heureux du Paradis d'un ton de Prédicateur, à ce qu'ils leur fussent propices dans un danger de mort si évident : Vous sçavez dit-il, ô Bien-heureux habitans du Ciel ce qui nous a conduit icy: Vous sçavez que c'est le désir de réprimer la fureur de l'Hiroquois, afin de l'empêcher d'enlever le reste de nos femmes et de nos enfans, de crainte qu'en les enlevant ils ne leur fassent perdre la Foy, et en suite le Paradis les emmenant captifs en leur païs. Vous pouvez obtenir notre délivrance du grand Maître de nos vies, si vous l'en priez tout de bon. Faites maintenant ce que vous jugerez le plus convenable; car pour nous, nous n'avons point d'esprit pour sçavoir ce qui nous est le plus expédient. Que si nous sommes au bout de notre vie, présentez à notre grand Maître la mort que nous allons souffrir en satisfaction des péchez que nous avons commis contre sa Loy, et impétrez à nos pauvres femmes, et à nos enfans la grâce de mourir bons Chrétiens, afin qu'ils nous viennent trouver dans le Ciel¹³⁴.

Même s'ils adressent généralement les prières de demande au Seigneur plutôt qu'à ses saints, les néophytes ne rejettent pas nécessairement la croyance des missionnaires. Les processions en l'honneur des saint auxquelles ils participent et les prières d'adoration qu'ils leur dédient en font foi. Ils ont, semble-t-il, une dévotion particulière à la sainte Vierge. Au séminaire des Hurons, les jeunes élèves « récitent trois fois l'oraison de Nostre-Seigneur et trois fois la Salutation angélique pour honorer la sainte Vierge¹³⁵ » et, ce à tous les matins. Chez les ursulines, les petites séminaristes « prennent grand plaisir de ramasser des fleurs par les bois et d'en faire de petites couronnes qu'elles vont présenter à l'image de la sainte

¹³¹ MI, *Lettre à son fils*, 3 septembre 1651, p. 416.

¹³² Sur le culte des saints en Europe, voir Jean Delumeau, *Rassurer et protéger*, op cit., p. 179-289.

¹³³ MI, *Lettre à son fils*, 25 juin 1660, p. 626.

¹³⁴ MI, *Lettre à son fils*, 25 juin 1660, p. 624.

Vierge qui est dans nostre choeur. Elles l'entourent de bouquets et luy font toutes les caresses possibles¹³⁶ ». Le culte marial est par ailleurs typique du XVII^e siècle religieux. En Europe, c'est également la Vierge qui est à la tête du « sanctoral populaire » car, à l'instar des autres saints, on est persuadé que dans sa grande douceur, elle ne saurait se venger des péchés des hommes ni refuser aucune demande¹³⁷.

On attribue aussi aux corps des saints un pouvoir miraculeux, notamment thérapeutique, même lorsqu'ils sont réduits à quelques fragments d'os¹³⁸. Les reliques sont l'objet d'un « trafic » important dans l'ensemble de la catholicité, auquel les missionnaires de la Nouvelle-France participent dans le but de posséder une portion de « sacré¹³⁹ ». Les écrits de Marie de l'Incarnation attestent de l'utilisation de reliques et de la fabrication de reliques indigènes¹⁴⁰ après la mort des martyrs ou de Marie de Saint-Joseph, considérée comme une religieuse exemplaire. Pour Marie de l'Incarnation, la sainteté de ces jésuites est évidente : elle qualifie l'un d'eux, le père Jogues, de « saint Martyr » et de « puissant avocat auprès de Dieu¹⁴¹ » et lui attribue un certain nombre de miracles¹⁴². En revanche, nous n'avons trouvé dans nos sources aucun exemple démontrant l'utilisation de reliques par les Amérindiens. Cela ne signifie nullement qu'ils n'aient jamais rendu un culte aux reliques : Dominique Deslandres a, en effet, trouvé les traces de cette pratique au sein des néophytes dans les *Relations* écrites par d'autres jésuites que Paul Lejeune¹⁴³. À la suite de ces considérations, on peut se poser une question. La place limitée qu'occupent le culte des saints et des reliques dans les écrits de

¹³⁵ Paul Lejeune, *MNFIII*, 1637, p. 618.

¹³⁶ Ces paroles de Marie de Saint-Joseph sont reproduites par Paul Lejeune dans la *Relation* de 1640, à la page 639. Voir aussi Paul Lejeune, *MNFIII*, 1636, p. 217-218; *MNFIV*, 1640, p. 642-643 et *MNFV*, 1641, p. 66 et *MI*, 1640, p. 91; 1650, p. 398.

¹³⁷ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger*, *op cit.*, p. 179 et 261-280. Voir également Charles Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, Paris, Apostolat de la Presse, 1957.

¹³⁸ *CT*, session XXV, p. 595-596.

¹³⁹ L'expression est de Dominique Deslandres, « Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada: la «trafic» des reliques ou la construction d'une histoire », *loc cit.*, p. 145-160 et Dominique Deslandres, « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle », *loc cit.*, p. 93-108.

¹⁴⁰ *MI*, *Lettre à son fils*, 22 octobre 1649, p. 379-380; *Lettre à la Mère Gabrielle de l'Annonciation*, 1663, p. 721-722. Voir Dominique Deslandres, « Signes de Dieu... », *loc cit.*, p. 155-158 et Dominique Deslandres, « Des reliques comme vecteur d'acculturation... », *loc cit.*, p. 99-102.

¹⁴¹ *MI*, *Lettre à la Mère Marie-Gillette Roland*, 10 octobre 1648, p. 352. Au sujet du culte des saints martyrs canadiens, Guy Lafleche soutient qu'il n'est qu'un mythe élaboré par la classe cléricale du Canada français entre 1840 et 1860. Guy Lafleche, « Les maudits sauvages et les saints martyrs canadiens », dans Gilles Thérien (dir.), *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995, p. 173-191 et Guy Lafleche, « Les jésuites de la Nouvelle-France et le mythe de leurs martyrs », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles. Acte du colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p. 35-45.

¹⁴² *MI*, 1647, p. 338; 1648, p. 352 et 356; 1649, p. 365-365.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 96-99.

Marie de l'Incarnation et de Paul Lejeune signifie-t-elle que ces missionnaires ont plutôt cherché à implanter une forme de dialogue plus directe entre leurs ouailles et la divinité ?

* * *

Lorsqu'on examine le modèle du parfait néophyte que dressent Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation, on est frappé par le niveau élevé des exigences morales et religieuses que les missionnaires imposent aux Amérindiens et que ceux-ci respectent. On en vient à conclure que les religieux cherchent à modeler leurs ouailles sur leur propre idéal de perfection, modèle jusqu'alors destiné à une élite¹⁴⁴. N'est-il pas significatif de constater que les valeurs morales sur lesquelles ils insistent sont identiques à celles prescrites au clergé par le concile de Trente ? L'ignorance religieuse, le concubinage, le cumul des bénéfices, la non-résidence, les abus d'alcool que l'on reproche aux prêtres catholiques s'apparentent fortement aux vices que les missionnaires ont voulu redresser chez les Amérindiens. On exige en effet des catéchumènes qu'ils abandonnent leurs croyances au profit d'un catholicisme purifié, qu'ils se plient au modèle du mariage monogamique et indissoluble, qu'ils se détachent des biens temporels pour se tourner uniquement vers l'espérance de la vie éternelle. On attend d'eux qu'ils se sédentarisent près des lieux de mission où ils peuvent recevoir une instruction religieuse, fréquenter la messe et les sacrements. On réprime les excès qu'ils ont l'habitude de commettre : festins-à-tout-manger et abus d'alcool sont ainsi totalement interdits.

De même, les pratiques religieuses que les missionnaires inculquent à leurs néophytes se conforment à la doctrine catholique définie par le concile de Trente. Prières, sacrements et recours aux saints sont des remèdes divins qui viennent en aide au chrétien dans le combat incessant qu'il mène pour son salut. Ces actes de piété joints aux pratiques de pénitences apportent également des contributions à la foi qui sont nécessaires à la rédemption. En Nouvelle-France, les sacrements trouvent aussi la solennité voulue par le concile. Celle-ci est en effet visible à travers les perceptions qu'en ont les néophytes et la pureté intérieure qu'ils recherchent pour s'en approcher. De plus, la pratique fréquente des sacrements et des autres actes de piété que soulignent les religieux atteste à leurs yeux du succès des missions. Aux

¹⁴⁴ Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, Université de Montréal, thèse de Ph. D (Histoire), 1990 p. 85-86.

dières de Jean Delumeau, l'essentiel de la Réforme catholique portait sur l'insertion du catholicisme au cœur de la vie quotidienne¹⁴⁵. Et Lejeune de le souligner :

[...] c'est une bénédiction bien sensible de les voir assister aux prières et aux instructions qu'on leur fait : se trouver à la messe les festes et les dimanches, et quelques-uns les jours ouvriers, venir à vespres quand on les chante en nostre chappelle de Sillery, en la résidence de Saint-Joseph, chanter le Pater et le Credo, les commandemens de Dieu et quelques hymnes composés en leur langue, se confesser avec une candeur admirable, se communier avec dévotion et respect, réciter tous les jours leurs chappelets à l'honneur de la sainte Vierge. C'est une consolation bien sensible de voir les sauvages dans ces saints exercices¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1971), p. 372.

¹⁴⁶ Paul Lejeune, *MNFIV*, 1639, p. 294. Voir aussi: *MNFIV*, 1638, p. 118; 1639, p. 300, 305-306, 336-337; 1640, p. 580, 638; *MNFV*, 1641, p. 68, 70, 85, 90, 94 et 113.

Conclusion

L'influence du concile de Trente a été ressentie par les catholiques pendant plus de quatre siècles. La définition du dogme catholique qu'il a élaborée et la réforme disciplinaire et morale qu'il a mise en place ont eu des répercussions importantes dans tous les domaines de la vie des fidèles et du clergé. Au XVII^e siècle, ces répercussions se sont faites sentir jusqu'en Nouvelle-France, grâce à l'action des missionnaires français comme le jésuite Paul Lejeune et Poursuline Marie de l'Incarnation qui vinrent évangéliser les populations amérindiennes récemment découvertes. Ces missionnaires n'ont pas seulement exporté en Amérique du Nord le modèle des missions françaises intérieures¹, ils ont aussi été animés des mêmes idéaux que leurs confrères demeurés en Europe. Ces motivations trouvaient leurs fondements d'abord et avant tout dans le concile de Trente qui a initié, à la grandeur de la chrétienté occidentale, une vaste entreprise d'éducation religieuse afin d'épurer le christianisme pratiqué par ses fidèles et d'assurer l'intégration d'une « marche à suivre » pour l'obtention du salut.

Le travail des missionnaires en Nouvelle-France a été ardu car ils ont dû inculquer le catholicisme tridentin à des populations extrêmement différentes des Européens. Alors que ces différences culturelles ont constitué une difficulté supplémentaire pour le travail de Paul Lejeune et de Marie de l'Incarnation, elles ont aussi fait ressortir davantage les exigences des missionnaires envers les catéchumènes et les néophytes amérindiens.

À l'aide de l'analyse sommaire des décrets du concile, nous avons défini les diverses composantes de l'idéal tridentin. Nous nous sommes alors penchée sur les *Relations de la Nouvelle-France* écrites par Paul Lejeune et sur l'abondante *Correspondance* de Marie de l'Incarnation afin d'examiner la mise en pratique des prescriptions de Trente. Intermédiaire entre les hommes et le divin grâce à sa profession religieuse, détenteur de la Parole divine, le clergé avait un rôle essentiel à jouer dans la rédemption des fidèles. Dans un premier temps, nous avons donc examiné comment Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation concevaient leur fonction en dressant, à partir de leurs écrits, le portrait du « missionnaire tridentin ». Nous avons constaté qu'ils étaient tous deux entièrement préoccupés par la question du salut, le

¹ Dominique Deslandres, *Le modèle français d'intégration socio-religieuse. Missions intérieures et premières missions canadiennes, 1600-1650*, thèse de Ph. D (histoire), Université de Montréal, 1990.

leur comme celui des Amérindiens. Les deux sont intimement liés. Les missionnaires avaient, dans leur quête de la perfection chrétienne, besoin des Amérindiens car c'est en les convertissant qu'ils travaillaient à la gloire de Dieu et gagnaient leur salut.

De plus, comme les hommes de leur époque, ils croyaient la fin du monde imminente, ce qui nourrissait chez eux un sentiment d'urgence devant l'ampleur du travail apostolique à abattre. Ils eurent également à rendre compte à leurs nombreux bienfaiteurs de l'avancée de la foi au Nouveau Monde. Ils devaient donc être le plus efficaces possible. Pour cela, Paul Lejeune élaborait une vaste stratégie d'évangélisation après avoir « enquêté » sur les coutumes et les croyances des Amérindiens. C'est à l'intérieur de ce plan que s'inscrivit la venue des ursulines à Québec, chargées, pour leur part, de l'éducation des jeunes filles autochtones. Les jésuites, quant à eux, prirent en charge l'éducation des jeunes garçons. En formant la jeunesse aux valeurs chrétiennes, les missionnaires espéraient briser le cercle de la « barbarie » et contribuer à la formation d'une société nouvelle, apparentée à l'Église primitive, formée d'Amérindiens convertis. Ils allaient, en cela, dans le sens du concile de Trente qui avait rappelé au clergé la nécessité d'instruire les fidèles, et plus particulièrement les enfants. Pour atteindre le salut, il fallait en effet connaître « explicitement » le contenu de la foi.

Dans leur entreprise d'éducation et de conversion, Paul Lejeune et Marie de l'Incarnation utilisèrent les moyens préconisés par le concile : prédication, catéchisme, images saintes, liturgie baroque. Pour ébranler les consciences et créer un terrain propice à la conversion, ils diffusèrent une pastorale à la fois terrifiante et rassurante, évoquant abondamment les supplices de l'enfer et les délices de la vie éternelle. Ils cherchèrent aussi à devenir eux-mêmes des « prédications vivantes » : ils modelèrent leur comportement sur celui du Christ et des apôtres, et se conformèrent au modèle du « bon prêtre » tel que défini par les Pères conciliaires. Les missionnaires croyaient, à l'instar du concile, que l'exemple qu'ils fournissaient aux fidèles contribuait à leur apostolat. Ils ont valorisé et pratiqué le détachement des biens matériels, l'amour des souffrances (voire la soif du martyr) et ils ont encadrés la vie religieuse de leurs ouailles après les avoir converties.

Comme nous l'avons vu, la conversion était au centre de l'entreprise missionnaire en Amérique du Nord. Elle s'effectua selon des règles précises définies par le concile de Trente. Nous avons ensuite étudié le parcours même de la conversion, lieu de la rencontre entre le

missionnaire et l'Amérindien. Il débuta dès leurs premiers contacts; à son arrivée, Paul Lejeune observa d'abord les coutumes de l'« Autre » afin d'évaluer les transformations à accomplir pour faire de l'Amérindien un parfait catholique. Ensuite, il put débiter son travail proprement évangéliste. Le modèle tridentin était assez exigeant, ce qui explique que les premières conversions se firent attendre. Pour les catholiques, l'homme pouvait, ou non, accepter la grâce divine, exerçant ainsi son libre arbitre. L'Amérindien devait donc choisir volontairement de recevoir le baptême nécessaire au salut, marquant son entrée dans la communauté des chrétiens.

Cependant, les religieux n'administraient ce sacrement qu'à ceux qui possédaient une connaissance suffisante de la foi et qui démontraient une croyance sincère et profonde. Comme la ferveur étant difficilement mesurable, les missionnaires soumettaient les catéchumènes à l'épreuve pendant plusieurs semaines. Ils voulaient notamment s'assurer que l'influence et les moqueries des Amérindiens toujours païens n'entraîneraient pas un retour aux anciennes « superstitions » chez les convertis. Leur persévérance était primordiale pour la rédemption car la grâce reçue au baptême pouvait être perdue par le chrétien. Celui-ci devait travailler quotidiennement à conserver cette grâce, à l'accroître par ses oeuvres (diverses pratiques de dévotion) et par la fréquentation des sacrements tels la communion et la pénitence. Cette constance dans la foi devait perdurer jusqu'au moment de la mort, combat ultime entre les forces du bien et du mal pour s'accaparer de l'âme du moribond.

S'ils se sont ajustés aux Amérindiens pour mieux les convertir (notamment par l'apprentissage des langues autochtones ou par l'établissement de missions volantes), les missionnaires se sont aussi montrés très exigeants envers eux. Les catéchumènes et les néophytes devaient mettre en pratique les valeurs morales et les actes de dévotion prônés par le catholicisme. Nous avons donc examiné le portrait moral et religieux des bons néophytes décrits par Paul Lejeune et Marie de l'incarnation. Nous avons constaté que les qualités morales de ces néophytes s'opposaient aux faiblesses que l'on reprochait au clergé européen. Les missionnaires exigeaient en effet des convertis qu'ils cessent de se livrer à la gourmandise, à l'ivrognerie ou à la polygamie. Ils ont souligné chez eux la pratique du mépris du monde, de la charité et de l'obéissance. Les néophytes qu'ils nous décrivent se livraient également à une multitude de pratiques religieuses, témoignant de l'intériorisation de leur foi et de leur relation avec la divinité. Ils priaient fréquemment, en privé ou en public, assistaient

à la messe, participaient aux processions publiques, jeûnaient aux jours prescrits, rendaient un culte aux saints et fréquentaient les sacrements. Ces néophytes se conformaient ainsi au modèle du parfait chrétien décrit par les Pères conciliaires, attestant, aux yeux des religieux, du succès des missions.

Bibliographie

1) Sources primaires

- Campeau, Lucien (éd.). *Monumenta Novae Franciae. Tome II: Établissement à Québec (1616-1634)*. Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu et Les Presses de l'Université Laval, 1979.
- Campeau, Lucien (éd.). *Monumenta Novae Franciae. Tome III: Fondation de la mission huronne (1635-1637)*. Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu et Les Presses de l'Université Laval, 1987.
- Campeau, Lucien (éd.). *Monumenta Novae Franciae. Tome IV: Les grandes épreuves (1638-1640)*. Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu et Les Presses de l'Université Laval, 1989.
- Campeau, Lucien (éd.). *Monumenta Novae Franciae. Tome V: La bonne nouvelle reçue*. Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu et Les Presses de l'Université Laval, 1991.
- Charlevoix, P.-F.-X. de. *Journal d'un voyage fait en Amérique septentrionale par ordre du roi*, Berthiaume, Pierre (éd.). Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994 (1744).
- Constitutions et Règlements des Premières Ursulines de Québec, 1647*. Lapointe, Soeur Gabrielle (éd.). Québec, Monastère des Ursulines de Québec, 1974.
- Lejeune, Paul. *Lettres spirituelles*. Fressencourt, F. (éd.). Paris, Victor Palmé, 1875.
- Loyola, Ignace de. *Constitutions de la Compagnie de Jésus*. François Courel (éd.). 2 volumes. Paris, Desclée de Brouwer, 1967. (Coll. « Christus », no 23).
- Marie de l'Incarnation (1599-1672). *Correspondance*. Oury, dom Guy (éd.). Nouvelle édition. Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971.
- Marie de l'Incarnation. *Écrits spirituels et historiques (Tours et Québec)*. 2 Tomes. Jamet, dom Albert (éd.). Québec, Les Ursulines de Québec, 1985.
- Michel, A. (éd.). *Les décrets du concile de Trente*. dans Hefele, C-J. et H. Leclercq. *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Tome X*. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938.

2) Dictionnaires et ouvrages de référence

- Catholicisme, hier – aujourd'hui – demain*. Mathon G., Baudry, G. H. et P. Guilly (dir.). Paris, Letouzey et Ané, 1947-1998.
- Comte, Fernand. *Les grandes notions du christianisme*. Paris, Bordas, 1996. (Coll. « Les compacts »).
- Dictionnaire biographique du Canada*. Brown, George W. et al. (dir.). Volume I. Toronto-Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, 1966.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Fondé par Viller M., Cavallera F. et J. Guibert, continué par Rayez, A., Derville, A. et A. Solignac. Paris, Beauchesne, 1937-1988. 12 volumes parus.

Encyclopaedia Universalis, version CD rom. 1995.

3) Ouvrages généraux sur la France moderne

Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. 2 volumes. Paris, Seuil, 1977. (Coll. « Points – Histoire »).

Ariès, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Seuil, 1975. (Coll. « Points – Histoire »).

Ariès, Philippe. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris, Seuil, 1973. (Coll. « Points – Histoire »).

Audisio, Gabriel. *Les Français d'hier. Tome 2 : Des croyants, XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Armand Colin, 1996.

Bercé, Yves-Marie. *Fêtes et révoltes. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, Hachette, 1976.

Brémond, H. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*. 2 volumes. Paris, 1916-1933.

Chaunu, Pierre. *La mort à Paris, 16^e, 17^e, 18^e siècles*. Paris, Fayard, 1978.

Cognet, Louis. *La spiritualité moderne. I. L'essor: 1500-1650*. Paris, Aubier, 1966.

Davis, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, Stanford University Press, 1975.

Delumeau, Jean et Monique Cottret. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. 6e édition refondue. Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1971). (Coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes »).

Delumeau, Jean. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Nouvelle édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (1965). (Coll. « Nouvelles Clio. L'histoire et ses problèmes »).

Deregnaucourt, G. et D. Poton. *La vie religieuse en France aux XVI^e - XVII^e - XVIII^e siècles*. Paris, Ophrys, 1994. 309 pages. (Coll. « Synthèse histoire »).

Goubert, Pierre et Daniel Roche. *Les Français et l'Ancien Régime. Tome 1 : la société et l'État*. Deuxième édition. Paris, Armand Colin, 1991 (1984).

Goubert, Pierre. *Louis XIV et vingt millions de Français*. Paris, Fayard, 1966.

- Gutton, Jean-Pierre. *La société et les pauvres en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- Lavallée, Louis. « Vivre en douce France », dans Landry, Yves (dir.). *Pour le Christ et le roi. La vie au temps des premiers Montréalais*. Montréal, Libre Expression et Art Global, 1992, p. 14-49.
- Lebrun, François. *Les hommes et la mort en Anjou*. Paris-La Haye, Mouton, 1971.
- Le Goff, J. et R. Rémond (dir.). *Histoire de la France religieuse. Tome II: Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières, XIV^e-XVIII^e siècle*. Paris, Seuil, 1988.
- Lebrun, François (dir.). *Histoire des Catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*. Toulouse, Privat, 1980.
- Mandrou, Robert. *Introduction à la France moderne : essai de psychologie historique*. Paris, Albin Michel, 1961.
- Mayeur, J.M., Ch. Pietri, A. Vauchez (dir.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome VIII: Le temps des confessions (1530-1620/30)*. Paris, Desclée, 1992.
- Mayeur, J. K., Ch. Pietri, A. Vauchez (dir.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome IX: L'âge de raison (1620-1750)*. Paris, Desclée, 1997.
- Muchembled, Robert. *L'invention de l'homme moderne. Culture et sensibilités en France du XV^e au XVIII^e siècle*. Paris, Flammarion, 1993 (1988).
- Muchembled, Robert. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris, Flammarion, 1978.
- Rapp, Francis. *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. 4^e édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (1971).
- Taveneaux, René. *Le catholicisme dans la France classique*. 2 volumes. Paris, S.E.D.E.S., 1980.
- Trudel, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France. Tome III: La seigneurie des Cent-Associés, 1627-1663*. 2 volumes. Montréal, Fides, 1979 et 1983.
- Tüchle, Hermann, C. A. Bouman et Jacques Le Brun. *Nouvelle Histoire de l'Église. Tome 3: Réforme et Contre-Réforme*. Paris, Seuil, 1968.
- Vauchez, André. *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*. Nouvelle édition augmentée. Paris, Seuil, 1994 (1975).
- Willaert, L. *Après le concile de Trente: la restauration catholique (1563-1648)*. Paris, Bloud et Gay, 1960.

4) France religieuse et valeurs tridentines

- Bernos, Marcel. « Confession et conversion », dans *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque de Marseille (janvier 1982)*. Marseille, Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle, 1983, p.283-296.
- Bossy, J. « The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe ». *Past and Present*, 47 (May 1970), p. 51-70.
- Brown, Peter. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris, Cerf, 1984.
- Bultot, R. *La doctrine du mépris du monde*. Louvain-Paris, 1963-1964.
- Chaunu, Pierre. « Le XVII^e siècle religieux : réflexions préalables ». *Annales ESC*, 22, 2 (Mars-avril 1967), p. 280-293.
- Chartier, Roger, Julia, Dominique et Marie-Madeleine Compère. *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, SEDES et CDU, 1976.
- Châtellier, Louis. *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e-XIX^e siècles*. Paris, Aubier, 1993. (Coll. « Histoires »).
- Châtellier, Louis. *L'Europe des dévots*. Paris, Flammarion, 1987.
- Cochois, Paul. *Bérulle et l'École française*. Paris, Seuil, 1963.
- Croix, Alain. *La Bretagne au 16^e et 17^e siècles. La vie, la mort, la foi*. 2 volumes. Paris, Maloine, 1981.
- Delumeau, Jean. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*. Réédition. Paris, Fayard, 1992 (1964).
- Delumeau, Jean. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris, Fayard, 1989.
- Delumeau, Jean (dir.). *La première communion. Quatre siècles d'histoire*. Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- Delumeau, Jean. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*. Paris, Fayard, 1983.
- Delumeau, Jean (dir.). *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*. Paris, Fayard, 1981.
- Delumeau, Jean. *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*. Paris, Fayard, 1978. (Coll. « Pluriel »).

- Delumeau, Jean. « Réinterprétation de la Renaissance: les progrès de la capacité d'observer, d'organiser et d'abstraire », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XIV (1967), p. 296-314.
- Deslandres, Dominique. « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle ». *Proceedings, Western Society for French History*, 20 (1993), p. 93-108.
- Deslandres, Dominique. *Le modèle d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*. Montréal, thèse de Ph. D. (Histoire), Université de Montréal, 1990.
- Deville, R. *L'École française de spiritualité*. Paris, Desclée, 1987.
- Dhôtel, Jean-Claude. *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*. Paris, Aubier, 1967.
- Dompnier, Bernard (dir.). *La superstition à l'âge des Lumières*. Paris, Honoré Champion, 1998.
- Dompnier, Bernard. « La predicazione di missione dei Cappucini nel XVII secolo. Temi e metodi. » dans Ingegnerio, Gabriele (dir.). *La predicazione cappuccina nel seicento. Atti del convegno internazionale di studi dei Bibliotecari Cappucini Italiani. Assisi, 26-28 settembre 1996*. Rome, Istituto Storico dei Cappucini, 1997, p. 223-247.
- Dompnier, Bernard. « *Pauperum more*. Détachement des biens et apostolat au temps de la réforme catholique » dans M. Aubrun, G. Audisio, B. Dompnier et A. Gueslin (dir.). *Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'histoire. Finances et religion*. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand. Publications de l'Institut d'Études du Massif Central, 1994, p. 69-84. (Coll. « Prestige », no. 5).
- Dompnier, Bernard. « Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les Capucins français dans la première moitié du XVII^e siècle » dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles)*. Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980. Paris, Beauchesne, 1984, p. 91-106.
- Dompnier, Bernard. « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins » dans *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque de Marseille (janvier 1982)*. Marseille, Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle, 1983, p. 257-273.
- Dompnier, Bernard. *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*. 2 tomes. Paris, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris-I, juin 1981.
- Dompnier, Bernard. « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des quarante heures », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 67 (1981), p. 5-31.
- Dupront, A. « Du concile de Trente : réflexions autours d'un IV^e centenaire ». *Revue Historique*, 206, 2 (Juillet-décembre 1951), p. 262-280.

- Ferté, Jeanne. *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622-1695*. Paris, Vrin, 1962.
- Froeschlé-Choppard. *Espace sacré en Provence, XVI^e-XX^e siècles. Cultes, images, confréries*. Paris, Cerf, 1994.
- Jacqueline, Bernard. « La Sacrée Congrégation « De Propaganda Fides » et le réveil de la conscience missionnaire en France au XVII^e siècle », dans *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles). Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980*. Paris, Beauchesne, 1984, p. 107-118.
- Le Goff, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981.
- Lottin, Alain. *Lille : citadelle de la Contre-Réforme ? 1598-1668*. Dunkerque, Éditions du Beffroi, 1984.
- Mortimort, A.-G. (dir.). *L'Église en prière*. Tournai, Desclée, 1965.
- Oury, dom Guy. *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*. Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1981.
- Sallman, Jean-Michel. *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Sauzet, Robert. « Présence rénovée du catholicisme (1520-1670) » dans François Lebrun (éd.), *Histoire des catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*. Toulouse, Privat, 1980, p. 75-145.
- Sauzet, Robert. *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc au XVII^e siècle dans le diocèse de Nîmes de 1598 à 1694. Étude de sociologie religieuse*. 2 tomes. Lille, Université de Lille-III, 1978.
- Seguy, J. « Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie ». *Annales ESC*, 26, 2 (Mars-avril 1971), p. 238-254.
- Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome, École française de Rome, 1981.
- Venard, Marc. *Réforme protestante et réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*. Paris, Cerf, 1993.
- Viguerie, Jean de. « Le miracle dans la France du XVII^e siècle ». *XVII^e siècle*, 140 (Juillet-septembre 1983), p. 313-331.
- Viguerie, Jean de. *L'institution des enfants : l'éducation en France, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, Calmann-Lévy, 1978.
- Weinstein, Donald et Rudolph M. Bell. *Saints and Society : The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago-London, University of Chicago Press, 1982.

5) Femmes, missions et Réforme catholique

- Albert, Jean-Pierre. *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris, Aubier, 1997. (Coll. « Historique »).
- Aubert, J.-M. *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*. Paris, Cerf, 1988.
- Beaude, Joseph. « La mystique, langage et discours des petits », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 335-342.
- Berriot-Salvadore, Évelyne. « Le discours de la médecine et de la science », dans Zemon Davis, Natalie et Arlette Farge (dir.). *Histoire des femmes en Occident. Tome 3 : XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, Plon, 1991, p. 359-395.
- C.E.R.C.O.R. *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Actes du 2^e colloque international du C.E.R.C.O.R. Poitiers, 29 septembre - 2 octobre 1988*. Publications de l'Universités de Saint-Etienne, 1994.
- Choquette, Leslie. « Ces amazones du Grand Dieu. Women and Mission in XVIIth Century Canada ». *French Historical Studies*, 17,3 (1992), p. 327-355.
- Deslandres, Dominique. « La Française et la mission française au XVII^e siècle ». *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, 6,1 (automne 1985), p. 105-133.
- Gueudré, Marie de Chantal. « La femme et la vie spirituelle ». *XVII^e siècle*, 62-3, (1964), p. 47-77.
- Jouhaud, Christian. « La mystique comme figure dans l'histoire ». *XVII^e siècle*, 37,1 (1985), p. 103-108.
- King, Margaret L. « Daughters of Mary. Women and the Church ». In: King, Margaret L. *Women of the Renaissance*. Chicago and London, The University of Chicago Press, p. 81-157.
- Lacelle, Elisabet J. (dir.). *La femme, son corps, la religion*. Montréal, Bellarmin, 1983.
- Langlois, Claude. « Les religieuses et leur action sur la société à l'époque moderne et contemporaine », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Acte du Deuxième Colloque International du CERCOR*. Poitiers, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 797-803.
- Le Collectif Clio. *Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal, Les Quinze éditeur, 1982.
- Liebowitz, Ruth. « Virgins in the Service of Christ: the Dispute over an Active Apostolate for Women during the Counter-Reformation. » In: Reuther, Rosemary and Eleanor McLaughlin (ed.). *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York, Simon and Schuster, 1979, p. 131-152.

- Mattews Grieco, Sara. *Ange ou diablesse : la représentation de la femme au XVI^e siècle*. Paris, Flammarion, 1991.
- Montulet-Henneau, Marie-Elisabeth. *Les cisterciennes du pays de mosan. Moniales et vie contemplatives à l'époque moderne*. Bruxelles/Rome, Brepols, 1990.
- Portemer, Jean. « Réflexions sur les pouvoirs de la femme selon le droit français au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 144 (juillet-septembre 1984), p. 189-199.
- Rapley, Elizabeth. *Les dévotes. Les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*. Montréal, Bellarmin, 1995 (Première édition en anglais, 1990).
- Renoux, Christian. « De l'extase à l'autel. Sainteté, mystique et mort dans l'Italie baroque. » *Revue de l'histoire des religions*, 215, 1 (1998), p. 91-115.
- Renoux, Christian. « Les expériences et les phénomènes mystiques dans les *Éloges* de Mère de Blémur. » *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXXIX, 202 (janv-juin 1993), p. 13-46.
- Renoux, Christian. « Une soucre de l'histoire de la mystique revisitée: les procès de canonisation. » *Mélanges de l'école française de Rome*, 105, 1 (1993), p. 177-217.
- Renoux, Christian. *Sainteté et mystique féminines à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*. 3 tomes. Université de Paris I, Thèse de doctorat nouveau régime, 1995.
- Reynes, Geneviève. *Couvent de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, Fayard, 1987.
- Sauzet, Robert. « Le milieu dévot tourangeau et les débuts de la réforme catholique ». *Revue d'histoire de l'Église de France*, 75,194 (1989), p. 159-166.
- Schulte Van Kessel, Elisja. « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers temps moderne. » In: Duby, Georges et Michelle Perrot (dir.). *Histoire des femmes en Occident. Vol. 3: XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, Plon, 1991, p.141-174.
- Sonnet, Martine. « Une fille à éduquer », dans Davis, Natalie Zemon et Arlette Farge (dir.). *Histoire des femmes en Occident. Tome 3 : XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, Plons, 1991, p. 111-139.

6) L'Église en Nouvelle-France

- Bélangier, Diane et Lucie Rozon. *Les religieuses au Québec*. Montréal, Libre Expression, 1982.
- Boivin, Henri-Bernard, Claire Jean et Réal Bosa. *Histoire des communautés religieuses au Québec: bibliographie*. Montréal, Bibliothèque Nationale du Québec, 1984.
- Boucher, Ghislaine. *Le premier visage de l'Église du Canada: profil d'une Église naissante de la Nouvelle-France, 1608-1688*. Montréal, Bellarmin, 1986.

Cliche, Marie-Aimée. *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988. (Coll. « Ethnologie de l'Amérique française »).

Demers, Georges-Edouard. « Nomination et sacre de M^{gr} de Laval ». *Rapport de la société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1957/1958, p. 13-52.

Hudon, Léo. « Monseigneur de Laval et les communautés de femmes ». *Rapport de la société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1857/1958, p. 35-57.

Jaenen, Cornelius. *Le rôle de l'Église en Nouvelle-France*. Ottawa, La société historique du Canada, 1985. (Coll. « Brochure historique, no. 40 »).

Oury, dom Guy-Marie. « Le sentiment religieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle ». *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*. Sessions d'étude, 50 (1983), p. 255-279.

Provost, Honorius. « La dévotion à la Sainte Famille en Canada ». *Revue de l'Université Laval*, XVIII, 5-6 (Janvier-février 1964), p. 395-405 et 543-549.

7) Jésuites et missions canadiennes

Antébi, Elizabeth et François Lebrun. *Les Jésuites ou la gloire de Dieu*. Paris, Stock et Antébi, 1990.

Axtell, James. *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*. New York-Oxford, Oxford University Press, 1985.

Axtell, James. « Invading America: Puritains and Jesuits ». *Journal of Interdisciplinary History*, 14,3 (1984), p. 635-646.

Beaulieu, Alain. *Convertir le fils de Caïn: Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*. St-Jean, Nuit Blanche, 1990.

Beaulieu, Alain. « Réduire et instruire: deux aspects de la politique missionnaire des jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVII,1-2 (1987), p. 139-154.

Berthiaume, Pierre. « Les Relations des jésuites: nouvel avatar de la Légende dorée », dans Thérien, Gilles (dir.), *Figures de l'Indien*. Nouvelle édition. Montréal, Éd. Typo, 1995, p. 129-158.

Bibeau, Véronique. « La prière comme signe de la conversion ». *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, XVIII, 2 (Automne 1998), p. 119-143.

Bidaux, Michel. « Culture et découverte dans les Relations des jésuites ». *XVII^e siècle*, 112 (1976), p. 3-30.

Blanckaert, Claude. « Unité et altérité. La parole confisquée » dans Claude Blanckaert (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, Cerf, 1985, p. 11-22.

- Brodeur-Girard, Sébastien. « Les soldats de Dieu : usage de la métaphore dans la littérature missionnaire du XVII^e siècle ». *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, XVIII, 2 (Automne 1998), p. 145-163.
- Campeau, Lucien. *La mission des Jésuites chez les Hurons, 1634-1650*. Montréal, Bellarmin, 1987. (Coll. « Bibliotheca Institutii Historici S.I, Vol. XLVI »).
- Clermont, Norman. « L'acceptation de l'autre: la conversion en Huronie », *Recherches Américaines au Québec*, 21,4 (Hiver 1991-1992), p. 53-65.
- Compère, Marie-Madeleine. « La formation littéraire et pédagogique des Jésuites en Europe à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle ». *Pedagogica Historica*, 30,1 (1994), p. 99-117.
- Dainville, François de. *L'éducation des Jésuites, XVII^e-XVIII^e siècle*. Textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère. Paris, Édition de Minuit, 1978.
- de Certeau, Michel et al. *Les jésuites, spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris, Beauchesne, 1974.
- de Certeau, Michel. « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: Une « Nouvelle Spiritualité » chez les Jésuites français ». *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 41 (1965), p. 339-386.
- Delâge, Denis. « La religion dans l'alliance franco-amérindienne ». *Anthropologie et Sociétés*, 15,1 (1991), p. 55-87.
- Delâge, Denys. « Conversion et identité: le cas des Hurons et des Iroquois, 1634-1664 ». *Culture*, 2,1 (1982), p. 75-82.
- Delâge, Denys. *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal, Boréal, 1991.
- Deslandres, Dominique. « Aequè ut Verbo : the French Jesuit's Missionary World », dans John O'Malley (dir.). *The Jesuits : Culture, Learning and the Arts*. Toronto, University of Toronto Press, 2000 (à paraître).
- Deslandres, Dominique. « La mission chrétienne: Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle » dans Turgeon, Laurier, Delâge, Denys et Réal Ouellet (dir.). *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 513-526.
- Deslandres, Dominique. « Signe de Dieu et légitimation de la présence française au Canada : le « trafic » des reliques ou la construction d'une histoire », dans Demerson, Geneviève et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*. Nouvelle série. Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, fasc. 41, 1993, p. 145-160.

- Deslandres, Dominique. « Séculars, laïcs, jésuites: épistémés et projet d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle-France. Les premières tentatives, 1604-1613 ». *Mélanges de l'école française de Rome*, 101, 2 (1989), p. 751-788.
- Eisin, George. « Voyageurs, Black-Robes, Saints and Indians ». *Ethnohistory*, 24,3 (Été 1977), p. 191-206.
- Gagnon, François-Marc. *La conversion par l'image: un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*. Montréal, Bellarmin, 1975.
- Goddard, Peter A. « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-1650 ». *The Canadian Historical Review*, 78, 1 (March 1997), p. 40-62.
- Guillermou, Alain. *Les Jésuites*. 5^e édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1992 (1961). (Coll. « Que sais-je? », no. 936).
- Guillermou, Alain. *St Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*. Paris, Seuil, 1960. (Coll. « Maîtres spirituels », no. 23).
- Harrod, Howard L. « Missionary Life-World and Native Response ». *Studies in Religion*, 13,2 (1984), p. 179-192.
- Jaenen, Cornelius. « French Attitudes towards Native Society ». In: Judd, Carol M. and Arthur J. Ray, *Old Traits and New Directions. Papers of the Third North American for Trade Conference*. Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 59-72.
- Jaenen, Cornelius. « Missionary Approaches to Native Peoples. », In Jaenen, Cornelius J. *Approches to Native History in Canada: Papers of a Conference Held at the National Museum of Man, October 1975*. Ottawa, Musées nationaux du Canada, 1977, p. 5-15.
- Jaenen, Cornelius. *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Toronto, McClelland and Stewart, 1976.
- Jetten, Marc. *Enclaves amérindiennes: les « réductions » du Canada*. Sillery, Septentrion, 1994.
- Lafèche, Guy (éd.). *Relation de 1634 de Paul Lejeune. Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*. Édition critique. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973.
- Lafèche, Guy. « Les jésuites de la Nouvelle-France et le mythe de leurs martyrs », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (Avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p. 35-45.
- Lafèche, Guy. « Les maudits sauvages et les saints martyrs canadiens », dans Thérien, Gilles (dir.), *Figures de l'Indien*. Montréal, Typo, 1995, p. 173-191.
- O'Malley, John. *The First Jesuits*. Cambridge-London, Harvard University Press, 1993.

Pioffet, Marie-Christine. *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*. Sillery, Septentrion, 1997. (Coll. « Les nouveaux cahiers du CÉLAT », no. 18).

Pouliot, Léon. *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*. Montréal et Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1940. (Coll. « Des Studia »).

Principe, Charles. « Les jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada » dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (Avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p. 309-320.

Ronda, James P. « "We Are as Well as We Are": An Indian Critique of 17th Century Christian Missions ». *3rd Series*, 34,1 (1977), p. 66-82.

Sutto, Claude. « Le Dieu des Français et les divinités amérindiennes au Canada (milieu XVI^e-milieu XVII^e siècles », dans Demerson, Geneviève et Bernard Dompnier (dir.), *Les signes de Dieu aux XVI^e et XVII^e siècles*. Nouvelle série. Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, fasc. 41, 1993, p. 161-173.

Trigger, Bruce G. *Les Enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*. Montréal, Libre Expression, 1991 (1976).

Trigger, Bruce G. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens du Nord*. Montréal, Boréal/Seuil, 1992 (1985). (Coll. « Boréal Compact »).

Vanasse, Claudie. « Julien Maunoir, un saint exemplaire ». *Cahiers d'histoire (Université de Montréal)*, XVIII, 2 (Automne 1998), p. 165-181.

Weil, Françoise. « Conversions et baptêmes en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle). Principes, méthodes, résultats » dans Claude Blanckaert (dir.), *Naissance de l'ethnologie. Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, Cerf, 1985, p. 45-60.

8) Sur la vision de l'Autre

Anderson, Karen-Lee. « As Gentle as Little-Lambs: Imagees of Huron and Montagnais-Naskapi Women in Writings of the 17th Century Jesuits ». *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 25,4 (1988), p. 560-576.

Fournier, Martin. « Paul Lejeune et Gabriel Sagard: deux visions du monde et des Amérindiens ». *Canadian Folklore Canadien*, 17, 1 (1995), p. 85-101.

Deslandres, Dominique. « Reconnaître avant que de connaître : vision de l'Autre et missions en Nouvelle-France ». *Mélanges Jean-Pierre Massault*. Louvain, 2000 (à paraître).

Deslandres, Dominique. « Mission et altérité : les missionnaires français et la définition de l' « Autre » au XVII^e siècle », dans Pritchard, James (éd.). *Proceedings of the Eighteenth Meeting of the French Colonial Historical Society*. Cleveland, French Colonial Historical Society, 1993, p. 1-13.

- Dickason, Olive Patricia. *Le mythe du Sauvage*. Sillery, Septentrion, 1993.
- Dickason, Olive Patricia. « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada », dans Turgeon, Laurier, Delâge, Denys et Réal Ouellet (dir.). *Transferts culturels et métissages. Amérique / Europe, XVI^e – XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 105-119.
- Dickinson, John A. « Annaotaha et Dollard vus de l'autre côté de la palissade », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XXXV (1981), p. 163-178.
- Dickinson, John A. « La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XXXVI (1982), p. 31-54.
- Gagnon, François-Marc. « Une image toute faite de l'Indien ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 16,4 (Hiver 1986-87), p. 27-33.
- Jacob, Annie. « L'Indien des Anglais, l'Indien des Français: images comparées », dans Thérien, Gilles (dir.), *Figures de l'Indien*. Nouvelle édition. Montréal, Éd. Typo, 1995, p. 215-232.
- Jaenen, Cornelius J. « Pelleteries et Peaux-Rouges: perceptions françaises de la Nouvelle-France et de ses peuples indigènes aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, XIII,2 (1983), p. 107-114.
- Le Bras, Yvon. « L'Autre dans les *Relations* de Paul Lejeune ». In: Thérien, Gilles (dir.), *Figures de l'Indien*. Nouvelle édition. Montréal, Éd. Typo, 1995, p. 159-172.
- Moreau, Jean-François. « Réflexions sur les chasseurs-cueilleurs. Les Montagnais décrits par Lejeune en 1634 », *Recherches amérindiennes au Québec*, X, 1-2 (1990), p. 40-49.
- Ouellet, Réal et Marie Parent. « Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage », dans Turgeon, Laurier, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissage Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 281-304.
- Ouellet, Réal. « Sauvages d'Amérique et discours hétérologique ». *Études littéraires*, 22,2 (1989), p. 109-122.
- Pomedli, Michael. « Beyond Unbelief: Early Jesuit Interpretations of Native Religion ». *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 16,3 (Summer 1987), p. 275-287.
- Sioui, Georges E. *Les Wendats : une civilisation méconnue*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994.
- Sioui, Georges E. *For an Amerindian Autohistory: an Essay on the Foundations of a Social Ethic*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1992.
- Thérien, Gilles. « L'indien imaginaire: une hypothèse ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 17,3 (automne 1987), p. 3-21.

Trigger, Bruce G. « Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et autochtones en Nouvelle-France ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, XI, 3 (1981), p. 199-205.

Vachon, André. « L'eau-de-vie dans la société indienne », *Rapport de la Société historique du Canada*, Assemblée annuelle tenue à Kingston, 8-11 juin 1960, p. 21-32.

9) Paul Lejeune et les *Relations de la Nouvelle-France*

Chaussé, Guy. « Le père Paul Lejeune, s.j., missionnaire-colonisateur », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XII, 1-2 (1958), p. 56-79 et 216-246.

Deffain, Dominique Régis. « La place des femmes dans les relations du Révérend Père Paul Le Jeune ». *Études canadiennes*, 17, 30 (1991), p. 57-72.

Doiron, Normand. « Rhétorique jésuite de l'éloquence sauvage au XVII^e siècle. Les relations de Paul Le Jeune ». *XVII^e siècle*, 43,4 (1991), p. 375-402.

Ferland, Rémi. « La citation biblique comme procédé conatif dans les Relations du père Lejeune. » In: Ouellet, Réal (dir.). *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Sillery, Septentrion, 1993, p.67-887. (Coll. "Les Nouveaux Cahiers du CÉLAT").

Ferland, Rémi. *Les Relations des jésuites: un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du père Paul Lejeune*. Québec, Éditions de la Huit, 1992.

Ferland, Rémi. « Procédés de rhétorique et fonction conative dans les relations de Paul Le Jeune ». *Annual Meeting of the French Colonial Historical Society*, 11, (1987), p. 289-296.

Le Bras, Yvon. « Les Relations de Paul Lejeune: aux frontières de l'historiographie. » In: Ouellet, Réal (dir.). *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Sillery, Septentrion, 1993, p. 53-65. (Coll. "Les Nouveaux Cahiers du CÉLAT").

Leacock, Eleanor Burke and Jacqueline Goodman. *Montagnais Marriage and the Jesuits in the 17th Century: Incidents from the Relations of Paul Le Jeune*. Edmonton, Anthropology Department, 1976, p. 77-91.

Ouellet, Réal. « Qu'est-ce qu'une relation de voyage? » In: Duchet, Claude et Stéphane Vachon (dir.). *La Recherche littéraire. Objets et méthodes*. Montréal, XYZ éditeur, 1993, p. 235-252.

Ouellet, Réal. « Projet missionnaire et hantise du pouvoir chez le jésuite Paul Lejeune. » In: Ouellet, Réal (dir.). *Les productions symboliques du pouvoir*. Sillery, Septentrion, 1990, p. 111-123.

Ouellet, Réal. « Entreprise missionnaire et ethnographie dans les premières Relations de Le Jeune » dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (Avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p. 93-104.

Ouellet, Réal. « Enquête ethnographique et parole amérindienne dans les premières *Relations* de Lejeune », dans Dotolo, Giovanni et Sergio Zoppi (dir.), *Canada ieri e oggi atti del 6e convegno internazionale di studi canadesi*. Fascano, Schena Editore, 1986, p. 63-82.

Parent, Marie. « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans le Grand Voyage du pays des Hurons de Sagard et la Relation de 1634 de Lejeune. », dans Ouellet, Réal (dir.). *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Sillery, Septentrion, 1993, p. 67-87. (Coll. « Les Nouveaux Cahiers du CÉLAT »).

Pouliot, Léon. « La contribution du P. Paul Lejeune aux Relations des jésuites de 1650 à 1663 ». *Bulletin des Recherches historiques*, 68, 1 (1966), p. 77-85 et 68, 2 (1966), p. 49-53.

Principe, Charles. « Trois « Relations de la Nouvelle-France » écrites par le Père Le Jeune (1632, 1633, 1634) ». *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, 27 (mai 1975), p. 83-108.

Warwick, Jack. « La vertu des payens selon les missionnaires », dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e-XVII^e siècles. Actes du colloque de Clermont-Ferrand (Avril 1985)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand II, fasc. 25, 1987, p.115-124.

10) Marie de l'Incarnation et les ursulines

Annaert, Philippe. *Des collèges au féminin. Les ursulines : enseignement et vie consacrée aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Namur, Vie consacrée, 1992.

Boucher, Ghislaine. *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation (1599-1672). Symbolique spirituelle*. Québec, Les religieuses de Jésus-Marie, 1976.

Bruneau, Marie-Florine. « Le sacrifice maternel comme alibi à la production littéraire chez Marie de l'Incarnation ». *Études littéraires*, 27,2 (Automne 1994), p. 67-76.

Bruneau, Marie-Florine. « Marie de l'Incarnation: l'anthropologie mystique. » In: Beugeot, Bernard (éd.). *Voyages, récits et imaginaire. Actes de Montréal*. Paris, Seattle-Tubingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1984, p. 181-198.

Chabot, Marie-Emmanuel. « Constitutions et Règlements des premières Ursuline de Québec (1647-1681) ». *Revue de l'Université Laval*, XIX, 2 (Octobre 1964), p. 105-120.

Comby, Jean (dir.). *L'itinéraire mystique d'une femme: Marie de l'Incarnation, ursuline*. Paris et Montréal, Bellarmin, 1993.

Couillard, Marie. « Le discours mystique de Marie de l'Incarnation. Paroles de femme et/ou érotomanie. » In: Lacelle, Elisabeth. *La femme, son corps, la religion*. Montréal, Bellarmin, 1983, p. 163-173.

Cristiani, L. *La merveilleuse histoire des premières ursulines françaises. Contribution à l'étude du sentiment religieux en France au XVII^e siècle*. Lyon, Librairie Vitte, 1935.

- Davis, Natalie Zemon « Marie de l'Incarnation: New Worlds », dans *Women on the Margin. Three Seventeenth Century Lives*. Cambridge-London, Harvard University Press, 1995, p. 63-216.
- Deslandres, Dominique. « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance ». *Laval théologique et philosophique*, 53,2 (juin 1997), p. 285-300.
- Deslandres, Dominique. « Le rayonnement des Ursulines en Nouvelle-France. » In: *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 1988*. Saint-Étienne, Publications de l'Université Saint-Étienne, 1994, p. 885-899.
- Deslandres, Dominique. « Femmes missionnaires en Nouvelle-France. Le début des Ursulines et des Hospitalières à Québec. » In: Delumeau, Jean. *La religion de ma mère. La femme et la transmission de la foi*. Paris, Cerf, 1992, p. 209-224.
- Deslandres, Dominique. « L'éducation des Amérindiennes d'après la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 16,1 (Winter 1987), p. 91-110.
- Deslandres, Dominique. « Un projet éducatif au XVII^e siècle: Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, XIII,4 (1983), p. 277-285.
- Fahmy-Eid, Nadia. « L'éducation des filles chez les ursulines de Québec sous l'Ancien Régime. » In: Fahmy-Eid, N. et Micheline Dumont. *Maîtresses de maison, maîtresses d'école. Femme, famille et éducation dans l'histoire du Québec*. Montréal, Boréal Express, 1983. p. 49-76.
- Gourdeau, Claire. « Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1639-1672): rencontre des cultures ». *Canadian Folklore Canadien*, 17, 1 (1995), p. 125-138.
- Gourdeau, Claire. *Les délices de nos coeurs: Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*. Sillery, Septentrion, 1994. (Coll. « Les cahiers du CÉLAT », no 6).
- Gueudré, Marie de Chantal. *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*. 3 volumes. Paris, Éditions Saint-Paul, 1958-1963.
- Hennequin, J. « Marie de l'Incarnation (l'Ursuline canadienne) et la Pauvreté ». *XVII^e siècle*, 22,4 (1970), p. 3-22.
- Jetté, Fernand. *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1954.
- Klein, Joseph. *L'itinéraire mystique de la vénérable Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*. Paris, Dillen, 1938.
- le Bourgeois, Marie-Amélie. *Les Ursulines de Xainctonge (1606). Contribution à l'histoire des communautés religieuses féminines sans clôture*. 2 tomes. Institut catholique de Paris, Thèse de doctorat (théologie), 1995.

- Le Brun, Jacques. « Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps ». *Revue des Sciences humaines*, 82,211 (Juillet-septembre 1988), p. 27-47.
- L'Heureux, M. A. *The Mystical Vocabulary of Venerable Marie de l'Incarnation and Its Problems*. Washington, The Catholic University of America Press, 1956.
- Lierheimer, Linda. *Female Eloquence and Maternal Ministry: The Apostolate of Ursulines Nuns in Seventeenth Century France*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Losange, Jacques. « Les écrits spirituels de Marie de l'Incarnation. Le problème des textes ». *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 44 (1968), p. 161-182.
- Mali, Anya. *Mystic in the New World: Marie de l'Incarnation (1599-1672)*. Leiden-New York-Köln, E.J Brill, 1996.
- Michel, Robert. *Vivre dans l'Esprit : Marie de l'Incarnation*. Montréal, Bellarmin, 1975.
- Oury, dom Guy. « Les réédition des oeuvres de Marie de l'Incarnation. Une généalogie de chercheurs », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 275-284.
- Oury, dom Guy. *Ce que croyait Marie de l'Incarnation*. Paris, Mame, 1972.
- Oury, dom Guy. « Pour une meilleure connaissance de la formation spirituelle de Marie de l'Incarnation : Le mouvement de restauration catholique en Touraine (1599-1639) ». *Église et Théologie*, 1 (1970), p. 39-59 et 171-204.
- Rayez, André. « Marie de l'Incarnation et le climat spirituel de la Nouvelle-France ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 16, 1 (1962), p. 3-36.
- Rétif, André. « À propos d'un anniversaire spirituel. Les héroïque début de Marie de l'incarnation au Canada (1639-1654) ». *Revue de l'Université d'Ottawa*, 24 (1954), p. 382-398.
- Rétif, André. « Marie de l'Incarnation et la mission ». *La vie spirituelle*, XCI (1954), p. 175-192.
- Rosario Adriaola, Maria-Paul (del). *La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation*. Québec et Paris, Anne Sigier et Cerf, 1989.
- Théry, Chantal. « Chemin de traverse et stratégies discursives chez Marie de l'Incarnation », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997). p. 301-315.
- Théry, Chantal. « Femmes missionnaires en Nouvelle-France: dans la balançoire de la rhétorique jésuite. » In: Ouellet, Réal (dir.). *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Sillery, Septentrion, 1993, p. 89-137. (Coll. « Les Nouveaux Cahiers du CÉLAT »).
- Théry, Chantal. « Entre humilité et héroïsation. Des femmes de plume et de tête en Nouvelle-France. » In: Hayward, Annette et Agnès Whitfield (dir.). *Critique et littérature québécoise*. Montréal, Triptyque, 1992, p. 183-198.

Théry, Chantal. « Les Écrivaines en Nouvelle-France: entre le mal du pays et prendre pays ». *Québec Studies*, 12, (printemps 1991), p. 11-19.

Théry, Chantal. « Imaginaire et pouvoir: nécromancie et paroles alternatives dans les écrits des religieuses de la Nouvelle-France. » In: Turgeon, Laurier (ed). *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècles*. Québec, CÉLAT et Septentrion, 1990, p. 125-135.

Théry, Chantal. « Jésuites et amazones du grand Dieu en terres amérindiennes », *L'Indien imaginaire*, Bulletin no. 2, *Études littéraires*, UQAM, 1986, p. 26-37.

Théry, Chantal. « Marie de l'Incarnation, intimée et intime, à travers sa Correspondance et ses Écrits spirituels. » In: Brunet, Manon et Serge Gagnon (dir.). *Discours et pratiques de l'intime*. Québec, Institut Québécois sur la Culture, 1979, p. 107-118.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de maîtrise, Madame Dominique Deslandres, pour l'aide qu'elle a su m'apporter dans l'élaboration de ce mémoire. Ses indications fructueuses, ses corrections aussi exigeantes qu'instructives et son support moral m'ont été d'un secours inestimable. Je tiens également à exprimer ma gratitude à celui qui sera mon co-directeur de thèse, Monsieur Bernard Dompnier, pour les directives judicieuses concernant ma rédaction qu'il m'a fournies lors de mon séjour à Clermont-Ferrand. Je remercie également le fonds FCAR qui, par son soutien financier, m'a permis d'effectuer un stage de recherches en France au cours de mon mémoire. Merci à tous ceux qui m'ont accueillie chaleureusement et ont contribué à faire de ce séjour une expérience inoubliable : Bernard et Marie-Lou Dompnier, Murielle Tournadre, Lilian Foucaud, Sylvie Voyard...

Sans le soutien moral de mes amis et collègues d'étude, un travail de longue haleine comme la maîtrise ne serait jamais terminé. Merci donc à Marianne, mon amie de toujours, à Catherine, mon amie autant que ma soeur, à Jean-nicolas, à Marie-Lyse, à Véronique, à Myrian et surtout, merci à Sébastien. Sans lui, mon mémoire ne serait jamais devenu chose du passé. Merci encore à ma famille qui m'a toujours encouragée, et particulièrement à ma mère qui sait si bien corriger en des temps records.

Finalement, je voudrais adresser un merci tout spécial à Charles, mon fiancé, qui a enduré tous les jours les humeurs primesautières d'une étudiante en rédaction. Merci pour tout l'amour qu'il m'a donné et qui, bien souvent, m'a empêché de craquer. Merci d'être encore là alors que j'aborde maintenant ma thèse de doctorat.

