



## Figures marquantes de notre histoire – La Nouvelle-France 2<sup>e</sup> rencontre : Marie de l'Incarnation (1599-1672)

Conférence prononcée le 3 octobre 2018 à l'auditorium de la Grande Bibliothèque

Invitée : Dominique Deslandres, historienne et professeure

Animateur : Éric Bédard, historien

Texte publié le 28 novembre 2018



Marie de l'Incarnation (1599-1672). Source :  
Wikimedia Commons, domaine public.

En cette année 2018, les Ursulines quittent le monastère qu'elles occupent à Québec depuis 1639. Ce départ marque la fin d'une époque qui a vu la force vive des femmes construire notre pays, engagées corps et âmes comme elles l'étaient à y établir les bases de la *res publica* – c'est-à-dire l'éducation, la santé et l'assistance, ces piliers du vivre ensemble, tels qu'ils perdurent, dans leur esprit et dans leurs structures, dans le Québec d'aujourd'hui [1]. À cette occasion, il convient de souligner la vie remarquable et l'œuvre pérenne de l'Ursuline Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672) car non seulement elle est la fondatrice du

premier couvent d'enseignement féminin d'Amérique, mais elle s'avère notre première génie nationale [2]. Marie Guyart mérite, en effet, d'être qualifiée de génie. Par son style, son intelligence des matières dont elle traite, ses inventions et ses entreprises, elle est vraiment « la personne qui possède une aptitude supérieure de l'esprit qui l'élève au-dessus de la commune mesure et la rend capable de créations, d'inventions, d'entreprises qui paraissent très remarquables, extraordinaires ou surhumaines à ses semblables » – c'est ainsi que le dictionnaire définit « génie » [3]. En tous cas, de tels qualificatifs se justifient pleinement pour ses contemporains qui voient Marie Guyart comme « un des plus grands esprits » de son temps. En effet, de celle qu'il voit comme « une des plus vives lumières de son siècle », l'historien jésuite François Xavier de Charlevoix, écrit :



*On voit par ses écrits, qu'elle étoit une des plus spirituelles femmes de son siècle. Tout y est solide, elle pense juste ; elle approfondit tout ; donne à ce qu'elle dit un tour ingénieux, & son style a cette simplicité, noble où peu d'écrivains parviennent. [4]*

Aussi Marie Guyart doit-elle être considérée sur le même pied d'égalité que les Descartes, Pascal et autres génies de son époque. Sa vie, son œuvre répondent avec éclat à la question qu'on posait avec condescendance, il y a quelque quarante ans à l'apprentie historienne que j'étais : « à l'évidence les femmes n'ont rien accompli dans l'histoire : où sont les Michel Ange ou les Newton féminins ? ».

Passant par tous les états de vie que peut connaître une femme au XVII<sup>e</sup> siècle (fille, sœur, épouse, mère, veuve, religieuse), celle qui est la première missionnaire outremer, une mystique qualifiée de « Thérèse du Nouveau Monde » [5], est une écrivaine prolifique et avertie, auteure de quelque 8000 lettres, non pas d'une mais de deux autobiographies, de dictionnaires, d'« un gros livre Algonquin de l'histoire sacrée » [6], de plusieurs traités spirituels ; elle est une linguiste maîtrisant non seulement le latin et le français mais les très difficiles et très diverses langues autochtones qu'elle contribuera à fixer dans des dictionnaires et thésaurus ; elle est pédagogue, fondatrice de la tradition éducative durable des Ursulines de Québec ; elle est anthropologue avant la lettre, car elle décrit avec moult détails la rencontre franco-autochtone et invite à un relativisme culturel sans précédent ; elle est artiste : musicienne, elle introduit aussi l'art de la broderie en relief en fil d'or et d'argent - la peinture à l'aiguille - en Amérique) ; elle est architecte qui trace les plans de son couvent dont elle suit la construction, puis la reconstruction suite à l'incendie de 1650 ; elle réfléchit même à la géopolitique coloniale... Elle a, de fait, l'envergure d'un Léonard de Vinci, mais contrairement à lui que n'embarrassait la conciliation travail-famille, elle donne réalité à tous ses rêves et surtout achève remarquablement ses projets. Femme complète, digne des humanistes de la Renaissance et des savants contemporains de la Révolution scientifique, c'est bien ainsi que la décrit l'Ursuline Marguerite de St-Athanase, en 1672 :



*Elle estoit fort industrieuse en toute sorte d'ouvrages, et n'ignoroit rien de tout ce que l'on peut souhaiter en une personne de son sexe, soit pour la broderie, qu'elle sçavoit en perfection, soit pour la dorure ou peinture. Elle n'estoit pas mesme ignorante de l'architecture et sculpture, ayant elle-mesme montré et stillé les ouvriers qui ont fait le retable de nostre église. Et elle a toujours infatigablement employé tout ce qu'elle en sçavoit pour la décoration et ornement des autels ; ayant elle-mesme enrichy le fond du restablissemant de belles peintures et de dorure, sans que ses grandes occupations l'ayent pu obliger de prendre quelque repos, ayant pour sa devise ordinaire : 'Brièveté de travail, éternité de repos' ; et ne se contentant pas d'y travailler, elle tâchoit encore d'y stiller d'autres personnes [7].*

Et Charlevoix d'ajouter en 1724 :

*Elle n'entreprendoit rien, qu'elle n'y réussit parfaitement, & les plus habiles ouvriers étoient surpris de l'entendre parler de leurs arts aussi bien qu'eux. [8]*

Mais plus important pour notre histoire, cette Tourangelle manie à merveille la langue française : clarté, sobriété, pragmatisme, détail du témoignage. Comme épistolière, elle dépasse la Marquise de Sévigné, à qui on la compare souvent, par l'ampleur de sa correspondance, du nombre et de la variété de ses correspondants mais surtout à cause du caractère intime des lettres qu'elle adresse à son fils. Guy-Marie Oury, son éditeur moderne, a retrouvé 277 lettres souvent longues « comme des petits livres ». Comme elles n'étaient pas destinées à la publication et donc échappaient à la censure, ces lettres offrent aujourd'hui, à l'analyse historique de l'entreprise coloniale, ce que j'ai appelé « la vision de l'intérieur ». Et cela d'autant que, comme Marie recopie souvent de longs passages des fameuses *Relations* qu'envoient à Québec, les missionnaires jésuites et qu'elle converse longuement avec eux, elle livre sans le maquiller l'état d'esprit de ses collègues masculins. Ainsi s'adresse-t-elle en toute confiance à son fils, décrivant en détail la réalité canadienne, telle qu'elle la rencontre, l'expérimente, et la traduit. Ce qui fait que, du point de vue historique, ses lettres constituent un complément indispensable aux sources de la Nouvelle-France telles que, par exemple, les *Relations* et le *Journal* des Jésuites ou l'*Histoire du Montréal* de Dollier de Casson. Mais comme elle y fait souvent des



observations qui lui sont propres, elle peut, dans bien des cas, être considérée comme une source autonome. Ainsi la lettre du 12 octobre 1655 qu'elle adresse à son fils, peut remplacer la *Relation* rédigée par les Jésuites qui s'est perdue en chemin vers la France. Par ailleurs, en 1660, l'Ursuline donne la version d'un des Hurons participant à la défense du Long Sault organisée par Dollard des Ormeaux – des informations qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Enfin, en ce qui concerne Québec, ses environs immédiats, voire le reste de la colonie, Marie donne à ses correspondants toutes sortes de renseignements : sur la flore et la faune, sur le commerce et l'économie, sur les ressources naturelles du pays et la qualité des colons qui vient s'y installer, etc. Elle ne se prive pas de donner son avis, toujours prudent et nuancé, sur les personnes : elle décrit les participants au projet missionnaire, soulignant entre autres la difficulté voire l'impossibilité de « franciser », nous le verrons, les Autochtones ; elle évoque les hauts et les bas de la vie des colons, des marchands et des voyageurs de passage ; et à mesure que les années passent, elle prend du recul, discerne avec beaucoup de sensibilité les événements qui marquent et marqueront durablement l'histoire de la colonie, s'inquiétant par exemple des dangers que posent les progrès rapides de la Nouvelle-Angleterre pour la Nouvelle-France [9].

### **Contexte de la vie de Marie de l'Incarnation**

À première vue, rien ne prédispose Marie Guyart à l'aventure extraordinaire qui sera la sienne en France et en Amérique. Certes, sa vie correspond à une période inédite de l'histoire : la France est alors en pleine reconstruction – après les ravages de près de 40 années de guerre civiles et religieuses – alors même que se construisent outremer des « nouvelles Frances ». Il faut noter que si l'Édit de Nantes, proclamé par le roi Henri IV en 1598, a mis un terme aux conflits armés, il a créé une situation politico-religieuse jusqu'à l'impensable. En effet, la France devient le seul pays occidental au XVII<sup>e</sup> siècle à tolérer deux religions officielles, le catholicisme et le protestantisme, à l'intérieur de ses frontières. À l'extérieur, au nom de la raison d'État, la Couronne adoptera des politiques controversées, par exemple en donnant son soutien aux protestants contre les très catholiques Habsbourg dans la guerre de Trente Ans ou en interdisant aux Huguenots l'entrée en Nouvelle-France – dont ils sont pourtant les premiers colonisateurs avec Pierre Dugua de Mons et son assistant Samuel de Champlain.



Marie Guyart naît ainsi le 28 octobre 1599, dans un pays meurtri et profondément clivé où catholiques et protestants, contraints d'abandonner les armes, continuent la lutte par les moyens plus pacifiques que sont la controverse, la prédication, l'éducation, l'assistanat social, les missions. Sa jeunesse et le début de sa vie d'adulte se déroulent dans une ambiance spirituelle intense, alimentée par des courants d'idées et d'action qui font primer, parfois de façon autoritaire, la réconciliation nationale, l'esprit de réparation et l'urgence de la rédemption individuelle et collective [10].

Les trente premières années de sa vie la voient naître et évoluer dans le milieu des artisans et de la moyenne bourgeoisie commerçante de la ville de Tours. Ses quatre frères, trois sœurs et elle-même sont les enfants de Florent Guyart, un fils cadet de notaire devenu boulanger, et de Jeanne Michelet, issue de la noblesse [11]. Une telle mésalliance n'est pas inhabituelle dans une société qui connaît, au temps du premier capitalisme mondialisé et du *Bourgeois gentilhomme*, de profonds bouleversements dans ses hiérarchies [12]. Du point de vue de son éducation, bien que l'on ne sache pas précisément où et par qui Marie a appris à écrire aussi bien que Montaigne, Pascal ou Descartes, on soupçonne qu'elle a fréquenté une des *petites écoles* qui se répandent à son époque – à cause du rêve qu'elle fait à sept ans, qu'elle rapporte dans son autobiographie et où elle se voit avec une compagne dans la cour d'une école champêtre [13]. Selon ses propres mots, elle a reçu une « bonne éducation » qui lui « avait fait un bon fonds dans [s]on âme pour toutes les choses du christianisme et pour les bonnes mœurs » [14]. Ni elle, dans ses autobiographies, ni son fils, qui se fera son biographe, ne s'embarrassent de décrire en détail cette éducation. Tout simplement parce qu'à leurs yeux, c'est sans doute un lieu commun : Une bonne éducation féminine repose alors sur l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, du calcul, d'un savoir-faire correspondant à son état et condition et, surtout, de ce qu'il faut savoir pour faire son salut [15]. Pour le reste, les femmes poursuivent par elles-mêmes leur instruction. Marie Guyart écrit ainsi en 1649 à une dame de ses amies :

*J'estime que vous en avez suffisamment [avec l'encadrement du directeur de conscience] pour vous soutenir : Vous avez ensuite les lectures saintes, les prédications, les entretiens particuliers avec les personnes dévotes, tout cela est saint, et entretient dans le cœur l'ardeur de la dévotion. [16]*



La lecture, les prédications, les entretiens particuliers (conversation ou correspondance) composent en effet, les principaux médias par lesquels les femmes s'informent et se forment en « une vivante escolle » au XVII<sup>e</sup> siècle [17].

Par ailleurs, les choix de vie qui s'offrent à Marie Guyart sont ceux des femmes de son temps : se marier ou entrer au couvent. C'est ainsi que, considérant qu'elle est trop vive et trop gaie pour la vie religieuse, ses parents la marient en 1617 à Claude Martin, un maître-ouvrier en soie. Au près de lui, elle acquiert entre autre la maîtrise de la broderie, dite « peinture à l'aiguille » [18], qui est, à cette époque, une industrie de luxe fort recherchée – de fait, l'économie d'Ancien Régime repose sur l'industrie textile (et ses produits dérivés comme la broderie) tout comme la nôtre se fonde sur celle du pétrole et ses dérivés. En avril 1619, naît leur fils, lui aussi prénommé Claude. Sept mois plus tard, son mari décède, lui laissant une faillite sur les bras – elle la réglera jusqu'à la moindre dette avec un savoir-faire remarquable. Comme c'est l'usage, elle retourne chez son père, pour attendre un remariage. Elle gagne sa vie et celle de son enfant d'abord, en faisant des travaux d'aiguille puis en prenant en main, en 1624, la gestion de l'entreprise de transport qu'ont développée, à l'échelle de la France, sa sœur et son beau-frère. Jusque-là rien d'extraordinaire dans cette existence de femme du peuple, faite de labeurs, de joies et de deuils au sein de la famille [19]. Mais voilà qu'en 1631, coup de théâtre, elle abandonne son fils pour entrer au couvent des Ursulines de Tours. Huit ans plus tard, autre coup de théâtre, elle s'embarque pour la Nouvelle-France afin d'y fonder l'actuel couvent des Ursulines de Québec. Comment expliquer de tels revirements ? Marie n'a rien d'une impulsive. Ces changements radicaux de vie ont été préparés de longue date et avec soin. Il lui suffisait d'attendre que les occasions se présentent. Et pour nous, de comprendre que la religion est un puissant moteur d'action.



Couvent des Ursulines de Tours. Source : Pline, Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0.

### **La religion, moteur d'action**

Très jeune, elle s'intéresse à la religion. À sept ans, elle a une vision, dont elle parlera à cinquante-cinq ans, comme du moment fondateur de toute son existence. On ne peut qu'admirer la force d'évocation quasi cinématographique du récit qu'elle en fait et par lequel elle commence son autobiographie. On s'y croirait. Elle campe avec adresse le décor, les personnages – une cour d'école champêtre ; elle et une compagne de classe jouant à quelque jeu d'enfants. Et soudain le ciel s'ouvre. Jésus apparaît et la choisit. Ici Marie fait un aparté : comme une voix off, elle s'étonne d'être élue plutôt que sa compagne, « pourtant bonne fille » ; elle ajoute : « Il y avait un secret que je ne connaissais pas ». Et retour sur l'action : « le plus beau de tous les enfans des hommes, avec un visage plein d'une douceur et d'un attrait indicible » s'approche d'elle, l'embrasse en lui demandant « voulez-vous être à moi ? ». Puis, à sa réponse affirmative, il remonte au ciel [20]. Certains psychanalystes reconnaîtront peut-être dans ce rêve l'évocation d'un passant abuseur d'enfant. Mais l'historienne que je suis, perçoit chez l'enfant, à côté de l'éveil de la raison et des sens, une vraie connaissance religieuse (elle reconnaît la personne de Jésus ;



elle sait ce que signifie l'engagement de la première communion) et aussi une indication sur l'éducation féminine à son époque, car le lieu de la vision est une école [21]. Quoi qu'il en soit, à partir de ce moment, la petite fille raconte à qui veut l'entendre ce qu'elle nomme une « insigne faveur » et jusqu'à environ seize ans, elle cultive en autodidacte ce qu'elle nomme sa « pente au bien », se modelant sur ceux et celles qui lui paraissent humblement prier, faire la charité, fréquenter les églises, assister aux cérémonies – qui a, cette époque, sont les seules distractions et constituent souvent de véritables spectacles, avec des processions, des pièces de théâtre, des tableaux vivants [22].

Elle veut devenir religieuse, ce que ses parents refusent. C'est par obéissance à la toute puissance parentale qu'elle accepte à reculons de s'unir à Claude Martin. Elle a dix-sept ans. Le mariage, selon elle, est « un engagement si contraire à l'attrait de Dieu qu'elle expérimentoit, & à la liberté d'esprit à laquelle elle se sentoit appelée ». [23] Elle confiera plus tard à son fils :

*Je crois et j'ai toujours cru que je n'y avais été engagée qu'afin de servir au dessein que Dieu avait de vous mettre au monde [...] La seule consolation que j'aie eue en cette condition a été de vous avoir donné à Dieu avant que vous fussiez au monde, et de ce que votre père était si bon qu'il me permettait toutes mes dévotions, auxquelles même il avait de la complaisance, parce qu'il était homme de bien et craignant Dieu [24].*

En effet, dès le début du mariage, « à l'étonnement de tout le monde », Marie devient ouvertement dévote, assiste quotidiennement à la messe, quittant « la hantise des personnes de mon âge pour demeurer seule dans la maison à lire en des livres de piété, ayant entièrement quitté ceux qui traitaient des choses vaines et auxquels j'avais eu de l'attache purement pour mon seul esprit et récréation ». Elle ajoute que c'est ce qui l'aide grandement à supporter « les grandes croix » que lui fait endurer son mariage pendant deux ans [25].

Une fois devenue veuve, elle travaille, élève son fils, et pense même à se remarier [26]. Mais au printemps 1620, se produit ce qu'elle appelle sa « conversion » : lors d'une vision, elle se voit baignée dans le sang du Christ, et contemple avec horreur tous les péchés qu'elle



a commis depuis sa naissance. Après cette vision, elle réoriente sa vie, se trouve un directeur spirituel, le feuillant François de Saint Bernard, qu'elle convainc de la laisser prononcer un vœu de chasteté [27]- ce qui lui permet de refuser tous les partis qui se présentent, mêmes les plus avantageux qui pourtant les auraient mis, elle et son fils, à l'abri du besoin [28]. Elle préserve ainsi sa liberté d'action car les veuves peuvent légalement jouir de leur douaire et l'investir comme bon leur semble, sans avoir à obéir à la puissance paternelle. Ainsi « encadrée » par l'autorité religieuse, Marie agit dans le monde, s'employant à « des œuvres de charité » qui sont plus que nécessaire en ces années de reconstruction de la France, qui se relève à grand peine des ruines causées par les guerres civiles et religieuses du siècle passé.

Voire, après un an de ce régime, elle accepte d'ajouter à cette tâche et d'aider sa sœur Claude et son beau-frère Paul Buisson à gérer leur compagnie de transport (la plus grosse de Touraine) à condition qu'elle puisse faire à sa guise ses dévotions et charités. Elle a tant de succès que son beau-frère, analphabète mais très heureux en affaires, « a tant d'amitié et de déférence pour elle qu'il ne lui refuse rien » [29]. C'est à cette époque qu'un autre feuillant, Dom Raymond de Saint Bernard remplace Dom François comme directeur spirituel : il guide les lectures de Marie (dont Saint François de Sale et Thérèse d'Avila), avalise les choix de vie qu'elle fait (ses mortifications entre autres, qu'elle l'a convaincu d'accepter malgré leurs outrances) [30] et il l'encourage dans sa dévotion et ses activités charitables qu'elle mène, on l'a dit, comme elle l'entend.

Il faut noter ici que, de tous temps, les familles monoparentales ont existé, majoritairement dirigée par une femme, séparée de son mari par les guerres, les déplacements saisonniers, les maladies ou la mort. Une femme esseulée peut mener sa vie à sa guise, si elle sait rester protégée de corps et de réputation par sa famille et par l'Église, si elle sait négocier entre prescriptions et nécessité afin de tirer son épingle du jeu [31]. C'est exactement ce que fait Marie Guyart qui élabore patiemment son projet d'entrer en religion ; ce qu'elle ne pourra pas réaliser avant que Claude n'atteigne l'âge soit d'entrer en apprentissage, soit de poursuivre des études au collège. C'est ainsi qu'en 1631, elle entre chez les Ursulines de Tours, non sans provoquer la désapprobation de ses proches. Ni les supplications de son père « fort âgé, qui faisait des cris lamentables » [32], ni celles de son fils (qui avec une



bande de jeunes garçons assiègera le couvent en clamant : « Rendez-moi ma mère ») ne la feront changer d'avis, bien qu'elle se sente alors comme si on lui « séparât l'âme du corps avec des douleurs extrêmes » [33]. Mais dit-elle, le Christ la mène. C'est lui qui lui insuffle la force et le courage de toutes ses décisions, comme ceux qu'elle a eus dans la terrible rupture que représente l'entrée au couvent, véritable mort au monde. Elle relate qu'à ce moment précis « il [Dieu] influait en mon âme un aliment et un nourrissement intérieur qui m'eût fait passer par les flammes, me donnant un courage à tout surmonter et à tout faire ; et il emportait mon esprit où il me voulait » [34].

Notons qu'au moment de son entrée en religion, Marie fait intervenir nombre d'ecclésiastiques qui, ce faisant, reconnaissent la légitimité de son désir de se faire religieuse contre les « liens du sang » : par l'entremise de Dom Raymond, Marie obtient ainsi de l'évêque Bertrand d'Eschaux, de faire son entrée sans dot chez les Ursulines – et qui plus est : sa pauvreté aurait dû lui imposer une vie de travaux manuels comme sœur converse mais non, elle est admise comme sœur de chœur ce qui lui donne pleinement voix au chapitre. C'est encore Dom Raymond qui convaincra les époux Buisson de laisser partir Marie et de se charger financièrement du jeune Claude, leur neveu [35]. Le jésuite Georges de la Haye entre ensuite en scène : impressionné par Marie qui l'a choisi comme directeur pour qu'il l'aide dans les « difficultés » qu'elle connaît au noviciat, il lui demande de rédiger son autobiographie afin de connaître au plus près l'évolution de ses états intérieurs : ce sera, la *Relation de 1633* [36]. La vie poursuit son cours au couvent des Ursulines : de novice qu'elle était, Marie Guyart devient sœur de chœur le 25 mars 1631. Mais bientôt par son confesseur La Haye et aussi par Joseph Poncet (qui la présentera à Madame de la Peltrie, la future bienfaitrice fondatrice séculière du couvent québécois des Ursulines) [37], Marie se trouve aux premières loges de l'aventure des jésuites en Nouvelle-France. Ce sont d'ailleurs eux qui favoriseront sa décision de fonder à Québec un couvent d'Ursulines consacré à l'éducation des jeunes filles autochtones [38]. Dom Raymond quant à lui, qui voulait prendre lui-même part à la mission canadienne, subira un véritable chantage de la part de Marie afin qu'elle puisse l'accompagner (elle lui dit et répète en substance *si je ne pars pas, vous serez responsable de ma damnation, c'est Dieu qui le dit*). Puis quand il doit se retirer de ce projet, elle le convainc de l'appuyer dans sa « vocation



du Canada ». Ce qu'il fait avec minutie, lui permettant de réaliser sans lui, à partir de 1639, son dessein transocéanique [39].

C'est Dieu, dit Marie, qui lui souffle sa mission, ses décisions. Mais comment faire accepter cette élection sans passer pour une illuminée voire pour une sorcière ? C'est une question très sérieuse dans un temps, où « la » femme ne peut ni se penser ni se concevoir seule agente de sa propre vie ni surtout prendre la parole (et autorité) à l'Église et dans le Monde. Si les visions et les idées nouvelles qui lui viennent ne sont pas reconnues « saintes », Marie risque, au pire, d'être envoyée au bûcher (et la menace est très sérieuse en ces temps de chasse aux sorcières), au mieux de se faire enterrer vivante – folle à la Salpêtrière [40], mutique dans un couvent oublié de province. Si l'Ursuline évite ces obstacles de taille, c'est qu'elle sait gagner à ses vues, évêques, directeur de conscience, confesseurs, missionnaires, voire membres de sa propre famille et de tout son réseau qui, remarquons-le, va de la base de la société jusqu'à la reine et la cour. Vont être ainsi sollicités tous ceux qui ont officiellement autorité sur les cloîtres (tels que façonné par le très masculin Concile de Trente avec l'imposition de la clôture, le resserrement des règles, l'obéissance communautaire à l'évêque) et sur la société. Marie va d'instinct négocier les virages dangereux qu'elle imprime à sa vie et réussit à agir selon sa volonté (mais notons-le, et c'est là, le « truc » de survie) toujours sans sortir des limites imposées par sa société ; des limites dont elle a parfaitement conscience et qu'elle sait approcher, voire frôler, mais sans les outrepasser.

Plus spécifiquement, la caution divine devient un formidable levier de l'action féminine, et la rhétorique de l'humilité, une stratégie de « *captatio benevolentiae* » [41]. Quand Marie prépare en effet, son grand projet de partir en Canada, elle sait qu'elle a des idées qui ne conviennent ni à son sexe ni à sa condition. Elle fait dit-elle « l'expérience continuelle de [ses] propres faiblesses » [42]. Elle dit en éprouver de la honte mais, qu'à cela ne tienne, cela ne l'empêche nullement d'exprimer son désir de partir et ses projets d'établissements. Ainsi, Marie explique-t-elle que son désir de la mission en Canada, né il y a longtemps, a été ravivé par la lecture de la relation qui bien loin de la décourager, lui a « rallumé le désir et le courage » de s'y rendre [43]. Elle écrit :



*L'ardeur que je sens en mon âme me porte à vouloir souffrir des choses très-grandes que votre Révérence ne croiroit pas volontiers de ma charité qu'elle sçait être très petite, mais celui qui allume dans mon cœur ce feu qui me consume est assez fort pour tirer sa gloire de la plus foible et plus chétive de toutes ses créatures. C'est la grande lumière dont il me remplit qui cause de tels effets, principalement sur ce qui regarde la foy des vérités divines qui nous sont révélées, et la grandeur de celui qui en est l'auteur et qui les révèle [44].*

Ainsi la religion est moteur d'action, spécialement pour les femmes de l'époque de Marie de l'Incarnation. Rappelons-le, il arrive souvent que dans la période suivant un conflit, la force vive des femmes soit mise à contribution. Or, dans les premiers soixante ans du XVII<sup>e</sup> siècle français, elle l'est dans tous les domaines : c'est ainsi que s'affermir un véritable féminisme religieux dont le principe premier est d'affirmer l'égalité des sexes sur le plan spirituel pour mieux souligner les devoirs chrétiens de chacun et mobiliser tout le monde. À la faveur de ce mouvement, se dessinent les contours d'une culture qui reconnaît aux femmes la « même obligation d'employer le temps » que les hommes, c'est-à-dire de se rendre utiles au public, de fuir l'oisiveté et de s'adonner à l'étude, à la charité et au travail manuel. Cela, « puisqu'elles doivent aspirer à une mesme perfection, & à une mesme Félicité : Puis qu'elles ont les mesmes loix à suivre, les mesmes maladies a guerir, & une mesme ame à instruire » [45] écrit Jacques Du Boscq. C'est ainsi que les femmes de tout état et de toute condition sont invitées à participer activement à rénover les fondements de la société civile que sont la bienfaisance, l'éducation, la santé. Et, pour les autorités civiles et religieuses, les besoins sont alors criants tant sur les plans matériels que spirituels. Comme le dit Louise de Marillac : « Il est très évident qu'en ce siècle, la divine Providence s'est voulu servir du sexe féminin pour faire paraître que c'était elle seule qui voulait secourir les peuples affligés et donner de puissantes aides pour le salut » [46]. À côté des ordres féminins nouveaux (qui seront de plus en plus cloîtrés au cours du siècle [47]), des femmes comme Marie Guyart, restées dans le monde – mariées, veuves ou tout simplement célibataires – répondent présentes à tous les échelons de la hiérarchie sociale et partout dans l'espace français, dans le pays comme dans ses colonies, partout où doivent s'organiser la philanthropie, l'instruction et les hôpitaux. En France comme en Nouvelle-



France, les femmes s'emploient à ces « bonnes œuvres » et à Québec, mais aussi à Montréal et à Trois-Rivières, les « bienfaits » offerts par les institutions fondées par les femmes sont pensés à cette époque comme l'« amorce qui couvrira l'hameçon de la foi » [48] et de la civilisation des mœurs (la francisation) qui doivent servir la fusion des peuples français et autochtone désiré par la Couronne et l'Église catholique.

Intégrer ainsi à la société française l'infinité de peuples que rencontrent les Français en Amérique est en effet un élément essentiel de l'humanitaire spirituel. Il répond d'une part à l'exigence universaliste de l'Église post-tridentine, et, d'autre part, aux politiques natalistes de la Couronne française. En quelque sorte, les deux pouvoirs, spirituel et temporel, visent l'accroissement démographique de leurs territoires et par là, l'extension de leur souveraineté respective. En effet, gagner des âmes, c'est étendre le royaume céleste ; gagner des peuples, c'est gagner les territoires qu'ils habitent et donc étendre le royaume du roi. C'est pourquoi les autorités françaises misent sur le métissage [49]. C'est pourquoi l'intermariage est promu ardemment. Ainsi à chaque fois qu'il rencontre un peuple inconnu des Français, Samuel de Champlain promet : « nos garçons se marieront à vos filles, & nous ne ferons plus qu'un seul peuple » [50].

Pour les missionnaires, ces mariages doivent consolider l'alliance franco-amérindienne car ils obligeraient, « tous les sauvages à aymer les François comme leurs frères. Ils nous tesmoignent le souhaiter avec passion, car ilz n'ont jamais plus de contentement de noz discours lors que nous leur promettons que nous prendrons leurs filles en mariage, car après cela ilz nous font mille applaudissements. Ilz nous disent que quand nous ferons ce mariage, ilz nous tiendront comme de leur nation, considérant la descente et parenté des familles par leurs femmes et non par les hommes, d'autant, disent-ilz, que l'on sçait assurement quelle est la mère de l'enfant, mais non pas assurement qui en est le père » [51]. Notons ici que les Français sont forcés de s'adapter aux rapports sociaux de sexes qu'entretenaient les Autochtones : ils n'arriveront jamais à vraiment substituer leur système de patrilinéarité et d'autorité patriarcale à celui des « Sauvages ». Bien entendu, et c'est là qu'il faut chercher le genre (ou les rapports sociaux de sexes), dans une colonie majoritairement peuplée d'hommes français, les principales visées par la fusion des peuples sont les femmes autochtones.



Mais pas n'importe quelles femmes : il faut trouver aux Français parmi les « Sauvages », des épouses civilisées, francisées et christianisées qui contreront l'attrait des filles faciles que semblent fournir allègrement les nations amérindiennes. À ces chrétiennes, sera enseigné le propre des femmes françaises - c'est-à-dire qu'elles seront amenées à se soumettre à la hiérarchie patriarcale que sous-tend la civilisation euro-chrétienne ; il est alors même espéré qu'elles en deviennent les relais, voire qu'elles se muent à leur tour en missionnaires, en épousant qui, un Français désireux de ne pas perdre son âme, qui, un Amérindien à mener, avec toute sa nation, à la foi chrétienne [52]. Il s'agissait donc de marier aux colons français les Autochtones dûment converties au catholicisme et transformées en Françaises [53]. Et c'est précisément la tâche dont se chargeront Marie de l'Incarnation et ses consœurs ursulines en Nouvelle-France.



*Le Canada ou Nouvelle-France* (Nicolas Sanson, Paris, 1656). Source : BANQ, domaine public.



### En Nouvelle-France

Marie de l'Incarnation a quarante ans passés quand elle prend un aller simple pour la Nouvelle-France avec deux autres Ursulines et trois Hospitalières [54]. Pour mesurer ce qu'a pu représenter la folie de l'entreprise pour les contemporains, on n'a qu'à penser du projet *Mars One*, auquel se préparent en ce moment une centaine d'hommes et de femmes qui veulent coloniser la planète rouge sans espoir de retour [55]. La minuscule colonie française se trouve aux confins du monde « civilisé », en territoire hostile et on ne l'atteint qu'après la périlleuse, longue et très inconfortable traversée de l'Atlantique avec ses éventuels pirates, les tempêtes, les icebergs, le mal de mer, la promiscuité, le sommeil impossible, l'alimentation difficile : comme le raconte Cécile Richer, une des Ursulines en 1639 :

*[...] le vesseau estoit tellement agitté durant tout ce temps qu'il estoit inpossible de ce tenir de bout, ni faire le moindre pas sans estre appuyée, ni mesme estre assise sans se tenir à quelque chose, ou bien on ce trouvoit incontinent roulée à l'autre costé de la chambre . On estoit contrainct de prendre les repas à platte terre et tenir un plat à 3 ou 4, et si, on avoit bien de la peine de l'enpêcher de verser [56].*

D'ailleurs, la nourriture est mauvaise et rare, souvent servie froide, souvent gâtée par l'humidité. Elle se réduit rapidement à la morue salée et au fameux biscuit [57] – cette galette de pain sec et sans sel qu'il faut, pour arriver à la mastiquer, humidifier avec de l'eau qui, pour sa part, est vite avariée. Il n'est pas question de se laver ni faire son lavage. De plus rien ne sèche, ni les vêtements mouillés par l'eau de mer ni les plaies qui ne guérissent pas et qui s'infectent attisées par le sel. De plus, dans la cale, ça sent très mauvais car, à côté des odeurs corporelles qu'exacerbe l'humidité, dans la litanie des embarras du navire, on trouve qu'après le mal de mer, « la plus grande incommodité du navire est la puanteur et salleté du goudron et du petun » [58] : le goudron de Norvège ou poix liquide est en effet constamment utilisé pour étancher la coque en bois du bateau qui fait souvent eau de toutes parts sous les coups de boutoir des vagues ; pour sa part, le tabac, qui réchauffe le corps et le cœur des marins de quart, empeste les passagers. Tout cela fait qu'il serait étonnant qu'après trois mois de voyage, lorsque le 1<sup>er</sup> août 1639, Marie de



l'Incarnation et ses consœurs finissent par débarquer dans le minuscule poste de Québec, elles aient été aussi « fraîches et aussi vermeilles que quand elles partirent de leur maison » comme l'écrit, enthousiaste, le supérieur de la mission jésuite, Paul Le Jeune [59].

Dès le lendemain de leur arrivée, les religieuses se mettent à la tâche. Les Ursulines reçoivent leurs premières pensionnaires autochtones. Marie rapporte le contentement d'un converti huron-wendat Joseph Chioutenhouan d'avoir vu :

*[...] grandes filles vêtues de noir, qui pour l'amour de nous sont venues en ce pais ; les unes prirent avec elles des filles Montagnèses [Innués] qu'elles faisoient manger avec elles, et à qui elles donnoient de beaux habits : les autres qui étoient habillées d'une autre couleur, prirent les malades, qu'elles soulageoient et veilloient jour et nuit avec de grands soins et de grandes fatigues : À leur arrivée on fit tant de feste, que vous eussiez dit que tout le monde de Québec n'étoit qu'un [60].*

Les religieuses reçoivent d'abord des Innues et des Algonquines auxquelles se joignent en 1650 les Huronnes-Wendat avec les premiers réfugiés de Huronie, et même des Iroquoises lors des trêves avec les Cinq-Nations et de la paix de 1667. Pendant les quelque trente années qui restent à vivre à Marie de l'Incarnation, le couvent accueille environ une centaine de « séminaristes » – ou pensionnaires – et un nombre beaucoup plus imposant d'externes, principalement des Autochtones poussées par la faim ou la curiosité. Leur âge varie de celui du nourrisson à celui de l'adulte, mais la majorité a entre cinq et douze ans. Après 1650, leur nombre diminue à cause de la terreur qu'imposent les Iroquois aux alliés des Français. C'est aussi à cette époque que les Ursulines se spécialisent dans l'éducation des filles des colons [61]. Il s'agit pour elles de façonner une femme qui soit avant tout une bonne chrétienne, susceptible d'assumer les rôles et les modèles que lui assignent la société française de l'époque. Le programme enseigné est le même pour tous les enfants : si les rudiments de la foi en langue vernaculaire, la lecture en français et en latin, la « civilité » sont enseignés indifféremment aux deux sexes, c'est dans la poursuite des études qu'apparaissent les différences. En général, seuls les individus de sexe masculin et d'origine française accèdent à un niveau supérieur, que les filles françaises et les filles et garçons autochtones n'atteignent guère. Cela dit, Marie de l'Incarnation nous renseigne sur



ce que les éducatrices enseignent à leurs élèves. Il s'agit d'un enseignement religieux tout à fait conforme au concile de Trente : le catéchisme, les prières et leur « détermination », l'oraison, le chapelet, les chants et des cantiques en « sauvage » pour les Autochtones, et, pour toutes, en latin et en français. S'ajoutent la pratique de l'examen de conscience et de la confession. Lecture, écriture, calcul complètent le programme avec la « siance des ouvrages » et « mille petites adresses » comme jouer de la viole, propre au sexe féminin de l'époque [62]. En ce qui concerne les externes, les religieuses ne veulent pas leur faire adopter la « politesse françoise : je veux dire en ce qui regarde un compliment et façon d'agir des François. On ne s'est pas estudié à cela mais à leur bien enseigner les commandemens de Dieu et de l'Eglise, tous les points de nostre foy, toutes les prières, à bien faire l'examen et toutes autres actions de religion », et Marie Guyart d'ajouter : « Un Sauvage se confesse aussy bien qu'un religieux et religieuse, naïfs au possible, qui font cas des plus petites choses, et lorsqu'ils sont tombez, ils font des pénitences publiques avec une grande humilité ». [63]

Du point de vue de l'emploi du temps, les éducatrices suivent le même que celui de leur consœurs demeurées en France. À cela près que pour les externes, deux temps se distinguent : celui de l'instruction de la prière et celui du festin-à-tout-manger dont les sœurs ont pris l'habitude de les régaler pour commencer ou clore leur enseignement. Ainsi « Ces bonnes gens étoient tous les jours instruits dans notre Chapelle : après la Messe nous leur faisons festin de pois ou de sagamité de bled d'Inde avec des pruneaux, après quoi ils étoient quasi tout le jour à notre grille pour recevoir quelque instruction, ou apprendre quelque prière » [64]. Et Marie Guyart de donner la recette de ces « festins » :

*Il me semble que lorsque nous faisons festin à nos « Sauvages », et que pour en traiter splendidement soixante ou quatre-vingt on n'y employe qu'environ un boisseau de pruneaux noirs, quatre pains de six livres pièce, quatre mesures de farine de pois ou de bled d'Inde, une douzaine de chandelles de suif fondues, deux ou trois livres de gros lard, afin que tout soit bien gras, car c'est ce qu'ils aiment, il me semble, dis-je, que l'on doit déplorer les grandes superfluités du monde, puisque si peu de chose est capable de contenter et de ravir d'aise ces pauvres gens, parmi lesquels néanmoins il y a des Capitaines qui à leur égard passent pour des Princes et pour des personnes de*



*qualité. Et cependant ce festin que je viens de décrire et qui leur sert tout ensemble de boire et de manger, est un de leurs plus magnifiques repas. Voilà comme on les gagne, et comme à la faveur d'un apas matériel on les attire à la grâce de Jésus-Christ [65].*

Les religieuses sont, en effet, soucieuses de « joindre l'aumosne spirituelle avec la corporelle » [66], ce qui est au cœur de ce que j'ai appelé *l'humanitaire spirituel* qui caractérise cette époque missionnaire [67]. De ce fait, le couvent des Ursulines est plus qu'un lieu d'enseignement, car il fait office de charité, de garderie – car les parents autochtones y laissent souvent leurs filles le temps d'une chasse – d'orphelinat, de « lieu de sûreté » contre les influences jugées pernicieuses par les convertis eux-mêmes :

*notre Séminaire est le refuge des affligés et des opprimés : car s'il y a quelque fille qui soit en danger de perdre ou la vie, ou l'honneur, ou les bonnes grâces de ses parents, ou enfin qui soit en quelque peine que ce soit, les Capitaines, qui ont l'œil à ce que leurs gens vivent en vrais Chrétiens, nous les amènent, afin de les garder et de les instruire. [68]*

On s'aperçoit dans les textes de Marie Guyart que, pour assurer l'instruction de leurs ouailles, les religieuses doivent s'adapter aux temps de la vie autochtone ponctuée de déplacements saisonniers pour la chasse ou pour la pêche par exemple ; Marie Guyart le dit : certaines de ses élèves sont « comme des oyseaux passager » [69]. Les religieuses doivent aussi se plier à la bonne volonté des parents, respecter leur grand attachement à leurs enfants et surtout veiller de près à l'humeur de leurs élèves. Marie Guyart écrit ainsi :

*L'humeur Sauvage est faite de la sorte, elles [ses élèves] ne peuvent être contraintes, si elles le sont, elles deviennent mélancholiques, et la mélancholie les fait malades. D'ailleurs les Sauvages aiment extraordinairement leurs enfants, et quand ils savent qu'ils sont tristes ils passent par dessus toute considération pour les r'avoir, et il les faut rendre. [70]*

Enfin, certaines Autochtones se plient aux prescriptions franco-catholiques [71]. Comme l'écrit Marie Guyart :



*Il y en a qui persévèrent et que nous élevons à la françoise : on les pourvoit en suite et elles font très-bien. L'on en a donné une à Monsieur Boucher (en mariage), qui a été depuis Gouverneur des trois Rivières . D'autres retournent chez leurs parens sauvages ; elles parlent bien François, et sont sçavantes dans la lecture et dans l'écriture. [72]*

Mais il faut le dire, les plus nombreuses se rebellent – plus souvent en jouant les filles de l'air : Marie les compare à des « écurieux » qui grimpent « notre palissade, qui est haute comme une muraille et vont courir dans les bois ». Toute une agentivité amérindienne se révèle, qui s'avère très variée et complexe – allant de l'adhésion à la résistance – et qui explique en fin de compte le petit nombre de jeunes filles confiées aux religieuses qui, pour leur part, jouaient de prudence afin de ne pas se les aliéner [73].

Pour finir, même si Marie de l'Incarnation ne s'y intéresse que dans le contexte plus large de la conquête des âmes, elle fait preuve d'une rare reconnaissance de la valeur intrinsèque de la personne humaine, c'est-à-dire de l'altérité. Comme je l'avançais il y a plus de trente ans, le mysticisme, en faisant transcender les conventions humaines à l'être qu'il touche, le prépare à reconnaître les voies autres d'être au monde. Mais soulignons-le cette grande observatrice des Autochtones est la première à reconnaître l'altérité autochtone, invitant ses contemporains à un relativisme culturel sans précédent : trente ans d'expérience en la matière lui font conclure qu'il est tout à fait possible de convertir les Autochtones mais impossible d'en faire des Français, de les « civiliser ». Comme elle le souligne :

*[...] la vie sauvage leur est si charmante à cause de sa liberté, que c'est un miracle de les pouvoir captiver aux façons d'agir des François qu'ils estiment indignes d'eux [...] Jugez de là, s'il est aisé de les changer après des habitudes qu'ils contractent dès l'enfance, et qui leur sont comme naturelles [74].*

De ses élèves autochtones, elle dit en 1668 : « Je n'attens pas cela d'elles, car elles sont Sauvages, et cela suffit pour ne le pas espérer ». Elle fait cette constatation au moment-même où le roi Louis XIV, son ministre Colbert et son intendant Talon relancent en 1668 la politique de francisation en Nouvelle-France – ils sont furieux car ils ne comprennent pas pourquoi les Autochtones n'ont toujours pas appris la langue française et n'ont pas été



transformés en citoyens français [75]. C'est pourquoi Marie de l'Incarnation et tous les religieux se plient à la volonté du roi non sans que l'Ursuline prédise tout de go l'échec de cette entreprise [76] :

*« Je ne sçai à quoi tout cela se terminera, car pour vous parler franchement, cela me paroît très-difficile. Depuis tant d'années que nous sommes établies en ce païs, nous n'en avons pu civiliser que sept ou huit, qui aient été francisées ; les autres qui sont en grand nombre, sont toutes retournées chez leurs parens, quoi que très-bonnes Chrétiennes. [...] » [77]*

Tout au long de sa vie Marie Guyart apparaît aux yeux de ses contemporains une personne de grand pouvoir intellectuel et spirituel. Par sa correspondance, elle dirige les consciences de ses lecteurs et de ses lectrices, qui en redemandent. Lors de ses apparitions au parloir de son couvent de Québec, elle conseille autant les colons que les autochtones convertis. L'Ursuline possède un véritable charisme qui s'approche de celui qu'auraient aujourd'hui une « coach de vie » ou une psychologue avisée. Même les « Sauvages » qui résistent à la conversion ne manquent jamais de rendre visite aux moniales lors des trêves, car elles sont pour eux une véritable curiosité [78]. On peut imaginer l'impact sur les Autochtones de ces « Filles vierges » comme ils les appellent ; en particulier la chasteté et les rigueurs qu'elles s'imposent ont pu leur faire un grand effet car, selon l'anthropologue Bruce G. Trigger, ils croient que ces mortifications accroissent le pouvoir shamanique [79]. Pour établir une telle confiance, il fallait surmonter l'obstacle de la langue. En effet une des particularités de la rencontre franco-amérindienne, c'est que, si les Français caressent l'idée de franciser les Autochtones, confiants comme ils le sont dans le pouvoir d'attraction de leur culture, les premières nations n'apprendront que très rarement la langue des nouveaux venus. Au contraire, ils forcent les Français à apprendre les leurs [80]. Ce qui souligne, en passant, l'agentivité autochtone dans la relation franco-autochtone : depuis le tout début et constamment par la suite, ce sont toujours les premières nations en effet qui posent les termes de la rencontre, et donc ici de la rencontre linguistique. Soulignons ici qu'il faut aux Français une bien grande motivation pour s'atteler à cette tâche si difficile d'apprendre des langues non fixées. Or, à part la traite des fourrures, la religion est un moteur puissant de cette motivation.



Cour du petit pensionnat des Ursulines de Québec (vers 1900). Source : Fonds Livernois, BANQ Québec, domaine public.

### **Autodidacte, théodidacte et religion : une génie des langues autochtones?**

Certains historiens comme Henri Bremond ont classé Marie Guyart dans l'école du jésuite Louis Lalemant, d'autres, tel Louis Cagnet, dans celle de Pierre de Bérulle [81]. Mais au-delà de ce qui a été appelée l'École française de spiritualité, il s'avère que l'Ursuline ne fait partie d'aucune école. Elle est autodidacte. Voire, elle se croit théodidacte, c'est-à-dire qu'elle est convaincue que tout son savoir lui vient immédiatement de Dieu, qu'elle a le don de science infuse [82]. Elle confie : « J'avais une connaissance infuse de la nature de chaque chose et, sans penser que cela était extraordinaire, j'en parlais quelquefois avec beaucoup de simplicité » [83]. Comme le souligne Linda Timmermans dans son magistral ouvrage *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime* :



*Bien des mystiques étaient des femmes cultivées, mais elles étaient autodidactes, ce qui à leurs yeux et aux yeux de leurs contemporains, réduisait la portée de leur culture, à tel point, que celle-ci pouvait être complètement niée. [...] [l']absence d'enseignement méthodique suffisait souvent [...] pour qu'on attribuât à une femme, mystique ou non, le don de science infuse, ou qu'elle se l'attribuât à elle-même, dès lors qu'elle possédait des connaissances religieuses peu commune à son sexe [84].*

C'est par le théodidactisme que Marie explique sa grande facilité en latin et ses dons de traduction simultanée : « Notre-Seigneur me donnait des intelligences accompagnées d'une suavité nourrissante sur la sainte Écriture. J'entendais le français de ce que je chantais et récitais en latin au chœur » [85]. C'est ainsi qu'elle cite sans effort l'Écriture sainte dans le texte latin [86] ; elle enseigne la langue latine à ses élèves et ses consœurs en tant que maîtresse des novices [87]. C'est aussi par le théodidactisme qu'elle explique sa grande facilité à apprendre les langues autochtones jugées aujourd'hui encore comme les plus difficiles à maîtriser. Elle qui écrit au début de ses aventures canadiennes à propos de la langue algonquine : « Cette étude d'une langue si disproportionnée à la nôtre, me fit bien mal à la tête, et me semblait, qu'apprenant des mots par cœur et les verbes, [...] que des pierres me roulaient dans la tête » [88], poursuit tout le reste de sa vie ce travail d'apprentissage linguistique. Ses écrits sont parsemés de mots autochtones, parfois de phrases entières. Voire, Marie y forge des mots en français ou redonne leur lustre à des mots anciens pour expliquer à ses interlocuteurs des concepts nouveaux – comme le terme de « capitainesse » pour décrire le pouvoir des femmes autochtones dans leur société [89]. Ainsi souligne-t-elle que, dans la société iroquoise :

*Ces capitainesse sont des femmes de qualité parmi les Sauvages qui ont voix délibérative dans les Conseils, et qui en tirent des conclusions comme les hommes, et même ce furent elles qui délèguèrent les premiers Ambassadeurs pour traiter de la paix [90].*

Dès son arrivée à Québec en 1639, elle apprend l'algonquin mais aussi le montagnais-innu et en 1650, après la destruction de la Huronie, elle se met à la langue huronne pour catéchiser les réfugiés hurons [91] ; Elle approche alors de la soixantaine quand à la faveur



de la trêve franco-iroquoise de la fin des années 1660, elle étudie l'iroquois (plus précisément l'agnier) et compose en cette langue un dictionnaire et un catéchisme ; c'est aussi à cette époque qu'elle écrit ses dictionnaires français-algonquin et algonquin-français [92]. On peut penser que ce qui la prépare à apprendre de nouvelles langues, c'est sans doute sa maîtrise du latin, qui très tôt a été manifeste. Quant aux façons d'apprendre une langue, Marie les décrit en détail, à plusieurs reprises. La meilleure manière, c'est d'apprendre par immersion, les missionnaires et les interprètes se sont formés de cette façon et c'est ce que font les ursulines au contact de leurs ouailles ; je cite : « en ce bout du monde où l'on est sauvage toute l'année », ce n'est que lors du retour des bateaux que « nous reprenons notre langue Française » [93]. Il faut noter qu'en ce domaine les femmes sont privilégiées par rapport aux hommes. En effet, dans cet apprentissage par immersion, les missionnaires masculins se font souvent mener en bateau par les Autochtones qui par moquerie leur enseignent de mauvais mots ou mêmes les truchements français, jaloux de leur savoir et de leur accès à la traite. Or cela n'arrive pas aux Ursulines ; peut-être parce qu'elles profitent dès le début des connaissances acquises par les Jésuites eux-mêmes, plus vraisemblablement parce qu'elles ne menacent personne. En fait, très vite, ce sont leurs élèves et les femmes qui viennent au parloir pour se faire nourrir, qui prennent le relais et assurent aux sœurs ce qu'on peut qualifier d'éducation continue des langues [94].

Du point de vue technique, l'apprentissage de la langue se fait alors « par précepte » et par « réflexion », en « en faisant les parties », c'est-à-dire, il se fait comme on apprend, à l'époque, la langue latine : en apprenant par cœur les déclinaisons et les verbes, en faisant l'analyse grammaticale, en pratiquant version et thème. La persévérance dans la pratique et le par cœur entrent pour beaucoup dans cet apprentissage. Marie Guyart en témoigne dès 1640 :

*ces langues barbares sont difficiles, et pour s'y assujettir il faut des esprits constans. (Mon occupation les matinées d'hiver est de les enseigner à mes jeunes Sœurs : il y en a qui vont jusqu'à sçavoir les préceptes et à faire les parties) pourveu que je leur traduise le Sauvage en François. (Mais d'apprendre un nombre de mots du Dictionnaire, ce leur est une peine, ce leur sont des épines). De nos jeunes Sœurs, il n'y en a qu'une qui pousse avec vigueur. La Mère Assistante et la Mère de sainte Croix*



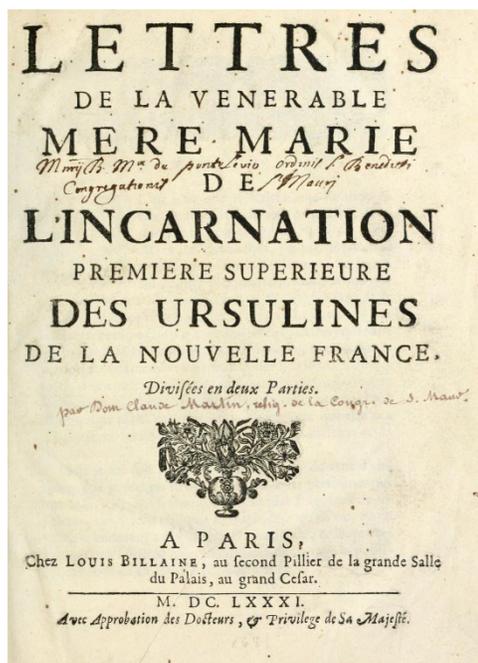
*y sont assez sçavantes, parceque dans les commencemens, nous apprîmes le Dictionnaire par cœur [95].*

Marie de l'Incarnation reconnaît très rapidement la grande difficulté de ce type de langues, qui échappent jusqu'alors à l'écrit et varient grandement d'une nation à l'autre, d'une famille linguistique à l'autre, de l'algonquien à l'iroquoien... [96] Ce sont d'ailleurs les missionnaires qui ont contribué à fixer ces langues. Et Marie participe de très près à cette fixation linguistique, en rédigeant, on l'a dit, plusieurs gros ouvrages et dictionnaires unilingues ou bilingues, dans différents alphabets. Une telle tâche lui tient particulièrement à cœur car elle voulait assurer la pérennité de ce savoir linguistique. Ainsi raconte-t-elle :

*Comme ces choses sont très difficiles, je me suis résolue avant ma mort de laisser le plus d'écrits qu'il me sera possible. Depuis le commencement du Carême dernier jusqu'à l'Ascension, j'ay écrit un gros livre Algonquin de l'histoire sacrée et de choses saintes, avec un Dictionnaire et un Catéchisme Hiroquois, qui est un trésor [c'est-à-dire un thésaurus ou lexique]. 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 Sueurs dequoy travailler à son service pour le salut des âmes [97].*

Comment expliquer une telle habileté à s'exprimer dans la langue de l'Autre ? une telle rapidité dans la maîtrise de la traduction ? Si le terme « *mystikos* », qui signifie « relatif aux mystères » désigne un authentique mode de connaissance de l'absolu, issue de l'expérience [98], on peut poser l'hypothèse, que c'est que le mysticisme de Marie de l'Incarnation qui la prédispose à apprendre les langues autochtones.

En effet, comme de nombreux mystiques, Marie subit moult visitations de la part de celui qu'elle appelle « mon mignon » [99]. Or comme tout mystique, elle ne peut s'empêcher de raconter ses extases, et comme tous les mystiques, elle se bute au double obstacle de son impuissance à trouver les mots pour dire l'ineffable, et son ardent désir de transmettre le feu qui l'habite. Très tôt, elle réalise que, et je cite : « ses parolle sont trop défectueuse pour parler bien de l'amour » [100]. Elle se trouve littéralement devant un problème de traduction. Pendant des années, elle s'excuse : « Il n'y a langue humaine qui le puisse



*Lettres de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* (Paris, 1681). Source : Internet Archive, domaine public.

exprimer [101] » mais elle n'a de cesse de l'exprimer, cet ineffable, et elle s'emploie à chercher les mots pour le dire. Il est clair que son cerveau mystique la rend très attentive aux différents vocabulaires employés en français, selon les niveaux d'expression. Et si c'est le vocabulaire qui concerne les amours terrestres, qui se rapproche le plus de son expérience extatique, elle sait bien qu'il est incomplet, voire impropre à traduire ce qui lui arrive – et en cela, elle n'est pas différente d'une Thérèse d'Avila, d'un Jean de la Croix ou d'un Jean de Brébeuf, ce dernier excellent dans la langue huronne. Mais cet obstacle, cet embarras la rend attentive aux subtiles différences des langues.

C'est pourquoi, très tôt dans sa vie, elle est consciente de la diversité linguistique qui règne en Amérique comme en France, d'ailleurs, à son époque. Dans les toutes premières lettres à son directeur de conscience, en effet, elle différencie déjà algonquin, montagnais et huron, témoignant par là qu'elle est consciente de la diversité linguistique et culturelle autochtones. Et cette conscience l'accompagne toute sa vie. Par exemple, en 1667. Elle réfléchit à la géopolitique linguistique nord-américaine en ces termes : « Si la nouvelle Hollande aujourd'hui occupée par les Anglois, appartenait au Roi de France, on seroit Maître de tous ces peuples, et on y feroit une colonie Française admirable » [102]. Elle considère aussi que, sur le plan linguistique, il serait plus facile aux ursulines de Québec, géographiquement plus proches que celles de France, de s'implanter dans les Antilles notant qu'il est facile d'apprendre le « baragouin des Nègres que l'on sçait dès qu'on l'a entendu parler » [103]. Ainsi lorsqu'elle débarque à Québec, est-elle prête à reconnaître cette pluralité et à y s'adapter. Mais continuons à explorer cette hypothèse concernant le mysticisme qui prédispose à l'apprentissage des langues : soulignons que l'expérience mystique et sa pratique de l'oraison de l'ursuline lui



permettent d'expérimenter le « *flow* » ou « expérience optimale », décrit par le psychologue hongrois Mihaly Csikszentmihalyi. Cet état d'esprit qui est la condition essentielle à tout apprentissage est « l'état mental atteint par une personne lorsqu'elle est complètement immergée dans ce qu'elle fait dans un état maximal de concentration, qui fait éprouver un sentiment d'engagement total et de réussite » [104]. C'est exactement ce que décrit Marie de l'Incarnation, à propos de ses premières difficultés dans l'apprentissage des langues :

*J'en traitais amoureusement avec Notre-Seigneur, lequel m'aida en sorte qu'en peu de temps j'y eus une très grande facilité, en sorte que mon occupation intérieure n'en était point ni empêchée ni interrompue. Mon étude était une oraison qui me rendait suave cette langue qui ne m'était plus barbare. J'en sus assez en peu de temps pour pouvoir instruire nos chers néophytes en tout ce qui était requis en leur salut [105].*

Engagement total, concentration, réussite, nous avons bien là, plusieurs centaines d'années avant son énonciation, la description du « *flow* », fondamentale assise de l'état cognitif prédisposant à l'apprentissage des langues...

## Conclusion

Comme le démontre le déploiement de ses dons, Marie de l'Incarnation est *une* génie, la première de notre histoire. Il règne encore un vrai malaise à donner le genre féminin au terme de de génie. Un tel obstacle conceptuel s'explique par le traitement réservé aux femmes depuis l'Ancien Régime et que révèle l'histoire des rapports de pouvoir entre les sexes. Mais il y a plus. Notre époque hésite à donner à Marie Guyart ce titre de génie parce qu'elle est femme *et* parce qu'elle est une religieuse et qui plus est, mystique. Comme si les hauteurs spirituelles atteintes par cette maîtresse ès sagesse discréditaient et sa vie et son œuvre.

Or depuis les années 1660, à la faveur de la politique andro-centrée de Louis XIV et des crises successives que connaît l'absolutisme, à cause des frondes, du jansénisme et du quiétisme – causes dans lesquelles les femmes se sont illustrées – le savoir des femmes en général [106], et celui des religieuses en particulier, a été discrédité, ridiculisé, réduit



souvent à des radotages de bonnes femmes ignorantes qui feraient mieux de garder silence et maison. On n'a qu'à penser à Molière qui raille les *Femmes savantes* qui veulent s'éduquer ou les *Précieuses* parce qu'elles s'attachent à préserver une partie du vocabulaire féminin alors que l'Académie française, chantre de la masculinisation de la langue, expurge de son fameux dictionnaire tous les termes référant à des fonctions féminines, tels médecine, autrice, sculptrice, peintresse, etc. – la langue italienne les utilise toujours sans pour autant en être dévaluée – enlever le mot, c'est tuer la pensée même de la fonction [107]. Une telle dévaluation a gagné jusqu'à l'historiographie très récente – quoique de façon plus feutrée mais non moins pernicieuse. C'est ainsi que de la philosophe Marie Le Jars de Gournay, l'éditrice sans qui Montaigne n'existerait pas en tant qu'auteur, à Marie Curie deux fois nobélisée, en passant par la mathématicienne et physicienne Émilie du Châtelet à qui Voltaire, son amant, fait de l'ombre, le génie féminin continue d'être qualifié d'exception qui confirme la règle.

De son vivant, l'influence intellectuelle et spirituelle de Marie de l'Incarnation s'exerce sur ses proches, sur les ursulines et leurs élèves de France, de Nouvelle-France, des Pays-Bas et des terres d'Empire. Au nombre des émules de Marie Guyart, on compte les membres de son réseau – qui monte du milieu des artisans et la petite bourgeoisie marchande, c'est-à-dire de la base de la pyramide sociale, au sommet où l'on retrouve Anne d'Autriche, le Cardinal de Richelieu, la duchesse d'Aiguillon, nombre d'évêques et d'archevêques, les membres de la Société de Jésus liés à la Nouvelle-France, Angélique et Pierre Arnaud, Jean de Bernières – et bien entendu son fils Claude Martin, et par lui, toute la congrégation bénédictine de Saint Maur, haut lieu du savoir et d'érudition [108]. Il faut rappeler que c'est encore l'époque où les mystiques séduisent les chercheurs de vérité, les scientifiques comme René Descartes, Blaise Pascal ou Isaac Newton, et la « mysticité » est comprise, étudiée et discutée [109]. Mais à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la critique de l'extraordinaire condamne les mystiques, le rationalisme les discrédite, l'autorité royale les pourchasse et la méfiance antimystique gagne même les autorités religieuses [110]. Quant aux femmes mystiques, les politiques misogynes du roi Soleil les font taire – pensons à Angélique Arnaud et ses consœurs de Port-Royal ou à Madame Guyon. C'est ainsi que depuis les antimystiques de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle aux révolutionnaires anticléricaux des XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>



siècles, la réputation de religieuse mystique qu'on a fait à Marie Guyart a mis à mal la reconnaissance de son génie... jusqu'à ce qu'y remédient en 1993, des chercheurs de tout horizon en fondant avec les Ursulines de Québec, le Centre d'Étude Marie de l'Incarnation (CÉMI), qui vient de fêter en 2018 ses vingt-cinq ans d'existence et de collaboration scientifique interdisciplinaire [111].



## En savoir plus

- Françoise Derooy-Pineau, *Marie de l'Incarnation. Femme d'affaires, mystique et mère de la Nouvelle-France : Tours. 1599 - Québec. 1672*, Montréal, Éditions Fides, 2017, 336 p.
- Henri Bremond, *Sainte Marie de l'Incarnation*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, 208 p.
- Thérèse Nadeau-Lacour, *Marie Guyart de l'Incarnation : Une femme mystique au cœur de l'Histoire*, Paris, Éditions Artège, 2015, 312 p.
- Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, 633 p.
- Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, nouv. éd. par Dom Oury moine de Solesmes, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, 1084 p.
- Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, Paris et Québec, Desclée, De Brouwer, et cie. et L'Action sociale, 1929-1939, 4 tomes.

## Notes

- [1] D. Deslandres, « [New France](#) », dans Christopher M. Bellitto, ed., *Brill's Companions to the Christian Tradition*, vol. 80 : Ronnie Po-Chia-Hsia, éd., *A Companion on Catholic Missions in the Early Modern World*, Boston, Brill, 2018, p. 124-147. D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 356-390.
- [2] D. Deslandres, « [1654. Marie Guyart de l'Incarnation. Relation de 1654](#) », dans C. Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien*, Montréal, PUM, 2014, p. 77-88. Voir aussi D. Deslandres, ch. 7 « L'utopie mystique et les tracasseries de la fondation de la Nouvelle-France », dans R. Brodeur, D. Deslandres et T. Nadeau-Lacour (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France*, Québec, PUL, 2009, p. 113-130. À part la sociologue F. Derooy-Pineau dont il faut souligner l'œuvre pionnière [*Marie de l'Incarnation, 1599-1672*, Paris, Laffont, 1989. *Réseaux sociaux et mobilisation de ressources : analyse sociologique du dessein de Marie de l'Incarnation*, thèse de PhD, Université de Montréal, 1996.], et les historiennes telles que C. M. Woidat [« [Captivity, Freedom, and the New World Convent : The Spiritual Autobiography of Marie de l'Incarnation Guyart](#) », *Legacy*, vol. 25, n° 1, 2008, p. 1-22.], Marie de l'Incarnation a surtout intéressé les théologiens, comme Th. Nadeau-Lacour, *Marie Guyart de l'Incarnation. Une femme mystique au cœur de l'histoire*, Paris, Artège, 2015. R. Champagne, *Marie de l'Incarnation ou le chant du cœur*, Montréal, Médiapaul, 2012. G.-M. Oury, *Marie de l'Incarnation 1599-1672*, Tours, Société archéologique de Touraine, 1973. ; *L'expérience de Dieu avec Marie de l'Incarnation*, Montréal, Fides, 2000. P. Renaudin, *Une grande mystique française au XVII<sup>e</sup> siècle [...]. Essai de psychologie religieuse*, Paris, Bloud, 1935. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1929-1936, dont le volume 6 lui est entièrement dédié.
- [3] *Le Grand Robert de la langue française*. Version électronique. Deuxième édition dirigée par Alain Ray, Le Robert, Bureau Van Dijk, version Mac, 2.1, notice « génie ».



- [4] Pierre-François-Xavier Charlevoix, *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation, institutrice des Ursulines de la Nouvelle France*, Paris, Antoine Claude Briasson, 1724, p. xxvii et p. 387-388.
- [5] Jacques Bénigne Bossuet, *Instruction sur les estats d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation*, Paris Anisson, (1694) 1697, p. 343.
- [6] Marie de l'Incarnation à son fils 1668, dans Marie Guyart de l'Incarnation, *Correspondance*, éd. Dom Guy Oury, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1971. Ci-après MI, ici MI, p. 801.
- [7] Marguerite de St-Athanase aux Communautés de France, 1<sup>er</sup> mai 1672, dans MI, p. 1013.
- [8] Charlevoix, *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, p. 388.
- [9] Oury, dans MI, p. xvii-xix.
- [10] Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 9-104. Voir aussi Y. Krumenacher, *L'École française de spiritualité : Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Le Cerf, 1998. M. Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, (1991) 1994 et *La science des saints. Le discours mystique au XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Grenoble, J. Millon, 1992. L. Cognet, *La spiritualité moderne. Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, Aubier 1966 et *Crépuscule des mystiques, Bossuet-Fénelon*, nouv. éd. J. R. Armogathe, Paris, Desclée, 1991.
- [11] Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation*, p. 87-138.
- [12] F. Bluche, « Société d'ancien régime (définition de la) », dans *Dictionnaire du Grand Siècle*, dir. F. Bluche, Paris, Fayard, 1990, p. 1452.
- [13] Dom A. Jamet, éd. *Marie de l'Incarnation, Écrits spirituels et historiques*, rééd. des Ursulines de Québec, 1985, vol. 1 Ci -après R1654, ici R1654, p. 46.
- [14] R1654, p. 51. Voir aussi Dom Claude Martin, *La vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, reproduction de l'édition originale de 1677 préparée par les moines de Solesmes, introduction de Dom J. Lonsagne, Solesmes, 1981. Ci-après : Vie, ici Vie, p. 13.
- [15] D. Godineau, *Les femmes dans la société française, 16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2003, p. 125-127, 130-134. R.Chartier, D.Julia, M.-M. Compère, *L'Éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1976.
- [16] MI, à une Dame de ses amies, 1649, p. 363.
- [17] Jacques Du Bosc, *L'Honneste femme*, Paris, P. Aubouin, 1639-1640, t. 1, p. 5. D. Deslandres, « Agentivité, voix et voies des Françaises au 17<sup>e</sup> siècle. Le cas de Marie de l'Incarnation 1599-1672 », dans J.Brun dir., *Interrelations Femmes-média dans l'Amérique française*, Sainte-Foy, 2009, p. 13-40 et « La religieuse et ses livres. Le cas de Marie Guyart de l'Incarnation au début de la Nouvelle-France », dans J-F. Cottier, M.Gravel et S. Rossignol dir. *Ad Libros ! Mélanges d'études médiévales offerts à D. Angers et C.Poulin*, Montréal, PUM, 2009, p. 345-370.
- [18] C. Turgeon, *Le fil de l'art : Les broderies des ursulines de Québec*, Québec, Musée du Québec/Musée des Ursulines de Québec, 2002.



- [19] O. Hufton, « Le travail et la famille », G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident*. Vol. 3. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, dir. N. Zemon Davis et A. Farge, Paris, Plon, 1991 p. 27-57. Godineau, *Les femmes*, p. 24-122.
- [20] *R1654*, p. 47.
- [21] Je reprends ici ma réflexion entamée dans Deslandres, « 1654 », p. 86.
- [22] B. Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, PUBP, 2009 et C. Davy-Rigaux, B. Dompnier et O. Hurel (dir.), *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne. Une littérature de codification des rites liturgiques*, Turnhout, Brepols (ELSEM, 1), 2009.
- [23] *Vie*, p. 9-10.
- [24] *R1654*, supplément à la *Relation*, p. 372-373.
- [25] *R1654*, p. 49-51.
- [26] Au sujet du veuvage féminin, voir S. Beauvalet-Boutuyrie *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001 et J. Brun, *Le veuvage en Nouvelle-France : genre, dynamique familiale et stratégies de survie dans deux villes coloniales du XVIII<sup>e</sup> siècle, Québec et Louisbourg*, thèse de Ph. D. (histoire), Université de Montréal, 2000 et *Vie et mort du couple en Nouvelle-France. Québec et Louisbourg au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's Press, 2006.
- [27] Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation*, p. 106-107. Un feuillant est un moine cistercien.
- [28] *Vie*, p. 24, 39.
- [29] Cité par Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation*, p. 122.
- [30] *Vie*, p. 64.
- [31] Deslandres, D. « Un monde sans homme ? Le cloître féminin, le genre et l'autorité d'après Marie de l'Incarnation », *Femmes face à l'absence, Bretagne et Québec (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, dir. Benoît Grenier et Emmanuelle Charpentier, Centre interuniversitaire d'études québécoises, 2015, p. 5-14.
- [32] *R1654*, p. 161.
- [33] MI, à son fils, 1669, p. 837 et *R1654*, p. 165-166.
- [34] *R1654*, p. 161.
- [35] Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation*, p. 135, voir aussi 155-156.
- [36] « Relation de 1633 », dans Jamet, *Écrits spirituels et historiques*, T.1. Tours, p. 151-351.
- [37] MI, à Mme de la Peltrie, nov. 1638, p. 70 et sv.
- [38] MI, à la mère Françoise de S. Bernard, 1639 p. 75 et sv. ; c'est sans doute la *Relation de 1634* rédigée par le jésuite Paul Le Jeune pour relater les progrès de l'évangélisation des Autochtones, qu'adresse le P. Poncet à Marie pour l'inviter non seulement à se donner à la mission du Canada mais à y aller en personne, *Vie*, p. 310. Paul Le Jeune, *Relation de ce qui*



s'est passé en la Nouvelle-France, Lucien Campeau, éd. *Monumenta Novae Franciae*, t. II, Rome-Québec, MHSI/PUL, 1979. Ci-après *MNF*, ici *MNF*, II, p. 531-740.

- [39] D. Deslandres, « Qu'est-ce qui faisait courir Marie Guyart ? Essai d'ethnohistoire d'une mystique d'après sa correspondance », *Laval théologiques et philosophiques*, 53, 2 (juin 1997), p. 285-300. On sait qu'elle se tient au courant des nouvelles concernant de Dom Raymond jusqu'à la mort de celui-ci, survenue en 1661-1662, MI, à son fils, 1662, p. 677.
- [40] J.-P. Carrez, *Femmes opprimées à la Salpêtrière de Paris, (1656-1791)*, Éditions Connaissances et savoirs, Paris, 2005. M. Vessier, *La Pitié-Salpêtrière, Quatre siècles d'histoire et d'histoires*, Assistance publique, Hôpitaux de Paris, 1999. M. Xénakis, *Les folles d'enfer de la Salpêtrière*, Actes Sud, France, 2004.
- [41] A. Weber, dans *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 48-50) a montré cette stratégie de 'captatio benevolentiae' qui est une nécessité politique et religieuse pour la femme qui écrit, de séduire son lecteur (son confesseur et derrière lui les autorités ecclésiastiques) par la manifestation de son humilité. M.-F. Bruneau, *Women Mystics confront the Modern World : Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madame Guyon (1648-1717)*, Albany : S.U.N.Y. Press, 1998, p. 33-122.
- [42] MI, à Raymond de Saint Bernard, 1635, p. 45.
- [43] MI, 1635, p. 27.
- [44] MI, à Raymond de Saint Bernard, 1635, p. 36.
- [45] Jacques Du Boscq, *L'Honneste femme*, Paris, Billaine, 1632-1633, t. III, p. 178 et t. III, p. 5-6.
- [46] Louise de Marillac, citée par Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, p. 512.
- [47] E. Rapley, *The Devotes : Women and Church in Seventeenth Century France*, Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1990.
- [48] MI, à Dom Raymond de Saint-Bernard, 1635, p. 49.
- [49] D.Deslandres, « La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Transferts culturels et métissages*, dir. Laurier Turgeon, Denys Delâge, Réal Ouellet, Québec-Paris, P.U.L-L'Harmattan, 1996, p. 513-526 ; « Et loing de France, en l'une & l'autre mer, Les Fleurs de Liz, tu as fait renommer ». Quelques hypothèses touchant la religion, le genre et l'expansion de la souveraineté française en Amérique aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, n<sup>os</sup> 3-4, hiver (2011), p. 93-117 et « '...alors nos garçons se marieront à vos filles, & nous ne ferons plus qu'un seul peuple'. Religion, genre et déploiement de la souveraineté française en Amérique aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles – une problématique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 66, n<sup>o</sup> 1, (été 2012) p. 5-35.
- [50] Samuel de Champlain cité dans RJ V : 211 (*Le Jeune*, 1633) 238, 279, 366 ; RJ 43 : 180 (*LeJeune* 1656-1657) ; RJ 44 : 62 (*LeMercier* 1656-1657) ; Voir aussi *MNFV*, p. 133-134 (Vimont, 1641) ; *MNFV*, III, p. 839-842 (De Quen, 1655-1656) ; D. Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 32, 57-60 ; Gilles Havard, « "Nous ne ferons plus qu'un peuple". Le métissage en Nouvelle-France à l'époque de Champlain », dans Guy Martinière et Didier Poton, dir., *Le Nouveau-Monde et Champlain* (Paris, Indes Savantes, 2008), 96-97 ; Alain Beaulieu, *Ne*



*faire qu'un seul peuple ? Iroquois et Français à l'« âge héroïque » de la Nouvelle-France, 1600-1660*, thèse de Ph.D., Université Laval, 1993, p. 40-43, 78-81, 106-124. Dans cette perspective, voir aussi David A. Bell, *The cult of the nation in France : Inventing nationalism, 1680-1800*, (Cambridge, Harvard University Press, 2001), 47-78.

- [51] Pierre de Sesmaisons, Raisons qui peuvent induire Sa Sainteté à permettre aux François qui habitent la Nouvelle-France d'espouser des filles sauvages, quoique non baptisées ny mesmes encorre beaucoup instruites à la foy chrestienne [avant 1635] (MNF, III, p. 37-38, 39).
- [52] Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 356-407.
- [53] Deslandres, « Et Loing de France, en l'une & l'autre mer (...) », p. 93-117. Sur la francisation voir aussi G. F. G. Stanley, « The Policy of "Francisation" as Applied to the Indians during the Ancien Regime », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 3, 3 (décembre 1949) p. 333-48. C. Jaenen, « Problems of Assimilation in New France, 1603-1645 », *French Historical Studies*, 4, 3 (printemps 1966) p. 265-289, « The Frenchification and Evangelization of the Amerindians in the Seventeenth Century New France », *CCHA Study Sessions*, 35 (1968) p. 57-71 et *Friend and Foe*, p. 153-185 ; K. Anderson, *Chain her by one foot : the subjugation of women in seventeenth-century New France* (London, Routledge, New York, 1991), p. 31-54 ; S. Sleeper-Smith, *Indian Women and French Men : Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes* (Amherst, University of Massachusetts Press, 2001) et « "An Unpleasant Transaction on This Frontier" : Challenging Female Autonomy and Authority at Michilimackinac », *Journal of the Early Republic*, 25, 3 (automne 2005) p. 417-443. D. Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 268-276, 356-389 ; S. Melzer, « The Magic of French Culture : Transforming the Savages into French Catholics in Seventeenth Century France » dans A. Wygant, dir., *The meanings of magic : from the Bible to Buffalo Bill* (New York, Berghahn Books, 2006), p. 142.
- [54] Il s'agit des Ursulines Cécile Richer de Sainte-Croix et Marie de Savonnières de la Troche de Saint-Germain - en religion Marie de Saint-Joseph et des hospitalières Marie Guenet de Saint-Ignace, Anne Le Cointre de Saint-Bernard et Marie Forestier de Saint-Bonaventure. Au sujet de ces dernières, voir A. JAMET, *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, Montréal, 1939, p. 7-16.
- [55] <https://www.mars-one.com>
- [56] Cécile de Ste Croix dans MI, 1639, p. 951.
- [57] L. Fournier, *L'alimentation des équipages*, 2007, La Rochelle, La Découvrance ; A. Clouet, « L'histoire du biscuit de mer », *Chroniques d'histoire maritime*, 2009, n° 67. J. Boudriot, *Biscuit et pain dans la marine d'autrefois*, Neptunia, 1986-3 n° 163.
- [58] Cécile de Ste Croix dans MI, 1639, p. 951.
- [59] Cité par Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation*, p. 21.
- [60] MI, à Jeanne-Françoise Le Vassor, 1640, p. 105.



- [61] D. Deslandres, « Les femmes missionnaires de Nouvelle-France », dans *La religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*, dir. J. Delumeau, Paris : Le Cerf, 1992, p. 212-213.
- [62] Deslandres, « Les femmes missionnaires », p. 213-215.
- [63] MI, à son fils, 1646, p. 221.
- [64] MI, à Jeanne-Françoise Le Vassor, 1641, p. 123.
- [65] MI, à l'un de ses frères, 1640, p. 113.
- [66] Deslandres, « Les femmes missionnaires », p. 215.
- [67] Deslandres, *Croire et faire croire*, p. 371.
- [68] MI, à son fils, 1646, p. 287.
- [69] MI, à son fils 1668, p. 802.
- [70] MI, à son fils, 1668, p. 809.
- [71] François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France* (Paris, Giffart, 1744 [1659]) I, p. 344 ; RJ LXV : 68.
- [72] MI, à son fils, 1668, p. 802.
- [73] MI, à son fils, 1668, p. 802. D. Deslandres, « L'utopie mystique », p. 113-130.
- [74] MI, à son fils, 1668, p. 809 et p. 828-829. Elle s'explique : « La vie sauvage leur est si charmante à cause de sa liberté, que c'est un miracle de les pouvoir captiver aux façons d'agir des François qu'ils estiment indignes d'eux », Elle poursuit : « qui font gloire de ne point travailler qu'à la chasse ou à la navigation, ou à la guerre. Ils mènent leurs femmes et leurs enfans à leurs chasses, et ce sont elles qui écorchent les bêtes, qui passent les peaux, qui boucanent les chairs et le poisson, qui coupent tout le bois, et enfin qui ont le soin de tout le ménage, tandis que les hommes vont chasser. Quand ils sont dans leurs cabanes, ils regardent faire leurs femmes en pétulant. Tout leur travail, outre ce que je viens dire, est de faire leurs cabanes et les berceaux de leurs enfans, leurs raquettes, leurs traînes et leurs canots : Tout autre ouvrage leur paroît bas et indigne d'eux. Les enfans apprennent tout cela quasi dès la naissance. Les femmes et les filles canotent comme les hommes. Jugez de là, s'il est aisé de les changer après des habitudes qu'ils contractent dès l'enfance, et qui leur sont comme naturelles ».
- [75] D. Deslandres, « Female voices and agencies on the Canadian missionary frontier », *Frontiers of Mission : perspective on early modern missionary Catholicism*, dir. A. Forrestal et S.A. Smith, Farnham, Ashgate, p. 42-67.
- [76] Les élèves autochtones, dit-elle, ont appris la langue française, à lire, à écrire, et souvent elles se plient docilement aux manières françaises. Mais comme elle le dit : « C'est pourtant une chose très difficile, pour ne pas dire impossible de les franciser ou civiliser. Nous en avons l'expérience plus que tout autre, et nous avons remarqué de cent de celles qui ont passé par nos mains à peine en avons nous civilisé une. Nous y trouvons 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 », MI, à son fils, 1668, p. 809.

- [77] MI, à son fils, 1668, p. 828-829 : « Monseigneur notre Prêlat entretient en sa maison un certain nombre de jeunes garçons Sauvages, et autant de François, afin qu'étant élevez et nourris ensemble, les premiers prennent les moeurs des autres, et se francisent : Les Révérends Pères font le même : Messieurs du Séminaire de Mont-Réal les vont imiter . Et quant aux filles, nous en avons aussi de Sauvages avec nos Pensionnaires Françaises pour la même fin. Je ne sçai à quoi tout cela se terminera, car pour vous parler franchement, cela me paroît très-difficile. Depuis tant d'années que nous sommes établies en ce païs, nous n'en avons pu civiliser que sept ou huit, qui aient été francisées ; les autres qui sont en grand nombre, sont toutes retournées chez leurs parens, quoi que très-bonnes Chrétiennes.. »
- [78] Ces derniers ne manquent jamais de rendre visite aux moniales lors des trêves et paix. Ils les considèrent comme une véritable curiosité. Voire comme l'écrivit Marie Guyart en 1640, « ils étoient en peine de notre façon de vie. Ils me demandèrent pourquoi nous avions la tête enveloppée, et pourquoi on ne nous voioit que par des trous, c'est ainsi qu'ils appelloient notre grille » Marie Guyart de l'Incarnation, *Correspondance*, éd. Dom Guy Oury, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1971. Ci-après MI, Ici MI, à Gillette Roland, 1640, p. 108.
- [79] B. G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 (1976). *Les Indiens, la Fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1992 (1985).
- [80] MI, à G. Rolland, 1640, p. 108-109.
- [81] H. Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Grenoble, J. Millon, Nelle éd. F. Trémolières, 2006. L. Cagnet, L. *La spiritualité moderne*, Paris, Aubier 1966 ; *Crépuscule des mystiques* éd. J. R. Armogathe, Paris, Desclée, 1991. Y. Krumenacher. *L'École française de spiritualité : Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*. Paris, Le Cerf, 1998. P. Renaudin, *Une grande mystique française au XVII<sup>e</sup> siècle*.
- [82] D. Deslandres, « Mysticisme, théo-didactisme et genre au XVII<sup>e</sup> siècle. L'exemple de Marie Guyart de l'Incarnation », *Mélanges en l'honneur de Bernard Dompnier*, dir. Par O. Hurel, Brepols, 2018, p. 111-120.
- [83] *R1654*, p. 96.
- [84] Timmermans, *L'accès des femmes à la culture*, p. 523. *R1654*, p. 175.
- [85] Jamet, dans *R1633*, p. 164, n. a.
- [86] *Vie*, p. 201.
- [87] Jamet, dans *R1633*, p. 164, n. a. Elle écrit : « Chacun tend à ce qu'il aime ; les Marchands à gagner de l'argent, et les Révérends Pères et nous à gagner des âmes. Ce dernier motif est un puissant aiguillon pour picquer et animer un coeur . J'avois l'hiver dernier trois ou quatre jeunes Sueurs continuellement auprès de moy pour assouvir le désir qu'elles avoient d'apprendre ce que je sçay des langues du païs. Leur grande avidité me donnoit de la ferveur et des forces pour les instruire de bouche et par écrit de tout ce qui est nécessaire à ce



dessein. Depuis l'Advent de Noël, jusqu'à la fin de Février je leur ai écrit un Catéchisme Huron, trois Catéchismes Algonguins, toutes les prières Chrétiennes en cette langue et un gros Dictionnaire Algonguin. Je vous assure que j'en étois fatiguée au dernier point, mais il falloit satisfaire des cœurs que je voiois dans le désir de servir Dieu dans les fonctions où notre Institut nous engage » MI, à son fils, 1668, p. 678.

- [88] *R1654*, p. 258.
- [89] MI, à son fils, 1655, p. 566 ; Cécile de Sainte-Croix à la supérieure des Ursulines de Dieppe, 1639, MI, p. 957 ; Une ursuline au P. Le Jeune, 1655, p. 995.
- [90] MI, à son fils, 1646, p. 276 ; 1654, p. 546
- [91] MI, à son fils, 1650, p. 403-404.
- [92] MI, à son fils, 1650, p. 404, et à son fils, 1668, p. 800 et *passim*. Oury, dans MI, p. 508 n17.
- [93] MI, à l'un de ses Frères, 4 septembre 1640, p. 102.
- [94] Marie de Saint Joseph à Paul LeJeune, 1640, dans MI, p. 963-964, « Elles sont fort reconnaissantes de l'amour qu'on leur porte, et du bien qu'on leur procure. Voyans certain jour, que nous avions de la peine d'apprendre leur langue : O que volontiers nous vous donnerions nos langues disoient elles ».
- [95] MI, à l'un de ses Frères, 4 septembre 1640, p. 102.
- [96] John Bishop, *From Ka Mikwâwakâsic to Usâcisêkw : What Place for Nêhiraw People and Language in a History of Encounter ?*, conférence, Université McGill, 2012 et Trigger, *passim*.
- [97] MI, à son fils, 1668, p. 801.
- [98] Audrey Fella, dir. *Les femmes mystiques, Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2013, p. 2. Ici je reprends en partie un article déjà paru Deslandres « Marie de l'Incarnation, le mysticisme et l'apprentissage des langues », *Argument*, vol. 16, n° 2, 2014, p. 79-88.
- [99] MI, à dom R. de Saint Bernard, 1627, p. 6, voir aussi p. 20
- [100] MI, à dom R. de Saint Bernard, 1627, p. 20
- [101] *R1654*, p. 68, voir aussi 130, 147, 152, 203, 204, 347, 353, 380.
- [102] MI, à son fils, 1667, p. 787.
- [103] MI, à M. de Sainte Catherine de Sienne, 1670 p. 890.
- [104] « [Flow \(psychologie\)](#) » *Wikipédia*, consulté en nov. 2018. Mihály Csikszentmihályi, *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco, CA, Jossey-Bass, 1975.
- [105] *R1654*, p. 258.
- [106] É. Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir : Les résistances de la société XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, 2008.
- [107] « [La guerre des mots : présentation](#) », site de la Société internationale pour l'étude des femmes de l'Ancien régime (SIEFAR), consulté en nov. 2018.



[108] Claude se fit en effet son éditeur en publiant sa biographie, puis, sous la pression de l'opinion, les *Lettres* de sa mère en 1681, ses *Retraites... avec une exposition succincte du Cantique des Cantiques*, en 1682, son *École sainte* en 1684, tous des ouvrages écrits en Nouvelle-France, qui contribuèrent à accroître sa réputation de grand esprit. Ainsi, dans la controverse du quiétisme, l'ursuline a-t-elle servi d'autorité autant à Fénelon qu'à Bossuet.

[109] M. Bergamo, *L'anatomie de l'âme*, p. 199.

[110] S. Houdard, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censure à l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008. M. De Certeau, *La Fable mystique I. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Gallimard, Paris, (1982) 2013. L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Tournai, Desclée et Cie, 1958 J. Le Brun, « La mystique et ses histoires », in *Lire Michel de Certeau. Revue de théologie et de philosophie*, 136, 2004, p. 309-318.

[111] <https://cemi.ulaval.ca>