

FRAGMENTS D'UN RÉCIT DE VOYAGE DANS LA *RELATION* (1654) DE MARIE DE L'INCARNATION*

AMANDINE BONESSO

Introduction

Au cours du XVII^e siècle, en France, la découverte du Nouveau Monde, ainsi que sa colonisation et son évangélisation, fit couler beaucoup d'encre. Les voyageurs – explorateurs, navigateurs, administrateurs et missionnaires – mirent par écrit leur périple sous une variété de formes, telles que le journal de bord, la lettre, la relation ou le mémoire. Les relateurs y rendaient compte de leurs déplacements terrestres et maritimes avec une profusion de détails géographiques, naturels et ethnographiques qui concouraient à représenter la nouveauté que constituait le continent américain. L'image de la Nouvelle-France qui se dégage de ces écrits correspond, d'après Marie-Christine PIOFFET, à une “anamorphose, soit une vaste construction imaginaire échafaudée sur des aspirations aussi diversifiées que la quête d'un passage vers l'Orient, la création d'une chrétienté idéale, l'édification d'une autre France, voire d'un nouvel Eldorado, qui en conditionnent la perception”¹. Réceptacles d'une expérience vécue et de rêves de renouvellement, les relations de voyage suscitaient l'intérêt d'un large public savant ou tout simplement curieux.

Une partie de l'œuvre de MARIE DE L'INCARNATION (1599-1672)², religieuse ursuline de Tours, mystique et missionnaire en Nouvelle-France, s'inscrit dans ce pan littéraire du XVII^e siècle. Dès son arrivée à Québec, où elle fonda le

* *Fragments of a Travel Writing in the Relation (1654) by Marie de l'Incarnation.*

1 Marie-Christine PIOFFET, “Nouvelle-France ou France nouvelle: les anamorphoses du désir”, *Tangence*, n. 90, 2009, p. 38.

2 Cette œuvre nous a été transmise, tout d'abord, par le fils de la religieuse, Claude MARTIN, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur en France. Au lendemain du décès de sa mère, ce fils dévoué rassembla les papiers qu'il avait reçus d'elle au cours de plus de trente ans de correspondance et ceux que l'entourage de l'ursuline consentit à lui confier. DOM MARTIN fit alors paraître quatre volumes à partir de ces sources: la *Vie* de la moniale, en 1677; ses *Lettres*, en 1681; ses *Retraites* ou le compte rendu de ses méditations, en 1682, et son catéchisme sous le titre de *L'École sainte*, en 1684. La biographie et la correspondance de MARIE DE L'INCARNATION firent l'objet de nouvelles éditions au fil des siècles jusqu'à ce que, au début du XX^e siècle, le bénédictin Albert JAMET entreprit l'édition critique de ses écrits.

premier monastère féminin et le premier institut scolaire pour filles de la Nouvelle-France, MARIE DE L'INCARNATION commença à relater sa vie missionnaire dans les lettres qu'elle adressa à une série de correspondants en France: son fils, les membres de sa famille, ses amis, plusieurs communautés religieuses et un ensemble de mécènes qui contribuaient à la subsistance de son monastère. Jusqu'à la fin de ses jours, elle décrivit ce qu'il se passait dans son couvent, de même qu'elle narra les progrès de l'évangélisation jésuite et les événements saillants de la vie coloniale. La correspondance de l'ursuline reproduit les visées apologétiques, édifiantes, informatives et persuasives qui caractérisent les *Relations* des jésuites de la Nouvelle-France, ces rapports annuels sur le travail apostolique que les supérieurs de la mission envoyaient au provincial de Paris pour informer l'ensemble de la Compagnie³. Ces comptes rendus, qui servaient tout d'abord à un usage interne à l'ordre, touchèrent ensuite un public plus vaste. Claude REICHLER constate que ces textes imprimés chez Cramoisy, à Paris, firent l'intérêt de dévots et de religieux, ainsi que d'un lectorat laïc constitué de gens concrètement intéressés par la colonisation et de curieux fascinés par l'inconnu et l'exotique, comme par l'insolite et le merveilleux⁴. MARIE DE L'INCARNATION calquait souvent ses lettres sur les rapports des jésuites puisqu'elle y avait accès avant qu'ils ne fussent envoyés en France et qu'ils ne devinssent les *Relations*. Elle y puisait les contenus et en imitait les procédés discursifs, thématiques et rhétoriques. Ainsi que le montre Nathalie FREIDEL, l'écriture de seconde main caractérise l'écriture épistolaire de la religieuse qui n'était qu'une "voyageuse immobile"⁵, étant donné que l'obligation de garder la clôture empêchait son désir de mobilité, son aspiration à œuvrer et à s'immoler sur le terrain comme ses confrères. Le jeu intertextuel que révèle la correspondance de l'ursuline fait ainsi apparaître une voix féminine en contrepoint des relateurs jésuites⁶. L'altérité de

-
- 3 Cette fonction informative répond aussi au besoin d'exercer une supervision sur le travail accompli et à la nécessité d'attirer les ressources financières et humaines dont dépendait la mission. Voir: Friedrich WOLFZETTEL, *Le discours du voyageur. Le récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 167. Sur l'origine et la suppression des *Relations*, voir: Léon POULIOT, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Montréal/Paris, Desclée de Brouwer, 1940, pp. 3-15.
- 4 Claude REICHLER, "Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une *Relation de la Nouvelle-France* au XVII^e siècle", *L'homme*, n. 164, 2002, p. 45-46.
- 5 Nathalie FREIDEL, "Marie de l'Incarnation, voyageuse immobile en Nouvelle-France", *Dix-septième siècle*, n. 272, 2016, pp. 533-546.
- 6 L'intertextualité se produit également en sens inverse. Nous songeons, par exemple, à l'intégration et au remaniement, dans la *Relation* parue en 1653, de la lettre funéraire que MARIE DE L'INCARNATION rédigea pour annoncer aux ursulines de Tours le décès de sa consœur MARIE DE SAINT-JOSEPH. À ce propos, nous signalons le chapitre "Gesuiti e Orsoline: la 'cannibalizzazione'

la perception, de la sensibilité et du langage qui marque cette voix complète et élargit le discours missionnaire masculin.

Malgré l'intérêt que représente la correspondance de la moniale pour une réflexion autour du récit de voyage, nous examinerons, ici, son autobiographie spirituelle, la *Relation de 1654*⁷, dans le but de souligner l'originalité qui se dégage du métissage d'un discours mystique et d'un discours viatique. Dans la reconstruction autobiographique qui met l'accent sur le processus de sanctification du sujet, MARIE DE L'INCARNATION présente son parcours apostolique comme "une émanation"⁸ et l'un des accomplissements de sa disposition intérieure. Le compte rendu de l'expérience missionnaire ne se limite cependant pas à son interprétation sur le plan spirituel. La religieuse relate des faits, décrit des circonstances et évoque des événements extérieurs et secondaires par rapport à l'objectif principal de retracer les phénomènes intérieurs qui ont façonné son identité mystique. Les passages focalisés sur l'expérience de voyage remettent en question le statut générique de l'ouvrage qui se veut, avant tout, une confession au sens religieux du terme⁹. En même temps, les aperçus sur le voyage et sur la vie missionnaire que la moniale enchâsse dans son autobiographie illustrent l'un des aspects qui font du récit de voyage, selon Roland LE HUENEN, un genre "ouvert" et apparemment "sans loi"¹⁰. La définition de sa poétique a été en partie entravée, d'après le chercheur, par le fait que le récit de voyage se trouve souvent intercalé dans d'autres formes discursives.

della scrittura autobiografica al femminile", in Alessandra FERRARO, *Una voce attraverso il velo. Il linguaggio mistico e missionario di Marie de l'Incarnation*, Venezia, La Toletta, 2014, pp. 91-107.

7 Il s'agit d'un texte que MARIE DE L'INCARNATION rédigea à la demande de son fils avec l'approbation de son directeur de conscience, le jésuite Jérôme LALEMANT (1593-1673). Longtemps connue à l'état citationnel et remanié dans la *Vie* publiée par DOM MARTIN, l'autobiographie spirituelle est consultable aujourd'hui dans une version proche de l'original grâce à la copie manuscrite non-autographe que DOM JAMET retrouva chez les ursulines de Trois-Rivières au Québec: MARIE DE L'INCARNATION, "Relation de 1654", in Albert JAMET (éd.), *Écrits spirituels et historiques*, t. II, Paris/Québec, Desclée de Brouwer/L'Action sociale, 1930, pp. 151-476. Les références à cette source seront indiquées dorénavant par le sigle R suivi de la pagination.

8 R, p. 310.

9 À l'époque de la Contre-Réforme, l'écriture autobiographique sous forme de relation de conscience constituait un exercice habituel dans le cadre de la direction spirituelle. Elle était tout particulièrement liée à la pratique de la confession générale qui exigeait du pénitent une réflexion sur l'ensemble de son existence. Voir: Adélisa MALENA, "Ego-documents or 'Plural Compositions'? Reflections on Women's Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World", *Journal of Early Modern Studies*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 97-113.

10 Roland LE HUENEN, "Le récit de voyage: l'entrée en littérature", *Études littéraires*, vol. 20, n. 1, printemps-été 1987, p. 45.

Pour montrer l'ébranlement générique qui caractérise la *Relation*, nous commencerons notre analyse en nous penchant sur les écarts que réalise le récit de l'expérience missionnaire par rapport à la norme énonciative de l'autobiographie spirituelle. Dans ce but, nous prendrons en compte la présence de passages où la subjectivité tend à s'effacer, et l'apparition de plusieurs sujets de l'énoncé. Nous examinerons, ensuite, la manière dont MARIE DE L'INCARNATION retrace son voyage vers le Canada et sa vie missionnaire dans la perspective de vérifier si l'écriture de la moniale met en œuvre la stratégie de l'héroïsation du protagoniste¹¹ que Réal OUELLET constate chez les explorateurs et les missionnaires en Amérique à l'époque moderne et dont Marie-Christine PIOFFET a offert une étude détaillée dans le rapprochement des *Relations* des jésuites de la Nouvelle-France à l'écriture épique¹². En nous focalisant sur les parties du texte consacrées à la traversée transocéanique, à l'établissement et aux activités des ursulines, nous verrons que MARIE DE L'INCARNATION valorise son expérience en soulignant les souffrances et les difficultés qu'elle endura. Nous verrons également que la représentation des Amérindiens sert moins à rendre compte de leur altérité qu'à louer l'œuvre apostolique des ursulines. Tout au long de cette analyse, nous mettrons aussi en évidence la spécificité féminine du récit de voyage de la moniale de sorte à contribuer à l'étude de l'écriture viatique et missionnaire de l'époque dans une perspective de genre. C'est d'ailleurs la voie qu'ont empruntée quelques historiennes en étudiant la mobilité de religieuses – fondatrices, réformatrices ou missionnaires – et d'ordres monastiques féminins à vocation active pour mettre en relief la contradiction que représentait l'imposition de la clôture par rapport à l'activité apostolique féminine comprise dans le mouvement de reconquête contre-réformiste¹³.

1. *Oscillations énonciatives*

La *Relation* est un récit rétrospectif que MARIE DE L'INCARNATION organise en soixante-huit articles qui se partagent en treize états d'oraison. La religieuse cerne les événements intérieurs principaux dans ces chapitres qui représentent les étapes progressives de son

11 Réal OUELLET, *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, cf. le chapitre "Le récit d'une aventure", pp. 43-62.

12 Marie-Christine PIOFFET, *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997, cf. pp. 81-110.

13 Laurence LUX-STERRITT, "Les religieuses en mouvement. Ursulines françaises et Dames anglaises à l'aube du XVII^e siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 52, n. 4, 2005, pp. 7-23; Nicole PELLEGRIN, "La clôture en voyage (fin XVI^e-début XVIII^e siècle)", *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n. 28, 2008, pp. 77-98, <http://journals.openedition.org/clio/7942>.

élévation spirituelle. Elle décrit jusque dans le moindre détail une variété d'expériences – grâces, révélations, songes prémonitoires, extases et tentations – qui amenèrent son âme à un état d'union de plus en plus profond avec Dieu. Le récit livre également des aperçus de la vie extérieure qui ne servent généralement qu'à encadrer chronologiquement les phénomènes atemporels de l'intériorité. Le compte rendu des événements extérieurs gagne, cependant, le premier plan lorsque l'ursuline narre l'évolution de sa vocation apostolique et de son projet missionnaire. La primauté que MARIE DE L'INCARNATION accorde à sa vie spirituelle dans les huit premiers chapitres se renverse à partir du neuvième état d'oraison, le chapitre qui s'ouvre sur le récit du songe prophétique qui lui annonça son avenir missionnaire¹⁴, jusqu'aux premiers articles du douzième état d'oraison qui retracent l'arrivée des ursulines en Nouvelle-France et les débuts de leur établissement.

Dans cette partie de la *Relation*, le renversement apparaît dans plusieurs écarts énonciatifs par rapport à l'instance autodiégétique¹⁵. La moniale se représente dans son texte à travers le pronom personnel à la première personne du singulier, tout en l'alternant constamment avec une série de troisièmes personnes du singulier. L'action du sujet, désigné par le pronom "je", se précise à travers la description des mouvements que plusieurs référents intérieurs subissent ou réalisent. Il s'agit de l'"âme", de l'"esprit", du "cœur", de la partie "sensible" et "supérieure" de l'âme, de son "fond" ou de son "centre", et de ses facultés, à savoir l'"entendement", la "mémoire" et la "volonté"; autrement dit un ensemble de termes qui permettent de dresser la cartographie de l'espace intérieur ou, selon la métaphore de Mino BERGAMO, de représenter "l'anatomie de l'âme"¹⁶. Dans la suite du récit, l'instance autobiographique intègre parfois une narration historique, à la troisième personne, où les marques de la subjectivité tendent à disparaître. En rendant compte de l'émergence de sa vocation apostolique, MARIE DE L'INCARNATION évoque des événements qui sont reliés à la réalisation de son projet missionnaire, mais dont elle n'a été ni la protagoniste ni le témoin direct.

Un exemple de cette première forme de déviance par rapport à la norme énonciative de la *Relation* se situe à la fin du neuvième état d'oraison, lorsque la narratrice insère dans son récit personnel un pas-

14 Le rêve en question date de 1634. La religieuse se vit avec une laïque inconnue dans un espace surnaturel où elle rencontra la Vierge et Jésus qui lui indiquaient le chemin vers "un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées et de brouillards épais qui remplissaient tout, excepté une petite maisonnette qui était l'église de ce pays-là" (R, p. 304).

15 Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 253.

16 Mino BERGAMO, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales à Fénelon*, Bologna, il Mulino, 1991.

sage hétérodiégétique¹⁷ qui met en scène Madeleine DE LA PELTRIE, la bailleresse de fonds qui permit l'installation de la communauté religieuse à Québec:

En ce même temps que la divine Majesté m'occupait de la sorte, elle disposait l'esprit de Madame de La Peltrie, personne d'une éminente vertu, pour se donner avec tous ses biens à la Mission de Canada [...]. Cette sainte dame ayant été gagnée par cette touche, chercha tous les moyens possibles pour exécuter ses bons désirs, lorsqu'il plairait à Dieu de mettre ses affaires en tel état qu'il serait convenable à un tel dessein. Sur cela, elle tomba malade à l'extrémité, en sorte que les médecins n'en attendaient de moment en moment que la mort. En cet état, elle se souvint de ses bons désirs pour le Canada qu'elle tenait pour son cher pays. Elle se sentit pour lors inspirée de faire un vœu au glorieux saint Joseph, que s'il lui plaisait d'obtenir de Dieu sa santé, qu'elle ferait un séminaire en Canada en faveur des pauvres filles des Sauvages.¹⁸

En évoquant la simultanéité de l'opération du Tout-Puissant sur elle-même et la fondatrice, la narratrice passe d'un mode subjectif à une perspective omnisciente. MARIE DE L'INCARNATION s'efface de son texte, en tant que sujet de l'énoncé, pour ne demeurer que le sujet de l'énonciation. L'autobiographe devient donc chroniqueuse en narrant des événements dont elle n'eut connaissance qu'après coup, au gré de M^{me} DE LA PELTRIE.

La religieuse revient à plusieurs reprises sur le parcours de cette bienfaitrice en relatant l'aide que celle-ci reçut de Jean DE BERNIÈRES¹⁹, trésorier de France et mystique renommé, sa prise de contact avec les jésuites qui géraient la mission canadienne²⁰, ses négociations avec la Compagnie des Cent-Associés²¹, qui était chargée de l'administration coloniale depuis 1627, et son arrivée au monastère des ursulines de Tours²². La moniale, conformément à un souci historiographique marqué, relate ces événements minutieusement. Elle pourvoit, en effet, les déplacements des personnages et leurs communications, épistolaires ou en présence, d'indications spatio-temporelles.

Les repères précis, les dates et les localisations qui ponctuent ces pages, caractérisent également le compte rendu de la première partie du voyage vers la Nouvelle-France. Le 22 février 1639, MARIE DE L'INCARNATION, sa consœur MARIE DE SAINT-JOSEPH, M^{me} DE LA PELTRIE et M. DE BERNIÈRES quittèrent Tours en direction de Dieppe, lieu de l'embarquement:

17 Gérard GENETTE, *op. cit.*, p. 252.

18 R, pp. 318-319.

19 R, p. 339.

20 R, pp. 339-340.

21 R, pp. 341-344.

22 R, p. 346.

Durant notre voyage, nos heures étaient réglées. Nous étions avec des personnes d'oraison qui contribuaient beaucoup à nos dévotions; Monsieur de Bernières marquait les temps. Nous arrivâmes le cinquième jour de notre voyage, à Paris, où les affaires de madite Dame nous obligèrent de séjourner. Nous logeâmes dans le cloître des Révérends Pères Jésuites où M. de Meulnes, Maître d'Hôtel du Roi, nous prêta son logis entier, où nous étions comme en lieu de retraite [...]. Nous fûmes là jusqu'au jour de saint Joseph, que nous allâmes dans le monastère de nos Mères du Faubourg de Saint-Jacques, où nous nous trouvâmes en notre élément; car c'est une chose pénible à des religieuses d'être hors de leur clôture.²³

À l'instar de tout relateur de voyage, la narratrice indique clairement les durées et les lieux des déplacements. Le groupe de voyageurs arrive en cinq jours à Paris où il loge chez les jésuites; puis, le 19 mars, évoqué par la fête liturgique de saint Joseph, les religieuses se transfèrent au couvent de leurs consœurs parisiennes. Dans ce passage, le rapprochement avec l'écriture viatique se révèle également dans la transition à une autre forme énonciative puisque MARIE DE L'INCARNATION opte pour une posture homodiégétique²⁴ où son "moi" fait partie d'une collectivité. Étant donné que tout "voyageur n'est pas un aventurier solitaire"²⁵, la religieuse s'exprime à la première personne du pluriel. Dans ce pronom, elle ne s'efface pas complètement du récit; elle se confond plutôt dans l'ensemble des voyageurs dont elle se fait la porte-parole.

On aurait tort, cependant, d'interpréter ce "nous" comme l'équivalent textuel de toute la compagnie en voyage, car la moniale – comme dans ses lettres et puisqu'elle a été nommée supérieure du nouvel établissement – parle au nom de sa communauté, même si pour l'instant elle ne compte que deux religieuses. C'est ce que suggère l'expression du bonheur que seulement des nonnes pouvaient éprouver en voyageant avec des personnes pieuses, qui leur permettaient de respecter leurs heures canoniales, de même qu'en logeant dans des lieux retirés du monde comme le prescrivait la règle de la clôture. Cette réjouissance finit même par être mise en relief lorsque la moniale, en fin de citation, souligne le malaise que toute religieuse souffre hors de son couvent, affirmation qui est loin d'être anodine. MARIE DE L'INCARNATION cherche à justifier une circonstance à la limite du licite car le "Décret de réformation touchant les réguliers" émané au cours de la XXV^e session du Concile de Trente (3-4 décembre 1563) obligeait les religieuses à ne pas sortir de leur monastère, à moins qu'un supé-

23 R, pp. 350-351.

24 Gérard GENETTE, *op. cit.*, p. 252.

25 Réal OUELLET, *op. cit.*, p. 43.

rieur ne l'autorisât²⁶. L'ursuline se doit de prouver que sa consœur et elle-même firent le possible pour ne pas altérer leurs pratiques régulières et qu'elles vécurent le voyage comme si elles étaient dans leur couvent, ce que Nicole PELLEGRIN décrit comme la mise en place d'une "clôture portative"²⁷. Même dans les pages consacrées au récit du voyage en mer, MARIE DE L'INCARNATION s'empresse de souligner que les voyageuses se souciaient de maintenir leurs règles monastiques:

Dans toute la traversée, nous gardâmes exactement nos règles. Nous avions une belle chambre [...]. Cette chambre était si grande que nous y faisons l'Office en chœurs, les Hospitalières d'un côté et nous de l'autre. Nous y couchions et prenions nos repas. Elle fermait comme une salle [...]. Notre-Seigneur nous fit la grâce d'entendre la sainte Messe et y communier tous les jours, excepté treize jours que les tempêtes agitèrent trop violemment ce vaisseau [...].²⁸

Pendant trois mois de navigation, du 4 mai au 1^{er} août 1639, les religieuses ne sortirent sans doute jamais de cette chambre bien isolée qui remplaçait les murs de leur couvent. Rien ne changea non plus par rapport à leur routine liturgique, si ce n'est qu'à cause des inconvénients météorologiques.

Dans la suite du récit, comme le montre ce dernier passage, le pronom personnel collectif continue généralement à désigner la communauté ursuline, mais son emploi varie en fonction des situations narrées. La démultiplication des référents apparaît de manière évidente dans l'article consacré au voyage transatlantique²⁹ où le pronom "nous" représente aussi bien le groupe de laïques et de religieuses, qui occupait une chambre à part dans le navire, que l'ensemble des voyageurs et de l'équipage. Nous allons voir que ce compte rendu du voyage en mer présente d'autres aspects discursifs qui relient la *Relation* à l'écriture viatique et missionnaire de l'époque.

2. Voyage et vie missionnaire ou le récit de la souffrance

Comme le souligne OUELLET, les relations de voyage concernant l'Amérique entre le XVI^e et le XVII^e siècle se caractérisent par l'héroïsation actantielle du protagoniste, une démarche discursive auto-laudative qui diffère en fonction du narrateur. Alors que les explorateurs-

26 *Le Saint Concile de Trente œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes, nouvellement traduit par M. l'Abbé Chanut*, t. II, Lyon, C. de la Roche & Claude Rey, 1685, pp. 108-109.

27 Nicole PELLEGRIN, art. cit, p. 83.

28 R, p. 357.

29 R, pp. 353-359.

découvreurs se mettent en valeur grâce à leurs exploits militaires, les religieux, ne pouvant chanter de semblables prouesses, mettent en relief les souffrances subies et les obstacles rencontrés au cours de leurs déplacements d'un continent à l'autre et de leurs expéditions de conversion dans la terre d'accueil³⁰.

De son côté, MARIE DE L'INCARNATION reproduit cette tendance épique dans son récit de la traversée atlantique. La religieuse met l'accent sur la souffrance qu'elle endura pendant la navigation en énumérant ses maux physiques:

Pour mon particulier, j'y pensai mourir de soif; les eaux douces s'étant gâtées dès la rade, et mon estomac ne pouvant porter les boissons fortes, cela me faisait un mal qui me travaillait beaucoup. Je ne dormis point presque toute la traversée. J'y pâtissais un mal de tête si extrême que, sans mourir, il ne se pouvait davantage. Et cependant, mon esprit et mon cœur possédaient une paix très grande dans l'union de mon souverain et unique bien.³¹

L'inassouvissement des besoins physiologiques de l'hydratation et du sommeil et les inconvénients qui en découlent apparaissent une dure épreuve que la moniale dramatise à travers l'emploi de structures d'intensité – “me travaillait beaucoup” et “si extrême que, sans mourir, il ne se pouvait davantage” – ainsi qu'à travers l'utilisation des verbes “penser mourir” et “pâtir”. Elle relativise, cependant, les souffrances corporelles qu'elle accuse par son état spirituel. La tranquillité intérieure que lui procure la présence divine lui permet de faire face à toute difficulté. En outre, l'héroïsation, qui se manifeste dans cette résistance aux inconvénients que le corps de l'ursuline subit, se trouve accentuée par l'énoncé qui précède le passage cité: “il y a tant à souffrir pour les personnes de notre sexe et condition qu'il le faudrait expérimenter pour le croire”³². MARIE DE L'INCARNATION amplifie le drame qu'elle décrit en annonçant que toute tentative expressive ne serait pas en mesure de traduire l'extrême souffrance que comporte le voyage à la fois pour des femmes et des religieuses. L'expression de l'incompatibilité entre la performance langagière et l'expérience vécue – formule que la moniale évoque normalement lorsqu'elle décrit les opérations de Dieu dans son âme – rejoint les procédés hyperboliques qu'emploient les jésuites dans leurs *Relations*³³, soit les stratégies qui ressortissent, d'après OUELLET, au procédé de l'héroïsation rhétorique du personnage³⁴.

30 Réal OUELLET, *op. cit.*, p. 47.

31 R, p. 358.

32 *Ibid.*

33 Marie-Christine PIOFFET, *La tentation de l'épopée*, cit., pp. 101-102.

34 Réal OUELLET, *op. cit.*, pp. 53-54.

Les malaises que MARIE DE L'INCARNATION ressentit ne sont que la moindre des difficultés rencontrées pendant la navigation. La moniale suggère que la réussite de la traversée était soumise aux aléas naturels, en particulier, à deux phénomènes météorologiques qu'elle mentionne plusieurs fois: les brumes³⁵ et les tempêtes³⁶. Les unes comme les autres risquaient à tout moment de mettre fin au trajet et aux vies des voyageurs. La narratrice ne se limite cependant pas à évoquer l'éventualité d'un naufrage. Elle rapporte que le 19 juin 1639, "le Dimanche de la très sainte Trinité"³⁷, la réduction de visibilité qu'avait causée la brume lui avait réellement fait craindre le pire: "une glace grosse [...] parut dans une brune [*sic*] et comme une furie, venait vis-à-vis de la flèche du navire et l'allait fendre en deux"³⁸. L'équipage se trouva tout à coup devant un iceberg, un obstacle naturel que la religieuse compare à une "furie" pour en souligner la brutalité et la vitesse avec laquelle il se rapprochait du vaisseau. Plus loin, la narratrice complète la description esquissée par cette figure mythique à travers la série d'adjectifs "monstrueuse", "horrible" et "épouvantable"³⁹. Cette représentation hyperbolique de l'obstacle relève aussi d'une intention valorisante; comme nous le rappelle PIOFFET, "la description terrifiante des lieux, l'agrandissement du décor contribuent à l'héroïsation du voyageur qui doit dominer les éléments hostiles et rendus plus grands que nature"⁴⁰.

Le risque de collision avec l'iceberg causa un affolement généralisé. Tout le monde se vit irrémédiablement perdu, mais MARIE DE L'INCARNATION demeura insensible au désarroi collectif. Comme elle l'écrit, elle se préparait sereinement à mourir: "[...] mon esprit et mon cœur étaient dans une paix et tranquillité autant grandes qu'elles se pouvaient posséder; je ne ressentis pas un seul mouvement de frayeur, mais en un état tout prêt pour faire un holocauste de tout moi-même avec l'agrément de la privation de voir nos chers Sauvages"⁴¹. La religieuse se dépeint encore une fois comme une héroïne inébranlable, prête à succomber selon la volonté de Dieu et à offrir sa vie selon le modèle du Christ et des martyrs. En se sentant si près de la mort, sa seule crainte tenait à une question de pudeur et de règle monacale: "Je disposai mes habits à ce que, lorsque le débris se ferait, je pusse n'être vue qu'avec décence"⁴². Ainsi, la moniale renchérit sur l'image de la voyageuse disciplinée en manifestant son intériorisation de la prescription vestimentaire.

35 R, pp. 355, 357-358.

36 R, pp. 356, 357, 358-359.

37 R, p. 357.

38 R, p. 355.

39 R, p. 356.

40 Marie-Christine PIOFFET, *La tentation de l'épopée*, cit., p. 103.

41 R, pp. 355-356.

42 R, p. 356.

L'exagération qui apparaît dans la description de l'obstacle naturel et l'insistance sur la crainte collective d'une mort assurée créent dans le récit une tension que MARIE DE L'INCARNATION amplifie lorsqu'elle précise que l'espoir en la Providence était la dernière ressource des voyageurs. Il n'y avait plus qu'à invoquer le Ciel: "À cette extrémité, le Révérend Père Vimont fit un vœu à la sainte Vierge au nom de tous. Ma compagne, la Mère Marie de Saint-Joseph, commença les litanies de cette divine Mère que tout le monde poursuivit"⁴³. Le recours aux prières en cas de danger était une pratique fréquente. À propos de ces circonstances, PIOFFET souligne que, dans les *Relations* des jésuites de la Nouvelle-France, "les supplications des fidèles ont un effet magique quasi instantané"⁴⁴. L'épisode que narre l'ursuline se conclut selon ce modèle rhétorique, étant donné que la Vierge exauça immédiatement le vœu des voyageurs:

Lors, en un instant, le pilote qui gouvernait, auquel l'on commandait de mettre le gouvernail d'un côté, sans qu'il y mît du sien, il le tourna d'un autre, tant qu'il fit faire un tour au vaisseau, ce qui fit que la monstrueuse glace qui, à l'heure, n'en était pas à la longueur d'une pique vis-à-vis la flèche, se trouva au côté. Nous l'entendîmes frayer, tant elle était proche. C'était un miracle évident; aussi chacun cria: "Miracle!"⁴⁵

Le navire évita la collision avec l'iceberg de justesse. À la dernière minute, une présence surnaturelle s'imposa sur le timonier pour lui faire tourner le gouvernail dans le sens contraire par rapport aux indications de l'équipage.

Il faut remarquer que l'iceberg est le seul élément naturel que MARIE DE L'INCARNATION décrit dans sa *Relation*. Dans son compte rendu de la traversée, même si l'on découvre que la chambre réservée aux voyageuses "avait de belles fenêtres"⁴⁶, l'ursuline n'évoque que les phénomènes mettant en danger la vie des passagers. L'espace de l'océan passe inaperçu et sous silence chez la religieuse comme chez d'autres relateurs. Ce défaut de description s'impose spontanément, ainsi que le remarque Sylvie REQUEMORA: "L'espace de la mer est le lieu par excellence de la narration, car il faut meubler cet espace unidimensionnel où se manifestent souvent le vide, l'absence de nouveauté, la répétition"⁴⁷. On s'attend, alors, à ce qu'il en aille différemment dans la suite du récit, mais MARIE DE L'INCARNATION, contrairement aux explorateurs et aux jésuites, apparaît totalement insensible à la nou-

43 *Ibid.*

44 Marie-Christine PIOFFET, *La tentation de l'épopée*, cit., p. 200.

45 R, p. 356.

46 R, p. 357.

47 Sylvie REQUEMORA, "L'espace dans la littérature de voyages", *Études littéraires*, vol. 34, n. 1-2, hiver 2002, p. 257.

veauté que représente l'espace canadien. Lorsqu'elle narre son arrivée en Nouvelle-France, elle précise seulement que le paysage devant ses yeux correspondait à celui que Dieu lui avait montré en rêve quelques années auparavant: "Ces grandes montagnes, ces vastitudes, la situation et la forme qui étaient encore marquées dans mon esprit comme à l'heure même, ce m'était la même chose à la vue, excepté que je n'y voyais pas tant de brunes [*sic*]"⁴⁸. Certes, la moniale ne pouvait s'étonner de ce qui était déjà gravé dans sa mémoire, mais il est surprenant qu'elle n'ait rien ajouté à sa configuration onirique du Canada. En se limitant à constater la ressemblance entre l'espace réel et l'espace rêvé, elle fait primer son expérience mystique sur son expérience viatique.

Chez MARIE DE L'INCARNATION, l'effacement de l'espace extérieur dépend clairement de la claustration. Il était inconvenable pour une religieuse de témoigner de l'intérêt pour le monde d'avec lequel elle avait été séparée par ses vœux. De plus, contrairement aux jésuites qui exploraient le territoire, le traversaient d'un bout à l'autre pour vivre et œuvrer auprès des peuples amérindiens, la moniale n'eut qu'une expérience restreinte de l'espace colonial. Dans sa *Relation* nous lisons que dès leur arrivée à Québec, le 1^{er} août 1639, les ursulines furent amenées à leur demeure, lieu d'où elles ne sortirent plus, à l'exception du lendemain, lorsque les jésuites les accompagnèrent à la réduction de Sillery⁴⁹ où ils avaient rassemblé plusieurs familles de néophytes pour essayer de les sédentariser. La reconstruction de ces premiers jours est, en vérité, lacunaire. C'est probablement pour éviter que les lecteurs se fassent une image trompeuse de la régularité de la vie religieuse en Nouvelle-France que MARIE DE L'INCARNATION et le jésuite Paul LEJEUNE, dans sa *Relation* de 1639, omettent d'écrire que les ursulines se rendirent à la résidence des jésuites, le 3 août, qu'elles examinèrent un terrain pour la construction de leur couvent, le 4 août, et qu'elles ressortirent même les deux jours suivants⁵⁰.

Dans la *Relation*, l'immensité de l'espace canadien se réduit au microcosme conventuel, à la petite demeure où les ursulines logèrent le temps qu'elles bâtissent leur monastère: "Notre logement était si petit qu'en une chambre d'environ seize pieds en carré étaient notre chœur, notre parloir, dortoir, réfectoire, et dans une autre, la classe pour les Françaises et les Sauvages et pour notre cuisine. Nous fîmes faire un apentif [*sic*] pour la chapelle et sacristie extérieure"⁵¹. La description

48 R, p. 371.

49 R, p. 368.

50 Chantal THÉRY, "Femmes missionnaires en Nouvelle-France: dans la balance de la rhétorique jésuite", in Réal OUELLET (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 91.

51 R, p. 372.

met en évidence l'exiguïté de l'habitation qui abritait trois ursulines⁵², M^{me} DE LA PELTRIE, sa servante et les premières pensionnaires amérindiennes. En précisant que les moniales devaient forcément optimiser l'exploitation des pièces pour assurer leurs fonctions, MARIE DE L'INCARNATION n'indique que l'une des privations que comportait le nouvel établissement. Comme elle l'insinue ailleurs, la communauté de Québec ne bénéficiait pas des commodités que les religieuses avaient connues auparavant: le "genre de vie" de l'autre côté de l'océan était "entièrement différent de celui de nos monastères de France"⁵³. Cette considération, jointe au détail sur les restrictions spatiales du couvent provisoire, prolonge à la fois le récit de la souffrance et la rhétorique de la valorisation du protagoniste que l'ursuline a amorcés dans le compte rendu de la traversée.

Selon cette même perspective, nous interprétons la série d'inconvénients que les ursulines durent surmonter et les adaptations que la réalité missionnaire leur imposait. En plus de s'acquitter de leurs tâches dans une maison trop petite pour le nombre d'occupantes, les religieuses transformèrent leur demeure en un hôpital lorsque la petite vérole se répandit chez les pensionnaires amérindiennes⁵⁴. Ensuite, en retraçant les débuts de leur établissement, MARIE DE L'INCARNATION précise que l'activité apostolique des ursulines s'étendait au-delà des soins et de l'instruction qu'elles dispensaient à leurs élèves françaises et amérindiennes. Les moniales accueillèrent à leur parloir les Autochtones adultes, ainsi qu'elles subvenaient à leur entretien: "Nous les instruisions et nous entretenions avec eux [...]. Nous fûmes quatre ou cinq ans de suite dans un exercice continu de charité à l'endroit de ces pauvres Sauvages qui arrivaient ici de diverses nations"⁵⁵. L'assistance spirituelle que les religieuses apportaient aux Amérindiens n'aurait pas été possible si elles ne s'étaient pas mises à l'étude des langues autochtones, un apprentissage dont MARIE DE L'INCARNATION souligne la difficulté: "d'abord cette étude d'une langue si disproportionnée à la nôtre, me fit bien mal à la tête"⁵⁶.

Les religieuses firent également face à des épreuves plus fâcheuses. Dans le dernier chapitre de la *Relation*, la moniale rapporte les conséquences de deux événements qui accablèrent aussi bien les ursulines que les autres maisons religieuses. Il s'agit, en premier lieu, de l'exode du peuple huron, en 1649, suite à sa défaite contre les Iroquois. Il fallut ainsi assurer la subsistance des rescapés: "nous avons une assez

52 Une ursuline de Dieppe, sœur CÉCILE DE SAINTE-CROIX, s'était ajoutée aux deux tourangelles.

53 R, p. 371.

54 R, p. 369.

55 R, p. 370.

56 R, p. 369.

grosse famille que nous assistions tous, en les nourrissant [...]. Comme depositaire, c'était moi qui distribuais chaque semaine la dépense [les vivres] à ceux dont nous nous étions chargées: ce qui me donnait beaucoup de consolation de leur pouvoir rendre ce petit service"⁵⁷. En second lieu, en 1650, un incendie accidentel anéantit le monastère où les ursulines logeaient depuis 1642⁵⁸. En quelques heures, elles virent leur bâtiment disparaître avec tous leurs biens et leurs provisions. En même temps, les sacrifices qu'elles avaient endurés pendant dix ans de vie missionnaire s'effaçaient, puisque ces pertes matérielles remettaient en cause la permanence de la communauté en Nouvelle-France. Il n'en alla pas de la sorte, puisque les autorités spirituelles et temporelles de la colonie firent le possible pour que les religieuses se rétablissent⁵⁹.

Dans la *Relation*, la vie missionnaire des ursulines apparaît comme un chemin de croix, une kyrielle de situations variablement affligeantes auxquelles la communauté se confronta sans se décourager. MARIE DE L'INCARNATION laisse entendre que l'ensemble des difficultés endurées par les moniales représentait un martyre au quotidien et au féminin, soit une alternative au sacrifice de leurs vies au sens fort du terme et à l'image des martyrs jésuites de la Nouvelle-France⁶⁰. Les ursulines immolaient leurs vies à la réussite de l'évangélisation, même si elles ne s'exposaient pas aux mêmes périls que les jésuites, à cause de leur état d'immobilité fixé par la clôture. La plume de MARIE DE L'INCARNATION rend ainsi manifeste l'histoire d'une communauté invivable par sa condition de claustration.

3. Instrumentaliser l'altérité amérindienne

On sait que les *Relations* des jésuites ont fait le bonheur d'anthropologues, d'ethnologues et de sociologues grâce aux fines observations que les missionnaires livrèrent sur l'aspect physique, les comportements, les langues, les croyances, les coutumes et l'organisation sociale des Autochtones. Les portraits et les commentaires que les religieux consacraient aux indigènes, ceux qu'ils appelaient "Sauvages" pour marquer le clivage civilisationnel qui séparait les deux cultures en contact, n'avaient aucune visée scientifique. La description des traits qui caractérisaient l'altérité amérindienne et la mise en scène des Autochtones dans de nombreux micro-récits anecdotiques servaient plutôt à éblouir les lecteurs européens et surtout à les convaincre de la

57 R, p. 430.

58 R, pp. 430-434.

59 R, p. 438.

60 Dans sa *Relation*, MARIE DE L'INCARNATION rend hommage aux pères Jean DE BRÉBEUF, Charles GARNIER et Gabriel LALEMANT qui furent torturés et tués par les Iroquois, en 1649 (R, p. 429).

nécessité de la présence jésuite chez des peuples, disait-on, ‘sans foi, ni roi, ni loi’. Cette valorisation de l’œuvre missionnaire qui découle de la représentation des Amérindiens apparaît également dans les rares passages où MARIE DE L’INCARNATION se réfère aux natifs.

Selon l’un des topoï de l’écriture viatique, la religieuse décrit sa première rencontre avec les Amérindiens. Celle-ci eut lieu à la fin de son voyage transatlantique, lors d’un mouillage au port de Tadoussac:

Nous fîmes rencontre de plusieurs Sauvages, abordant aux terres: ce qui nous apporta une grande joie. Ces pauvres gens n’ayant jamais vu personnes faites comme nous, étaient tous dans l’admiration, et, lorsqu’on leur dit que nous étions des filles de Capitaines qui, pour l’amour d’eux, avions quitté notre pays, nos parents et toutes les délices, ils étaient ravis d’étonnement, et encore plus, que c’était pour instruire leurs filles, à ce qu’elles ne fussent pas brûlées dans les feux, mais pour leur enseigner comme il fallait être éternellement bienheureux. Ils ne pouvaient pas comprendre cela.⁶¹

L’attitude que la religieuse dévoile dans ce passage ne change guère par rapport à celle qu’elle manifeste dans sa représentation de l’espace canadien: même ses habitants la laissent apparemment indifférente. Chez MARIE DE L’INCARNATION, nous ne retrouvons pas la même sensibilité envers l’Autre que témoignent les écrits jésuites. Lorsque nous lisons la *Relation* de 1632, par exemple, le père Paul LEJEUNE rend compte de son premier contact avec les Amérindiens en faisant d’eux un portrait assez détaillé. Le religieux s’étonne devant leurs visages peints, fait des remarques sur la couleur de leur peau et décrit leurs cheveux, leur habillement et leurs manières⁶². La minutie de ce texte est loin d’être égalée par le compte rendu de la moniale.

MARIE DE L’INCARNATION évite, en effet, la description des Autochtones, de même que l’expression de ses impressions, à l’exception de la compassion qu’elle révèle dans la formule “pauvres gens”. La narratrice réduit l’épisode de la première rencontre à un “récit de paroles”⁶³ où l’auditif l’emporte sur le visuel. Elle transpose en style indirect l’échange verbal qui eut lieu entre les missionnaires et les Amérindiens. D’un côté, les jésuites présentent les religieuses en soulignant le charitable sacrifice d’elles-mêmes. Ils énumèrent, à cet effet, les pertes causées par leur nouvel établissement: l’abandon de leur pays, de leurs familles et d’une vie agréable. De l’autre, les Amérindiens sont ébahis, ne pouvant en croire leurs yeux de voir pour la

61 R, p. 358.

62 Dominique DEFFAIN, *Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle. Étude littéraire des Relations du père Paul Le Jeune (1632-1641)*, Tübingen, M. Niemeyer, 1995, pp. 86-87.

63 Gérard GENETTE, *op. cit.*, p. 189.

première fois des religieuses, ni leurs oreilles d'entendre que ces servantes de Dieu avaient tout quitté pour l'amour et le salut de leurs filles. Les Autochtones semblent avoir été plus impressionnés que la moniale. En ne rapportant que le point de vue des natifs, la narratrice met en valeur un événement mémorable de l'histoire coloniale, l'arrivée des premières religieuses en Nouvelle-France. L'évocation de la parole amérindienne apparaît moins réelle qu'intentionnelle⁶⁴: le discours transposé permet à la religieuse de remettre à quelqu'un d'autre le soin de reconnaître l'importance de l'événement en question, lui évitant ainsi de prendre à son compte des propos qui seraient susceptibles de passer pour une forme de vanité.

À l'époque, l'amour-propre représentait l'un des défauts les plus dangereux et l'un des obstacles majeurs au salut. Ainsi toute manifestation du moi était-elle considérée suspecte et redoutable. Dans ce contexte, les mystiques appelés à rendre compte de leur perfectionnement intérieur craignaient de paraître hypocrites, étant donné que l'anéantissement témoigné par leurs parcours s'opposait à l'ostentation du 'moi' inscrite dans la reprise autobiographique. C'est pourquoi ils mettaient en œuvre des procédés rhétoriques et énonciatifs qui cherchaient à dissimuler ou à effacer leur 'moi' et, donc, à réduire la valorisation de l'individu inévitablement impliquée dans l'écriture autobiographique. Le recours à la voix des Amérindiens dans le récit du premier contact relève en quelque sorte de cet ensemble de stratégies: en représentant l'admiration d'autrui, au lieu d'exprimer sa satisfaction d'être parmi les pionnières des religieuses de la Nouvelle-France, MARIE DE L'INCARNATION ne risquait pas de contrevenir à l'humilité que l'on s'attendait d'elle.

La valorisation de la protagoniste et de ses consœurs qui s'esquisse dans cette première mise en scène de l'Autre réapparaît dans la suite du récit, lorsque la moniale décrit brièvement le travail quotidien des ursulines. Il s'agit de deux passages où la religieuse fournit, en outre, quelques observations sur les Autochtones. Au début du douzième état d'oraison, nous lisons:

Nous avons plusieurs séminaristes sédentaires et des passagères qui nous étaient données pour les disposer au baptême et autres sacrements. Les Sauvages sont très sales et leurs boucanages les rendent de mauvaise odeur, outre qu'ils ne se servent pas de linge. Tout cela ne nous était point à dégoût; au contraire, c'était à l'envi à qui dégraisserait nos chères séminaristes lorsqu'on nous les donnait.⁶⁵

64 OUELLET a montré que, dans les relations missionnaires, la stratégie de la parole amérindienne rapportée remplit plusieurs fonctions, allant de l'effet de réel à la dramatisation, et qu'en définitive elle aboutit à "faire sentir la présence efficace du missionnaire au milieu des indigènes" (Réal OUELLET, *op. cit.*, p. 98).

65 R, p. 370-371.

Dans ces quelques lignes, la religieuse condense plusieurs informations sur l'activité apostolique de sa communauté. Pour commencer, la distinction des Amérindiennes en "sédentaires" et en "passagères" nous indique que la durée de la formation au couvent des élèves était variable. Ensuite, MARIE DE L'INCARNATION rend compte des soins spirituels et corporels que les religieuses vouaient aux petites: d'un côté, elles les catéchisaient pour qu'elles pussent recevoir les sacrements et, de l'autre, elles les habilitaient aux pratiques hygiéniques françaises en commençant par le dégraissage. En évoquant cette occupation, la moniale glisse dans son texte un commentaire d'intérêt ethnographique. Ses remarques sur la saleté et l'odeur désagréable des Amérindiens s'accompagnent de renseignements sur leurs pratiques alimentaires et hygiéniques. La moniale mentionne, en effet, le "boucanage", qui permettait aux Autochtones de conserver les viandes et les poissons, et l'onction de graisses animales sur leurs corps au lieu d'utiliser le linge qui servait, selon les usages européens de l'époque, à absorber les sécrétions de la peau et, bien sûr, à la protéger⁶⁶. L'absence de propreté chez les Amérindiens, un détail susceptible d'inspirer le "dégoût" et de repousser tout Français, ne touchait pas du tout les servantes de Dieu. Loin de les décourager, la saleté déclenchait chez elles une sorte de compétition pour se réserver le privilège de s'occuper de la toilette des élèves.

Dans le deuxième passage, MARIE DE L'INCARNATION renchérit sur la malpropreté des enfants: "La saleté des filles sauvages qui n'étaient point encore faites à la propreté des Français, nous faisait quelquefois trouver un soulier en notre pot, et journellement des cheveux et des charbons, ce qui ne nous donnait aucun dégoût"⁶⁷. La narratrice montre que les religieuses passaient au-dessus des maladroites des Amérindiennes. Pour convaincre son lecteur de l'extrême patience qui distinguait les ursulines, MARIE DE L'INCARNATION rapporte le point de vue d'autres témoins:

Les personnes qui nous visitaient, à qui, par récréation, nous racontions cela, ne pouvaient comprendre comment nous pouvions nous y accoutumer, non plus que de nous voir embrasser et caresser et mettre sur les genoux de petites orphelines sauvages qu'on nous donnait, qui étaient graissées en un guenillon sur une petite partie de leur corps empesé de graisse qui rendait une fort mauvaise odeur. Tout cela nous était un délice plus suave qu'on pourrait penser.⁶⁸

66 Georges VIGARELLO, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2004, p. 70.

67 R, p. 372.

68 *Ibid.*

La réaction des colons valorise le dévouement des religieuses qui avaient des gestes de tendresse maternelle envers les petites, malgré leurs manières impolies et leur apparence. MARIE DE L'INCARNATION répond à ce commentaire sur les contacts affectueux entre les moniales et les enfants en soulignant que la graisse, l'odeur et la nudité qui causaient l'aversion chez les Français étaient source pour les ursulines d'un bonheur extraordinaire, d'un plaisir impensable, tel que le suggère le comparatif en fin de citation. Les religieuses chérissaient ce que tout le monde aurait fui parce que la vocation apostolique transformait la réalité, ou du moins elle permettait de la saisir différemment.

Conclusion

La vocation apostolique qui fut à l'origine d'un bouleversement important dans la vie de MARIE DE L'INCARNATION est aussi la source d'un trouble scriptural. Dans le texte qu'elle rédigea à la demande de son fils et de son confesseur – qui voulaient connaître les opérations secrètes de la grâce en elle –, la moniale accorde une place privilégiée à son vécu viatique et missionnaire. Les épisodes et les commentaires sur ces expériences plus terrestres que spirituelles s'enchaînent dans le texte comme une série de fragments qui suspendent la reconstruction de l'individualité.

Influencée par l'écriture historique et anecdotique de sa correspondance et des *Relations* jésuites, MARIE DE L'INCARNATION déplace le regard qu'elle porte strictement sur elle-même vers l'extérieur et la vie qu'elle partagea avec les personnages qui contribuèrent à l'évangélisation de la Nouvelle-France. C'est ainsi que la narratrice-protagoniste cède la place à d'autres sujets, à des tiers, comme M^{me} DE LA PELTRIE, et à des collectivités dont elle n'est pas exclue. Les transitions d'instance énonciative et de perspective, la multiplication des sujets de l'énoncé et le foisonnement des indications spatio-temporelles ne constituent pas les seuls aspects à rapprocher la *Relation* de l'écriture viatique de l'époque. MARIE DE L'INCARNATION en reproduit les thèmes récurrents et les stratégies discursives tout en les adaptant à sa condition de religieuse. Elle marque son souci de trouver des alternatives acceptables à la clôture et de respecter la liturgie journalière et la règle vestimentaire, malgré le basculement que comporte le voyage. Sa représentation de l'expérience missionnaire, axée sur le thème de la souffrance, se nourrit de scènes de la vie quotidienne des ursulines au lieu d'aventures et d'épisodes d'exploration. Les restrictions institutionnelles et morales qui pèsent sur la mobilité physique des religieuses conditionnent également la manière dont MARIE DE L'INCARNATION appréhende et recrée textuellement le Nouveau Monde. Contrairement aux voyageurs et mission-

naires, hommes, elle ne met pas en œuvre les procédés descriptifs et informatifs susceptibles de communiquer la diversité et la richesse de l'espace, de la nature et des peuples canadiens.

Le récit de l'entreprise que MARIE DE L'INCARNATION définit "éloignée de [s]a condition et sans exemple"⁶⁹ engendre des effets de dissonance par rapport aux procédés formels et thématiques de l'écriture mystico-hagiographique. Ce détournement des structures codées et figées de l'autobiographie spirituelle prouve la 'perméabilité' de ce genre textuel et remet en cause les frontières à travers lesquelles nous cherchons à délimiter les genres. De plus, l'expérience viatique qui se dit selon le point de vue d'une femme et d'une religieuse – d'une parmi tant d'autres – invite à remédier à la négligence due à la priorité que la critique littéraire a accordée à l'étude de l'écriture hodéporique et missionnaire masculine de l'époque.

Références bibliographiques

- Mino BERGAMO, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales à Fénelon*, Bologna, il Mulino, 1991.
- Dominique DEFFAIN, *Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle. Étude littéraire des Relations du père Paul Le Jeune (1632-1641)*, Tübingen, M. Niemeyer, 1995.
- Alessandra FERRARO, *Una voce attraverso il velo. Il linguaggio mistico e missionario di Marie de l'Incarnation*, Venezia, La Toletta, 2014, pp. 91-107.
- Nathalie FREIDEL, "Marie de l'Incarnation, voyageuse immobile en Nouvelle-France", *Dix-septième siècle*, n. 272, 2016, pp. 533-546.
- Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- Roland LE HUENEN, "Le récit de voyage: l'entrée en littérature", *Études littéraires*, vol. 20, n. 1, printemps-été 1987, pp. 45-61.
- Laurence LUX-STERRITT, "Les religieuses en mouvement. Ursulines françaises et Dames anglaises à l'aube du XVII^e siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 52, n. 4, 2005, pp. 7-23.
- Adelisa MALENA, "Ego-documents or 'Plural Compositions'? Reflections on Women's Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World", *Journal of Early Modern Studies*, vol. 1, n. 1, 2012, pp. 97-113.
- MARIE DE L'INCARNATION, "Relation de 1654", in Albert JAMET (dir.), *Écrits spirituels et historiques*, t. II, Paris/Québec, Desclée de Brouwer/L'Action sociale, 1930, pp. 151-476.
- Claude MARTIN, *La Vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des ursulines de la Nouvelle-France, tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Louis Billaine, 1677.
- Claude MARTIN, *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des ursulines de la Nouvelle-France, divisées en deux parties*, Paris, Louis Billaine, 1681.

69 R, p. 317.

- Claude MARTIN, *Retraites de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une Exposition succincte du Cantique des cantiques*, Paris, Veuve Louis Billaine, 1682.
- Claude MARTIN, *L'École sainte ou Explication familière des mystères de la foi pour toutes sortes de personnes qui sont obligées d'apprendre ou d'enseigner la doctrine chrétienne*, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1684.
- Réal OUELLET, *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles). Au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- Nicole PELLEGRIN, "La clôture en voyage (fin XVI^e-début XVIII^e siècle)", *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n. 28, 2008, pp. 77-98, <http://journals.openedition.org/clio/7942>
- Marie-Christine PIOFFET, *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997.
- Marie-Christine PIOFFET, "Nouvelle-France ou France nouvelle: les anamorphoses du désir", *Tangence*, n. 90, 2009, pp. 37-55.
- Léon POULIOT, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Montréal/Paris, Desclée de Brouwer, 1940.
- Claude REICHLER, "Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une *Relation de la Nouvelle-France* au XVII^e siècle", *L'homme*, n. 164, 2002, pp. 37-56.
- Sylvie REQUEMORA, "L'espace dans la littérature de voyages", *Études littéraires*, vol. 34, n. 1-2, hiver 2002, pp. 249-276.
- Le Saint Concile de Trente œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes, nouvellement traduit par M. l'Abbé Chanut*, t. II, Lyon, C. de la Roche & Claude Rey, 1685.
- Chantal THÉRY, "Femmes missionnaires en Nouvelle-France: dans la balance de la rhétorique jésuite", in Réal OUELLET (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, pp. 89-99.
- Georges VIGARELLO, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2004.
- Friedrich WOLFZETTEL, *Le discours du voyageur. Le récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

Abstract

This contribution examines the account of the missionary experience in New France that the Ursuline Marie de l'Incarnation (Tours, 1599 – Quebec City, 1672) gave in the spiritual autobiography, the Relation of 1654, which she wrote in Quebec City, where she had founded the first Ursuline monastery and the first women's school institute in the New World some fifteen years earlier. The Relation, which is part of one of the practices of the direction of consciousness of the time and which is inspired by the hagiographic model, appears to be an original work insofar as the features of a mystical discourse are intertwined with some aspects of viatical writing. The generic crossbreeding is achieved through

deviations from the enunciative norm of spiritual autobiography and through the feminine adaptation of discursive strategies and themes that characterise the texts of travellers and missionaries in America between the 16th and 17th centuries. Marie de l'Incarnation's account of her missionary experience leads us to rethink the viaticum production of the period from a gender perspective.

Mots-clés

Autobiographie spirituelle, récit de voyage, Nouvelle-France, XVII^e siècle