



Mysticisme, genre et missions lors de l'expansion française aux XVI^e - XVII^e siècles : une historiographie en effervescence

Dominique Deslandres

Volume 74, 2008

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006496ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006496ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Deslandres, D. (2008). Mysticisme, genre et missions lors de l'expansion française aux XVI^e - XVII^e siècles : une historiographie en effervescence. *Études d'histoire religieuse*, 74, 127-136. <https://doi.org/10.7202/1006496ar>

NOTE CRITIQUE

Mysticisme, genre et missions lors de l'expansion française aux XVII^e-XVIII^e siècles : une historiographie en effervescence

Dominique Deslandres
Département d'histoire
Université de Montréal

Quelques 15 millions de signes, 4673 pages... François Trémolières et son équipe de chercheurs ont relevé un défi de taille, qu'il faut saluer, en rééditant, chez Jérôme Millon, les onze volumes de la monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* qu'Henri Bremond, cet « historien de la faim de Dieu », a publiée entre 1916 et 1933 et qui constitue l'alpha et l'oméga de la recherche en histoire socioreligieuse du catholicisme français moderne¹.

Accompagnés d'utiles études critiques², qui, toutes, replacent l'œuvre de l'ex-jésuite dans son contexte de production, de polémiques et de passions, cette édition reprend l'intégralité de l'édition originale, et la complète. Ainsi le premier volume, qui s'ouvre avec l'étude de Sophie Houdard réfléchissant sur l'invention bremondienne du concept d'humanisme dévot, réunit les tomes I (*l'Humanisme dévot*), II (*l'Invasion mystique*) et III (la

1. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, édition intégrale et augmentée sous la direction de François Trémolières, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, 5 volumes (I, 1388 p. ; II, 1088 p. ; III, 825 p. ; IV, 835 p. V, 537 p.). 250 E. Ici : I, p. 13. L'abbaye Saint-Benoît de Port-Valais l'a numérisée et rendue disponible sur le Net : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/histoiredusentimentreligieux/index.htm>.

2. Dans l'ordre : études de Sophie Houdard, François Marxer, Alain Cantillon, Patrick Goujon et Dominique Salins, François Marxer, Jacques Le Brun, Pierre-Antoine Fabre, François Trémolières.

Conquête mystique. L'École française) et y joint deux inédits. D'abord l'*Échelle mystique* qui constitue la première introduction à l'*Histoire* et fait regretter que Bremond ait préféré la remplacer par l'aride appendice *Notes sur la mystique*. Car c'est avec une bien plus grande clarté que *L'Échelle mystique* décline les différents degrés du mysticisme : pages lumineuses sur l'inspiration³, description de la dévotion dans tout ce qu'elle a d'ineffable, perspectives sur l'expérience de l'extase et sur celle de la connaissance mystique qui informe la connaissance rationnelle. Bref, tout chercheur abordant l'histoire religieuse du XVII^e siècle devrait lire cet inédit avant même les écrits de Michel De Certeau ou d'Alphonse Dupront⁴. Ensuite ce sont les *Singularités de M. Olier*, originellement le chapitre central de l'étude consacrée au fondateur de Saint-Sulpice, mais que Bremond supprima carrément, à la grande satisfaction des messieurs qui trouvaient que l'analyse psychologique qui y était faite d'un Olier «névrosé», un peu trop lié à une Marie Rousseau exaltée, servait bien mal sa béatification⁵.

Le second volume rassemble les tomes IV à VI qui, de l'École de Port-Royal à Marie de l'Incarnation en passant par l'École du jésuite Louis Lallemant, complètent la *Conquête mystique*. Si on se trouve éclairé par les propos de Patrick Goujon et Dominique Salins sur la spiritualité d'Ignace de Loyola et l'«ascétisme» des jésuites (notion forgée par Bremond)⁶, on regrette l'absence d'une étude semblable qui présenterait le tome consacré à la fondatrice des Ursulines de Québec, celle que Bremond considérait comme une «claire Française» conduisant aux «plus hauts sommets de la mystique»⁷.

3. H. Bremond, *Histoire littéraire*, I, p. 834-837.

4. Entre autres M. De Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982 et A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

5. F. Marxer, «L'École française : la théologie entre éblouissement théocentrique et faille christologique», *Histoire littéraire*, I, p. 882 et 882 n.5. F. Trémolières, *Histoire littéraire*, I, p. 1351-1352.

6. P. Goujon et D. Salins, «Henri Bremond et la spiritualité ignatienne», *Histoire littéraire*, II, p. 411-443. Dans cette veine, on consultera avec profit le *Journal des motions intérieures* d'Ignace de Loyola, récemment réédité par Pierre-Antoine Fabre (Paris, Lessius, 2007, 286 p.), qui propose pour la première fois l'intégralité du texte en français, intégrant tous les passages biffés des 24 feuillets du manuscrit ; le tout démontre qu'Ignace a lui aussi tenté d'écrire l'indicible de son expérience mystique. Et on lira les pages intéressantes de Terry Cochran sur les larmes qui témoignent chez les mystiques d'une communication avec Dieu, dans *De Samson à Mohammed Atta. Foi, savoir et sacrifice humain*, Montréal, Fides, 2007, 220 p. Ici, p. 76-107.

7. H. Bremond, *Histoire littéraire*, II, p. 705. Pour se mettre à jour sur la spiritualité mariale et christocentriste de Marie Guyart et ses contemporains, on consultera avec profit le très récent collectif dirigé par Thérèse Nadeau-Lacour, *Il suffit d'une foi : Marie et l'Eucharistie chez les fondateurs de la Nouvelle-France*, Québec, Anne-Sigier, 2008, 249 p.

Le troisième volume regroupe les tomes VII et VIII de la *Métaphysique des Saints* en y ajoutant l'*Introduction à la philosophie de la prière* que Bremond avait publiée à part. C'est l'occasion pour Jacques Le Brun non seulement de traquer la « philosophie cachée » de l'œuvre de l'abbé, en particulier son « ambition théorique » d'élaborer une métaphysique en opposant au théocentrisme un anthropocentrisme à deux faces – panhédonisme et ascéticisme – mais aussi de souligner l'intérêt de Bremond pour la réalité de l'expérience religieuse, en particulier l'expérience de la prière, qu'il désigne comme le lieu essentiel de l'union à Dieu, où s'interrogent l'une l'autre, la volonté et l'apparente passivité des mystiques⁸. Le quatrième volume, enfin, concentre les tomes IX et X qui analysent la vie chrétienne et la prière dans le quotidien de l'Ancien Régime (deux tomes dont Pierre-Antoine Fabre explique de façon convaincante l'intime cohérence⁹) et culmine avec le tome XI, *Le procès des mystiques*. Le tout se clôt par un cinquième volume d'annexes : la table des matières, hyper-détaillée comme on aimait les faire autrefois ; l'index alphabétique et analytique de 1936 ; une bibliographie qui réunit à la fois les écrits de Bremond et les études qui lui sont consacrées ; une table des illustrations et surtout, la traduction et la restitution exactes des citations latines et anglaises dont l'*Histoire* est « tout hérissée »¹⁰.

Pour ce « prêtre-écrivain, abbé mondain, historien sans école »¹¹, sur le plan spirituel, le « Grand Siècle » est avant tout celui d'Henri IV et de Louis XIII, déconstruit ensuite par le deuxième XVII^e siècle. Mais en remettant à l'honneur cette période, Bremond n'a pas eu peur des polémiques : au contraire cet ex-jésuite, inquiet à plusieurs reprises par la hiérarchie, plonge dans la bataille du modernisme ; soucieux de montrer comment la mystique, de l'ombre, devient publique, il prend parti pour la littérature imprimée au détriment de la documentation d'archives. Et ce « colosse », comme l'abbé lui-même qualifiait son *Histoire*, il faut le relire aujourd'hui car son auteur y ouvre de nouvelles pistes de recherche, toujours actuelles pour la recherche du XXI^e siècle. Il est un des premiers, en effet, à s'intéresser à cette « poussière » de saints, ces *minores* qu'il nomme les « fantômes » de la foule anonyme, rebelles aux « résurrections de l'histoire ». Ce faisant, il invente l'analyse historique de la production autobiographique, si centrale au processus de construction identitaire et à la rencontre de l'altérité à l'époque moderne. Il est aussi un des rares à se montrer attentif aux processus

8. J. Le Brun, « Henri Bremond et « la métaphysique des saints » », *Histoire littéraire*, III, p. 9-29.

9. P.-A. Fabre, « Le temps de prier », *Histoire littéraire*, IV, p. 9-24.

10. Selon les propres termes de Bremond, *Avant Propos, Histoire littéraire*, IV, p. 28.

11. S. Houdard, « Humanisme dévot et histoire littéraire », *Histoire littéraire*, I, p. 26.

de percolation culturelle au lieu d'opposer une culture des élites et une culture qui serait « populaire ». Et, pour finir, Bremond est l'introducteur par excellence quand il démontre le rôle fondamental des femmes dans la renaissance religieuse¹².

Ce sont aussi les femmes que met à l'honneur Chantal Théry dans son ouvrage sur le « matrimoine littéraire et culturel » de la Nouvelle-France¹³. La chercheuse y rassemble un certain nombre de ses articles parus depuis vingt ans qu'elle refond en un tout cohérent et complète afin d'étudier les représentations et les perceptions des Françaises, Canadiennes et Amérindiennes, à partir de récits et discours « aptes à mesurer comment les influences et les contraintes de l'ancien et du nouveau milieu, naturel et social, les nouvelles pratiques de vie et de travail transforment l'image de soi et la perception du monde ; à traduire la mutation culturelle provoquée par le passage de l'Ancien au Nouveau Monde »¹⁴. Ces écrivaines, ce sont essentiellement des religieuses : des ursulines (Marie Guyart à Québec et, à la Nouvelle-Orléans, Marie-Madeleine Hachard et Marie Tranchepain) et des hospitalières (Jeanne-Françoise Juchereau et Marie-Andrée Régnard à Québec et à Montréal, Marie Morin), car à part Élisabeth Bégon, les femmes laïques n'ont pas laissé d'écrits. Et dans son exploration des rapports de pouvoirs, des adaptations au nouveau pays et des paroles féminines, Chantal Théry cite longuement ces « preneuses de plume », avec une préférence marquée pour Marie Guyart, qui demeure l'auteure principale à laquelle elle se réfère. Et c'est normal, puisque, n'ayons pas peur des mots, l'ursuline est un monument d'écriture, tant par son abondante correspondance (qui s'étale de 1626 à 1671) que par ses deux autobiographies. Il fallait un tel survol des écrits féminins d'ici pour mesurer l'importance de ce témoin essentiel des débuts du régime français.

Un bémol cependant, qui réside dans l'interprétation quelque peu anachronique de ces écrits de femmes : ces missionnaires étaient sans doute moins « interpellées par une culture amérindienne qui conjugue différemment masculinité et féminité », que ne l'annonce l'auteure en introduction, en insistant sur cette culture autochtone qui aurait « constitué une échappatoire à l'insidieux clivage des sexes et permis de critiquer la répartition duelle et hiérarchisée des attributs et des rôles »¹⁵. En effet, comme l'historiographie récente le montre, bien loin d'endosser cette critique, les femmes de

12. H. Bremond, *Histoire littéraire*, I, 62-64. S. Houdard, « Humanisme dévot et histoire littéraire », *Histoire littéraire*, I, p. 26-29 et p. 36-38. F. Trémolières, « Situation de Bremond », *Histoire littéraire*, IV, p. 830.

13. Chantal Théry, *De plume et d'audace : Femmes de la Nouvelle-France*, Montréal, Triptyque, 2006, 262 p. 25 §

14. Ch. Théry, *De plume et d'audace*, p. 11.

15. Ch. Théry, *De plume et d'audace*, p. 14.

Nouvelle-France ont été on ne peut plus orthodoxes dans la perpétuation des relations de genre. D'une part, dans la construction de la colonie, elles présentent la même agentivité (*agency* disent les historiens anglophones du genre/*gender*) qui opère chez leurs consœurs impliquées corps et âmes dans les secteurs de la santé, de l'éducation et de la charité d'une métropole qui, au sortir des guerres de religion, est en pleine reconstruction ; d'autre part, par l'éducation euro-chrétienne qu'elles prodiguent à travers leurs couvents, leurs hôpitaux et leurs hôtels-dieu, elles reproduisent en tout point les schémas anciens et les rôles des identités sexuées. Les résistances qu'elles opposent, dans diverses querelles, à la hiérarchie religieuse – en particulier celles des évêques Laval et Saint-Vallier¹⁶ –, leurs « ruses » pour préserver de l'ingérence épiscopale l'autonomie des maisons, leur appel aux ressources de réseaux d'autorité, leurs rhétoriques, tous ces « chemins de traverse » ne sont pas l'apanage des seules religieuses néo-françaises : leurs consœurs de France traversent les mêmes obstacles. Elizabeth Rapley l'a montré, Marcel Bernos, Dominique Godineau et plus récemment Laurence Lux-Sterritt l'ont confirmé¹⁷.

Ceci dit, on saura gré à Chantal Théry d'avoir attiré l'attention sur les écrits des ursulines de la Nouvelle-Orléans, partie de l'Amérique qu'on a trop souvent tendance à oublier quand on considère l'histoire de la Nouvelle-France¹⁸. Des écrits dont fait amplement usage Emily Clark qui a recensé, traduit en anglais puis publié quatre lettres de Marie-Madeleine Hachard à son père, six lettres nécrologiques relatant la vie et la mort de consœurs et une relation d'une procession faite à la Nouvelle-Orléans en 1734 pour célébrer l'achèvement du nouveau couvent des ursulines¹⁹. Quasi simultanément, la professeure de Tulane a produit son grand œuvre, une remarquable synthèse qui analyse le rôle des ursulines dans le développement de la société louisianaise alors même que leur piété, leur dessein éducatif (qui impliquait de convertir toutes les femmes sans distinction de classe ni de race), leur autonomie et leur relative richesse institutionnelle entraient en conflit avec la mentalité esclavagiste des colons, avec les règles espagnoles

16. *Ibid*, p. 115-117.

17. E. Rapley, *The Devotes. Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990. Marcel Bernos, « Les religieuses et « leurs hommes », *Femmes et gens d'Église dans la France classique*, Paris, Le Cerf, 2003, p. 205-241. D. Godineau, *Les femmes dans la société française, 16^e-18^e siècle*, Paris, A. Colin, 2003, p. 98-123. L. Lux-Sterritt, *Redefining Female Religious Life : French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism*, Ashgate, Aldershot, 2005.

18. Ch. Théry, *De plume et d'audace*, p. 213-244.

19. Emily Clark, ed., *Voices from an Early American Convent : Marie Madeleine Hachard and the New Orleans Ursulines, 1727-1760*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2007, 138 p.

de distinction sociale imposées entre 1767 et 1803, puis avec la sotériologie et les principes patriarcaux des protestants²⁰. Des notes abondantes (mais sans bibliographie et guère de références à ce qui se fait du côté canadien) précisent le propos fort bien amené et convaincant.

Dans sa recension des écrits féminins de Nouvelle-France, Chantal Théry ne fait guère de place aux correspondances et annales des religieuses séculières. Aucune mention n'est faite par exemple des annales des sœurs grises que jusqu'à maintenant, il est vrai, peu d'historien(ne)s ont étudiées. Par contre, en ce qui concerne l'histoire des sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, deux ouvrages viennent combler la lacune : D'une part, l'ouvrage fort bienvenu de Patricia Simpson allie biographie de Marguerite Bourgeoys et histoire de sa communauté montréalaise, le tout replacé de façon très érudite dans le contexte français et colonial plus large de leur évolution respective²¹. L'ouvrage rectifie certaines erreurs, répétées de siècle en siècle, par les biographes de la sainte – entre autres, son statut social qui n'était pas celui d'une pauvre – et apporte des éléments de réponse à un certain nombre d'interrogations qui guident l'histoire socioreligieuse d'aujourd'hui comme la rencontre franco-amérindienne, le rôle de l'éducation, les rapports de genre et les conditions de vie des premiers Montréalais. D'autre part, la thèse de Colleen Gray analyse avec vivacité l'exercice du pouvoir à l'intérieur de cette même congrégation, à partir des correspondances émanant des supérieurs exercés à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle²².

Afin de comprendre le rapport qu'hommes et femmes entretiennent avec leur nouveau pays, Chantal Théry compare les textes féminins aux écrits du jésuite Paul Le Jeune et à ceux du récollet Gabriel Sagard. Ces deux exemples d'écritures l'aident à souligner la misogynie du premier et l'émerveillement du second devant les femmes huronnes qu'il prend plaisir à observer. D'une façon convaincante, elle montre comment le jésuite se méfie

20. Emily Clark, *Masterless Mistresses : The New Orleans Ursulines and the Development of a New World Society, 1727-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, 285 p. Pour contextualiser cette adaptation socioreligieuse au Nouveau Monde, on comparera avec intérêt comment les Huguenots fuyant la France deux décennies avant que les ursulines n'arrivent à la Nouvelle-Orléans vont s'intégrer pleinement à la société des planteurs de la Caroline du sud au cours du XVIII^e siècle. À ce propos, Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon To Eden : The Huguenots and Their Migration to Colonial South Carolina*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 2006, 396 p.

21. Patricia Simpson, *Marguerite Bourgeoys et la Congrégation de Notre-Dame, 1665-1700*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2007, 303 p. Traduit de l'anglais (2005) par Albert Beaudry.

22. Colleen Gray, *The Congrégation de Notre-Dame, Superiors, and the Paradox of Power, 1693-1796*, Montréal-Toronto, McGill-Queen's University Press, 2007, 250 p.

des coutumes montagnaises (on dit «innues» aujourd’hui) qu’il dénigre ou tourne en ridicule, tandis que le récollet a une attitude plus ouverte à l’égard des usages hurons²³. Or un petit ouvrage, issu d’un mémoire de maîtrise d’ethnohistoire, vient à point nommé pour comprendre les croyances et rituels chez les premiers Amérindiens à être entrés en contact avec les missionnaires. Son auteur Jean-Louis Fontaine invite ses concitoyens innus à dépasser les préjugés qu’ils ont à l’égard des sources jésuites, classées européocentriques, et à renouer grâce aux descriptions minutieuses qui y sont offertes, avec leur système ancestral de croyances. Il s’agit d’une analyse attentive, dans les règles de l’art de l’ethnohistoire, des pratiques automnales (touchant le monde des esprits, le rêve, le jeûne, la divination, la mort et l’âme), hivernales («tentes à suerie», tentes tremblantes, pouvoir du sorcier, rassemblements), printanières et estivales (les rassemblements, les fréquentations et mariages, les décisions de guerres et de paix, les funérailles). L’étude se clôt par celle des «pratiques passagères» comme celle de donner un nom, celle du «festin à l’ours», l’attitude devant la maladie et la mort, la résurrection des morts et la manière de faire la paix. Donc voici un exposé des habitudes ancestrales que, littéralement, l’auteur exhume des écrits missionnaires et qu’il appelle à revisiter, en tenant compte des effets de la conversion au christianisme sur l’identité innue actuelle. Bref, ce que Bruce G. Trigger avait fait pour les Hurons, Jean-Louis Fontaine le fait pour les Montagnais-Innus – bien que beaucoup plus brièvement²⁴. Et, comme pour confirmer la validité de ces retrouvailles, Léo-Paul Hébert publie le manuscrit du jésuite François de Crespieul qui, en faisant l’éloge de quelque cinquante convertis montagnais de sa mission réalisée dans la région du lac Saint-Jean et de la Côte-Nord du Saint-Laurent, entre 1671 et 1702, donne un portrait de la société amérindienne, loue ses valeurs, telles que la solidarité familiale, la générosité, l’hospitalité, qui s’inscrivent tout à fait selon lui dans le vrai christianisme. Ce faisant, Crespieul sort de l’anonymat ces chrétiens exemplaires dont la mort fut jugée sainte – on disait «précieuse» à cette époque – et dont l’histoire officielle a oublié les noms²⁵.

Les récits jésuites n’ont décidément pas encore livré tous leurs trésors et valent toujours la peine qu’on y retourne armé de nouvelles problématiques. Désormais, la question est réglée, c’est l’édition de Lucien Campeau qui fait

23. Ch. Théry, *De plume et d’audace*, p. 19-52.

24. J.-L. Fontaine, *Croyances et rituels chez les Innus, 1603-1650. L’univers religieux traditionnel des Tsjashennut*, Québec, Les Éditions GID, 2006, 149 p. 25 \$. B. G. Trigger, *Les enfants d’Aataentsic*, Montréal, Libre Expression, 1991.

25. Léo-Paul Hébert, *Pretiosa mors quorundam Algonquiorum et Montanensium. Mort précieuse de certains Algonquins et Montagnais : éloge des Montagnais par François de Crespieul*; introduction, présentation, traduction et notes de Léo-Paul Hébert. Joliette [Québec] : L.-P. Hébert, 2006, 109 p.

autorité, puisqu'elle corrige et remplace celle de Reuben Golden Thwaites²⁶ au moins pour la période qui va jusqu'en 1661 – Campeau est mort à la tâche et on attend toujours, de la part de la Société de Jésus, la publication du reste des relations dont il avait rassemblé les leçons et documents attenants. Or voici que, comme pour nous faire patienter, Catherine Desbarats réédite cinq des *Lettres édifiantes et curieuses*, un échantillonnage qui représente l'activité et la pensée jésuite dans tout l'espace colonial français. Il s'agit de lettres rédigées entre 1727 et 1757 par les jésuites Rasles, Du Poisson, Le Petit et Margat, qui décrivent entre Saint-Domingue et Québec, en passant par le Mississipi et la Nouvelle-Orléans, le monde de leurs missions respectives, en « observateurs et rapporteurs systématiques », qui « ne s'attardent pas moins aux sciences de la nature qu'à la théologie » ; un monde, bien différent de celui des missions du XVII^e siècle, dans lequel « l'heure n'est plus aux guerres saintes menées contre des barbares diaboliques » et où les missionnaires sont considérés par les autorités à l'aune de leur utilité « qui se juge en fonction d'objectifs militaires et commerciaux »²⁷. Bref, c'est une réédition bien utile et fort bien explicitée de ces textes difficilement accessibles que nous offre l'historienne éditrice.

Il faut souligner ici que le recueil des *Lettres édifiantes et curieuses*, dont sont extraites ces lettres, contient, en 1717, la première hagiographie en bonne et due forme consacrée à une Amérindienne – c'est la vie de l'Iroquoise Kateri Tekakwitha du bourg de Kahnawake – alors même que les portraits de convertis amérindiens exemplaires font alors figures d'exception²⁸. Pourtant, c'est bien trente-sept ans auparavant que le jésuite Claude Chauchetière, fasciné par les pouvoirs spirituels de la fervente ascète, s'était fait son hagiographe. Les documents qu'il a rassemblés, dans le but avoué de faire reconnaître sa sainteté, reflètent la rencontre de deux types d'aspirations à la transcendance qui se reconnaissent, se marient et rejoignent le courant de la mystique française, devenu souterrain à la faveur de la persécution, dans la France des années 1680, de ceux qui furent appelés les « spirituels » de la compagnie de Jésus²⁹. Dans son *Catherine Tekakwitha et les jésuites*,

26. Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, Rome-Montréal, IHSI-Bellarmin, depuis 1967, neuf volumes à ce jour ; jusqu'en 1661. Luca Codignola, « The Battle Is Over : Campeau's *Monumenta* vs Thwaites's *Jesuit Relations*, 1602-1650 » (*European Review of Native American Studies*, X, 2, 1996).

27. C. Desbarats, éd., *Lettres édifiantes et curieuses écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus [...]*, Montréal, Boréal, 2006, 253 p. (Boréal compact, 181). Postface, chronologie et bibliographie de C. Desbarats. Ici p. 226 et 227.

28. C'est la version remaniée du jésuite Pierre Choleneq. C. Desbarats, éd., *Lettres édifiantes*, p. 236.

29. L. Cagnet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1991 (1958), p. 23, 25. M. 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.

récemment traduit³⁰, Allan Greer ausculte assez finement cette rencontre, après avoir évoqué la spiritualité de la Réforme catholique qu'il compare à celle des Agniers. Et dans des pages fort originales, il recense jusqu'à aujourd'hui les diverses façons dont nombre de personnes, « pour des raisons différentes et très étranges » se sont accaparé l'image et l'histoire de celle qui fut appelée le « lys des Iroquois ». L'historien la traque de Francé au Mexique, en passant par l'État de New York jusqu'aux Apaches, Pueblos et Navajos du sud-ouest américain ; il lui trouve même des adeptes en Afrique, en Asie et en Amérique du sud³¹.

Mais « au-delà des épopées hagiographiques, au-delà aussi des usages ethnographiques », comment « définir et interpréter le phénomène missionnaire à l'époque de l'expansion européenne ? » C'est la question que posent Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent en introduction de leur ouvrage *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*³², une collection d'études, réunies au terme d'un colloque tenu en 2000 sur les missions ibériques, qui se constituent selon trois axes : il s'agit d'abord de sortir du champ des histoires dites institutionnelles, un champ « doublement caractérisé, outre ses présupposés et ses fins apologétiques, par ses limites nationales et par le privilège accordé à un ordre particulier » ; ensuite, de réfléchir aux usages ethnographiques de la documentation missionnaire et enfin de penser le phénomène missionnaire dans une interaction permanente entre missions à l'intérieur de l'Europe et missions à l'extérieur. Il en ressort que « croisade, pèlerinage et mission entrecroisent leurs significations politiques et spirituelles dans toute l'histoire de ce que l'on pourrait appeler des migrations de foi ». Et dans cette perspective, « la spiritualité du temps conduisait à la mission », qui, elle-même fut « parfois la mise en œuvre de la pensée mystique des XVI^e-XVII^e siècles dans ce qu'elle pouvait avoir de plus profond »³³.

C'est pourquoi l'ouvrage de Robert Sauzet, sur la guerre sainte et la paix chrétienne dans la France du XVII^e siècle, est si opportun. Se voulant le continuateur d'Alphonse Dupront, l'auteur décrit le renouveau de l'idée de croisade, conséquence de l'offensive ottomane en Europe, mais aussi dirigée vers la Nouvelle-France contre les « petits Turcs » que sont les Iroquois – voir à cet effet, le cinquième chapitre intitulé « En Nouvelle-France : croisade mystique et guerre sainte », qui donne le contexte spirituel de l'expédition de Tracy en 1666, celle-là même qui détruisit le village d'origine de Katéri

30. Allan Greer, *Catherine Tekakwitha et les jésuites. La rencontre de deux mondes*, Montréal, Boréal, (2005) 2007, trad. Hélène Paré, 362 p.

31. A. Greer, *Catherine Tekakwitha*, p. 305 et passim.

32. P.-A. Fabre et B. Vincent, dir., *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*. Rome, Collection de l'École française de Rome, n° 376, 2007, 410 p.

33. P.-A. Fabre et B. Vincent, dir., *Missions religieuses modernes*, p. 16, 383.

Tékakwitha³⁴. En fait, le XVII^e siècle catholique que décrit l'historien apparaît tissé de contradictions : il connaît à la fois l'apogée et le crépuscule des mystiques ; il survit aux débats passionnés sur la grâce, il s'éreinte au sujet de la conversion plus ou moins forcée des hétérodoxes et, pour finir, il s'achemine difficilement vers la notion, obscène pour un pape comme Clément VIII, de tolérance tout en s'ouvrant aux revendications énoncées de peine et de misère, dans la foulée d'un érasme qui tient encore bon, des droits de la conscience individuelle³⁵.

Et sur ce dernier point – de l'émergence du sujet moderne à la faveur du mysticisme – bouclons la boucle. *Le sujet absolu*, ouvrage collectif, portant sur l'histoire de la mystique, procède d'une interrogation centrale : peut-on confronter les débats du passé à ceux d'aujourd'hui ? Rassemblée autour de Daniel Vidal³⁶ qui établit un rapport entre pensée religieuse, orientations spirituelles et groupes socio-économiques, l'équipe française souligne que « de multiples données du XVII^e siècle ont eu de remarquables développements, lesquels leur donnent d'emblée une postérité. Ce qui importe alors vient des questions de notre présent sur ce passé, tel qu'il a été, lui aussi un présent »³⁷. Ainsi sont questionnées dans les deux « présents », celui du XVII^e siècle, celui du XXI^e, les opérations financières publiques et privées et leurs rapports à l'intérêt général, les modes d'argumentations et leurs conséquences sur notre vie commune, l'ordre juridique, et l'évolution par l'avenue mystique du sujet du Roi à la personne civile. Le tout s'abreuvant longuement à l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* d'Henri Bremond, toujours essentielle.

34. R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, 301 p. Ici p. 115-148. A. Greer, *Catherine Tekakwitha et les jésuites*, p. 54-55.

35. R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p. 220-225.

36. En particulier dans *Critique de la Raison mystique. Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVII^e siècle*, Grenoble, J. Millon, 1990.

37. P.-A. Fabre, P. Gruson, M. Leclerc-Olive, I. Aristide-Hastir, A. Cantillon, R. Descimon et al., *Le sujet absolu – Une confrontation de notre présent aux débats du XVII^e siècle français*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, 291 p. Ici p. 9 et passim.