Une chapelle en guise de maison

Notre-Dame de Lorette en Nouvelle-France. Dévotions et iconographie

Muriel Clair

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3412>

DOI : 10.4000/ccrh.3412

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 janvier 2008

Pagination : 89-108

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Muriel Clair, « Une chapelle en guise de maison », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 41 | 2008, mis en ligne le 07 novembre 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3412> ; DOI : 10.4000/ccrh.3412

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Une chapelle en guise de maison

Notre-Dame de Lorette en Nouvelle-France. Dévotions et iconographie¹

Muriel Clair

- 1 La dévotion à Notre-Dame de Lorette en Nouvelle-France est intimement associée à l'histoire de l'apostolat jésuite parmi les Hurons. Principaux alliés des Français avec les Algonquins et les Montagnais, intermédiaires essentiels dans la traite des fourrures, les Hurons ont constitué un immense espoir pour l'implantation du catholicisme en Amérique du Nord. La destruction de leur confédération par la ligue iroquoise en 1649 met un terme à cette espérance. Aussi, l'évangélisation des jésuites, reposant sur la proclamation de l'Évangile au mépris des croyances autochtones, n'a-t-elle pas suffi². Une ère nouvelle s'ouvre au tournant du milieu du siècle : la reprise en main de la colonie par la métropole et la création d'un évêché en 1664 renforcent la présence française dans la vallée laurentienne, tandis que l'emprise coloniale sur le reste du territoire dépend des alliances politiques et commerciales que les Français sont parvenus à établir avec les Amérindiens³.
- 2 Vers 1660, deux paradigmes spatiaux sont nettement différenciés : l'un, français, se déploie le long du Saint-Laurent avec les établissements de Montréal, de Trois-Rivières et de Québec ; l'autre, l'immense pays autochtone, reste encore mal connu. Les « réductions » ou villages de domiciliés sont les seuls espaces amérindiens enclavés dans la colonie française. Créées par les jésuites, ils offrent une alternative entre un univers autochtone et un univers français. Ces villages, regroupant des Amérindiens chrétiens placés sous tutelle religieuse, forment des « micro-sociétés » interculturelles difficiles à définir d'un point de vue spatial. À ce stade de notre recherche, disons que les « réductions » se situent à mi-chemin entre espace catholique et espace autochtone, donnant lieu à diverses expériences évangéliques pour concilier des univers culturels et spirituels dissemblables.
- 3 La création d'une « réduction » huronne en 1651 se situe donc à un moment charnière de l'histoire de l'apostolat jésuite en Amérique du Nord. Elle donne l'opportunité aux missionnaires de réaliser un idéal « religieux », celui de la création d'un espace constitutif

de religion, qu'ils sont par ailleurs amenés à abandonner tant auprès des Français de la colonie laurentienne que des autochtones du continent.

- 4 À cet égard, l'introduction de la « maison de Lorette », en 1674, au village des domiciliés hurons se révèle être la matérialisation d'une utopie : celle qui consiste à croire que le lieu cultuel catholique est apte à créer une société idéale qui dépasse les clivages culturels et ethniques. Il va sans dire qu'au moment de sa création, un tel espoir n'existe plus, comme si sa réalisation en révélait la vanité. « La maison de Lorette » n'est-elle pas la métaphore architecturale d'une dialectique spatiale : le désir de « lieu » se nourrit de la mobilité des êtres, de leur inaptitude à ne jamais être totalement dans l'espace qu'ils occupent.
- 5 En retraçant l'histoire de l'introduction du culte de la « maison de Lorette » en Nouvelle-France, c'est l'oscillation entre ces deux pôles, le « mouvant » et « l'ancrage », que nous allons analyser. Mais avant cela, nous présentons le principal instigateur de la dévotion qui, en quelque sorte, autorise, grâce à l'autobiographie qu'il a laissée, une telle lecture.

À la recherche d'un lieu

Pierre Chaumonot : du vagabondage à l'apostolat

- 6 En 1688, à l'occasion de la célébration de ses cinquante ans de prêtrise, le jésuite Pierre-Marie-Joseph Chaumonot (1611-1693) rédige son autobiographie à la demande de son supérieur, Claude Dablon. Ce récit n'est destiné qu'à un cercle relativement restreint de religieux et de personnes pieuses et ne sera publié qu'au XIX^e siècle⁴. Chaumonot propose une lecture des principaux événements de sa vie auprès des autochtones à la lumière de ce qui lui est advenu durant sa jeunesse en Europe. Sa destinée s'est jouée durant cette période à la fois humiliante et libératoire. Son parcours est une errance de son village natal de Bourgogne, qu'il fuit après avoir volé son oncle, jusqu'à l'Italie cosmopolite du début du XVII^e siècle. Dijon, Beaune, Lyon, Chambéry, la Valteline, à chacune de ces étapes, il « s'engonce » dans une pauvreté et une saleté toujours plus répugnante. Au sanctuaire de Lorette en Italie, cette dégradation s'est transformée en une décomposition organique qui fait de lui une sorte de cadavre ambulante :

Ce ne fut qu'à Ancône que je connus l'excès du mal que j'avais à la tête. Y sentant une piqûre [...], j'y portai la main pour me gratter, et un de mes doigts ayant fait un trou dans ma gale, il s'y attacha un gros ver⁵.

- 7 Au début des années 1630, à l'époque où Chaumonot parvient à Lorette, le sanctuaire est un des hauts lieux de pèlerinage européen. Il détient la sainte Maison de Nazareth, soit la maison de la Sainte Famille, lieu où se déroulèrent les deux principaux mystères de la religion catholique, l'Annonciation et l'Incarnation. Suivant une légende de la fin du XV^e siècle, la maison de la Vierge aurait été transportée par des anges de Galilée en Dalmatie puis à Loreto, petit village italien sur les bords de l'Adriatique. En 1531, un édifice en marbre conçu par Bramante et sculpté par Andrea Sansovino est construit pour enclore la maisonnette. Outre la *Santa Casa*, le lieu de pèlerinage se flatte de posséder une vierge noire faite par saint Luc. Depuis au moins le milieu du XVI^e siècle, les pèlerins y affluent de toute l'Europe. D'ailleurs, en 1581, Montaigne dans son *Journal de voyage*, laisse un témoignage exceptionnel du succès populaire rencontré par le sanctuaire.

Le lieu de la dévotion, c'est une petite maisonnette fort vieille et chétive, bâtie de briques, [...] tout cela grossier, vieux et sans aucun appareil de richesse. Cette grille

tient la largeur d'une porte à l'autre; au travers de celle-ci, on voit jusqu'au bout de cette logette; et ce bout, qui est environ la cinquième partie de la grandeur de cette logette qu'on renferme, c'est le lieu principal de la religion. Là se voit, au haut du mur, l'image [la représentation de] Notre-Dame, faite, disent-ils, de bois; tout le reste est si fort paré de vœux, riches de tant de lieux et princes, qu'il n'y a jusqu'à terre, pas un pouce vide et qui ne soit couvert de quelque lame d'or ou d'argent. [...] L'autre part de cette casette [maisonnette], et la plus grande, sert de chapelle, qui n'a nulle lumière du jour [...]. En cette chapelle, il n'y a nul ornement, ni banc, ni accoudoir, ni peinture ou tapisserie au mur, car de soi-même il sert de reliquaire. On n'y peut porter nulle épée ni armes, et n'y a nul ordre ni respect de grandeur⁶.

- 8 C'est bien à l'intérieur de cette « petite maisonnette fort vieille et chétive » que la vie de Chaumonot bascule. Ce point de rupture, cette transformation corporelle, ce retournement ontologique se produisent juste à la sortie du sanctuaire après avoir rendu ses hommages à la madone. Un homme mystérieux l'enjoint de le suivre :

[...] il me mène hors de l'église, derrière un gros pilier, par où il ne passait personne. [...] dans ce lieu écarté, il me fait asseoir et me dit d'ôter mon chapeau. Je lui obéis, il me coupe tous les cheveux avec des ciseaux; il me frotte d'un linge blanc ma pauvre tête, et sans que je sente aucune douleur; il en ôte entièrement la gale, le pus et la vermine⁷.

- 9 Cette « purification » est le premier épisode miraculeux d'une longue série où, de vœux exaucés à promesses honorées, Chaumonot trouve sa vocation apostolique. Chaque fois, la Vierge, saint Joseph et, surtout la Sainte Famille, honorés à Lorette, se portent à son secours⁸. Au reste, cette conversion se constitue à partir du *topos* évangélique de la parenté spirituelle. C'est bien en s'affranchissant de ses origines familiales, en subissant son « apprentissage de gueux »⁹, comme il se plaît à le dire, qu'il accède à la sphère spirituelle :

[...] mon Dieu, vous aviez vos vues en permettant que je fisse faute sur faute et folie sur folie. Vous prétendiez me voir libre de toute affection déréglée envers mes parents, laquelle, si j'avais toujours demeuré auprès d'eux, m'aurait empêché de me consacrer à vous¹⁰.

- 10 Cette nouvelle appartenance a donc pour corollaire un déplacement géographique, un exil, une perdition contrebalancés par un havre de paix et un refuge. Tel Ignace de Loyola ou saint François d'Assise, Chaumonot est un homme en partance, un gyrovague voué à la recherche continuelle d'un lieu sacré, d'un paradis sur terre¹¹. On notera au passage que son autobiographie prend pour modèle celle du fondateur. Comme Ignace, Chaumonot est un pèlerin perpétuel, tour à tour vagabond, ermite et étudiant¹² ; comme lui, la Vierge lui apparaît en « image » ; comme lui, un lieu saint l'obnubile même si celui-ci n'est plus Jérusalem, lieu de la passion et de la disparition du Christ, mais Nazareth, lieu de sa conception et de sa vie terrestre¹³. Dans les deux cas, le récit est celui d'une mobilité, d'une frénésie de lieux dans le grand tout du monde.

- 11 À travers le déplacement de la parenté charnelle vers la parenté céleste, Chaumonot « naît » à sa vie, celle que Dieu lui a préparée :

[...] la Bienheureuse Vierge qui voulait me servir de mère, et qu'elle avait apparu sous la figure et avec la couleur qu'a son image à Lorette, afin que je connusse par là que sa Sainte Maison était le lieu où elle désirait que je me dévouasse à [...] Notre Seigneur¹⁴.

- 12 C'est de cette façon dont il décrit la raison de son pèlerinage à Lorette le 18 octobre 1637, vingt mois avant de s'embarquer pour la Nouvelle-France. Cet ultime événement, si capital à ses yeux, il le réalise en compagnie du jésuite français, Joseph-Antoine Poncet de

la Rivière (1610-1675). Ils se sont rencontrés au collège romain et c'est en lui faisant lire les *Relations* de Jean de Brébeuf sur les Hurons que Poncet convainc Chaumonot de partir avec lui en mission au Canada¹⁵. À Lorette, les deux jésuites promettent à la Vierge de lui « bâtir dans la Nouvelle-France, lorsque nous y serions, une chapelle [...] sur le plan de la Sainte Maison »¹⁶. À partir de ce moment, les choses se précipitent : Chaumonot change son prénom en Marie-Joseph¹⁷ ; puis, ordonné prêtre en 1638, il choisit de célébrer sa première messe dans une chapelle romaine « sur le modèle de la Sainte Maison »¹⁸.

- 13 Ainsi, en une trentaine de pages couvrant sa période française et italienne, Chaumonot se présente comme un homme tiraillé entre le désir de reconnaissance – se trouver une place dans cette société du XVII^e siècle, attachée aux étiquettes, au rang et à l'appartenance familiale – et son appétit de liberté, son esprit aventureux qui frisent bien souvent la friponnerie. D'une certaine manière, son entrée chez les jésuites en 1632 représente l'état de vie le plus conforme à des espérances aussi contradictoires :

Je ne laissai pas de demander à mon docteur que je servais, quels gens étaient les jésuites. Et il me répondit, [...], que leur religion n'était pas si austère que les autres, et qu'on pouvait en sortir même après les vœux. Ces derniers traits [...] ne me déplaisaient pas. Volontiers je serais entré chez eux pour un temps¹⁹.

- 14 Là est sans doute l'essentiel de sa personnalité : une envie de mobilité marquée par un désir de lieu et d'ancrage dont la « maison de Lorette » serait en quelque sorte le symbole. N'est-elle pas le lieu chrétien emblématique de cet apparent paradoxe : la maison de la Vierge et de l'Enfant Jésus s'est constituée par des déplacements successifs d'Orient en Occident.

- 15 Son arrivée en Nouvelle-France en 1639 ne marque pas la fin de ses pérégrinations. En sa qualité de missionnaire, l'errance se poursuit, aléatoire, risquée et épuisante :

[...] après trois mois d'une navigation très-pénible, je suis arrivé dans la Nouvelle-France, mais qu'il me fallait encore m'avancer trois cents lieues plus loin dans le désert²⁰.

- 16 Il partage la souffrance des hommes qu'il a admirés, en particulier Jean de Brébeuf, qu'il accompagne en 1640 chez les Neutres²¹. Cette mobilité de mission en mission est d'autant plus marquée qu'en 1638 Jérôme Lalemant a changé les stratégies d'apostolat en privilégiant les missions volantes²². La résidence Sainte-Marie, conçue comme un lieu de retraite et de repos pour les missionnaires, est rapidement construite au cours de l'été²³. C'est le premier lieu, aussi modeste soit-il, où Chaumonot trouve à s'arrêter quelques temps avant de partir en mission²⁴. En 1642, avec le retour des missions permanentes²⁵, il s'installe dans les villages hurons jusqu'à devenir responsable de la mission la plus importante, celle d'Ossossané²⁶. Mais, dans le même temps, les attaques iroquoises se font plus fréquentes. En 1649, il vit la destruction de la Huronie comme une double perte, celle d'une « maison » qui lui avait offert un asile au milieu de ses courses incessantes et celle des Hurons d'Ossossané, en grande partie convertis à cette date²⁷, qui l'avaient accueilli :

[...] j'offrois à Dieu comme celles que je chérissais le plus au monde, estoient les Chrétiens de la Conception [Ossossané] dont j'avois le soin, & puis la maison de S. Marie²⁸.

- 17 La destruction de la Huronie le jette encore une fois sur les chemins mais, cette fois-ci, il n'est plus seul : les Hurons chrétiens l'accompagnent dans cette recherche d'un lieu sûr. Ils trouvent refuge à Gahoendoe (île Saint-Joseph, mission Sainte-Marie II)²⁹. L'épisode concernant cette mission est l'un des plus effroyables des *Relations*. Les Hurons, n'ayant pas eu le temps nécessaire pour défricher et ensemer les terres, sont victimes d'une

terrible famine : « Ce fut alors que nous fusmes contrains de voir des squelettes mourants »³⁰.

- 18 Ainsi débute une longue description de l'île peuplée de moribonds suppliant qu'on les enterrent vivants afin d'être inhumés avec leur vêtement pour l'au-delà³¹.
- 19 En 1655, après avoir accompagné les Hurons rescapés à Québec puis à l'île d'Orléans, Chaumonot reprend ses pérégrinations. Sa connaissance de la langue iroquoise l'amène à Onontagué où, avec Claude Dablon, il fait office d'ambassadeur français³². En 1656, il participe à l'établissement de la première mission iroquoise de la Nouvelle-France, celle de Sainte-Marie de Gannentaha, qui s'achève en 1658 avec la fuite des missionnaires et des Français³³. Jusqu'en 1672, Chaumonot ne fait que quitter des lieux improbables, arpenter des territoires dangereux. Comme en Italie, devant les difficultés de l'existence, il se tourne vers la parenté céleste : à Montréal, en 1662, il fonde avec Madame d'Ailleboust la congrégation de la Sainte Famille³⁴ ; en 1665, il devient aumônier du régiment Carignan Salières où il habitue les soldats à la récitation quotidienne du chapelet de la Sainte Famille³⁵. En 1667, alors que les Hurons chrétiens s'installent à Notre-Dame-de-Foy, il vit à Sillery à quelques kilomètres d'eux. C'est en 1673 qu'il trouve enfin sa demeure, sa maison de Marie, sa famille, avec la construction d'une réplique de la maison de Lorette au centre de la bourgade huronne³⁶.
- 20 En somme, l'exercice rétrospectif qu'engendre l'autobiographie lui a permis de devenir cet « autre » auquel il a consacré sa vie. Il se raconte pour établir la légitimité de sa mission auprès des Hurons non pas en montrant qu'il les domine de sa foi ou de sa connaissance, mais parce qu'il leur ressemble. Comme eux, il est un converti, un homme sauvé par la providence divine de l'errance et de la pauvreté ; comme eux, il est à la recherche d'une parentèle qui le protège et lui donne une nouvelle maison. Il est « cet autre » auquel il a consacré sa vie et c'est en sa qualité de « converti » qu'il a été appelé à diriger leur communauté³⁷.

Pérégrinations huronnes

Les Hurons domiciliés à l'île d'Orléans

- 21 La destruction de la confédération huronne en 1649 provoque la dispersion des Hurons dans l'ensemble du territoire nord-américain. Outre, ceux retenus captifs par les nations iroquoises, un grand nombre s'intègre à des tribus alliées comme les Pétuns ou les Ériés³⁸. Les autres se sont retirés avec les missionnaires sur l'île Saint-Joseph où, comme on l'a dit, ils passent un hiver effroyable mourant de faim et de maladie. Au début du mois de mai, environ trois cents d'entre eux, tous baptisés, se mettent sous la protection des jésuites. Ils parviennent à Québec le 28 juillet 1650 conduits par Pierre Chaumonot et Antoine Poncet³⁹. Jamais, jusqu'à cette date, ils ne furent acculés à pareille situation : leur subsistance dépend des jésuites et de la bonne volonté des communautés religieuses et des notables de la ville⁴⁰. En mars 1651, après que les jésuites ont loué une terre défrichée, les Hurons s'installent sur l'île d'Orléans où ils recommencent à cultiver du maïs⁴¹. Leur mode de vie, ainsi que leur nouveau village, nommé Sainte-Marie, conserve de nombreux aspects traditionnels de leur culture⁴². Ils reprennent leurs activités agricoles et leurs échanges commerciaux avec les Montagnais et les Algonquins de Tadoussac⁴³. Même s'ils recouvrent progressivement une indépendance matérielle, ils ne peuvent encore se passer de l'aide des missionnaires⁴⁴. Derrière un fort palissadé, des maisons-longues (de

type iroquoien), une chapelle en bois ainsi qu'une cabane pour les jésuites et leurs domestiques sont rapidement construites⁴⁵. Le 2 juillet 1653, la modeste chapelle en bois est bénite sous le titre de La Visitation de Marie⁴⁶. En 1654, ils sont au nombre de six cents personnes avec une nette prédominance de femmes⁴⁷. Leur dépendance financière se double d'une mainmise religieuse et idéologique, les autorités coloniales étant prêtes à les aider à la condition qu'ils deviennent des chrétiens exemplaires⁴⁸. L'occasion est trop belle de créer une micro-société catholique dédiée « corps et âme » au service de Dieu, espérances que les jésuites nourrissent depuis leur arrivée en Amérique du Nord en 1625.

- 22 À la suite de Bruce Trigger, Anne-Marie Blouin a montré le traumatisme et la situation délicate dans laquelle se trouvent alors les autochtones⁴⁹. Sous peine de disparaître, les familles huronnes sont obligées de se plier à la discipline jésuite. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de conversions sincères, mais il semble que les choses n'aient pas été aussi idylliques que les jésuites les ont décrites. D'ailleurs, à quelques reprises, ceux-ci se trahissent en reconnaissant, des années plus tard, que certaines des conversions ont été de surface, faute pour les Hurons d'avoir eu d'autres alternatives⁵⁰. Chose certaine, derrière les *Relations*, qui peignent une société idéale soumise aux autorités coloniales, se cache un groupe d'individus prêts à tout pour échapper à la famine et à la guerre. Que ce soit en feignant la conversion ou par une réelle volonté de se tourner vers un Dieu nouveau, l'enjeu reste le même : survivre comme communauté culturelle.
- 23 Dans les *Relations*, le fort de Sainte-Marie est d'abord présenté comme un espace sonore scandé par les tintements de la cloche et remplis des cantiques spirituels des autochtones⁵¹. L'importance accordée aux chants chrétiens n'est pas sans rappeler les « réductions » du Paraguay des années 1620⁵², comme si les missionnaires avaient enfin trouvé le moyen de réaliser le projet de « réduction » formulé pour la première fois par Paul Le Jeune en 1634⁵³.

La congrégation mariale de l'île d'Orléans

- 24 En 1653, la création d'une congrégation mariale accentue ce caractère « angélique »⁵⁴. L'attachement des Hurons à la Vierge s'exprime par les chœurs alternés à haute voix dans la chapelle ou les prières psalmodiées dans les maisons-longues. Dès lors, un déferlement de sons et de mots envahit le village. Il n'est donc pas surprenant que les premiers objets décoratifs évoqués soient précisément des perles de coquillage représentant chacune de ces prières, mille fois répétées ; concrétions de sons et de mots, les grains de wampums sont autant de paroles offertes à la Vierge⁵⁵.

[...] ces bons Congreganistes, ont pris une sainte pratique tous les Dimanches, de faire un petit present à la Vierge, chacun d'autant de grains de Porcelene [coquillage], qu'ils ont dit sur la semaine de chapelets, le nombre va quelque fois jusqu'à sept & huit cens de ces grains, qui sont les perles du pais, leur devotion les à porté à en faire quelques colliers, en espece de broderie, où meslant les grains de porcelene violette, avec les blancs, ils escrivent ce qu'ils desiront dire en l'honneur de la Vierge⁵⁶.

- 25 Ces bonnes dispositions envers les productions artistiques des autochtones se traduisent d'ailleurs la même année par la confection d'un wampum destiné aux congréganistes de la maison professe de Paris⁵⁷. Il s'agit du premier « wampum latinisé » produit en Nouvelle-France : les perles violettes composant la salutation angélique, *Ave Maria, Gratia Plena*⁵⁸. Encore une fois, les perles de coquillage sont autant de paroles prononcées ou chantées selon une conception culturelle profondément autochtone. L'intrusion de

l'écriture ne modifie en rien cette attitude, bien au contraire elle en redouble l'effet : l'écriture, de la même manière qu'un wampum, est de la parole « visible »⁵⁹.

- 26 Ainsi, avec la confection de ce wampum « latinisé », nous constatons que l'institution d'une congrégation mariale dans la colonie valorise les expressions artistiques des autochtones. Mais, l'influence des congrégations ne s'arrête pas à ce seul aspect. En effet, le mode de vie éminemment chrétien proposé aux Amérindiens se rapproche à bien des égards de la « sodalité ou congrégation » en plein essor à cette même époque en Europe. Rappelons que celles-ci furent créées au milieu du XVI^e siècle pour instruire les laïcs aux nouveaux impératifs tridentins. Ces associations regroupent les fidèles désireux de parfaire leurs conduites. Dirigés par des jésuites, ils se soumettent volontairement à des exercices de piété⁶⁰. Comme dans les sodalités européennes, la vie des Amérindiens convertis de l'île d'Orléans obéit à un emploi du temps rigoureux, ponctué par les prières, la messe une ou deux fois par jour, sans compter les jours chômés consacrés à des dévotions particulières. Par conséquent, dans la littérature jésuite, les « réductions » constituent un raccourci des comportements dévots à l'honneur chez les élites de la catholicité européenne.
- 27 Cela dit, ne concluons pas trop vite que ce contrôle scrupuleux ait exclu toute expression issue de la culture huronne. Comme on a commencé à l'entrevoir, une sensibilité amérindienne difficilement exprimable par un christianisme traditionnel est ici exaltée. Et pour cause, en 1653, la congrégation mariale ne prend tout son sens qu'en regard d'une culture huronne, encore vivace, qui souhaite s'exprimer malgré sa conversion au catholicisme post-tridentin. En somme, l'association dévote favorise l'exacerbation de traits culturels autochtones, comme l'importance accordée au chant spirituel et à la parole, sans parler de la renaissance d'un art amérindien avec la confection de wampums ou de peaux d'animaux tannées et peintes que nous allons retrouver lors des rites funéraires. Il se pourrait même qu'il soit devenu nécessaire pour les jésuites de canaliser la ferveur spirituelle de six cents Hurons qui recouvrent l'espoir après des années de famines, d'épidémies et de guerre. La reprise des activités agricoles et de la traite, la construction de maisons-longues, l'accroissement de leurs effectifs et l'aide matérielle des jésuites n'ont pu que favoriser une telle renaissance culturelle.
- 28 De plus, les congrégations ont ceci de particulier qu'elles s'adressent principalement aux laïcs et proposent un modèle de spiritualité qui se libère du carcan du lieu de culte. Selon une optique moderne et contre-réformiste, on cherche à étendre la piété au-delà du sanctuaire, à accroître les pratiques religieuses dans divers espaces considérés traditionnellement comme « mondains ». Quant on sait que les Amérindiens conçoivent tout l'espace naturel comme un lieu spirituel potentiel et ne donnent pas l'exclusivité à un édifice particulier⁶¹, on mesure combien les congrégations étaient adaptées à leur spiritualité. De fait, le village Sainte-Marie de l'île d'Orléans n'est pas décrit par les jésuites comme un lieu refermé sur lui-même. Les Hurons ne sont pas prisonniers des fortifications, celles-ci n'étant que purement défensives. Leur ferveur s'étend aux champs cultivés mais aussi aux bois environnants. De ce fait, la chapelle ne constitue pas un lieu de prédilection pour les exercices de piété. Le préfet de la congrégation en 1653, Jacques Oachonk, l'exprime clairement :
- [...] ce qui console la Vierge, c'est lors qu'elle voit qu'estans sortis de la chapelle, ils [les congréganistes] ne s'oublient pas d'elle, & que sans cesse, ils luy disent [...], sainte Vierge, je veux vous servir⁶².

- 29 La chapelle huronne n'est le lieu de l'expression de la piété qu'à des moments particuliers, lors des messes et des jours de fêtes.
- 30 En l'occurrence, les évocations des fêtes permettent de préciser le rôle imparti à la chapelle relativement à l'espace de la communauté. C'est principalement comme lieu de dépôt qu'elle acquiert une dimension particulière dans la littérature jésuite. Alors qu'aucun décor permanent n'est mentionné, les divers dons des Hurons à l'Enfant Jésus, le jour de Noël 1655, offrent un aperçu de l'aspect que devait avoir l'intérieur du sanctuaire à certains moments de l'année :
- Nos Chrestiens ont fait divers presens de porcelaine, huile & bled-d'inde au petit Jesus, que nous avons mis dans la Creiche [...], ce qui a esté appliqué pour les pauvres⁶³.
- 31 La chapelle est donc un espace transitoire entre les champs et le village, le travail agricole des Hurons et leur ferveur religieuse. Réceptacle temporaire des « biens de la terre » qui seront redistribués aux nécessiteux, elle est conçue comme le lieu d'une transformation. Cette pratique relève bien entendu de la culture autochtone où le don constitue la clé de voûte de la cohésion sociale, à ceci près que le passage de la production à la distribution se fait dorénavant par le cadeau « symbolique » au Christ. Au reste, l'accumulation de matières apportées par les autochtones prend ici un relief particulier : les coquillages, les épis de maïs et l'huile, sont, comme l'Enfant en cire, luisants et brillants. Noël, fête lumineuse, donne en effet l'occasion de faire confluer à un moment donné, en un espace spécifique et sacré, un ajout de lumière et de matières rutilantes destinées à être redistribuées au village. Par conséquent, la chapelle acquiert cette capacité de faire irradier les biens de la terre.
- 32 Par ailleurs, c'est en évoquant les congréganistes les plus zélés que les missionnaires décrivent des activités qui résultent à la fois des cultures autochtone et catholique. Par exemple, les rites funéraires hurons sont reproduits alors que jamais l'on ne s'est approché autant d'une inhumation chrétienne. Ainsi en est-il de l'enterrement d'un congréganiste qui donne lieu à de nombreux présents dont « [...] une peau d'ornag, richement peinte, pour honorer son corps : & de quoy faire un festin à tous les invitez »⁶⁴.
- 33 Leur piété « tridentinisée » dispense les jésuites de justifier les expressions originales de leur culture ; mieux encore, elle les valorise en faisant des Hurons de l'île d'Orléans un modèle pour les dévots européens, principaux lecteurs des *Relations*. En 1655, les missionnaires de la Nouvelle-France savent qu'aucune religion ne s'impose de l'extérieur ; de l'adhésion à une religion nouvelle doit sourdre l'espoir à la fois d'une transformation et d'une continuité culturelle, assurer un présent et un avenir aux néophytes. Dès lors, on comprend mieux pourquoi ce fut chez les Hurons chrétiens que naquit la première congrégation de la Nouvelle-France. Marie-Aimée Cliche n'a pas noté ce fait et date l'acte de naissance des congrégations de 1657, soit l'année où le curé de Québec, le jésuite Antoine Poncet, crée une congrégation mariale pour les colons⁶⁵. Il faut également relever que Poncet, le compagnon de Chaumonot depuis leur jeunesse romaine, a sûrement été influencé par le modèle huron.
- 34 L'attaque des Agniers (Iroquois) contre les Hurons de l'île d'Orléans, le 20 mai 1656, met fin au développement de la petite colonie. Soixante et onze Hurons sont tués ou faits prisonniers. Parmi les Hurons captifs, se trouvent onze congréganistes dont son préfet, Jacques Oachonk⁶⁶. Un an plus tard, alors que les rescapés se sont réfugiés à Québec, la Nation de l'Ours se rend aux Agniers sans que les autorités civiles et religieuses

n'interviennent. Anne-Marie Blouin parle de sacrifice de la nation huronne à la cause coloniale⁶⁷. De fait, soucieux de ne pas mettre en péril une trêve précaire avec les Iroquois, les autorités françaises se plient à leurs exigences. Quant aux jésuites, ils fondent de grands espoirs dans les missions iroquoises⁶⁸.

35 Il ne reste plus que la Nation de la Corde, soit cent-cinquante personnes au bas mot, pour représenter les Hurons dans la colonie. En 1658, le gouverneur Louis d'Ailleboust leur fait bâtir un fort dans la Haute-Ville de Québec⁶⁹. En 1660, quarante Hurons de Québec, partis en guerre contre les Iroquois, sont tués ou faits prisonniers au cours du célèbre combat du Long Sault⁷⁰. La communauté s'est réduite comme peau de chagrin à une centaine de personnes. Rien ne transparaît dans les *Relations* sur l'état de la communauté et la manière dont elle se remet de la chute démographique et de l'abandon des siens. À vrai dire, depuis 1656, l'essentiel des efforts jésuites se porte sur les missions iroquoises. Les Hurons domiciliés ne sont au mieux que des modèles à suivre pour les habitants et les Iroquois. D'ailleurs, c'est l'arrivée à Québec de deux cents Iroquois convertis qui ravive les espoirs de faire survivre le groupe christianisé⁷¹. De plus, au cours de la décennie (1656-1666), Chaumonot est souvent amené à quitter les Hurons. En 1657, à Sainte-Marie de Gannentaha (Iroquoisie), il fonde même avec ses confrères trois autres congrégations mariales⁷².

36 Cette période constitue également la fin de l'hégémonie des jésuites en matière pastorale. L'arrivée des sulpiciens (1657) puis d'un vicaire apostolique (1659)⁷³ renforce l'encadrement religieux de la population française. La mainmise royale dès 1663 change aussi radicalement le paysage culturel et politique de la Nouvelle-France, sans parler de la création du Séminaire de Québec la même année⁷⁴. Qui plus est, les projets de francisation, abandonnés depuis longtemps par les jésuites, mais dont le Roi et les sulpiciens font leur grand projet, placent les pères de la Compagnie dans une situation délicate⁷⁵. Même avec le soutien de Monseigneur de Laval, qui ne se berce pas d'illusions au sujet de la francisation⁷⁶, les jésuites adoptent un discours plus prudent ces années-là concernant les Amérindiens domiciliés dans la vallée laurentienne. En conséquence, l'immersion des Hurons chrétiens dans la société française de Québec est une situation inadaptée pour les jésuites opposés aux projets royaux et sulpiciens de civilisation. En 1666-1667, il devenait nécessaire de « recréer » un village chrétien sous domination jésuite. Il fallait donner la preuve que la conversion et la sanctification des autochtones ne passaient pas par une soumission aux mœurs et à la langue des Français, mais par l'obéissance à un ordre divin qui dépasse les clivages de civilisation.

Instituer un lieu

Le village de Notre-Dame-de-Foy

37 En 1668, les jésuites décident d'installer les Hurons sur une de leurs terres, située à six kilomètres de Sillery⁷⁷. Ainsi, plus de dix ans après leur départ précipité de l'île d'Orléans, les Hurons reprennent-ils leur mode de vie traditionnel départagé entre les activités de traite, de pêche, de chasse et d'agriculture. Une petite chapelle en bois, dédiée à l'Annonciation, est vite édifiée⁷⁸. Chaumonot ne vit pas avec eux mais à Sillery. En son absence, c'est à Louis Thaondechoren, capitaine huron, que revient le soin d'entretenir la piété de ses compatriotes. Il le fait dans la chapelle, en véritable suppléant du jésuite, preuve que l'instruction est assez aboutie pour laisser la direction temporaire du village

chrétien aux Amérindiens⁷⁹. En passant le relais à leurs ouailles, les pères sanctionnent une évolution au sein de la « réduction » : la plupart des aumônes et des pratiques pieuses proviennent des autochtones.

- 38 De fait, à compter de ce moment, les jésuites développent un discours sur les productions matérielles et artistiques amérindiennes. Les wampums et les peaux peintes sont évoqués en plus grand nombre ; la plupart sont déposés dans la chapelle et contribuent, au moins temporairement, à sa décoration⁸⁰. La christianisation des pratiques traditionnelles huronnes semble en effet prendre son envol à la fin des années 1660. Il s'agit d'une transformation qui passe, du moins à ce que l'on peut en juger à la lecture des *Relations*, par une incorporation progressive des pratiques catholiques à l'intérieur de la culture huronne. Les wampums ou les biens matériels précieux ont une forte connotation chrétienne sans pour autant que leurs significations initiales disparaissent. Ce processus n'est d'ailleurs pas propre au village huron, on le retrouve également dans les autres missions jésuites de la même époque⁸¹. Ce qui est à retenir ici, c'est que la chapelle et le cimetière de la réduction deviennent les lieux de prédilection de phénomènes interculturels.

D'abord qu'il [Ignace, capitaine huron] vid une Eglise dans son Bourg, bastie en l'honneur de la sainte Vierge, il montra un desir nonpareil de faire contribuer ses Compatriotes à sa decoration : & pour leur en donner l'exemple, il commença tout le premier à payer tres-exactement les dixmes de ce qu'il avoit recueilly : en quoy il fut suivy de tout le reste des habitans du Bourg. Ce fut luy aussi qui s'estant apperceu que les François tous les Dimanches, offroit un pain benît avec quelque peu d'argent, sollicita tous les Hurons de les imiter, & de donner à l'offrande, au lieu d'argent, de la pourcellaine [coquillage] qui est la monnoye de leur païs⁸².

- 39 Ici, il apparaît évident que les jésuites élaborent un discours qui tente d'intégrer les nouveaux impératifs coloniaux de francisation. Comme on l'a dit, vers 1665, avec la reprise en main royale de la colonie, le rêve d'une société homogène, autrement dit « civilisée », est à l'honneur. Aussi, les jésuites doivent-ils faire face à l'acrimonie des autorités, en particulier celle des sulpiciens. Ceux-ci leur reprochent de n'avoir pas « francisé » les autochtones et d'avoir fait preuve de laxisme en acceptant la majorité de leurs habitudes culturelles. En ayant fait reposer l'essentiel de leur apostolat sur l'acquisition des langues indigènes, les jésuites auraient retardé l'intégration des Amérindiens à l'empire colonial. En effet, n'est-il pas étrange que les Hurons continuent à vivre suivant leurs coutumes (langue, rites funéraires, conseils politiques) et ceci, avec l'approbation des religieux ? Dans le passage cité précédemment, qui résume en quelque sorte les *Relations* à la fin des années 1660, les évocations des décors temporaires de la chapelle de l'Annonciation démontrent que les convertis s'autorisent les expressions de leur propre culture non par « bravade », mais par un désir d'imiter les Français. Il n'est d'ailleurs pas anodin que l'on évoque ici le paiement de la dîme, cet impôt venant juste d'être créé en 1663 par Monseigneur de Laval⁸³. Les Hurons se plient donc comme les Français au nouvel encadrement ecclésial. Ainsi, les jésuites, justifient-ils un décor relevant d'une tradition autochtone par la volonté des Amérindiens d'imiter les Français et d'obéir aux autorités coloniales. En somme, il s'agit d'une tentative habile de prévenir les critiques les plus acerbes sans cependant faire de compromis sur le fond.
- 40 Aussi, les jésuites sont-ils obligés de ne pas soustraire totalement les Hurons au monde colonial. En revanche, même immergés dans la colonie, voisinant avec les colons, les néophytes : « [...], sont gens choisis qui aiment la Religion Chrestienne, & qui peuvent servir d'exemple à tous les autres⁸⁴ ». En créant une société modèle, les jésuites pensent

que la ferveur des domiciliés va innervier le tissu colonial et, du même coup, qu'ils ont, en tant que « tuteurs », encore un rôle à jouer dans la région de Québec. Les Hurons ont vocation à donner une impulsion à l'élan de dévotion et à l'encadrement ecclésial qui sont en train de se mettre en place à cette époque. Ceci expliquerait le préambule du chapitre sur le village huron de 1671, écrit par Claude Dablon. Celui-ci présente la bourgade comme un pôle religieux à l'échelle de la colonie : « La Providence Divine les a ramassés en un lieu, dit la coste de S. Michel, fort peuplé de François, pour profiter de leurs bons exemples, & réciproquement, pour édifier les François, par leur piété⁸⁵ ». Sur le plan spatial, cette unité franco-huronne se concrétise avec l'arrivée d'une statuette de Notre-Dame-de-Foy :

Leur bourgade est située auprès d'une Chapelle, qu'ils ont bastie conjointement avec les habitants du lieu, où est honorée une Image en bosse de la Sainte Vierge, faite du bois d'un chesne, dans le cœur duquel il s'en trouva, il y a soixante ans, une de pareille grandeur, au bourg de Foye, dans le país du Liege, à une lieuë de la Ville de Dinant. [...] tout le Canada y a recours⁸⁶.

- 41 Cette statuette a été envoyée en 1669 à Chaumonot par le jésuite Claude de Véroncourt, du collège de Nancy⁸⁷. En 1670, une nouvelle chapelle, cette fois-ci en pierre, est construite pour l'accueillir. Placée sous le vocable de Notre-Dame-de-Foy, elle est fréquentée par les Hurons domiciliés et les Français de la région⁸⁸. Chaumonot insiste sur le fait que la chapelle huronne, en obtenant une statue « miraculeuse », devient un centre symbolique essentiel pour l'ensemble de la colonie⁸⁹. Du reste, la statue provoque l'envoi d'un wampum « latinisé » aux jésuites de Dinant⁹⁰. Autrement dit, autour de l'effigie mariale se cristallisent des univers disparates. D'abord, au Canada, la statuette a réuni les Hurons et les colons autour d'un même sanctuaire ; ensuite, les jésuites de la Nouvelle-France essayent d'unir deux peuples du monde (les Hurons et les Dinantois) dans une même louange à la Vierge. D'une certaine manière, les différences sont subsumées, les distances sont transcendées.
- 42 Quoique l'arrivée de la statuette ait créé un pôle d'attraction pour l'ensemble de la population coloniale, cela n'empêche pas les Hurons de se rendre dans d'autres lieux pour pratiquer leur religion. Nous pensons ici tout particulièrement à l'église Sainte-Anne de la côte de Beaupré, l'un des premiers sanctuaires de pèlerinage de la Nouvelle-France⁹¹. Il semble d'ailleurs que les néophytes amérindiens aient voué un culte particulier à la mère de la Vierge. Les Hurons avaient pris l'habitude de s'y rendre et ce, en dépit du fait que leur propre chapelle était devenue un lieu de pèlerinage⁹². D'ailleurs, quand viendra le temps de quitter Notre-Dame-de-Foy pour la chapelle de Lorette, c'est encore à sainte Anne que les Amérindiens confieront la réussite de leur entreprise⁹³.

La congrégation de la Sainte Famille

- 43 La dévotion à la Sainte Famille acquiert un rôle prépondérant dans la vie spirituelle de la colonie à partir des années 1660. Une congrégation lui étant consacrée est créée à Montréal en 1663 par Madame d'Ailleboust et Chaumonot⁹⁴. Outre que ce dernier est le principal artisan de cette organisation, les Hurons chrétiens, habitant à cette époque la ville de Québec, en seront parmi les premiers affiliés⁹⁵. De nombreuses initiatives, en particulier celles émanant de Monseigneur de Laval, vont par ailleurs accroître son importance au fil de la décennie. Tous les ordres religieux ainsi que les laïcs dévots y seront associés⁹⁶.

- 44 En 1671, une congrégation de la Sainte Famille est fondée à Notre-Dame-de-Foy. Voici comment Chaumonot présente cette création :

Une bonne Huronne élevée dans le Monastere des [...] Ursulines, & mariée à un François, parlant un jour, à quelques-uns de ses parens de la devotion de l'Esclavage de la Sainte Vierge, leur fit concevoir un tel desir de l'embrasser, qu'ils ne cessèrent point de m'importuner que je ne l'eusse introduite parmy eux. Je le fis le mois de Juin passé; & d'autant que ces bonnes gens ont une grande tendresse pour la sainte Famille [...], je les disposay à entrer dans la Confrerie que Monseigneur nostre Evesque en a establie à Quebec; [...]. On ne sçauroit croire la benediction que Dieu a donnée à cette devotion; Dés le lendemain qu'elle fut instituée, ces bonnes gens coururent devant le jour à la Chapelle, pour y réciter leur Chapellet⁹⁷.

- 45 L'initiative en revient donc à une femme autochtone « francisée » puisqu'à la fois éduquée par les ursulines et mariée à un colon. Au reste, comment ne pas songer au tableau de la « Sainte Famille à la Huronne » du frère Luc récollet qui illustre à la perfection cette fondation (**Figure 1**)⁹⁸. C'est bien une Huronne convertie, probablement pensionnaire chez les ursulines, qui se « réfugie » auprès de la Sainte Famille. Que le tableau soit contemporain de la création de la congrégation de la Sainte Famille chez les Hurons domiciliés n'est sûrement pas un hasard ; ce serait un indice supplémentaire pour croire Chaumonot quand il souligne que cette fondation est née de la piété partagée entre les habitants de Québec, les domiciliés hurons et les ursulines. La dévotion envers la Sainte Famille dépasse les états de vie, les appartenances culturelles et unifie la petite colonie. Notons également que l'institution contribue à accroître l'importance de la chapelle de « réduction ». Dans l'optique jésuite, c'est le lieu d'une « servitude volontaire » : « Quand ils vont au travail ou qu'ils en reviennent, ils ne manquent point d'entrer dans sa Chapelle, pour luy offrir leurs petits services »⁹⁹. Dès lors, la chapelle est le lieu de la présence de la Vierge, celui de la réunion des congréganistes ; là ou ils l'honorent, la servent et écoutent les conférences spirituelles du prêtre¹⁰⁰. Désormais, l'espace du village s'organise autour d'elle : les Hurons nettoient leur chapelle et y entonnent les chants à des heures régulières¹⁰¹. Un idéal d'ordre et d'obéissance, relevant à la fois d'une ancienne tradition « monastique » et d'une pensée « classique » en émergence, apparaît précisément en 1671 sous la plume de Chaumonot. Du reste, il y a une adéquation entre le souci de l'évêque de conformer les foyers des Français au modèle de la Sainte Famille¹⁰² et l'harmonie qui règne parmi les Hurons congréganistes.

- 46 Qui plus est, avec la congrégation de la Sainte Famille, l'accent est mis sur la naissance d'une nouvelle fraternité parmi les Hurons. L'entraide et la charité ne sont bien entendu pas des comportements inédits, mais ils prennent une connotation catholique dans les années 1671-1672 : « Ce qui est merveilleux dans cette petite Eglise, est que l'esprit de charité & d'union y regnent dans toutes les familles »¹⁰³.

- 47 L'expression de cette union s'exprime également par l'arrivée en 1671 d'un Enfant Jésus de cire donné par l'ursuline Marie de l'Incarnation. L'objet est l'occasion de précisions sur l'espace communautaire et profondément religieux qui a participé à créer l'effigie de Notre-Dame-de-Foy.

[...] Marie de l'Incarnation, [...], fit au commencement de l'Avent, un present au premier Dogique de la petite Eglise Huronne, Louys Taondechoren, d'une tres-belle Image de cire en relief du saint Enfant Jesus, dans son berceau. [...] Toute la Bourgade [...] regarda cette sainte Image, quoy que donnée à un particulier, comme un bien commun, [...]. Leur pasteur [Chaumonot], [...], prit en effet le dessein du consentement de Louys [...] de faire en sorte que toutes les cabanes eussent les unes apres les autres la jouissance de ce tresor. [...]. Il [Chaumonot] leur donna une

semaine entiere pour se preparer à recevoir l'Image dans leurs cabanes [...]. Il ecrivit en des billets separez le nom des Chefs de chaque cabane; & le jour destiné à cette devotion estant venu [...] le premier billet [...], fut celuy [...] d'une veuve [...]. A cette nouvelle, elle pensa mourir de joie. En un moment tout fut prest, sa cabane bien nette, un petit Autel fort propre avec son daiz, orné de tout ce qu'elle avoit pu trouver de beau pour recevoir un tel hoste. [...]. Cette image du saint enfant Jesus changeant chaque semaine de cabane [...], chacun prenoit plaisir à luy preparer un reposoir toujours plus magnifique, [...] on s'y comportoit à peu près comme dans une Eglise¹⁰⁴.

- 48 Comment ne pas songer à l'amour inconditionnel de Chaumonot pour la maison de Lorette, maison de la naissance de la Vierge et de celle du Christ ? Comment ne pas se rappeler sa quête d'une maison pour la Sainte Famille au Canada ? Il n'est pas encore question de maison de Lorette ou d'une chapelle sur son modèle, comme cela va être le cas en 1673, mais ce sont autant de « petites maisons de la Sainte Famille » que représente chacune des maisons-longues autochtones. Le cadeau, somme toute modeste de l'ursuline, jette un jour précieux sur le rôle de la congrégation dans la vie des domiciliés. Comme avec la congrégation de la Vierge, elle permet d'évoquer des aspects de la culture autochtone sous couvert de piété extrême. On mesure en effet l'importance des maisons-longues dans l'organisation villageoise. Multifamiliales et matriarcales, elles sont des lieux de sociabilité et de solidarité (**Figure 2**). Des lieux aussi de réunions à caractère politique ou civil ; là où l'on entropose les wampums et les acquisitions les plus précieuses¹⁰⁵. Ce cadeau, en permettant la création de petits autels domestiques à l'intérieur des habitations, agrège le village mieux que ne l'aurait fait une chapelle. N'est-ce pas l'indice que la solidarité des Hurons passe encore par leur propre organisation villageoise et architecturale plutôt que par la chapelle ? De fait, l'effigie de cire compose une sorte de cordon sacré qui symbolise l'unité villageoise, les maisons des Hurons étant des extensions de la chapelle principale¹⁰⁶. Avec le don de l'ursuline se réalise alors l'utopie des jésuites : créer un espace villageois totalement sanctifié, la chapelle n'en étant que le centre névralgique. Que cet objet soit précisément un Enfant Jésus de cire ne relève pas non plus du hasard. On l'a vu, en 1655, la fête de Noël offrait l'occasion aux Hurons de déposer dans la chapelle leurs biens les plus précieux : maïs, huile, colliers de coquillage et de les rapprocher de cette matière translucide que constituait un premier Enfant de cire. Que dix-sept ans plus tard, ce soit encore à un Enfant de cire qu'est donné le soin d'insuffler un souffle spirituel à l'ensemble du village et d'envelopper la chapelle dans un espace composé de cellules domestiques revitalisées par sa présence ne peut être une coïncidence. La sensibilité des autochtones aux reflets lumineux, aux matières rutilantes a dû fort probablement offrir un support à une telle dévotion.
- 49 Ce don de Marie de l'Incarnation confirme aussi l'assertion de Chaumonot selon laquelle l'établissement de la congrégation parmi les Hurons trouve son origine dans le monastère des ursulines. Marie de l'Incarnation ne rappelle-t-elle pas en 1670 à une consœur française que la dévotion envers l'Enfant Jésus n'est pas chez les ursulines de Québec attachée « [...] en la pratique des 25^e des mois ; cela est enclavé en une confrayrie à la Sainte Famille : c'est nostre grande devotion¹⁰⁷ ». Qu'un an plus tard, elle fasse parvenir à ses anciennes protégées huronnes et à leurs familles un Enfant de cire et que celui-ci circule de cabane en cabane, laisse présumer qu'il s'agit là de reproduire une pratique monastique observée ou connue des Huronnes chrétiennes. Ceci est d'autant plus probable que la « réduction » est conçue sur le modèle d'un monastère, les longues-maisons huronnes recevant chacune à leur tour le « corps de Jésus » de la même manière que les religieuses en possèdent la représentation dans leur chambre.

- 50 Entre 1671 et 1673, la « réduction » a atteint une telle ferveur, une organisation réglementée jusque dans les moindres détails, qu'elle bénéficie des fruits des missions iroquoises. Les Iroquois convertis sont encouragés à rejoindre le village. Cette force d'attraction conférée au village huron, dont se félicitent les jésuites, est aussi conçue comme une force d'extraction :

Qui auroit jamais dit que pour faire Chrestienne la nation huronne, il La falloit exterminer. Je pleurois autrefois la deroute des Hurons detruits par Les Iroquois, et maintenant j'en loue Dieu, car je voy evidemment que si ce peuple fut demeuré florissant comme il étoit auparavant, nous n'eussions pas gagné en cent ans sur Leur esprit pour Les façonner a nos coûtures chrétiennes. Je porte Le même Jugement parce qui concerne les Iroquois, Je suis convaincu que d'en faire de bons chrestiens en leur païs, c'est une chose difficile et de longue haleine, mais si nous Les pouvions petit à petit destacher de Leur demeure pour les attirer à Nos Colonies huronnes¹⁰⁸.

- 51 Ce n'est donc pas la force de séduction de la religion qui convertit mais la destruction d'un monde qui jette les Hurons dans les bras du christianisme. Ce constat amer est, à notre avis, la clé de la création de la « réduction » huronne, du moins telle qu'elle se constitue dans les années 1660. « [...] Les [...] destacher de Leurs demeures pour les attirer à Nos colonies », c'est reconnaître la souffrance constitutive du changement de religion, l'attachement profond des Iroquoiens envers leur contrée d'origine, envers leur organisation spatiale et culturelle. Tout passe alors par l'invention d'un nouvel espace constitutif de culture, un nouvel environnement qui apaise ce déracinement, creuse une alcôve apte à recevoir l'expression de leur spiritualité renouvelée par l'enseignement chrétien. Les jésuites d'Amérique du Nord en faisant de la chapelle le réceptacle des biens amérindiens, en organisant les maisons-longues en autant de petits autels, en favorisant des pèlerinages vers d'autres sanctuaires de la colonie et en établissant des liens avec les collèges de la Compagnie cherchent à transformer le rapport à l'espace des Amérindiens chrétiens.

- 52 Bien que les *Relations* ne le mentionnent qu'en novembre 1674, au moment de l'ouverture de la chapelle de Lorette¹⁰⁹, tout porte à croire que deux statues en bois parvinrent aux Hurons au cours des années 1672-1673. La première représente une Vierge à l'Enfant donnée par les habitants de Nancy et de Bar et, l'autre, un saint Joseph à l'Enfant offert par les princes de la maison de Lorraine ; toutes deux ont été sculptées à partir du bois du chêne de la statue de Notre-Dame-de-Foy¹¹⁰. Elles détiennent en leur sein des reliques de saint Joseph et de la Vierge. En effet, le jésuite Martin Bouvart, les décrira en novembre 1674 en soulignant leurs précieux contenus qui en faisaient des objets cultuels exceptionnels :

Ces deux petites statues ne sont pas moins considérables par leurs reliques, que par leur matière, leur représentation, et leurs donateurs. Ces reliques sont un morceau du voile de la Ste-Vierge, qui est au bas du S. Joseph, et une petite partie de la ceinture du même S. Joseph, enchassée dans un petit écusson que tient le petit Jésus porté lui-même par sa mère¹¹¹.

- 53 Au regard de ce témoignage, il convient de s'interroger sur un aspect pour le moins étrange dans la description des effigies. À la relique de la Vierge ne correspond pas l'image de la Vierge, mais celle de saint Joseph. Il en va de même pour la relique de saint Joseph qui est logée, non pas dans son effigie, mais dans celle de sa sainte épouse ou, plus précisément, dans l'Enfant Jésus qu'elle porte¹¹². Cet « entrecroisement » n'a rien d'une incongruité si l'on envisage qu'il a été volontairement créé afin de souligner la vocation « familiale » de la chapelle. Cette caractéristique octroyée aux deux statuettes d'après

Notre-Dame de Foy laisse présumer que ces envois suppléent à l'absence d'objets soutenant la nouvelle dévotion. De 1671 jusqu'en 1674, aucune relique ou image proprement dite n'évoquait la famille du Christ.

Notre-Dame-de-Lorette

- 54 D'après les *Relations*, les Hurons sont suffisamment fervents en 1673 pour qu'il soit possible de les réinstaller suivant des paramètres spatiaux conformes aux idéaux jésuites. Ceci a été rendu possible grâce à une homogénéité spirituelle jamais atteinte jusqu'alors par une communauté d'Amérindiens chrétiens nord-américains¹¹³. À cette date, il s'agit bien d'une « réduction », autrement dit d'une organisation sociale, culturelle et politique marquée par une appartenance confessionnelle et soumise à l'autorité des religieux.

Un espace de transition

- 55 Au printemps 1673, alors que les Hurons se trouvent encore à Notre-Dame-de-Foy, le territoire où est censé s'établir le village de Lorette, à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de la ville de Québec, est défriché en prévision des futures constructions. Les Hurons en ont choisi l'emplacement¹¹⁴. Des maisons-longues sont construites afin de passer l'hiver sur le site ; en l'absence de sanctuaire, les offices se tiennent dans une de ces maisons¹¹⁵. Pendant ce temps, les briques pour la chapelle de Lorette sont acheminées de la côte de Beaupré¹¹⁶. Deux années durant, les autochtones transitent d'un lieu à l'autre, de la côte Saint-Michel à celle de Saint-Gabriel, ayant, du même coup, deux chapelles¹¹⁷. Outre qu'une telle mobilité entraîne une adaptation progressive aux contraintes du lieu ; elle permet aussi aux jésuites de concevoir le changement de titulature en termes de continuité.
- 56 Ce moment de transition révèle la liberté avec laquelle les autochtones usent de l'espace. Ceux-ci savent conjuguer une conception du lieu de culte rigide, d'origine européenne, avec leur propre conception, plus diffuse, de l'espace rituel. C'est en effet pendant cette période que Chaumonot décrit les néophytes en train de prier ou de s'adonner à des exercices de piété dans leurs champs ou au cours de leurs expéditions.

Leur piété ne cède en rien à leur charité, et ce n'est pas seulement dans l'église qu'elle paraît, mais aussi dans leurs travaux et dans leurs voyages. Ils commencent, ils finissent et ils interrompent même de temps en temps leur travail par diverses prières qu'ils font à genoux devant une grande croix, ou tournés vers leur chapelle. [...] Un des principaux du pays, qui les rencontrent souvent en allant à sa terre, disait dernièrement dans une bonne compagnie que les Sauvages faisaient honte aux Français. « En effet, ajoutait-il, où trouver parmi nous des personnes qui fassent leur voyage le chapelet à la main, pour le dire continuellement, et qui n'interrompent leurs prières que pour faire prier et pour instruire les enfants qu'ils portent sur leur dos ?¹¹⁸

- 57 Chaque partie du territoire investi par les Hurons devient sacrée par leur présence même. C'est, peut-être, parce que la chapelle, comme centre de l'économie spirituelle, est assimilée en 1673 par les autochtones qu'une utilisation plus proche de la perception amérindienne de l'espace spirituel est restituée ici. En la matière, il faut cependant rester prudent, car il semble que cette bienveillance envers la mobilité des Amérindiens pourrait être attribuée à la personnalité de Chaumonot. Celui-ci, dans son autobiographie, livre à ce sujet un témoignage essentiel : il y révèle une sorte d'empathie envers leur

univers. En 1655, il sort du village d'Onontagué afin de « [...] prier Dieu vers les champs de blé d'Inde pour éviter l'importunité des sauvages », et il ajoute :

[...] les femmes qui me rencontraient m'invitaient d'aller du côté de leurs champs, et d'y prier Dieu qu'il donnât un temps propre à mûrir les blés¹¹⁹.

- 58 De là, il conclut à l'amour que ces femmes lui portent. Il est devenu un personnage prestigieux alors qu'il reconnaît « que dans le siècle il [je] ne valais rien¹²⁰ ». On comprend ainsi que celui qui se libère de l'enceinte du sacré en 1673, c'est moins l'autochtone converti que Chaumonot, ce perpétuel « vagabond », qui n'a pas de mal à concevoir que Dieu puisse se trouver dans un champ de maïs et qu'il puisse présider à la germination des plants, considérés comme éminemment sacrés chez les Iroquoiens. En 1678, Claude Dablon, reprenant certainement des propos de Chaumonot, décrit les pratiques religieuses d'une Iroquoise domiciliée qui n'est pas sans rappeler l'anecdote de 1655 :

[...] une bonne chrétienne qui, semant son blé d'Inde, en mettait dans chaque fosse cinq grains en l'honneur des cinq plaies de Notre-Seigneur sur lesquelles elle méditait¹²¹.

- 59 Il reste que ces divers témoignages ne permettent pas de conclure à une conception de l'espace chrétien qui résulterait d'un apport amérindien. Avec l'introduction de la dévotion à la sainte Maison de Lorette, le caractère sacré de la chapelle au détriment de tout autre espace, acquiert une importance inégalée. On serait même tenté d'y voir une tentative de la part des jésuites pour reprendre le contrôle de l'espace spirituel.
- 60 Par ailleurs, comme on l'a déjà constaté avec le cas du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, les chapelles mariales de Foy ou de Lorette ne sont pas les seuls référents culturels des autochtones. Aux dires de Dablon :

Dès l'été de l'année 1673, [...] avant de quitter Notre-Dame de Foye, ils sont tous allés en pèlerinage à Sillery, y faire [...] un vœu public en l'honneur de saint Michel, [...]. Ils ont présenté à ce glorieux archange un collier de porcelaine pour obtenir par son intercession leur heureux établissement dans le nouveau bourg de Lorette¹²².

- 61 En outre, les dix-huit mois pris par les Hurons pour se relocaliser permet aux jésuites de concevoir le village suivant une organisation rigoureuse ; et pour cause, ils dessinent le tracé des rues et les emplacements des maisons et de la chapelle :

On tira de nouveau les alignements du bourg de Lorette, en mettant la chapelle au milieu des quatre faces qui la composent; on donna 20 pieds de large à chacune des six cabanes qui sont en même ligne sur chacune de ses quatre faces. On assigna 20 autres pieds d'espace entre chaque cabane, et au milieu de chaque rangée on marqua aussi un chemin de 20 pieds, qui aboutit droit à la Chapelle¹²³.

- 62 Ce dessin au cordeau inaugure une nouvelle conception de l'espace. L'ordonnancement du village obéit à des critères strictement religieux même si l'esthétique classique qui éclate avec magnificence au chantier de Versailles à la même époque (1668-1671) peut avoir eu une influence dans cette volonté « géométrique » des jésuites de la Nouvelle-France. Cependant, l'essentiel tient à la place centrale de la chapelle qui devient le centre névralgique d'un espace totalement sanctifié. Dès 1672, il est vrai, on avait tenté, en faisant circuler un Enfant de cire, de sanctifier les cabanes et d'étendre, par conséquent, la sacralité du lieu de culte au-delà de ses murs jusqu'à l'intérieur des maisons-longues. Ici, ce n'est plus à une statuette qu'est donné de sanctifier le village, c'est plutôt la façon dont les cabanes autochtones s'organisent autour de la chapelle qui fait de la « réduction » un espace sacré. Ainsi pour Louis Thaondechoren, porte-parole des aspirations missionnaires :

[...] toutes leurs cabanes, qu'il voyait disposées autour de la chapelle lui représentaient le grand temple qui renferme la sacrée maison de Lorette, qu'ainsi ils devaient considérer leur village comme une grande église dont chaque cabane faisait autant de différentes parties¹²⁴.

- 63 D'une certaine manière, c'est reconnaître l'importance chez les Hurons de la maison-longue comme espace social et rituel ; c'est aussi, comme dans l'univers autochtone, ne plus différencier la sphère profane de la sphère sacrée. Malgré tout, le modèle appartient à l'épistémè occidentale. Le phénomène d'intégration et d'exclusion au moyen d'une organisation spatiale, adopté à l'époque médiévale avec la fondation de vastes monastères, ressurgit ici lors de la création d'une « réduction » conçue comme un lieu soustrait à la corruption du monde, un poste avancé dans la défense de la foi¹²⁵.
- 64 Aussi, les Hurons et les jésuites, s'affairent-ils, chacun à leur manière, à l'édification d'un bourg qu'ils veulent exceptionnel. De leur côté, les ursulines et les hospitalières multiplient les neuvaines en l'honneur de saint Joseph afin de favoriser l'implantation de la dévotion de Lorette¹²⁶. Cette dévotion est moins perçue comme un culte exclusivement marial que comme la possibilité de concrétiser la dévotion à la Sainte Famille, très à l'honneur –comme on l'a dit – depuis les années 1660 en Nouvelle-France. La vénération envers saint Michel exprimée par les Hurons en 1673 est aussi liée à cette dévotion. Il n'est que de citer le manuel de la confrérie de la Sainte Famille pour mesurer à quel point, dans les esprits, anges et parenté céleste constituent un seul et même thème : « Le dessein et la fin de cette dévotion est d'honorer la sainte Famille de Jésus, Marie et Joseph, et les saints Anges »¹²⁷. Un dernier culte, préparant celui de Notre-Dame de Lorette, est aussi évoqué par les jésuites, celui envers sainte Anne qui, on l'a vu, faisait, déjà à l'époque de l'installation à Notre-Dame-de-Foy, l'objet d'une vénération de la part des Hurons. En revanche, ils se dispensent de faire un voyage à l'église de Beaupré, comme ils l'avaient fait en 1668, en raison de la présence d'une représentation de la mère de la Vierge à la chapelle de Sillery en 1673¹²⁸, puis dans leur propre sanctuaire en 1674¹²⁹. C'est dire que la dévotion à Lorette n'est pas perçue comme un culte supplémentaire à ajouter à ceux déjà présents dans la colonie. En fait, cette dévotion a l'avantage d'englober l'histoire des dévotions de la province et de les regrouper en un nouveau lieu. Qu'il s'agisse de la Sainte Famille, de sainte Anne ou des anges, et même la dévotion récente à Notre-Dame de Foy, la dédicace de Lorette facilite leur incorporation et offre la possibilité de dresser un portrait harmonieux des pratiques pieuses en Nouvelle-France. Qu'est-ce qui, par conséquent, caractérise l'originalité de Lorette, sa capacité à fédérer dans un même lieu des dévotions au prime abord disparates ?
- 65 Le culte à Notre-Dame de Lorette offre un raccourci des doctrines spirituelles en faveur après la réforme catholique¹³⁰. D'abord, l'importance accordée à un lieu vénérable, celui de la maison de Nazareth, à la fois évangélique et antique, autorise le franc succès remporté par le sanctuaire auprès de l'ensemble de la population lettrée européenne. Tant Montaigne que Descartes ou François Xavier, pour n'en citer qu'une infime partie, toute l'élite catholique s'est rendue à Lorette¹³¹. Par ailleurs, l'intérêt de ce sanctuaire ne réside pas, comme c'est toujours le cas pour les sanctuaires médiévaux, dans la présence d'un corps de saint sous forme de reliques. De ce point de vue, la basilique de Lorette atteste d'une « modernité » qui en fait le fer de lance du monde catholique. Rappelons qu'à la faveur d'un déplacement miraculeux la maison de Nazareth a pu s'extraire de son contexte moyen-oriental ; c'est donc le cadre spatio-temporel des Évangiles qui est transplanté en terre catholique grâce à cette dévotion. Ce n'est plus le corps saint qui légitime le lieu mais le lieu lui-même qui, par son déplacement miraculeux, sacralise un

territoire occidental ou, pour le dire avec les mots de Pierre-Antoine Fabre : « la maison de Lorette n'est pas un lieu de miracles; c'est le miracle d'un lieu »¹³². De plus, le sanctuaire italien se situe à la confluence de doctrines spirituelles devenues capitales à la Contre-Réforme. Avec son caractère marial évident, il est l'emblème de l'Immaculée Conception qui jouit au XVII^e siècle d'une promotion grandissante, en particulier chez les jésuites et les franciscains¹³³. La maison est celle des parents de la Vierge et donc le lieu de sa conception. Elle est aussi l'endroit où se déroula l'Annonciation et l'Incarnation. Qui plus est, elle est la demeure de la Sainte Famille et donc la résidence de saint Joseph et de l'Enfant Jésus. À l'évidence, en introduisant le culte à Notre-Dame de Lorette, les missionnaires escomptent offrir aux populations un condensé de leur histoire spirituelle sur le sol canadien¹³⁴.

Une nouvelle parenté

C'est une chose digne de consideration & bien admirable que les Sauvages n'estant conduits que de leur naturel, quelques corrompus qu'ils soient, s'entr'ayment neantmoins d'un amour si cordial & sincere, qu'ils s'entr'appellent ordinairement les uns les autres, pere, frere, oncle, nepveu ou cousin, comme s'ils estoient tous d'une mesme famille & parenté¹³⁵.

- 66 Le village huron de Notre-Dame-de-Lorette est conçu comme un espace totalement dévolu à la Sainte Famille. Les maisons-longues, lieux de la parenté autochtone, sont annexées à une chapelle dédiée à la parenté divine. Il s'agit là d'un aspect fondamental qui donne une couleur particulière aux *Relations des jésuites* concernant l'univers des domiciliés amérindiens.
- 67 Dans les années 1630, les premières tentatives de conversion, entre autres les créations de séminaires destinés aux Amérindiens, se sont soldées par des échecs¹³⁶. La raison tient principalement à l'éloignement forcé avec la parentèle que provoquent de telles catéchèses¹³⁷. En outre, revenus dans leur milieu d'origine, les convertis recouvrent leurs anciennes habitudes sous peine d'être ostracisés par leur communauté¹³⁸. Les chefs, quant à eux, en acceptant le baptême, provoquent des scissions au sein du village. Les luttes intestines affaiblissent les Amérindiens face à leurs ennemis (qui sont aussi ceux des Français) plutôt que de renforcer l'alliance. À vrai dire, l'entreprise de conversion se révèle périlleuse. Les autochtones ne se laissent que très rarement baptiser dans la crainte d'être séparés de leurs proches. Bruce Trigger, est le premier à avoir souligné que cet attachement au milieu familial constitue l'un des principaux freins à la conversion et, dans un second temps – lorsque les jésuites prirent conscience de ce trait culturel – il devient l'une des clés de la christianisation d'une grande majorité du peuple huron, à la fin des années 1640¹³⁹. Avant cela, les Hurons ne souhaitent pas croire au « paradis des François »¹⁴⁰, car ils désirent rester unis à leurs compatriotes par-delà la mort. Un village semblable à celui qu'ils ont habité durant leur vie terrestre les recevra¹⁴¹. Le paradis que les jésuites promettent leur apparaît donc comme un lieu inhospitalier principalement composés de Français¹⁴² ; il les sépare pour l'éternité de leurs concitoyens qui se refusent pour lors à la conversion.
- 68 La tâche principale des jésuites consiste à convaincre quelques auto-ctones que l'appartenance au christianisme prévaut sur les liens familiaux et culturels¹⁴³. Il reviendra à ces quelques néophytes d'entraîner dans leur sillage la maisonnée et, dans une plus large mesure, le village de mission¹⁴⁴. Cela sera le cas d'un des premiers Hurons chrétiens,

Joseph Chihouatenha, qui poussera sa parentèle à la conversion à la fin des années 1630¹⁴⁵. François Lemer cier en 1638 conclut après son baptême et celui de ses parents :

Nous changeons donc maintenant de batterie, nous résolvant d'entreprendre particulièrement les adultes, attendu que le chef d'une famille estant à Dieu, le reste ne nous fera pas beaucoup de resistance¹⁴⁶.

- 69 De fait, en 1647, le village d'Ossossané est presque totalement converti. Aussi, lorsqu'en 1637, Paul Le Jeune se décide-t-il à créer un nouveau séminaire grâce aux dons de Noël Brûlart de Sillery, un nomade lui répond :

Pourquoi ne pas recevoir les parents de même ? [...] Accorde-moi une place près de ta cabane, où je pourrais m'installer avec toute ma famille¹⁴⁷.

- 70 Ce faisant, Le Jeune inaugure l'ère des « réductions », qui regroupe en effet les Amérindiens par familles, perpétuant de la sorte la cohésion sociale qui caractérise leur communauté. À cet égard, le même jésuite use, quelques années plus tard, d'une formule significative :

Qui convertit un pecheur en France, ne convertit ordinairement qu'un homme : Qui appelle à la foy un chef de famille sauvage, y appelle tous ses descendants ; *usque ad tertiam & quartam generatio nem, & ultra*¹⁴⁸.

- 71 Au passage, notons qu'il n'est pas question ici de famille nucléaire mais bien de famille élargie.

- 72 Par ailleurs, avec le désastre de 1650, les jésuites responsables des Hurons ont ressenti l'urgence d'établir de nouvelles filiations censées compenser la rupture avec le milieu traditionnel. Ils n'hésitent pas à faire appel à des traits culturels autochtones. Par exemple, l'idée « d'adoption » de membres étrangers, qui président à l'intégration des captifs dans les sociétés amérindiennes, est une métaphore « spirituelle » que l'on retrouve dans les écrits des jésuites concernant les domiciliés¹⁴⁹. Certains pères s'étant eux-mêmes pliés à ce rituel amérindien étaient bien placés pour savoir que la « parenté spirituelle » n'est pas une prérogative chrétienne.

- 73 La doctrine de la parenté spirituelle, comme Jérôme Baschet l'a rappelé, est un leitmotiv du christianisme. C'est sous sa bannière que la période médiévale occidentale s'est pensée comme société et comme modèle. Elle qualifie à la fois les relations que le chrétien entretient avec les personnes divines et avec ses semblables de même confession. À partir de cette doctrine de la parenté spirituelle, se sont développées les pratiques les plus caractéristiques du Moyen Âge occidental : le baptême et le parrainage, les confréries, sans parler du modèle monastique qui en constitue l'illustration la plus radicale¹⁵⁰. Entre autres, Baschet affirme que dès l'époque des premiers pères (III^e siècle), « [...] le modèle de toute conversion [...] est pensé comme une conversion de parenté¹⁵¹ ». Il n'est alors plus surprenant de retrouver la « parenté céleste » au cœur des missions et des « réductions » amérindiennes, la seule différence étant que les Hurons en 1673 sont invités à se tourner avant tout vers la Vierge plutôt que vers la figure paternelle de Dieu, vers la maison de Lorette plutôt que vers les cieux¹⁵².

- 74 De fait, la parenté divine est au cœur des programmes décoratifs des domiciliés hurons à compter de 1673. Ce qui ici-bas a été détruit par la guerre, la maladie et la présence européenne peut être retrouvé par la constitution d'une famille sur le modèle de celle du Christ¹⁵³. En se « lotissant » auprès des membres de la Sainte Famille, les Hurons s'assurent d'une parenté à jamais présente et aimante. Ce déplacement d'une parenté charnelle – pour ne pas dire autochtone et culturelle – à une parenté spirituelle et universelle est sous-entendu à plusieurs occasions dans les *Relations* de la première moitié

du siècle, mais s'incarne véritablement dans le chantier architectural et décoratif du bourg de Lorette. Les efforts concertés des communautés féminines, de l'évêque et des jésuites, en particulier de Chaumonot, pour offrir un nouveau modèle d'affiliation aux autochtones, aboutissent à l'édification d'un environnement totalement dédié au culte de la Sainte Famille.

- 75 Du reste, la conversion des Amérindiens est perçue par Pierre Chaumonot – mais aussi par Marie de l'Incarnation, Monseigneur de Laval et bon nombre d'autres jésuites – comme une opération mystique dans la mesure où elle offre la possibilité de réactualiser leur propre conversion. L'obsession de « convertir l'Autre » qui imprègne la plupart des écrits des religieux a pour moteur essentiel de « se sauver soi-même », non seulement pour parachever le salut apporté par le Christ et dont tous les hommes sont bénéficiaires, mais aussi pour s'enfoncer plus avant dans une voie purgative qu'appellent de leurs vœux tous les mystiques du Canada. Autrement dit, cette obsession ne tient pas uniquement à des raisons quantitatives – sauver tous les hommes – mais aussi à des motivations qualitatives – s'unir plus étroitement au dessein de Dieu –. Tout comme la célébration eucharistique réactualise la valeur performative de la rédemption par le Christ, la conversion des Amérindiens rend efficiente celle des anciens chrétiens que sont les Européens. Mieux que tout autre, on l'a vu, Chaumonot se présente comme un converti grâce à la rencontre sur le chemin de son vagabondage d'une nouvelle maison, celle de Lorette, et d'une nouvelle parenté. Peut-être, en reproduisant au cœur de la vallée laurentienne le lieu fondateur de ce retournement, espérait-il que les Hurons adoptent également cette configuration familiale et spatiale ? D'où l'importance donnée dans la littérature aux maisons-longues et à leur emplacement relatif à la maison de Lorette. Au moyen de la dévotion de Lorette, Chaumonot essaie de transférer cette nouvelle « unité familiale » au bourg huron afin de guider les néophytes vers les contrées célestes, de conformer le « paradis des François » avec celui « des Hurons ». D'où l'empressement, par exemple, en 1675, d'un Huron de Lorette à enterrer sa fillette dans le cimetière de la réduction : « pour ne pas, disait-il, séparer les os de son enfant d'avec les autres croyants, puisque son âme ne doit jamais être séparée du nombre des fidèles dans le ciel¹⁵⁴ ».

La dévotion de Lorette avant 1672 : des objets et un rêve

- 76 Si on se limite à une stricte recension des titulatures, la dévotion à Notre-Dame-de-Lorette apparaît relativement tard en Amérique septentrionale (1673). Pourtant, la mention la plus ancienne du culte remonte aux années 1646-1647. Un Algonquin, adopté par les Hurons de la mission Saint-Michel, se rend à la résidence Sainte-Marie afin de solliciter sa guérison auprès de la madone italienne :

[...] dans les discours qu'on lui avait tenus, il avait été fort touché des guérisons miraculeuses qui se font à Notre-Dame-de-Lorette et on lui avait dit qu'en notre maison de Sainte-Marie, nous y gardions une très belle image [statue] de cette Sainte Vierge¹⁵⁵.

- 77 André Sanfaçon pense que la statue a été emportée par Chaumonot lors de sa traversée de l'Atlantique en 1639¹⁵⁶. Cette hypothèse n'a rien de surprenant quand on sait le rôle qu'a joué le sanctuaire de Lorette dans sa vocation pour le Canada. Les documents concernant le départ de 1639 des jésuites et des ursulines ne parlent pourtant pas de statuettes, mais seulement d'images et de crucifix¹⁵⁷. Il n'en demeure pas moins que Marie de l'Incarnation, Antoine Poncet et Pierre Chaumonot sont des dévots de la maison de Nazareth ; par conséquent, des statuettes ou des images loretaines devaient les

accompagner dans leur périple. Par ailleurs, une dévotion à Notre-Dame de Lorette est mentionnée en 1650 à Trois-Rivières. Il est vrai que les petits oratoires mariaux installés dans les habitations ne lui sont pas dédiés exclusivement puisqu'il y est aussi mentionné :

[...] Nostre Dame de Liesse, les autres à Nostre Dame des Vertus, de bon Secours, de bonne Nouvelle, de la Victoire, & quantité d'autres titres, sous lesquels on honore la sainte Vierge en divers lieux de la Chretienté¹⁵⁸.

- 78 À en juger par la profusion des titres mariaux, il n'est question ici que d'offrir un rempart spirituel à l'Habitation mise en péril par les incursions iroquoises. Ces deux brèves mentions dans les *Relations*, avant la mise en place d'un lieu exclusivement dédié à Notre-Dame de Lorette, suggèrent que des estampes ou des statuettes loretaines favorisaient la dévotion des autochtones et des colons. Mais qu'importe à vrai dire. Marie de l'Incarnation ne rêve-t-elle pas de la maison de Lorette dès 1633 et n'est-ce pas suffisant pour faire remonter l'iconographie et la dévotion au Canada à une date aussi précoce ?

Là-dessus m'étant endormie, il me sembla qu'une compagne et moy nous tenant par la main cheminions en un lieu très-difficile. [...] Au bout de notre chemin, nous trouvâmes un homme solitaire, qui nous fit entrer dans une place grande et spacieuse, qui n'avoit point de couverture que le Ciel : Le pavé étoit blanc comme de l'alebâtre, sans nulle tache, mais tout marqueté de vermeille. Il y avoit là un silence admirable. [...] Nous aperçûmes à un coing de ce lieu un petit hospice ou maison fait de marbre blanc, travaillé à l'antique d'une architecture admirable. Il y avoit sur le toit une embrasure faite en forme de siège sur lequel la sainte Vierge étoit assise tenant le petit Jésus entre ses bras. [...] La situation de cette maison regardoit l'Orient. Elle étoit bâtie dans un lieu fort éminent au bas duquel il y avoit de grands espaces, et dans ces espaces une Eglise enveloppée de brouillards si épais que l'on ne pouvoit voir que le haut de la couverture qui étoit dans un air un peu plus épuré. Du lieu où nous étions il y avoit un chemin pour descendre dans ces grands et vastes espaces, [...]. Au commencement de cette année [1635] comme j'étois en oraison, tout cela me fut remis en l'esprit avec la pensée que ce lieu si affligé que j'avois vu étoit la nouvelle France. Je ressentis un très grand attrait intérieur [...], avec un ordre d'y aller faire une Maison à Jésus et à Marie¹⁵⁹.

79

De nombreuses années devront s'écouler avant qu'une maison de Lorette ne soit édifiée en Nouvelle-France. Il n'en demeure pas moins vrai que le projet existe avant l'arrivée de Chaumonot et de Marie de l'Incarnation en août 1639. Au demeurant, la chapelle de la résidence Sainte-Marie, construite au cours de l'été 1639 en Huronie, est décrite comme une maison pour Jésus et la Vierge¹⁶⁰. Si le contexte l'avait permis, l'on aurait, dès la fin des années 1630, créé une réplique de la maison de Nazareth. Quant à Marie de l'Incarnation, elle partage avec Chaumonot une passion pour la Sainte Famille et sa maison. La métaphore architecturale de sa vision de 1633 annonce « l'amplification du christianisme » jusqu'au Canada et le rôle qu'elle sera amenée à jouer dans un tel projet aux côtés des jésuites. Leur entreprise apostolique passe par la transformation d'un espace rocailleux et « très-difficile » en un beau palais étincelant qui n'est pas sans rappeler le bâtiment en marbre que Bramante a réalisé en Italie pour enclore la *Santa Casa*.

- 80 Pourtant, Chaumonot aurait eu l'idée d'établir des liens avec le chapitre italien seulement vers 1672.

Ayant appris par un imprimé la manière dont on avait reçu notre présent à Notre-Dame de Foy, je formai le dessein d'en envoyer autant à Notre-Dame de Lorette. Aussi, depuis mon départ d'Europe, je conservais toujours le désir de procurer en

Canada à la sainte Vierge, une maison bâtie sur le modèle de la vraie maison, transportée de Nazareth en Dalmatie, et de Dalmatie en Italie¹⁶¹.

- 81 À la veille de l'édification d'un nouveau sanctuaire, Chaumonot cherche donc à sceller une entente avec des jésuites en charge de lieux de pèlerinage réputés. L'envoi du wampum à Notre-Dame-de-Foy de Dinant avait donné lieu à véritable échange de dignité entre les dévots de l'Ancien et du Nouveau monde. En échangeant les objets les plus estimés de chacune des communautés, wampum contre statue, la Vierge de Notre-Dame de Foy s'était disséminée à travers de vastes espaces, créant chaque fois un lieu de pèlerinage¹⁶². Chaumonot désire réactiver ce processus d'engendrement « de lieux »¹⁶³ qu'avait déclenché le premier envoi d'une statue de Notre-Dame de Foy en 1669. Pour ce faire, il demande aux Hurons de confectionner un wampum « latinisé » pour le sanctuaire italien de Lorette¹⁶⁴. Comme il l'escomptait, le wampum enchante les clercs qui l'encadrent et le placent dans la sainte Maison :

Le P. Jésuite, pénitencier des Français, [...] le fit enchâsser dans un cadre doré, avec une inscription qui marquait que la nation huronne, [...] offrait ce présent à la mère de Dieu¹⁶⁵.

- 82 Ainsi, le collier de coquillages polis rejoint-il le mur doré et argenté par la profusion des *ex-voto* évoquée par Montaigne¹⁶⁶. En 1674, son confrère, Antoine Poncet, qui avait partagé ses peines à Rome et en Huronie, a quitté l'Italie depuis au moins trois ans pour les Antilles. Par conséquent, il ne peut pas avoir fait parvenir une statue de la Vierge de Lorette après la réception du wampum. Comme Chaumonot certifie qu'une statue a bien été envoyée d'Italie par Poncet¹⁶⁷, celle-ci doit déjà être entre ses mains depuis au moins l'année 1671, date où Poncet a quitté le sanctuaire d'Ancône. La statue de Lorette mentionnée lors de la consécration de la chapelle huronne en novembre 1674 est donc arrivée un peu avant les deux statues de Notre-Dame-de-Foy parvenues, rappelons-le, en Nouvelle-France, en 1673 et en 1674. L'effigie était donc en attente d'un sanctuaire apte à recevoir un présent aussi précieux.
- 83 De fait, l'envoi d'un wampum au célèbre lieu de pèlerinage a pour unique but de légitimer l'érection d'une maison de Lorette au Canada. En effet, le mobile invoqué par Chaumonot n'est pas de fournir une « maison aux Hurons », mais « de procurer en Canada à la sainte Vierge, une maison »¹⁶⁸. En poussant les Amérindiens à offrir un wampum, il espère obtenir une permission de la Vierge en passant par les clercs en charge du sanctuaire italien. Ceux-ci en acceptant de déposer le présent au pied de la Vierge noire de Lorette donnent la possibilité aux Hurons de plaider en leur faveur afin d'obtenir la grâce que la Vierge accepte « d'habiter » leur prochaine chapelle. D'où la précision avec laquelle le procès verbal du 17 juillet 1674 est dressé :

Je soussigné Barthélémi Guisson, chancelier, certifie que le révérend Père Quentin Quenisset, pénitencier apostolique pour la nation française dans l'église cathédrale de la sainte maison de Lorette, m'a remis pour la susdite sainte maison, au nom de la pieuse et fervente mission des Hurons dans la Nouvelle-France, un présent votif en porcelaine, à savoir une forme oblongue de grains blancs et noirs, façonnée avec une merveilleuse industrie par cette nation barbare, de manière que ces paroles de la bienheureuse Vierge à l'ange y soient formées en lettres majuscules : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. En foi de quoi j'ai donné cette lettre signée de ma main et munie d'un sceau de la sainte maison de Lorette¹⁶⁹.

- 84 Pour Chaumonot, la présence de la communauté huronne dans la maison de Nazareth, sise à Ancône, par le truchement du collier, favorise la présence de la Vierge dans la maison des Hurons sous la forme de la statuette. En somme, ce premier échange

symbolique entre la Vierge et les Hurons appartient à une tradition chrétienne pluriséculaire, qui érige le sanctuaire catholique en un espace apte à transformer le contenu en contenant et réciproquement. Il valait la peine d'insister sur le fait que le wampum n'est pas lié à l'obtention d'une statue de Lorette, car il devient alors évident qu'il ne s'agit pas ici d'une politique d'échange, de don contre don suivant une perspective amérindienne, comme cela fut le cas pour le wampum envoyé aux congréganistes de Dinant. En fait, la statue, obtenue trois ans auparavant, relève de l'étroite amitié et de l'union spirituelle entre Chaumonot et Poncet plutôt que d'une entente entre le chapitre de Lorette et les domiciliés autochtones.

85 Antoine Poncet qui, comme on l'a vu, était curé de la ville de Québec au moment où les Hurons s'y trouvaient, fut un des animateurs essentiels, avec Chaumonot, de la vie dévotionnelle de la colonie. Ce zèle pastoral lui a d'ailleurs valu beaucoup d'ennuis, car, si l'on en croit Lucien Campeau, il n'a pas su se concilier les bonnes grâces de Monsieur de Queylus, premier supérieur des sulpiciens de Montréal¹⁷⁰. Obligé de quitter le Canada en 1657 en raison de ses différends avec les sulpiciens, il garde longtemps l'espoir d'y revenir, comme le laisse entendre une missive que lui adresse Marie de l'Incarnation en 1669 : « Nous avons été trompées de ne vous point avoir cette année : nous faisons déjà notre compte que vous succéderiez au R. Père Lallement »¹⁷¹.

86 Dans cette même lettre, on apprend qu'il reste en étroit contact avec Chaumonot¹⁷². Un an plus tard, il ne lâche pas prise puisque l'ursuline le supplie de « ne pensez plus ny aux Iles, ny au Canada ; mourez dans la très aimable volonté de Dieu »¹⁷³. Les cadeaux envoyés par Poncet vers 1670-1671 en Nouvelle-France seraient-ils un moyen de tenir encore un rôle dans l'animation dévotionnelle de la colonie et de préparer son retour¹⁷⁴ ? Chose certaine, pour Chaumonot, ce sont les présents les plus précieux qu'il ait, à cette date, en sa possession :

Le P. Poncet, [...], écrit Chaumonot, a eu soin de m'envoyer non seulement une Vierge faite sur celle de Lorette [...], mais aussi une coiffe [...] de taffetas blanc qui a été sur la tête de l'image, laquelle est dans la Sainte Maison d'Italie, et une écuelle de faïence, faite sur la forme de celle du petit Jésus, à laquelle elle a touché, et de petits pains bénits qui ont été pétris dans les écuelles de la Sainte Famille, qu'on trouva, lorsque, pour rendre la sainte chapelle [...] plus commode, on en ôta le plafond; sur quoi l'on saura que toutes ces choses sont ici miraculeuses¹⁷⁵.

87 Ici, Chaumonot souhaite surtout démontrer que ces envois ont contribué à renforcer la ferveur mariale de la colonie, tel ce curé de Château-Richer empruntant la coiffe blanche pour un de ses paroissiens¹⁷⁶. Dans son autobiographie, écrite en 1688, il s'applique à illustrer la religion populaire qui se déploie dans les années 1680 et qui repose sur le culte des reliques et les faits miraculeux qui en découlent.

88 Pourtant, en 1672, les présents de son ami avaient une signification beaucoup plus personnelle. La louange qu'il adresse cette année-là à la Vierge dans une lettre, datée du 4 mars, montre qu'il n'a pas voulu se donner un rôle essentiel dans l'introduction du culte loretain lorsque vint le temps, en 1688, de faire un bilan de son apostolat. Il semblerait même que, par esprit d'humilité, il en ait ôté les implications les plus personnelles.

Il est vrai que j'ay esté en mon baptême oint et consacré comme un temple où le St Esprit devoit habiter, mais malheureux que je suis, combien de fois, l'ai-je profané. [...] faites en sorte, Père du monde, que le rétablissant [le temple], il en étende tellement les dimensions que non seulement il renferme en soi le saint appartement de la Vierge, mais de plus qu'il embrasse par affection et par un continuel respect tout ce qui a contribué et contribuera à faire honorer ce saint

lieu puisque c'est de là qu'est venu aux hommes tout leur bonheur [...] et ce par le désir que j'ay d'y enclorre et enchasser au milieu de mon âme vostre sainte Lorette représentée icy, et tout ce qui la touche. Agréez, mère de mon Dieu, que toutes les puissances de mon corps et de mon âme soient autant de chapelles vivantes èsquelles soient exposées plus aux yeux des anges qu'à ceux des hommes, la belle image de cette auguste demeure avec la sainte famille qui y logeoit. Agréez que ce mystique tableau soit placé sur mon cœur¹⁷⁷.

- 89 Les présents reçus mettent un terme à sa quête, non pas d'un lieu, mais du lieu. Celui où il pourra vivre parmi les membres de la Sainte Famille, promesse qu'il s'était faite devant la Vierge de Lorette trente-sept ans plus tôt en compagnie d'Antoine Poncet. Pour lui, la construction d'une chapelle de Lorette au Canada rend possible un accomplissement spirituel qui a débuté au sanctuaire de Lorette dans les années 1630 alors qu'il trouvait sa vocation apostolique et un sens à sa vie. Tant que cette promesse de reproduire la maison de la Vierge n'est pas réalisée, Chaumonot souffre de sa condition d'homme souillé par le péché et donc séparé du divin. Rejoindre Dieu, c'est faire que Dieu soit en soi et que l'on soit en Dieu ; c'est rechercher le lieu de la rencontre qui n'est autre que « le temple vivant de la divinité » dont parle saint Paul¹⁷⁸ et qui, depuis l'époque médiévale, est, surtout et par-dessus tout, le Temple des temples, la Vierge, figure par excellence de l'Église¹⁷⁹.
- 90 Aussi, pour Chaumonot, la reproduction de la maison de la Vierge, devient-elle une nécessité et il faut pouvoir loger là où elle a logé. Dans la mystique, vivre avec la Vierge, c'est vivre « en » la Vierge. Dans ce cas, la *Santa Casa* est l'image du corps de la Vierge, la Vierge elle-même devenue le modèle par excellence de « l'Église », cette dernière étant aussi détentrice du corps du Christ sous la forme des espèces sacramentelles¹⁸⁰. Il est d'ailleurs curieux que les premières représentations de l'*Ecclesia* à l'époque carolingienne¹⁸¹ (**Figure 3**) présentent une parenté formelle avec l'iconographie traditionnelle de la maison de Lorette répandue au cours du XVI^e siècle (**Figure 4**)¹⁸², comme si la dévotion à la maison de Lorette ravivait les supposés ecclésiaux carolingiens qui avaient institué l'Église comme lieu de la « présence divine »¹⁸³. La contestation protestante, qui ne s'en tient qu'à la lettre paulinienne, affirmant que seul est saint l'esprit des croyants, et que c'est seulement en leur esprit que Dieu est véritablement présent, explique très vraisemblablement une telle résurgence iconographique. D'ailleurs, dans sa lettre, Chaumonot jongle avec les deux conceptions, l'une paulinienne, l'autre catholique pour les résoudre dans un hymne à la représentation figurée de la *Santa Casa*. Celle-ci procède d'une intériorisation si poussée qu'elle projette son image sur la toile céleste, devant les yeux des anges. Seule l'image (ou la visualisation) est à même de restituer les multiples enveloppements que suppose une telle topique théologique : la maison de Lorette et la Vierge sont les lieux où le divin s'est fait homme. Dans la maison, s'est produit le colloque angélique et dans la matrice de la Vierge, l'Incarnation. Ces multiples « emboîtements », dont le corps de la Vierge et les murs de la maison de Lorette constituent les limites, configurent le « temple vivant de la divinité ». Pour cela aussi, « la maison de la Sainte Famille » est ce refuge sans lequel il n'y a ni repos ni félicité. Avec ce « cri du cœur » de 1672, nul doute que la maison de Lorette, prévue pour le village huron, est d'abord la réalisation d'un seul homme, Pierre Chaumonot. Elle est sa maison au Canada destinée à surmonter cette séparation, ce « deuil inaccepté, devenu maladie d'être séparé », pour reprendre le vocabulaire certalien¹⁸⁴. Elle sera le lieu de son union fusionnelle avec Dieu ; elle est son âme, son corps, l'image de son amour.
- 91 La chapelle de Lorette est aussi, étrangement au moment où Marie de l'Incarnation meurt (avril 1672), la réalisation du rêve de Noël 1633 de l'ursuline, la transposition concrète

d'une image mentale qui l'avait confortée dans l'idée que la Vierge et Jésus la voulaient en Nouvelle-France. Ce « mystique tableau » est donc placé autant sur le cœur de Chaumonot que sur celui de Marie de l'Incarnation, suggérant que la maison de Lorette est avant tout une image mentale, une visualisation, la métaphore d'une intériorité tout habitée de Dieu qui cherche à se répandre. Désir fou de faire du monde extérieur un espace totalement habité par Dieu et la Vierge, qu'il n'y ait plus d'écart entre ce qui m'habite et ce que je vais habiter. Rêve mystique d'une fusion entre intériorité et extériorité. L'intense activité mentale et visuelle d'un Chaumonot ou d'une Marie de l'Incarnation – dont Mary Carruthers a montré l'importance dans la constitution de lieux mémoriels et d'oraison pour le Moyen Âge, et Lina Bolzoni dans la conceptualisation de la mémoire chez les humanistes du XVI^e siècle – serait donc à l'origine des créations artistiques et cultuelles concernant la dévotion de Lorette au Canada dans les années 1670¹⁸⁵. Il est moins question de reproduire des réalisations de l'Ancien Monde que de transposer des visions intérieures sur la toile blanche de l'espace canadien. Les sanctuaires canadiens, leurs objets cultuels, passent par l'alchimie de l'intériorité avant de se réaliser concrètement outre-Atlantique. L'imprégnation iconographique et architecturale, les souvenirs de l'ursuline et du jésuite ont donné forme à leurs rêves, peuplent leur mémoire, alimentent leur intériorité. Les objets d'art – bâtiments, statuettes, estampes – de la Nouvelle-France existent dans « l'atelier mental » des deux mystiques, bien avant leur réalisation concrète.

- 92 À cette étape de notre réflexion, un aspect capital est à souligner : à la différence de ce qui se passa avec les dons venus de Notre-Dame-de-Foy, aucune relique proprement dite n'est mentionnée pour le culte de Lorette ; ou plutôt, si reliques il y a, elles le sont « par contact » comme le bonnet, l'écuelle et les pains envoyés par Poncet à Chaumonot ou « par imitation » comme la statuette de Notre-Dame-de-Lorette. Par conséquent, c'est au toucher et à la vue que revient le mérite de justifier l'introduction du culte en 1672-1674. Le processus repose sur la représentation, ce que les hommes du XVII^e siècle entendaient par « tableau » ou « image » et qui renvoyait autant à une ronde-bosse, une peinture, une estampe, une image mentale ou à un espace intérieur. L'important n'est pas tant la forme particulière que revêt l'objet que sa capacité à représenter – au sens de remplacer – ce à quoi il se réfère. L'insistance de Martin Bouvart ou de Pierre Chaumonot sur le fait que la statuette, les écuelles ou le bonnet soient entrés en contact physique avec la Vierge de saint Luc ou avec la *Santa Casa*, attestent le rapport entre le prototype et le modèle. L'imitation a aussi son rôle à jouer : la statue de Lorette en tant que réplique anticipe et justifie la reproduction à l'identique sur le sol canadien de la Sainte Maison. De même, les objets entrés en contact avec le prototype travaillent à cette ressemblance en constituant autant d'objets domestiques (bonnet ou écuelle) évoquant le foyer de la Sainte Famille. Dans ce cas, l'imagination, la manière de se remémorer les prototypes et leurs emplacements, suffisent à combler les dissemblances plastiques, à compléter les manques¹⁸⁶. Que les deux principaux protagonistes de ces importations (Poncet et Chaumonot) connaissent parfaitement le sanctuaire de Lorette ne pouvait que favoriser une telle « recreation de lieu ». Dans ces circonstances, que la statue de la Vierge de Lorette, donnée par Poncet, ait été peinte en blanc ne constitue pas un changement essentiel pour les jésuites. Ce blanchissement ne trouble en rien la reconstitution minutieuse de la maison de Lorette à laquelle vont s'appliquer les missionnaires de Lorette à compter de 1674.

Il faut seulement remarquer ici, que la Notre-Dame, qui est dans la vraie Lorette [en Italie], étant noire, soit à cause de la fumée des lampes [...], nous avons fait peindre

en carnation l'image de notre Lorette, de crainte que, si nous exposions à la vénération de nos Sauvages, une image toute noire, nous leur fissions reprendre la coutume, que nous leur avons fait quitter, de se noircir et de se barbouiller le visage

¹⁸⁷.

- 93 Par ailleurs, le concept « d'indice » pour définir les objets loretais importés en Nouvelle-France peut s'avérer utile, « indice » étant entendu plus au sens donné par Carlo Ginzburg qu'à celui avancé par Georges Didi-Huberman¹⁸⁸. Rappelons que ce dernier l'emploie pour faire valoir son concept de « dissemblance », consommant de la sorte une rupture entre le signe et son référent :

Le caractère indiciel de ces trois exemples [la trace, la fumée, la voix], c'est d'abord le contact matériel qu'ils supposent entre le signe et l'objet signifié ; c'est ensuite leur caractère non iconique, non ressemblant : car l'empreinte ne donne pas plus l'aspect du marcheur que la fumée n'imité la couleur du feu¹⁸⁹.

- 94 Ici, il ignore le rôle actif et « reconstituant » de l'imagination dans la pensée chrétienne. La remémoration procède d'une pensée du « semblable » et de l'imitation. Celle-ci passant par l'intériorisation du modèle, si bien que d'un point de vue externe et objectif, il peut y avoir dissemblance même si d'un point de vue intérieur et subjectif, la « semblance » est réalisée, non pas parce que l'objet n'existe plus mais parce qu'il a été intériorisé. Le sujet se l'est tellement approprié, logé dans sa mémoire sensible et son intellect, qu'il n'éprouve pas le besoin de le voir dans son intégralité. Le « paradigme indiciel », défini par Carlo Ginzburg, se rapproche plus d'une telle conception. Comme pour les menus articles loretais ou la statuette, évoqués dans la littérature jésuite, « l'indice », chez Ginzburg, suppose une opération intellectuelle pour déduire une « vérité » invisible (conjoncturelle ou transcendante) par la convocation d'un signe visible (imperceptible chez Ginzburg). L'homme part de l'observation visuelle, des traces ou des vestiges, pour reconstituer des événements, une histoire, pour identifier une absence. Retrouver celui qui est à l'origine de la trace, c'est convoquer « l'absent », reconstituer un corps mais aussi, si l'on poursuit la métaphore de la trace « indicielle », c'est retrouver un mouvement, un corps en train de disparaître et de changer de lieu. En ce sens, la maison de Lorette, cette chose « transportée » et « déplacée », est aussi le lieu d'un voyage et d'une disparition, « le lieu du passage » du Christ sur la terre.
- 95 Dans l'activité mentale qu'implique l'indice, il ne s'agit plus d'édifier un système ni même une méthode où chaque élément s'adapterait parfaitement à une forme apriorique. Il est plutôt question, tel un fil que l'on saisirait pour défaire une bobine, de choisir un élément et de remonter par une série de déductions et d'analogies à une réalité disparue, souvent surnaturelle. Il s'agit donc non pas d'un esprit qui restitue une vérité donnée d'avance mais qui, par l'effort qu'il fournit, la constitue et la modèle. Recouvrir une extériorité radicale n'est possible que par une subjectivité totale. La découverte procède de l'enquête. L'enquête est déjà une découverte. La spécificité du « paradigme indiciel » réside dans sa qualité heuristique où le chemin entrepris pour dévoiler une vérité est peut-être plus significatif que les résultats obtenus, même si ceux-ci détiennent le plus souvent un caractère vital (assurant la survie). En ce sens, le christianisme post-tridentin repose aussi sur la méthode « indicielle ». Tout passe par un individu, une individualité. Son esprit, son corps ou les capacités mémorielles de son corps sont sollicités pour reconstituer, à partir d'un indice, un être disparu, en l'occurrence ici les corps du Christ, des saints ou de la Vierge. Cette mémoire est faite de volonté, car il faut être animé du désir de « retrouver » ce qui a été perdu (le Christ, le paradis), mais aussi de l'intellect, car il faut pouvoir faire appel à ses connaissances des lieux et des choses disparues, déduire

du fragmentaire, le Tout. Mais surtout, il faut une imagination fonctionnant « à plein régime », autrement dit, à l'époque moderne, « en pleine remémoration » grâce aux vertus mnémotechniques des espaces et des lieux culturels du monde de la latinité. Le mental est pensé comme un espace architecturé et, dans le cas de la mystique, un « tabernacle intérieur » détenant la Présence des présences, celle de Dieu. Trouver Dieu consiste donc à tracer un chemin à l'intérieur de soi, mais – et c'est là que les choses sont difficiles à exprimer – tracer ce chemin mémoriel et spatialisé, intérieur et profondément individuel, suppose d'avoir un lieu extérieur et public pour soutenir cette quête, la conforter, la faciliter. Il y a risque à se perdre en soi sans les lieux bien réels de la catholicité européenne ; d'où la nécessité de lieux tangibles et habitables, d'où ce besoin de « reproduire » pour Chaumonot le lieu de cette quête intérieure : la « maison de Nazareth ».

La chapelle de Lorette

- 96 Comme cela fut le cas pour Notre-Dame-de-Foy, le bourg de Lorette devient un lieu de pèlerinage. Chose remarquable, il acquiert ce statut en 1673 alors qu'aucune chapelle n'est encore érigée. Mais écoutons le jésuite Martin Bouvart qui, en quelques mots, décrit la réputation extraordinaire dans laquelle est tenu le sanctuaire italien :

Lorsqu'on sut que les Hurons s'étaient logés en ce lieu, et l'on y disait tous les jours la messe dans une cabane, le seul nom de Lorette, puisque notre bourg n'en avait encore que cela, était assez puissant pour y attirer toutes sortes de personnes, qui y venaient de bien loin en pèlerinage, dans des temps et par des chemins très-mauvais¹⁹⁰.

- 97 Bouvart est d'ailleurs l'un des missionnaires le plus proluxe au sujet de la promotion que connut le sanctuaire auprès des Français :

[...] depuis l'ouverture de la chapelle, la dévotion des Français à y venir en pèlerinage, à y faire des vœux et à s'en acquitter, et à y recevoir les sacrements, est tout à fait extraordinaire¹⁹¹.

- 98 Il semble même que cela soit l'essentiel de son apport en cette année 1675. En effet, même si dans sa relation, il livre l'une des descriptions les plus complètes de la « réduction » de Lorette, il ne fait que reprendre des propos rapportés par Claude Dablon¹⁹² que celui-ci devait tenir de Chaumonot¹⁹³. Ce dernier s'est attaché à montrer l'extrême importance que revêt l'introduction de la dévotion dans l'entreprise de christianisation auprès des domiciliés plutôt que de décrire l'apport d'un tel culte dans la vie des colons. Y aurait-il deux conceptions à l'œuvre dans cette nouvelle entreprise : l'une plus ancienne, celle de Chaumonot, préoccupé par la sanctification des Amérindiens à qui il s'identifie¹⁹⁴ et l'autre, plus tournée vers l'avenir, qui situe la dévotion loretaïne dans l'organisation pastorale de l'ensemble de la colonie ?¹⁹⁵. Il faut dire que le soin avec lequel Martin Bouvart – arrivé sur le continent en 1673 – donne les raisons d'un tel culte relève plus d'un programme éthique et pastoral que de la chronique à laquelle nous ont habitués des jésuites « de terrain » comme Chaumonot ou Dablon.

- 99 Mais les deux points de vue concordent sur les faits. Il fallut quatre mois, de juillet à novembre 1674, pour que la construction de la première chapelle de Lorette soit achevée¹⁹⁶. Que ce soient ses dimensions, la disposition de ses portes et de ses fenêtres, sa cheminée logée dans le chœur, jusqu'aux briques qui la composent, la chapelle huronne est décrite comme une imitation parfaite de la Sainte Maison. C'est de cette ressemblance avec son modèle que la bâtisse canadienne acquiert à la fois sa qualité de sanctuaire

chrétien et s'accapare une partie du pouvoir concédé à la maison de Lorette. Réplique parfaite, elle en vient à être autonome par rapport à son prototype, devenant véritablement la maison de la Vierge transportée au Canada. La limite entre imitation et transport finit par se confondre. En copiant son illustre modèle, elle a acquis le statut combien vénéré de relique. Tel pourrait être, en dernier ressort, le sens profond de la description de Martin Bouvart :

Cette chapelle, semblable à la vraie Lorette, est toute de brique, longue de quarante pieds sur vingt de largeur, et haute de vingt-cinq. Elle est percée de trois portes, d'une cheminée et de deux fenêtres. Il y a un clocher au-dessus de celle du pignon d'en bas, par laquelle, à ce que l'on croit entra l'ange, lorsqu'il vint saluer la sacrée Vierge : on tient aussi que c'était de ce côté-là qu'était la boutique de saint Joseph. Turcellin estime que la pièce principale du logis est le côté du septentrion, et assure que le seuil de la porte est en bois, ce que nous avons aussi observé dans la Lorette du Canada¹⁹⁷. De ce même côté, vers l'autel, est une armoire assez simplement travaillée, et propre à serrer de la vaisselle et d'autres choses semblables. Comme vis-à-vis la porte du nord est la porte du midi, il y a aussi de ce même côté, une fenêtre qui répond à l'armoire¹⁹⁸.

100 Ce « transport » s'avère le moyen le plus sûr de créer cette « société chrétienne idéale » que les religieux appellent de leur vœu. Dorénavant, ce que l'on importe, ce ne sont pas seulement des objets, des thèmes, des considérations spirituelles qui seraient attachées à des objets culturels et artistiques, c'est tout un territoire sacralisé et marqué par une histoire où temps évangélique et modernité se confondent. Ce n'est pas non plus un hasard si dans les années 1670-1680 les reliques acquièrent une importance dans l'aménagement culturel des sanctuaires de la Nouvelle-France. Elles participent de cette aventure de diffusion et d'extension du territoire chrétien grâce au pouvoir sanctifiant qui leur est conféré dans la mentalité occidentale.

101 Comme on l'a dit plus haut, la relation de Martin Bouvart pousse très loin les supposés théologiques qu'implique un tel transport. Il ne fait pas de doute qu'il s'adresse à ses confrères jésuites lorsqu'il donne le « quatrième motif » d'une telle construction :

Si de même que nos jours de fêtes sont institués pour renouveler intérieurement en nos âmes les mystères qu'ils représentent, ainsi notre chapelle a la vertu de nous appliquer intérieurement les grâces qu'elle représente en représentant le lieu, les personnes, et les actions qui les ont méritées. Dieu veuille que Marie, ayant donné dans son sein, une vie humaine à Jésus dans l'ancienne Lorette, elle lui donne une nouvelle naissance spirituelle dans les cœurs de tous les Français, et de tous les Sauvages de l'Amérique¹⁹⁹!

102 Ce discours rappelle les enjeux ecclésiaux inhérents à l'édification d'un lieu de culte. Ici, la représentation de la maison de la Sainte Famille a un pouvoir autrement plus étendu que celui de « rappeler » au sens où on le comprend aujourd'hui. La représentation des choses saintes a une valeur de réalisation, de « renouvellement ». C'est le sanctuaire qui agit sur l'intériorité des fidèles. En reconstruisant à l'identique le lieu où s'est produit le mystère de l'Incarnation, on reproduit à l'intérieur de soi la grâce découlant de l'événement. Le lieu extérieur n'a de sens qu'en regard d'un lieu intérieur et inversement. Intériorité et extériorité se nourrissent l'une de l'autre selon une dialectique « proxémique²⁰⁰ » que nous avons rencontrée avec Chaumonot et dont Martin Bouvart se fait également l'interprète. Pour les deux, l'intériorité du croyant se creuse à mesure que se déploie un espace extérieur ; le décor des lieux de culte est une transposition tangible du « décor » de l'âme du fidèle. La différence majeure chez Martin Bouvart est qu'il ne s'agit plus là d'un seul homme, avec ce que cela induit de passion et

d'expérience tortueuse, mais d'un programme soigneusement articulé, plus théologique que mystique, valable pour tous les chrétiens.

- 103 D'où l'idée fort ancienne que le décor du sanctuaire est un décor sacramentel, car comme les sacrements, il agit sur le corps du fidèle en lui conférant la grâce. Le sanctuaire – tel que l'a montré Dominique Iogna-Prat – d'abord conçu comme lieu où se produisent les sacrements (à l'époque carolingienne) est devenu, à partir du XII^e siècle, un sacrement ou un « quasi-sacrement »²⁰¹ :

La consécration [de l'église], en tant que « baptême » de l'église, est désormais considérée comme le préalable obligé à l'accomplissement *dans* l'église des sacrements qui engendrent la communauté chrétienne²⁰².

- 104 L'espace sanctifié transforme le fidèle. Il est ce qui rend possible la plupart des sacrements qui se dérouleront entre ses murs. Ceci pourrait expliquer l'importance accordée par Martin Bouvart à la consécration de la chapelle de Lorette²⁰³. Il s'agit là d'un baptême « monumental » qui préside aux baptêmes des personnes. Ce rite de sanctification d'un territoire et d'un bâtiment est nécessaire à toute sanctification de personnes tant il est vrai, pour reprendre Iogna-Prat, que « pour être de l'église, il faut être dans l'église »²⁰⁴. Que le père Bouvart y consacre quelques pages est peu banal tant la chose allait de soi à cette époque, preuve, s'il en fallait, que le culte à la maison de Lorette procède d'une politique de sacralisation de l'espace, voire d'une anthropologie du lieu comme on a commencé à l'entrevoir.

- 105 La bénédiction de la chapelle se déroule le 4 novembre 1674²⁰⁵. La procession des personnes et des choses autour de l'espace constitue le moment fort de la consécration, comme on est en droit de l'attendre pour un tel rituel. Le circuit effectué a pour fonction de sacraliser en délimitant l'espace qui est, en l'occurrence, non seulement la chapelle mais aussi le village et les bois environnants. Le cortège réunit et unifie les fidèles et les choses. Toutes les composantes de la société coloniale participent à l'institution d'un espace divin : les Hurons, les Abénaquis et les Français, le peuple, les instances civiles et religieuses, les prêtres et les laïcs²⁰⁶. Rien de plus banal que l'image traditionnelle du peuple chrétien réalisant son unité et son identité dans la bénédiction d'un sanctuaire. Mais l'enjeu dépasse la sphère ecclésiale. Ce jour-là, les Hurons reçoivent « le contrat de concession pour les terres » à la condition de,

[...] ne point prendre de boissons par excès, et que ceux qui s'enivreront dorénavant seront chassés de Lorette et perdront leurs champs, quelque travail qu'ils pussent avoir fait²⁰⁷.

- 106 Jamais considérations pastorale et coloniale n'avaient été autant imbriquées.
- 107 Les trois statues et les reliques, portées en procession, résument la brève histoire dévotionnelle des Hurons tout en constituant le dépôt sacré nécessaire à la consécration d'édifices religieux. C'est à ce moment là, précisément dans la *Relation* de 1675, que les statues de Notre-Dame de Foy, celle de Joseph venant de Notre-Dame-de-Foy et celle de Lorette sont mentionnées pour la première fois dans la littérature :

De ces trois images, la première et la principale est celle de Notre-Dame, envoyée de Lorette ici, et faite sur la miraculeuse image que S. Luc y a laissée. Comme toutes les statues tirées sur ce saint modèle, et que l'on y a fait toucher, ont contracté la vertu de faire des miracles, nous croyons avec sujet que la nôtre, faite et appliquée sur cette divine image, nous fera éprouver et ressentir la puissance et la bonté de Marie, qu'elle représente avec son Jésus qu'elle embrasse de sa main gauche et qu'elle soutient de sa droite. Les deux autres sont faites du vrai bois de Notre-Dame

de Foy. [...]. Ces deux petites statues ne sont pas moins considérables par leurs reliques que par leur matière, leur représentation, et leurs donateurs²⁰⁸.

Deux fonctions assignées à la chapelle : liturgique et domestique

108 L'idée d'une maison en guise de chapelle n'est pas nouvelle ; elle est déjà présente en 1640 au sujet de la résidence Sainte-Marie. Au cœur de la Huronie, la chapelle s'élevait comme un lieu de retraite et de réconfort, le lieu où la Sainte Famille par le truchement de reliques, de tableaux ou de statuettes offraient un asile sensoriel et spirituel aux missionnaires et à leurs néophytes²⁰⁹. La chapelle de Sainte-Marie, une enclave au milieu de la tourmente du monde, était l'espace où les jésuites aimaient à se réfugier.

109 Pour le cas de la chapelle huronne de Lorette, ce caractère réconfortant et domestique ne s'applique plus aux seuls missionnaires et à une poignée d'Amérindiens fervents. L'ensemble de la colonie, tout le village, est appelé à voir dans la chapelle un lieu de récollection sur le modèle de la maisonnée et de la famille. On comprend mieux alors pourquoi est exalté le caractère domestique de la chapelle au détriment de toutes autres considérations. À ce sujet, les missionnaires sont intarissables :

[...]dans la muraille, au côté droit de l'autel, on a placé une armoire, et parce que nous ne possédons aucune des véritables pièces de vaisselle qui ont servi à Jésus, à Marie et à Joseph, au moins y avons-nous suppléé en en faisant faire une toute semblable. Elle a été appliquée et mises dans les *saintes écuelles* qui furent trouvées, le siècle passé dans le plafond de la sacrée maison de Lorette²¹⁰.

110 Tant de l'extérieur que de l'intérieur, la chapelle des Hurons est en tout point conforme à la *Santa Casa*. Aucun espace n'est laissé au hasard ; aussi l'élaboration du sanctuaire ne répond-elle pas simplement aux impératifs traditionnels liés à la construction d'une église. Le lieu cultuel se doit également d'avoir une fonction domestique. Tous les objets étant censés avoir été utilisés par Jésus, Marie, Joseph sont supposés remémorer leur présence et, par-là même, la convoquer. Il ne s'agit donc pas seulement de faire de la chapelle un lieu cultuel mais aussi une « maison », un espace domestique. Les dons d'Antoine Poncet, des institutions religieuses et des élites françaises confèrent un statut à la fois liturgique et domestique à l'édifice de briques. Les premiers cadeaux consistent à fournir des reliques rappelant la vie terrestre du Christ²¹¹. Les dons sont aussi d'ordre liturgique comme on pourrait s'y attendre pour l'enrichissement d'une église : ciboires, candélabres, lampes, vases, parements d'autel confèrent au lieu sa pleine valeur culturelle.

M. Basile [...] et sa femme, [...] ayant déjà donné un très bel ornement à Notre-Dame de Foy, en a aussi fait faire un autre de même prix [...] pour Notre-Dame-de-Lorette. M. de la Chenaye a de même fait présent de deux grandes [...] lampes d'argent à ces deux chapelles, avec un parement complet pour la dernière²¹².

111 À un seul moment, la fonction liturgique se confond avec la fonction domestique et ce moment revêt une extrême importance pour comprendre le chantier décoratif de la chapelle huronne.

Comme en Italie, on a justement une grande vénération pour le petit retranchement qui est derrière l'autel de Lorette, que l'on nomme *il camino santo*, nos Sauvages pour honorer un si saint lieu dans sa représentation, n'entrent qu'après avoir communiqué dans le retranchement que nous avons aussi pratiqué derrière notre autel. Ils le nomment en leur langue *Marie etiondata*, *l'appartement de Marie*, parce que c'était là où, à ce que l'on croit, la Sainte Vierge avait son lit, et où il est assuré qu'elle a souvent habillé et chauffé son divin enfant²¹³.

- 112 Pourtant, la Vierge de Lorette, protégée par une grille²¹⁴, n'a rien d'aimable ou de familier. La statue archéopoiète (confectionnée par intervention divine) sanctionne un lieu hautement sacré. Une sorte d'archaïsme ou de « crypto-christianisme », même pour des jésuites du XVII^e siècle, devait émaner de cette effigie hiératique, « cloîtrée » derrière un mur épais, mais offerte à la piété des fidèles grâce à la grille. Il ne reste plus qu'à imaginer aux alentours de la Vierge « blanche » des wampums, des pelleteries, des étoffes aux couleurs vives, des pièces d'orfèvrerie et les lueurs des bougies pour que prenne vie l'intérieur de la chapelle. L'effet devait être saisissant pour les habitants de la province, Français et Amérindiens confondus. De fait, les principaux administrateurs de la Nouvelle-France, tout au long du dernier quart du siècle, se sont rendus à Lorette considérée comme l'un des lieux de pèlerinage les plus importants de la colonie, mais aussi, à la fin du siècle, comme une curiosité digne de mention. Charlevoix, qui se rend en 1721 au village de Lorette, localisé depuis 1697 sur les bords de la rivière Saint-Charles, se fait encore l'écho de cet étonnement que devait susciter l'intérieur de la chapelle :

Cependant le concours des Fideles y est fort grand & soit imagination, soit devotion, soit prévention, ou tout ce que vous voudrez, bien des Personnes m'ont assuré qu'ils avoient été saisis, en y arrivans, d'une secrete & sainte horreur, dont ils n'avoient pas été les Maistres²¹⁵.

- 113 Cependant, en 1674, la « chambre de la Vierge », là où est placée la statue de Lorette, est d'abord et avant tout destinée aux autochtones. Avec elle, une attention toute particulière est donnée au chœur du sanctuaire qui est le lieu par excellence de la présence divine. Cela ne semble pas avoir été le cas auparavant de manière aussi systématique dans les discours des missionnaires auprès des autochtones. Non content de proclamer la chapelle comme lieu par excellence de la communauté huronne, Chaumonot s'emploie, par l'entremise du culte loretain, à transmettre aux Amérindiens la distinction entre la nef et l'autel eucharistique. Les Hurons et les Iroquois, après avoir communie (donc en état de « pureté »), peuvent accéder à un espace attenant à l'autel principal. Ainsi, pour Chaumonot, la « chambre de la Vierge » est-elle un doublon eucharistique. Il ne fait pas de doute, comme la lettre du 4 mars 1672 nous y invitait, que Chaumonot puise l'essentiel de sa spiritualité dans l'assimilation du corps de la Vierge à l'Église : reproduire le lieu de l'incarnation, c'est obtenir l'assurance de bénéficier à la fois de la présence de la Vierge et du Verbe incarné. L'insistance accordée à la chambre de la Vierge est donc une manière de focaliser l'attention sur le corps de Marie, sur la procréation divine de l'Enfant Jésus et, par voie de conséquence, de pointer du doigt le lieu éminemment chargé de la présence divine : le saint sacrement. Deux lettres de Chaumonot à Jean Eudes en 1660 et 1661 permettent de préciser le courant dans lequel il s'inscrit²¹⁶. L'accent mis sur l'espace de la procréation miraculeuse de la Vierge est aussi une manière de mettre en avant la fonction du prêtre revalorisée au XVII^e siècle par la spiritualité de l'École française ; le rituel eucharistique réalisé par le prêtre est l'accomplissement du mystère de l'Incarnation. C'est à ce titre que la Vierge est aussi perçue comme une préfiguration du prêtre par Bérulle et ses continuateurs²¹⁷. Comme elle, le prêtre est l'instrument de l'incarnation « qui est le grand mystère de Lorette »²¹⁸.

Il y eût quantité de bons prêtres qui fissent un compromis de ne dire jamais aucune messe sans avoir, entre autres intentions, celles d'honorer la bienheureuse Vierge et d'offrir à Dieu par ses mains son adorable Fils, afin qu'en qualité d'hostie il montât à son Père par l'entremise de la même personne par laquelle il est descendu vers nous en se faisant homme²¹⁹.

- 114 En outre, Chaumonot a poussé bien loin, on l'a vu, ce désir d'extérioriser et d'intérioriser tout à la fois son amour pour la parenté divine. Il veut l'inscrire à l'intérieur de la maison parmi Dieu le père, la Vierge mère et l'Enfant Jésus. Les humbles objets, – écuelle, petits pains, bonnet, robe brodée – sont des « indices », ou des amorces mémorielles, pour s'inscrire « à l'intérieur de cette parenté » : conformation parfaite avec le divin qui passe par une conformation spatiale ; fusion mystique qui se constitue en autant de points localisables et ressemblants par ces divers articles assemblés dans la chapelle huronne ; conformation parfaite également entre l'homme et le prêtre comme le laisse supposer cette confluence entre dons liturgiques et domestiques. La chapelle de Lorette, en étant à la fois une maison et un sanctuaire, réconcilie l'enfant de Dieu et le prêtre, la brebis perdue et le pasteur. L'introspection à laquelle Chaumonot s'est adonné, des années durant, se réalise dans une projection, une reproduction parfaite de l'espace de la présence divine. La quête est terminée, la chambre de la Vierge, c'est-à-dire l'incarnation (la réunion du divin et de l'humain), étant le lieu indépassable de la rencontre avec le divin.

Convertir les corps

- 115 Le culte rendu à « la chambre de la Vierge », culte pour le moins marginal en Nouvelle-France, s'explique aussi par le contexte autochtone. Comment rendre compte du rôle fondamental de l'autel dans l'économie cultuelle du sanctuaire ? Telle semble la question à laquelle ont dû répondre les missionnaires. Comment conférer une sacralité non seulement à l'ensemble du village et aux maisons-longues, comme le laissait entendre Louis Thaondechoren dans son discours²²⁰, mais imposer également une hiérarchie dans la dignités des espaces (village, chapelle, autel) qui soit conforme à une conception tridentine ? En effet, il semble qu'à l'occasion de l'érection de la *Santa Casa* au Canada, l'on ait tenté de concilier deux aspects en apparence antinomiques qui caractérisent les lieux de culte tridentins : la focalisation sur le lieu eucharistique (l'autel) et l'irradiation de la sacralité par-delà les murs des sanctuaires. Il fallait rendre manifeste le fait que le sanctuaire fût le lieu de la présence réelle de la parenté céleste, que ces divines personnes habitent « réellement » la modeste chapelle. Il suffit alors de communier pour les rencontrer, de s'adapter aux contraintes religieuses du lieu pour les côtoyer. Notons que la spiritualité amérindienne ne conçoit pas de séparation tangible entre le surnaturel et la nature, les « esprits » ne symbolisant pas, ne faisant pas signe. Prouver que la divinité est présente dans la chapelle, que l'on peut la voir, la toucher, lui parler et l'écouter, comme le concevaient les catholiques européens de l'époque, faisait aussi partie de l'enseignement des jésuites. Même si l'on acceptait que le divin puisse se trouver dans les champs, se rencontrer au cours des expéditions, même si l'on reconnaissait qu'il pouvait être vénéré dans les maisons-longues, même s'il imprégnait l'ensemble du territoire villageois, même s'il était partout, il fallait prouver qu'il était « réellement » dans la chapelle, que son corps ne pouvait être « donné » que dans un espace soigneusement délimité, sacralisé et soustrait à la sphère séculière et mondaine. L'effervescence religieuse qui accompagne l'érection de la chapelle de Lorette s'explique donc par la volonté des missionnaires de pousser plus avant la christianisation des Hurons qui n'est pas, à leurs yeux, totalement achevée. Non seulement ils leur imposent tout un arsenal de dévotions, tel que celui de Notre-Dame de Foy ou celui de Lorette, mais ils cherchent également à transformer leurs conceptions de l'espace. L'expression d'un sentiment

unitaire, d'un *modus operandi* spatio-temporel, est à l'œuvre dans le culte rendu à Lorette. Par conséquent, cette importance accordée aux espaces culturels laisse à penser que l'homogénéité culturelle était loin d'être acquise vers 1670 et que la christianisation des Hurons, telle que l'entendaient les jésuites, se trouvait confrontée à des obstacles. Comment partager un même sentiment de l'espace sacré, une même spiritualité alors que le baptême et les pratiques de dévotion ne l'avaient pas provoqués ? En somme, les métaphores architecturales et topologiques du culte de Lorette ne s'expliquent pas seulement par l'obsession d'un rapport étroit entre introspection et décor d'un jésuite tel que Chaumonot, mais également par la présence de Hurons chrétiens qui poursuivent leur adhésion au catholicisme selon des modalités culturelles singulières. À vrai dire, il s'agit ici, par le truchement d'un lieu de culte mettant l'accent sur la maison et le rôle crucial de la famille, d'amener les autochtones à prendre possession d'un espace qui structurellement se différencie de celui dans lequel ils évoluent. Une parole d'une Iroquoise convertie, Marie Tsauenté, montre que c'est bien une immersion dans un nouvel espace proprement européen que voulaient provoquer les jésuites :

Mon père, [...], dites-moi si je prie bien [...] « Seigneur, maître de nos vies, jusqu'ici je ne vous ai point remercié de m'avoir donné un corps et une âme capables de vous connaître, de vous aimer et de vous servir; mais à présent que mes pieds me portent dans une chapelle toute semblable à votre maison, que mes yeux en voient toutes les dimensions, que mes oreilles en entendent les excellences dans les discours que l'on nous en fait, que mon esprit s'occupe à y penser, et que toute moi-même je suis si souvent dans ce sanctuaire; c'est, mon Dieu, avec joie et avec sujet que je vous rends grâce de m'avoir créée, de m'avoir conservée et de m'avoir donné les sens et les puissances que j'ai reçu de vous²²¹.

- 116 Ce nouveau sentiment de l'espace dont la femme iroquoise se fait l'interprète suggère que la dévotion à la Maison de Lorette participe d'une méthode apostolique. Ce n'est plus seulement à l'image, à l'ornementation ou à l'iconographie que revient le soin d'enseigner le message chrétien, ce n'est plus seulement la raison ou l'émotion des autochtones que les religieux souhaitent « ébranler », c'est le corps tout entier et le sentiment qu'il a de l'espace qu'il faut « réformer » afin d'aboutir à la reconnaissance du Dieu chrétien. Nulle part mieux qu'avec la création du sanctuaire de Lorette en Nouvelle-France, n'apparaît cette volonté de coloniser non seulement les esprits, mais aussi les corps.
- 117 Au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle, les témoignages des missionnaires sont nombreux au sujet de la mise en place d'une parenté spirituelle qui ignore les différences culturelles entre eux et les Amérindiens. À partir des années 1660, la promotion de la dévotion à la Sainte Famille s'inscrit dans ce nouvel état d'esprit émanant principalement des jésuites. La création d'une « maison de Lorette » au milieu du village huron enclavé dans la colonie laurentienne a vocation de suppléer au vide causé par le déracinement culturel et spirituel. Chaumonot, qui s'identifie aux Hurons, a voulu naître avec eux, au cœur de la « maison de Nazareth », à l'intérieur de l'écrin si précieux du corps de la Vierge. Alors que, dans les années 1670, une nouvelle génération de jésuites adopte de plus en plus une conception amérindienne de l'espace, Chaumonot qui, après 1673, reste dans la colonie auprès de ces « chers Hurons », fait perdurer jusqu'à la fin du XVII^e siècle l'idéal mystique de la première génération des missionnaires (Jean de Brébeuf, Isaac Jogues, Charles Garnier) : un idéal qui conçoit le départ du pays natal comme « une mort au monde » et la rencontre avec les peuples autochtones comme une « naissance, une

régénération spirituelle » au sein d'un espace américain considéré comme un territoire apte à se transformer en un immense sanctuaire.

Gravure 1 : Claude François, dit Frère Luc, « La Sainte Famille à la Huronne », vers 1671

Huile sur toile, Québec, monastère des Ursulines

Gravure 2 : « Maison iroquoienne » (détail), « Plan du Fort Frontenac », vers 1720

Illustration tirée de D. K. Richter, *The Ordeal of the Long-House*, The University of North America Press, 1992

Gravure 3 : La « Mater Ecclesia »

Iconographie, fin du X^e siècle

ms Vaticano, Vat. Lat. 9820, Bénévent, illustration tirée de D. Iogna-Prat, *La maison Dieu*, Paris, Le Seuil, 2006

Gravure 4 : Anonyme, Translation de la Maison de Lorette, détail du

« Saint Joseph portant l'Enfant Jésus »

Huile sur toile, Québec, avant 1742, Québec, Église Saint-François-du-Lac

NOTES

1. Je remercie mon directeur de thèse, Laurier Lacroix, et Magda Sayad pour m'avoir aidée à améliorer ce texte.
2. Bruce Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 (1976).
3. Gilles Havard, *Empires et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec et Paris, Septentrion et Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.
4. À ce jour, quatre éditions ont paru : celles de Jean-Marie Shea (Manate, Cramoisy, 1858) ; Auguste Carayon (Poitiers, Oudin, 1869) ; Félix Martin (Paris, Oudin, 1885) et Gilles Drolet (Québec, Anne Sigier, 1985). Nous utilisons l'édition de Félix Martin : *Autobiographie du père Chaumonot et son complément par le R. P. Félix Martin*, Paris, H. Oudin, 1885. Pour une bibliographie exhaustive des écrits de Pierre Chaumonot, voir René Latourelle, *Compagnons des Martyrs canadiens : Pierre-Joseph-Marie Chaumonot*, Montréal, Bellarmin, 1998, p. 253-265.
5. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 14.
6. Michel de Montaigne, « Journal de voyage » dans *Journal de voyage, Lettres, Éphémérides, Sentences*, mis en français moderne et présentés par Claude Pinganaud, Paris, Arléa, 2006, p. 187-189.

7. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 15-16.
8. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 32-33.
9. *Ibid.*, p. 5.
10. *Ibid.*, p. 7.
11. Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999. Pour Ignace de Loyola, lire la note suivante.
12. Dans le récit de sa vie qu'Ignace de Loyola dicte en 1554 à Luis Gonçalves da Camera, il se désigne à plusieurs reprises comme « le Pèlerin », Ignace de Loyola, *Autobiographie*, traduction de l'espagnol, introduction et notes par Alain Guillerrou, Paris, Seuil, 1962.
13. Pour la célèbre vision d'une « image de Notre-Dame avec le Saint Enfant Jésus », qui a été très souvent représentée au XVII^e siècle, voir Ignace de Loyola, *op. cit.*, p. 49; quant à Chaumonot, il parle d'un rêve où lui serait apparu le visage « noirâtre et basané » de la Vierge qu'il identifie le lendemain à la vierge en bois honorée à Lorette (Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 38-39). Pour le pèlerinage d'Ignace de Loyola à Jérusalem, Ignace de Loyola, *op. cit.*, p. 85-95.
14. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 39.
15. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 34-36.
16. *Ibid.*, p. 41-42.
17. *Ibid.*, p. 41-42.
18. *Ibid.*, p. 43.
19. *Ibid.*, p. 18-19.
20. Reuben Gold Thwaites (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, vol. 18, p. 14.
21. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 69-79 ; *The Jesuit Relations [...]*, vol. 21, p. 186-236.
22. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 19, p. 124-126.
23. *Ibid.*, vol. 19, p. 134-136.
24. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 47.
25. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 27, p. 66.
26. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 93.
27. Les conversions des Hurons se multiplient à compter des années 1647-1648 au point que la chapelle d'Ossossané est jugée trop petite pour accueillir tous les néophytes. Bruce Trigger, *op. cit.*, p. 723-724.
28. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 34, p. 212.
29. *Ibid.*, vol. 40, p. 45-47.
30. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 35, p. 88 ; voir aussi *ibid.*, vol. 40, p. 47-49.
31. *Ibid.*, vol. 35, p. 96 ; *ibid.*, vol. 40, p. 51.
32. *Ibid.*, vol. 42, p. 60-90.
33. *Ibid.*, vol. 44, p. 172-182, 216, 310 ; Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, nouvelle édition par Dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 602-604.
34. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 162-163.
35. *Ibid.*, p. 172-173.
36. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 78.
37. Voir, à ce propos, Dominique Deslandres, « Le Modèle français d'intégration religieuse (1600-1650) : Missions intérieures et premières missions canadiennes », thèse, Université de Montréal, 1990, p. 257 : « En effet, l'agent convertisseur est lui-même un converti. Sa puissance de conversion vient de ce qu'il a lui-même fait le chemin qu'il fait suivre à l'être qu'il désire persuader ».
38. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 45, p. 242.
39. *Ibid.*, vol. 40, p. 59.
40. *Ibid.*, vol. 35, p. 208-210 ; *ibid.*, vol. 36, p. 58 ; *ibid.*, vol. 40, p. 59.
41. *Ibid.*, vol. 40, p. 222.

42. *Ibid.*, vol. 36, p. 202.
43. *Ibid.*, vol. 37, p. 168 et p. 180.
44. *Ibid.*, vol. 36, p. 202 ; *ibid.*, vol. 37, p. 180 ; *ibid.*, vol. 41, p. 136-140.
45. *Ibid.*, vol. 37, p. 180.
46. *Le journal des jésuites*, publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du séminaire de Québec, par MM. les abbés Laverdière et Casgrain, Montréal, Éditions François-Xavier, 1973, p. 182-183.
47. *The Jesuit Relations* [...], vol. 41, p. 138, 148.
48. Anne-Marie Blouin, « Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVII^e siècle au XIX^e siècle », thèse, Université de Montréal, 1987, p. 217.
49. *Ibid.*, chapitre 4, p. 217-277 et Bruce Trigger, *op. cit.*
50. *The Jesuit Relations* [...], vol. 55, p. 290-296.
51. *Ibid.*, vol. 41, p. 138-140.
52. Paul-André Dubois, « Chant et mission en Nouvelle-France, espace de rencontre des cultures », thèse, Université Laval, Québec, 2004, p. 72-77.
53. *The Jesuit Relations* [...], vol. 6, p. 146-148.
54. *Ibid.*, vol. 41, p. 146.
55. Les wampums sont des colliers ou des ceintures de perles de coquillages polis (de couleur pourpre ou blanche) montées le plus souvent sur des tendons de cervidés. À partir de la période historique, avec l'introduction des outils d'origine européenne, ils deviennent les objets d'échange de prédilection des Amérindiens du Nord-Est. Jonathan C. Lainey, *La « Monnaie des Sauvages » : les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Québec, Septentrion, 2004, p. 20. Pour l'équivalence symbolique et sensorielle entre les perles de wampum et les paroles déclamées, voir Muriel Clair, « Entre vision et audition : la lumière dans les missions iroquoises du XVII^e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, n° 3, 2006, p. 71-92.
56. *The Jesuit Relations* [...], vol. 41, p. 164.
57. *Ibid.*, vol. 41, p. 166-174.
58. Marshall Becker a fourni une première liste de ce qu'il appelle les « Ecclesial-Convert Belts ». Marshall Joseph Becker, « The Vatican Wampum Belt: an Important American Indian Artifact and its Cultural Origins and Meaning within the Category of "Religious" or "Ecclesiastical-Convert" Belts », *Bolletino, Monumenti Musei E Gallerie Pontificie*, n° 21 (2001), p. 366.
59. Claude-Charles de La Potherie écrit au sujet du wampum : « C'est leur écriture pour traiter de la Paix, pour faire des Ambassades, pour déclarer leurs pensées [...] », Claude-Charles Le Roy Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale : Relation d'un séjour en Nouvelle-France*, Paris, Éditions du Rocher, 1997 (1722), vol. 1, p. 196.
60. Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
61. Bruce Trigger, *op. cit.*, p. 57-58.
62. *The Jesuit Relations* [...], vol. 41, p. 148.
63. *Ibid.*, vol. 43, p. 252.
64. *The Jesuit Relations* [...], vol. 43, p. 240.
65. Marie-Aimée Cliche, *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France : Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1988, p. 152.
66. *The Jesuit Relations* [...], vol. 43, p. 114-118.
67. Anne-Marie Blouin, *op. cit.*, p. 253-254.
68. *The Jesuit Relations* [...], vol. 44, p. 54-56.
69. *The Jesuit Relations* [...], vol. 45, p. 244.
70. *Ibid.*, vol. 45, p. 244-258.
71. *Ibid.*, vol. 52, p. 18.
72. *Ibid.*, vol. 44, p. 40-42.

73. *Ibid.*, vol. 52, p. 42.
74. Noël Baillargeon, *Le Séminaire de Québec sous l'épiscopat de Monseigneur de Laval*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972.
75. *Ibid.*, p. 76-77 ; Anne-Marie Blouin, *op. cit.*, p. 263-264.
76. *The Jesuit Relations* [...], vol. 52, p. 46. En 1668, Marie de l'Incarnation adopte la même position que l'évêque au sujet de la francisation des autochtones : « Si sa Majesté le veut nous sommes prêtes de le faire par obéissance [...], parce que nous sommes disposées de faire ce qui sera à la plus grande gloire de Dieu. 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 », Marie de l'Incarnation, *op. cit.*, p. 809.
77. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 174-175.
78. *The Jesuit Relations* [...], vol. 54, p. 286.
79. *Ibid.*, vol. 52, p. 236.
80. *Ibid.*, vol. 52, p. 236.
81. Voir, par exemple, la profusion des dons (les pelleteries en particulier) des Montagnais pour leur chapelle de Tadoussac ou de Chicoutimi. *Le Second registre de Tadoussac, 1668-1700*, édité par Léonidas Larouche, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1972.
82. *The Jesuit Relations* [...], vol. 53, p. 116 ; voir aussi *The Jesuit Relations* [...], vol. 55, p. 256.
83. Claude-Charles Le Roy Bacqueville de La Potherie, *op. cit.*, vol. 1, p. 151 ; Noël Baillargeon, *op. cit.*, p. 30-33.
84. *The Jesuit Relations* [...], vol. 52, p. 228.
85. *Ibid.*, vol. 54, p. 286.
86. *Ibid.*, vol. 54, p. 286.
87. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 175.
88. *Ibid.*, p. 175-177.
89. *The Jesuit Relations* [...], vol. 53, p. 132.
90. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 178.
91. *Documents relatifs aux anciennes églises de Sainte-Anne-de-Beaupré, 1659-1878*, manuscrit dactylographié, Archives des rédemptoristes de Sainte-Anne-de-Beaupré, cote PA-16-441.
92. *The Jesuit Relations* [...], vol. 54, p. 300.
93. *Ibid.*, vol. 60, p. 74.
94. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 163-167. Elle est institutionnalisée par l'évêque de Québec en 1664.
95. *The Jesuit Relations* [...], vol. 52, p. 253.
96. Roland Gauthier, *La Dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle-France et au Québec*, Montréal, Fides, 2000.
97. *The Jesuit Relations* [...], vol. 54, p. 288-290.
98. Cela ne veut pas dire que le tableau ait été commandé pour commémorer la création de la congrégation parmi les Hurons. Il est probable qu'il ait été exécuté pour orner la chapelle dédiée à l'Enfant Jésus édifiée en 1671 au monastère des ursulines. Mais, à vrai dire, les dévotions de l'Enfant Jésus et de la Sainte Famille sont tellement imbriquées à cette époque, comme est d'ailleurs indissociable les dévotions des Français et celles des Hurons chrétiens, que les deux hypothèses – commémorer la création de la sodalité au village huron et orner une chapelle du monastère des ursulines – ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Jusqu'à ce jour, la première attestation de ce tableau dans les sources date du XIX^e siècle. Selon Laurier Lacroix, il aurait peut-être appartenu aux jésuites. L'ancienneté du tableau et son attribution sont en revanche attestées. Laurier Lacroix, « Œuvres d'art de la chapelle des ursulines » dans *Les Chemins de la mémoire, Biens immobiliers du Québec*, Québec, Commissions des biens culturels du Québec, 1999, tome 3, p. 288.
99. *The Jesuit Relations* [...], vol. 54, p. 290.

100. *Ibid.*, vol. 54, p. 292.
101. *Ibid.*, vol. 54, p. 294.
102. François de Laval, « Règlement de la Confrérie des femmes de la Sainte-Famille », année 1664 dans *Mandements et lettres pastorales des Évêques de Québec*, Québec, Côté, 1887, vol. 1, p. 57.
103. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 55, p. 252.
104. *Ibid.*, vol. 55, p. 276-284.
105. De nombreux wampums entourent l'Enfant de cire, lire *The Jesuit Relations [...]*, vol. 55, p. 282-284.
106. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 55, p. 280.
107. Marie de l'Incarnation, [...], *op. cit.*, p. 881.
108. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 57, p. 68.
109. *Ibid.*, vol. 60, p. 86.
110. Les lettres d'hommage accompagnant ces envois sont encore conservées. Elles sont reproduites par Lionel Lindsay : « Lettre d'hommage des Magistrats et Villes de Nancy et de Bar et toutes les personnes et peuples des Duchez de Lorraine et Barrois » dans Lionel Lindsay, *Notre-Dame de la Jeune-Lorette en la Nouvelle-France : Étude historique*, Montréal, La C^{ie} de publication de la Revue canadienne, 1900, p. 152 et 153 et « Hommages des Princes et Princesses de Lorraine », *ibid.*, p. 189-190. Ces deux documents ne sont pas datés.
111. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 86.
112. Je remercie Laurier Lacroix pour m'avoir indiqué ce point.
113. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 26.
114. *Ibid.*, vol. 58, p. 146. Selon Anne-Marie Blouin, le lieu choisi « demeure en tous points conforme aux critères traditionnels : il s'agit d'un plateau surélevé, entouré de cours d'eau et de forêts, admirablement protégé par un ensemble de ravins ». Anne-Marie Blouin, *op. cit.*, p. 279.
115. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 148 ; *ibid.*, vol. 60, p. 82.
116. *Ibid.*, vol. 60, p. 80.
117. Cette relocalisation progressive se fait suivant des habitudes huronnes pluriséculaires. Les Hurons de la baie géorgienne prenaient soin de ne pas quitter leurs anciens villages sans avoir, au préalable, défriché le nouveau. Bruce Trigger, *op. cit.*, 1991, p. 23.
118. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 134-136.
119. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 146-147.
120. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 147.
121. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 61, p. 34.
122. *Ibid.*, vol. 58, p. 146.
123. *Ibid.*, vol. 60, p. 78. Un plan du village accompagnait le récit de Martin Bouvart mais il ne nous est pas parvenu.
124. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 148-150; *ibid.*, vol. 60, p. 68.
125. Dominique Iogna-Pratt, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 1998. En 1673-1675, les Hurons sont comparés à des réguliers et leur village à un monastère, voir *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 98.
126. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 72.
127. *La Solide Dévotion à la très sainte famille de Jésus, Marie et Joseph, avec un catéchisme qui enseigne à pratiquer leurs vertus*, Paris, Fromentin, 1675, p. 7. Le frontispice gravé par Grégoire Huret présente deux anges tenant un cœur sur lequel sont inscrits les trois monogrammes des membres de la Sainte Famille.
128. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 146-148.
129. *Ibid.*, vol. 60, p. 74.
130. Italo Tanoni, « Le culte marial de la Sainte Maison de Lorette et son évolution », *Social Compass*, vol. 33, n°1 (1986), p. 110-111.

131. Il n'est pas non plus anodin que ce soit Érasme qui compose en 1525 la première messe en prose dédiée à Notre-Dame de Lorette au moment même où la légende de la translation commence à circuler. Henri Leclercq, « Lorette » dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letourney et Ané, 1907-1953, tome IX, col. 2504.
132. Pierre-Antoine Fabre, « En quête d'un lieu : remarques sur le Pèlerin de Lorette de Louis Richeome » dans *Genius Loci*, Paris, La Différence, 1993, p. 197.
133. William Barcham, « Giambattista Tiepolo's Ceiling for S. Maria di Nazareth in Venice : Legend, Traditions, and Devotions », *The Art Bulletin*, vol. 61, n° 3, 1979, p. 444-445.
134. Le 8 décembre 1635, les jésuites de la Nouvelle-France, qui rencontrent de grandes difficultés dans leur apostolat en Huronie, se vouent à l'Immaculée Conception et à saint Joseph. Ils font la promesse de dédier aux parents du Christ les premières chapelles de mission. À partir de cette date, le vœu sera renouvelé chaque année. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 8, p. 190-192, p. 244 ; Adrien Pouliot, *Aux origines de notre dévotion à l'Immaculée Conception*, Québec, Université Laval, n° 8, 1956.
135. Gabriel Théodat Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les Frères mineurs recollects y ont faits pour la conversion des Infidèles depuis l'An 1615*, Paris, Edwin Tross (éd.), Librairie Tross, 1866, p. 201.
136. Alain Beaulieu, « Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 27, n° 1-2, 1987, p. 139-154, voir, en particulier, « Le séminaire : un projet vite oublié », p. 150-154.
137. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 12, p. 40, p. 44, p. 90 ; *ibid.*, vol. 16, p. 250 ; *ibid.*, vol. 24, p. 102. Le cas du couvent mis en place par les ursulines pour les fillettes amérindiennes repose aussi sur l'idée de parenté. Mais cette fois-ci, les ursulines et leur fondatrice, Madame de La Peltrie, tentent en les francisant de se substituer elles-mêmes aux parents, *ibid.*, vol. 19, p. 52-56 ; *ibid.*, vol. 20, p. 136. Les dévotions à la Vierge, à l'Enfant Jésus et, surtout à saint Joseph qui se déploient à l'intérieur du monastère féminin cherchent également à déplacer l'ancien sentiment d'appartenance des fillettes (*ibid.*, vol. 19, p. 40-42 ; *ibid.*, vol. 20, p. 134).
138. *Ibid.*, vol. 24, p. 108.
139. Bruce Trigger, *op. cit.*, p. 686-688.
140. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 13, p. 150 : « elle [une huronne] ne fit point d'estat du baptisme & fit au Pere la reponse ordinaire des Sauvages, qu'elle ne vouloit point quitter ses parens & qu'apres la mort elle estoit resolute d'aller trouver en quelque lieu du monde qu'ils pussent estre ». Voir aussi *le vol.* 13, p. 208 ou *le vol.* 15, p. 70 : « Si vous leur parlez de l'Enfer, ils vous respondront froidement qu'ils ne voudroient pas aller ailleurs qu'avec leurs Parents qui y sont deja ».
141. *Ibid.*, vol. 10, p. 146.
142. *Ibid.*, vol. 17, p. 150.
143. *Ibid.*, vol. 20, p. 230.
144. La conversion des Algonquins et des Montagnais de la région de Trois-Rivières, plus précoce que celle des Hurons, donne déjà lieu dès 1635 à ce type de chantage. Voir, en guise d'exemple, les propos que le père Buteux tient à une Amérindienne de Trois-Rivières ayant perdu son enfant baptisé. Ils ont beau être émis avec douceur, ils n'en sont pas moins terribles : « Je luy represente doucement le danger, où elle se jettoit d'estre separée de son enfant [...]. Elle est au Ciel, & tu seras dans le fond des abysmes, tu dis que tu l'aymes, & tu ne veux pas aller avec elle ; tu ne la sçaurais suivre, si tu ne crois pas, & si tu n'es baptisée. Elle se mit à pleurer » (*The Jesuit Relations [...]*, vol. 9, p. 38).
145. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 15, p. 76 ; *ibid.*, vol. 17, p. 40.
146. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 15, p. 108.

147. François du Creux, *Historia Canadensis seu novae Franciae*, Paris, Cramoisy, 1664, p. 222-226 traduit partiellement en français par Hubert Letourneau. *Id.*, « Sillery : autrefois « réduction » amérindienne », *Bulletin de recherches historiques*, vol. 58, n° 3, 1952, p. 120.
148. *The Jesuit Relations* [...], vol. 21, p. 112.
149. En 1680, Pierre Chaumonot, use de cette métaphore pour justifier les liens établis entre les chanoines de Chartres et les Hurons ; voir Lucien, Merlet, *Histoire des relations des Hurons et Abnakis du Canada avec Notre-Dame de Chartres*, Chartres, Garnier, 1858, p. 12. Au milieu du XVIII^e siècle, Joseph Aubery, responsable des Abénaquis, se réfèrera également au thème de l'adoption pour justifier l'union entre les dévots abénaquis et ceux de Chartres ; *ibid.*, p. 45.
150. Jérôme Baschet, *La civilisation féodale : De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004, p. 426-459.
151. *Ibid.*, p. 427.
152. Le village de Lorette est nommé « le bourg de Marie » (*The Jesuit Relations* [...], vol. 58, p. 150), « le village de la Sainte Vierge » (*ibid.*, vol. 60, p. 40).
153. Le tableau le plus célèbre de la Nouvelle-France, « La France apportant la Foi aux Hurons de la Nouvelle-France » semble une illustration parfaite de cet aspect. Il est anonyme et daté de 1666. Dans un paysage canadien, Anne d'Autriche offre à un Huron un tableau représentant la famille élargie du Christ. La scène du don est surmontée par la famille élargie du Christ installée sur des nuages. Pour la provenance jésuite du tableau, voir François-Marc Gagnon et Laurier Lacroix, « La France apportant la Foi aux Hurons de la Nouvelle-France : un tableau conservé chez les Ursulines de Québec », *Journal of Canadian Studies / Revue d'études canadiennes*, vol. 18, n° 3, automne 1983, p. 5-20.
154. *The Jesuit Relations* [...], vol. 60, p. 30.
155. *The Jesuit Relations* [...], vol. 30, p. 94.
156. André Sanfaçon, « A New Loreto in New France : Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, SJ, and the Holy House of Loreto » dans *Decentring the Renaissance, Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, édité par Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 202.
157. On sait que Chaumonot a demandé à Urbain VIII et au Général des jésuites, Mutius Vitelleschi, des images et d'autres articles en prévision de sa mission en Nouvelle-France. *Monumenta Novae Franciae*, édité et annoté par Lucien Campeau, Rome-Montréal, Institutum Historicum Soc. Iesu-Bellarmin, 1989, vol. IV, documents 12 et 48.
158. *The Jesuit Relations* [...], vol. 36, p. 166.
159. Marie de l'Incarnation, [...], *op. cit.*, p. 42-43.
160. *The Jesuit Relations* [...], vol. 19, p. 140.
161. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 193.
162. « Les enfants de Notre Dame de Foy » (lettre du 12 juillet 1672) dans Lionel Lindsay, *op. cit.*, p. 158-160.
163. Sur ce phénomène, voir Dominique Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne » dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction d'André Vauchez, École française de Rome, 2000, p. 241-295.
164. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 193. La lettre des Hurons qui accompagne le wampum est reproduite dans Lionel Lindsay, *op. cit.*, p. 166-167.
165. *Ibid.*, p. 193-194.
166. Michel de Montaigne, *op. cit.*, p. 189.
167. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 198, 203.
168. *Ibid.*, p. 193.
169. Ce procès verbal traduit du latin est reproduit dans Lionel Lindsay, *op. cit.*, p. 162-163, note 4.

170. Lucien Campeau, « Joseph-Antoine Poncet de La Rivière » dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, tome I, p. 564-565.
171. Marie de l'Incarnation, [...], *op. cit.*, p. 857. Dès 1659, les jésuites de la Nouvelle-France étaient opposés à son retour, *Journal des jésuites*, *op. cit.*, p. 266 (septembre 1659).
172. Marie de l'Incarnation, [...], *op. cit.*, p. 857.
173. *Ibid.*, p. 886.
174. Antoine Poncet ne s'est pas contenté d'envoyer des objets de Lorette aux jésuites. Il a fait parvenir aux ursulines de Québec des reliques de saint Crescent et de saint Juste qu'il avait obtenues à Rome en prévision de la dédicace de leur église l'année suivante. *Ibid.*, p. 784-785.
175. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 203.
176. *Ibid.*, p. 203-204.
177. Pierre Chaumonot, « Offrande faite a n^{tre} Dame de Lorette d'un temple vivant pour y enfermer et comme enchasser la S^{te} maison dans le Canada bastie sur le plan de l'originair qui est en Italie », lettre datée du 4 mars 1672, reproduite dans Lionel Lindsay, *op. cit.*, p. 144-146.
178. Premier épître aux Corinthiens, 3, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous ».
179. Pour la « Vierge-Temple », voir Georges Didi-Huberman, *Fra Angelico : Dissemblance et figuration*, Paris, Gallimard, 1995, p. 110 et p. 312-326 (pour la Vierge Ecclesia).
180. Pour la constitution progressive de la dialectique contenant-sanctuaire/contenu-fidèle et leur compénétration progressive, voir l'étude de Dominique Iogna-Prat, *La Maison de Dieu, Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006 en particulier les chapitres 9 et 10 : « Le lieu de la restauration sacramentelle » et « La personne de l'église », p. 443-491.
181. Deux dessins colorés du IX^e et XIII^e siècle reproduit dans *Ibid.*, figure 17.
182. L'iconographie de la translation de la Santa Casa représentant la Vierge assise sur le toit de la maison de Nazareth et transportée dans les airs par des anges date du XVI^e siècle. Voir Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presses universitaires de France, 1957, t. II, p. 187 et I. Tanoni, *loc. cit.*, 1986, p. 114.
183. Dominique Iogna-Prat, *op. cit.*, p. 313 : « Toute la difficulté [à l'époque carolingienne], consiste à justifier le fait que l'église est le lieu de la présence divine, alors que tout bon lecteur d'Augustin sait que Dieu est « hors lieu », à tout le moins « sans lieu » capable de le contenir ».
184. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^esiècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 9.
185. Mary Carruthers, *Machina memorialis, Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 ; Lina Bolzoni, *La Chambre de la mémoire, Modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Paris, Droz, 2005.
186. Pierre-Antoine Fabre, *op. cit.*
187. *The Jesuit Relations* [...], vol. 60, p. 92.
188. Carlo Ginzburg, « Signes, traces, pistes : Racine d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, n°6, novembre 1980, p. 3-44.
189. Georges Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 59.
190. *The Jesuit Relations* [...], vol. 60, p. 94.
191. *Ibid.*, vol. 60, p. 96. Bouvart consacre trois pages à la dévotion des Français envers la « maison de Lorette », de l'aristocrate au paysan en passant par les communautés religieuses, *ibid.*, vol. 60, p. 94-98.
192. *The Jesuit Relations* [...], vol. 58, p. 130-168; *ibid.*, vol. 60, p. 26-64.
193. Les *Relations des jésuites* ne sont plus imprimées à partir de 1672, cela explique l'hétérogénéité des points de vues puisque les divers rapports des missionnaires ne font plus l'objet d'une synthèse en vue d'une impression.
194. *Ibid.*, vol. 58, p. 130-168.

195. *Ibid.*, vol. 60, p. 68-102. Le Chaumonot de l'autobiographie de 1688 est en ce sens plus proche des vues du Martin Bouvart des années 1670 que de ses propres espérances à la même époque.
196. *Ibid.*, vol. 58, p. 154.
197. Le jésuite Orazio Torsellini est recteur au collège de Lorette. Il a composé un des ouvrages les plus populaires sur Lorette. Son *Historia Lauretana* parue pour la première fois en 1594 fut traduite en plusieurs langues et réimprimée plusieurs fois au cours du XVII^e siècle. Henri Leclercq, *loc. cit.*, t. IX, p. 2500.
198. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 88-90.
199. *Ibid.*, vol. 60, p. 72.
200. Ce terme, emprunté à Edward Hall, désigne la situation relative des sujets dans l'espace, la manière dont il l'utilise. Edward T. Hall, *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971.
201. La dédicace d'église ne fait pas partie des sacrements mais on a longtemps hésité à l'exclure de la liste. Voir Dominique Iogna-Prat, *op. cit.*, p. 469-478.
202. *Ibid.*, p. 19.
203. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 84-88.
204. Dominique Iogna-Prat, *op. cit.*, p. 479.
205. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 64.
206. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 64 ; Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 198.
207. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 88.
208. *Ibid.*, vol. 60, p. 86.
209. *Ibid.*, vol. 19, p. 132-148.
210. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 156 ; voir aussi *ibid.*, vol. 60, p. 90.
211. Pierre Chaumonot, *op. cit.*, p. 203.
212. *Ibid.*, p. 196.
213. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 166.
214. *Ibid.*, vol. 60, p. 92.
215. François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, édité par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, vol. 1, p. 238.
216. Lettres datées respectivement du 14 octobre 1660 et du 27 septembre 1661 reproduites dans *Monumenta Novae Francia*, édité et annoté par Lucien Campeau, *op. cit.*, vol. IX, document 177, p. 446-448 et document 213, p. 569-570. Rappelons que c'est lors de son séjour à Montréal, de 1661 à 1663, soit au moment où sa dévotion pour la Vierge eucharistique culmine, que Chaumonot fonde avec le concours de Madame d'Ailleboust, la congrégation de la Sainte Famille.
217. Sur la Vierge comme figure par excellence du prêtre, voir Jean Simard, *Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle, Les dévotions de l'École française et les sources de l'imagerie religieuse en France et au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1976, p. 147-167.
218. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 60, p. 76.
219. Lettre du 14 octobre 1660 de Pierre Chaumonot adressée à Jean Eudes dans *Monumenta Novae Francia*, *op. cit.*, 2003, vol. IX, p. 447. La dévotion à la « Vierge Eucharistique » a pris une ampleur particulière dans la spiritualité de l'École française (Bérulle, Eudes, Olier), mais aussi chez les jésuites dès l'époque de leur fondateur Ignace de Loyola, comme le rappelle brièvement René Laurentin. (*Id.*, « Les relations de Marie et de l'Eucharistie dans la tradition » dans *Marie et l'Eucharistie, Notre-Dame du Saint-Sacrement*, Montréal, Centre Eucharistique, 1954, p. 76).
220. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 148-150.
221. *The Jesuit Relations [...]*, vol. 58, p. 160-162.

AUTEUR

MURIEL CLAIR

Université du Québec, Montréal, Canada