

**« C'EST UNE GUERRE SAINTE OÙ IL NE S'AGIT QUE DE LA GLOIRE DE DIEU »
La religion dans la guerre entre les Français et les Iroquois (1658-1687)**

par Anik Linda Laflèche

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention de la maîtrise en histoire

Université d'Ottawa

© Anik Linda Laflèche, Ottawa, Canada, 2019

RÉSUMÉ

Entre 1658 et 1688, quatre campagnes militaires furent menées par les Français de la Nouvelle-France contre les Iroquois : deux furent menées en 1666, une en 1684 et une en 1687. Alors que celles de 1666 furent conceptualisées et vécues comme des croisades par la population, celle de 1684 ne le fut pas. L'expédition de 1687 quant à elle vit une certaine renaissance de la rhétorique de croisade mais cette dernière ne connut pas la même popularité qu'en 1666. Cette thèse propose d'analyser le discours religieux, l'expérience religieuse et les pratiques associées qui entourèrent ces expéditions de sorte à expliquer pourquoi il eut une telle divergence. Plusieurs facteurs coloniaux et métropolitains expliquent ce changement de perception, notamment la prévalence du discours de guerre sainte en France lors des guerres contre les Turcs, la force de l'Église catholique de la colonie, la culture religieuse qui préconisait l'apocalyptisme et la peur du Diable, ainsi que la personnalité des gouverneurs et évêques de Québec.

*À Madeleine Amyotte, ma grand-mère,
qui m'a transmis son amour de la lecture et de l'histoire.*

REMERCIEMENTS :

Je tiens à remercier mon superviseur, Jean-François Lozier, pour sa patience infinie, ses corrections, ses conseils et son encouragement. Il m'a souvent remis sur la bonne voie lorsque je perdais le fil de mes idées. Sans son soutien, cette thèse n'aurait pas pu prendre forme.

J'aimerais aussi remercier tous mes collègues de travail au Service de Référence de Bibliothèque et Archives Canada qui ont, non seulement aidé tout au long de ma maîtrise, mais ont aussi contribué à mon développement professionnel. J'éprouve une profonde gratitude envers mes patronnes Julie Roy et Megan Butcher pour leur flexibilité et compréhension, ainsi que mes amis Amanda Lipson, Rebecca Meunier, Jasmine Charrette, Brianne Boucher et David Portilla qui, pendant deux ans, ont lu mes chapitres et écouté mes tirades souvent insensées ou tangentielles.

Enfin, je désire exprimer ma sincère reconnaissance envers mon conjoint Adam Sigman, mes parents Danielle et Christian Laflèche, mon grand-père Francis Amyotte, ma sœur Marie-Josée Laflèche ainsi que mon meilleur ami, Marc Lalonde, qui m'ont toujours encouragé et soutenu dans mes meilleurs moments ainsi que dans mes pires. Leur confiance en mon succès m'a convaincu que j'y arriverais un jour.

TABLE DES MATIÈRES

ABBREVIATIONS	vi
INTRODUCTION	1
La problématique :	4
Sources	5
Cadre historiographique	9
CHAPITRE I « UNE GUERRE SAINTE ET UNE HEUREUSE CROISADE »	20
« Conquérir l’Empire de Satan »	23
« Ce petit Turc de la Nouvelle-France »	28
CHAPITRE II: « C’EST POUR LE BIEN DE LA FOI ET DE LA RELIGION QU’ILS ALLAIENT COMBATTRE. »	37
« Nos soldats François sont si fervans qu’ils ne craignent rien »	40
L’expédition de Courcelles	48
La croisade de Tracy	50
Une interprétation différente?	59
CHAPITRE III: « DIEU D’EST SERVI DES ARMES DE LA FRANCE POUR DONNER COMMENCEMENT À LA CONVERSION »	62
La montée du rationalisme	64
Le recul du Diable et les progrès du Christianisme en Iroquoisie	68
Une Église affaiblie et des religieux polarisés	71
CHAPITRE IV: « CETTE NATION INFIDÈLE QUI MÉPRISE LA VOIX DE DIEU »	86
Un évêque zélé et un gouverneur fervent	88
À la croisée de la guerre juste et de la croisade	92
La campagne du Marquis	103
CONCLUSION	108
ANNEXES	112
Annexe 1: Te Deum Laudamus	112
1.1 Le <i>Te Deum</i> dans le <i>Rituel du Diocèse de Québec</i>	112
1.2 Traduction française	112
Annexe 2: L’exposition du Saint Sacrement et les Quarante-Heures	114
Annexe 3: Missa Contra Paganos	117
Annexe 4: Missa Contra Turcos	119
Annexe 5: Prise de Possession de Denonville	120
BIBLIOGRAPHIE	121
Sources	121
Études	123

ABBREVIATIONS

AHdM : Marie Morin et Ghislaine Legendre (éd.). *Histoire simple et véritable : les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725*

AHdQ: Mère A. M. J. de Saint-Ignace, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716, composées par les révérendes mères Jeanne-Françoise Juchereau de St-Ignace et Marie Andrée Duplessis de Ste-Hélène*

BAC : Bibliothèque et Archives Canada

DBC : Dictionnaire biographique du Canada

LT : Louis Tronson et Louis Bertrand (éd.). *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice : lettres choisies, annotées et publiées par L. Bertrand,*

MI : Marie Guyart de l'Incarnation et Dom. Guy-Marie Oury (éd.). *Marie de l'Incarnation, ursuline (1599-1672) : correspondance.*

Mandements: Mgr. H. Têtu et l'Abbé C.-O. Gagnon (éd.), *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec, Québec*

RJ : R. G. Thwaites, *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*

INTRODUCTION

En 1661, le jésuite Paul Le Jeune lança un appel à la guerre dans la relation envoyée annuellement en France par les membres de la Compagnie de Jésus. Cette relation demandait aux dévots de la métropole de faire pression sur le roi Louis XIV afin qu'il finance une campagne militaire en Nouvelle-France :

« Quand il n'y auroit que cette seule consideration, pour entreprendre la destruction d'un peuple, qui détruit par tout le Christianisme, ne seroit-ce pas une guerre sainte, & une heureuse croisade, qui peut signaler la piété, & consacrer le courage des François contre ce petit Turc de la Nouvelle France.¹ »

L'appel de Le Jeune n'était pas seulement une demande d'aide, mais était en fait une exhortation à la croisade qui implorait la France à mener une guerre destinée à « faire régner la Foy par la destruction des Infidelles ». Il n'était pas le seul à inciter à la croisade en Nouvelle-France. Deux ans plus tôt, Jérôme Lalemant, supérieur de la mission jésuite au Canada, avait déclaré qu'il cherchait à « rallumer ce zele et cette ardeur Française, qui a autrefois fait de si nobles conquestes sur les infideles et qui a rendu la France si glorieuse par les croisades²».

Cet ennemi, ce « Petit Turc de la Nouvelle-France » que Le Jeune semblait vouloir détruire par la force des armes n'était nul autre que l'Iroquois. Principaux ennemis de la Nouvelle-France au cours de la plus grande partie du XVII^e siècle, les Iroquois formaient une confédération de cinq nations vivant dans le nord de l'état actuel de New York. D'est en ouest, ces nations étaient les Mohawks (connus sous le nom français d'Agniers), Oneidas (Oneiouts), Onondagas

¹ Paul Le Jeune, « Relation de ce qvi s'est passé... en la Novvelle France, és années 1660. & 1661. », dans Reuben Gold Thwaites et Arthur Edward Jones, (éd.). *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, New York, Pageant Book, 1959, vol. 46, p.290. (Dorénavant *RJ*)

² Jérôme Lalemant, « Relation de ce qvi s'est passé... en la Novvelle France, és années mil six cent cinquante neuf & il six vent soixante. », *ibid.*, vol. 45, p.190.

(Onnontagués), Cayugas (Goyogouins) et Senecas (Tsonnontouans). Nommés Iroquois par les Français, ces peuples se nommaient eux-mêmes Haudenosaunee.³

La guerre à laquelle se référait Le Jeune n'était pas nouvelle. Alliés dès les premières années de Québec avec les Hurons et les Algonquins, ennemis traditionnels des Iroquois, les colons s'étaient immiscés dans des conflits qui précédaient leur arrivée. À partir de 1642, les Iroquois commencèrent aussi à bloquer les voies navigables, paralysant le commerce français. Au cours de cette première phase de la guerre, surnommée par Marcel Trudel, « la phase défensive », les colons n'étaient que rarement la cible de ces raids qui visaient surtout les Hurons.⁴

Au début du mois de juillet 1648, des guerriers senecas attaquèrent la communauté huronne de St. Joseph, tuant et capturant ses habitants et tuant le jésuite Antoine Daniel. L'année suivante, ils poursuivirent leurs raids, détruisant la Confédération huronne village par village et tuant quatre autres membres de la Compagnie de Jésus, Jean de Brébeuf, Noël Chabanel, Charles Garnier et Gabriel Lalemant.⁵ La destruction de la Huronie et la mort de ces hommes donnèrent une dimension religieuse aux conflits franco-iroquois. Dans sa relation des événements des années 1649 et 1650, Paul Ragueneau avait affirmé que cette guerre était « quasi changée en une guerre Sainte.⁶».

Fuyant leur pays détruit, une centaine de survivants Hurons s'installèrent à proximité de Québec. Bien qu'une paix tendue ait été négociée entre la colonie et les nations iroquoises en 1653,

³ Puisque l'historiographie s'est récemment tournée vers l'emploi de terminologie anglaise pour faire référence à ces peuples, je ferai de même dans cette thèse.

⁴ Marcel Trudel, *Initiation à la Nouvelle-France, Histoire et institutions*, Holt, Rinehart et Winston, Montréal et Toronto, 1968, p.58-59.

⁵ Matthew Dennis, *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p.220-237; Robert A. Goldstein, *French-Iroquois Diplomatic and Military Relations : 1609-1701*, Le Hague, Mouton, 1969, p.27-29; Keith F. Otterbein, « Huron vs. Iroquois: A Case Study in Inter-Tribal Warfare », *Ethnohistory*, vol. 26, no 2, printemps 1979, p.141-152.

⁶ « Relation de ce qui s'est passé en... la Nouvelle France, depuis l'Esté de l'année 1649. Jusques à l'Esté de l'année 1650. Paul Ragueneau ; Kébec, 1 Septembre 1650. » *RJ*, vol. 35, p.216.

ces dernières, surtout la nation mohawk, continuèrent de mener des raids en Nouvelle-France dans l'effort d'adopter tous les survivants hurons pour augmenter leur population. Même s'ils n'étaient pas les cibles premières, de nombreux Français furent blessés et tués au cours de la décennie.⁷

À la fin des années 1650, la guerre reprit entre les Français et les Iroquois, cette fois-ci avec une intensité militaire et religieuse sans précédent. Pour la première fois, l'administration coloniale envisagea de prendre l'offensive contre son ennemi au lieu d'assumer une position défensive. Cette volonté se matérialisa en 1663 lorsque Louis XIV reprit la colonie en main et décida de financer des expéditions militaires. Au cours de cette période de conflits intermittents, qui dura de 1658 à 1701, soit de la fuite des missionnaires français de Sainte-Marie de Gannentaha, première mission concertée en Iroquoisie, jusqu'à la Grande Paix de Montréal, les Français menèrent six campagnes contre leurs ennemis.

Bien que cette seconde phase de la guerre se poursuivit jusqu'en 1701, la période allant de 1658 à 1688 est caractérisée par une unité qui lui est propre. Au cours de cette période, quatre expéditions majeures contre les Iroquois furent organisées par les Français. Les deux premières campagnes, qui furent commandées par Daniel Rémy de Courcelles et par Alexandre Prouville, marquis de Tracy, furent menées en 1666 contre les Mohawks, nation iroquoise la plus à l'est. Quant aux deux dernières, celles de Joseph-Antoine Le Febvre de La Barre, en 1684, et celle de Jacques-René de Brisay, marquis de Denonville, en 1687, elles furent menées contre les Senecas, nation la plus à l'ouest. Une nouvelle phase débuta en 1688 lorsque l'Angleterre, alliée avec les Cinq Nations, entra à son tour en guerre. Certes, les deux expéditions organisées par le gouverneur Frontenac durant la dernière décennie du siècle ciblaient elles aussi les Iroquois, mais le contexte, celui de la guerre de la Ligue d'Augsbourg (1688-1697), était différent. Contrairement aux années

⁷ Ibid.

précédentes, les Anglais jouèrent un rôle important, supportant les Cinq Nations dans leur conflit contre leur ennemi commun.

La problématique :

Alors que les expéditions de 1666, 1684 et 1687 eurent principalement des motivations militaires et économiques, leur déroulement fut entouré d'une intense ferveur religieuse véhiculée par l'Église et par l'État. Les thèmes de guerre sainte ou de croisade firent régulièrement surface au cours de cette période. Ces opérations militaires ne furent cependant pas interprétées de façon identique. En effet, alors que les campagnes de 1666 et 1687 furent conceptualisées par l'Église et perçues par le peuple comme des guerres saintes, celle de 1684 ne semble pas l'avoir été. Cette divergence des perspectives religieuses peut être expliquée par les réalités coloniales et métropolitaines: notamment la foi et personnalités des autorités; les guerres menées contre les Turcs dans la seconde moitié du XVII^e siècle; la reprise en main de la colonie par Louis XIV; l'entrée des missionnaires français en Iroquoisie; la montée du rationalisme dans les années 1680; et le déclin de l'idéologie et du discours de croisade.

Cette thèse propose donc d'analyser l'expérience religieuse, le discours et les pratiques associées qui entourèrent les quatre expéditions militaires menées dans les années 1660 et 1680, d'expliquer les divergences dans le discours de guerre sainte et de faire ressortir les méthodes de propagande employées par l'Église et l'État qui se servirent de la religion comme une arme pour motiver la population à accepter la guerre et à s'y joindre. Dans les yeux de la Couronne et de l'administration coloniale, la guerre contre les Cinq Nations était le meilleur moyen de pacifier l'ennemi, d'assurer la sécurité et le commerce français, et de propager le christianisme chez les peuples autochtones. Une étude de ce phénomène est importante puisqu'elle ancre l'histoire de la Nouvelle-France à celle de l'Europe en ce qui concerne la conceptualisation de la guerre et

démontre, tout comme en métropole, l'emprise de la religion déclina dans la colonie durant la seconde moitié du XVII^e siècle.

Sources

Afin d'accomplir cette analyse, je me pencherai sur une variété de sources générées par les religieux, la couronne, l'administration coloniale et les officiers militaires. Les écrits des religieux nous permettent de discerner la pensée des élites cléricales et le discours qui fut diffusé au peuple. De leur côté, les écrits des administrateurs et militaires offrent la vision laïque des guerres iroquoises ainsi que leur opinion en ce qui concerne la rhétorique religieuse. Ces sources laissent entrevoir les idées des colons, mais il faut toujours garder en tête qu'elles sont souvent teintées par le prisme religieux ou administratif, et par le discours des institutions.

La méthodologie employée au cours de cette thèse sera classique : les sources seront évaluées de sorte à faire ressortir les passages ayant trait à l'intersection de la religion et la guerre. Quoique ni les sources, ni la méthodologie ne soient nouvelles, cette étude cherche à appliquer une nouvelle optique à ces textes. Il est à noter que les sources à la disposition des historiens de la Nouvelle-France pour le XVII^e siècle sont de nature disparate et fragmentaire. Ceci permet un dépouillement exhaustif des textes, mais signifie aussi qu'il est parfois difficile d'avoir une vision équilibrée des évènements, surtout considérant que la majorité de ces sources provient des religieux de la colonie. On doit donc être conscients de leurs biais et de la rhétorique religieuse employée dans ces écrits au cours de l'analyse. Aussi souvent que possible, j'utiliserai les sources provenant des autorités civiles et militaires comme contrepoids aux écrits des religieux. Si un fait ou un avis est répété dans plus d'une source, par exemple dans une source civile et une source religieuse, notamment dans des sources n'ayant pas pour but d'être lues par un grand public, je l'interpréterai comme nécessairement plus fiable. Certes, ceci ne permet pas une parfaite objectivité, mais la nature des sources l'impose.

Parmi les sources religieuses à l'étude se trouvent les incontournables transcriptions et traductions des documents des membres de la Compagnie de Jésus, éditées par Reuben Gold Thwaites dans *The Jesuit Relations and Allied Documents* au tournant du XX^e siècle. Envoyés chaque année au supérieur de l'ordre, les *Relations* publiées ainsi que le *Journal* manuscrit des jésuites racontent les événements qui se sont déroulés dans l'ensemble de la colonie. Elles présentent donc un aperçu détaillé des perspectives et motivations de ces religieux en ce qui concerne la guerre, mais aussi l'administration et le peuple. Il faut conserver un œil critique puisque les *Relations* étaient avant tout une méthode de propagande visant à recueillir des fonds pour les missions canadiennes. En ce qui concerne le *Journal*, cette source peut être prise avec plus de sérieux puisqu'elle n'était jamais destinée à une lecture publique. Elle est donc moins empreinte de rhétorique de propagande et d'exagérations ayant pour but de convaincre les métropolitains de financer les missions.⁸

Les *Relations* des jésuites ne sont pas les seules sources religieuses qui couvrent la majeure partie du XVII^e siècle : les *Annales* de l'Hôtel-Dieu de Québec compilées au début du siècle suivant par la mère de Saint-Ignace, ainsi que les *Annales* de l'Hôtel-Dieu de Montréal de Marie Morin, présentent aussi une perspective intéressante. Bien que les religieuses ne quittaient que rarement l'Hôtel-Dieu, elles donnent un bon aperçu de ce qui se passait à Québec et Montréal. Elles décrivent généralement les actions du peuple dans ces centres urbains au cours des expéditions en plus de détail que les *Relations* des jésuites.⁹

⁸ Reuben Gold Thwaites et Arthur Edward Jones (éd.), *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1719*, New York, Pageant Books, 73 vols.

⁹ Mère A. M. J. de Saint-Ignace, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716, composées par les révérendes mères Jeanne-Françoise Juchereau de St-Ignace et Marie Andrée Duplessis de Ste-Hélène*, Québec, Hôtel-Dieu de Québec, 1939; Marie Morin et Ghislaine Legendre (éd.), *Histoire simple et véritable : les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979. (Dorénavant : *AHdQ* et *AHdM*)

En plus des *Annales*, le recueil de textes intitulé *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec* contient les plus importants textes rédigés par les deux évêques au pouvoir au cours de la période étudiée, soit Monseigneur François de Montmorency-Laval et Monseigneur Jean-Baptiste de La Croix de Chevrières de Saint-Vallier. L'accès à la vision personnelle de Laval est plus difficile : seul un recueil partiel de sa correspondance existe, publié dans les années 1950 lors du processus de canonisation.¹⁰

Du côté de l'administration coloniale, le Fonds des colonies de Bibliothèque et Archives du Canada (BAC) contient le facsimilé, souvent numérisé, de nombreux documents écrits durant la deuxième moitié du XVII^e siècle, notamment la correspondance officielle des gouverneurs et intendants de la Nouvelle-France, ainsi que la correspondance générale de la colonie (Série C11A et Série F3). Enfin, la série B contient les lettres et instructions envoyées par la Couronne à l'administration coloniale.

La nature, la qualité et l'abondance des sources varient grandement pour les années 1660 et 1680. Il est donc parfois difficile de présenter une analyse calibrée des événements. Pour les expéditions de 1666, un grand nombre de textes rédigés par des religieux sont disponibles. En plus des *Relations* des jésuites, la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation, dont la majorité des lettres ont été recueillies par son fils, le bénédictin français Claude Martin, est une source indispensable d'information. Les nombreuses lettres de l'ursuline présentent non seulement un bon aperçu des événements de la décennie, surtout en ce qui concerne la ville de Québec, mais aussi de la perspective des religieuses de la Nouvelle-France. Certes, étant la supérieure des ursulines, Marie de l'Incarnation a une vision biaisée des événements, or, le fait qu'elle écrit à son fils, lui-même un religieux, fait en sorte qu'elle a moins tendance à exagérer les événements dans

¹⁰ Mgr. H. Têtu et l'Abbé C.-O. Gagnon (éd.), *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec*, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, vol. 1

le but de le convertir ou de demander un support financier. De plus, elle indique régulièrement dans sa correspondance d'où provient son information. Écrivant des lettres personnelles, la religieuse présente un contrepois aux *Relations* des jésuites.

Enfin, la période qui entoure les campagnes de 1666 est aussi décrite par le sulpicien Dollier de Casson dans son *Histoire du Montréal* (1640-1672). Cette relation des faits est éclairante puisque son auteur avait été un soldat avant son entrée en religion et a lui-même participé à l'expédition de Tracy. Il nous permet d'entrevoir la perspective des troupes et l'impact du discours religieux sur leur motivations au cours de la seconde campagne.¹¹

Contrairement aux sources religieuses, les sources laïques sont peu nombreuses pour l'expédition de 1666. Les correspondances du lieutenant du vice-roi de la Nouvelle-France, Alexandre Prouville de Tracy, dépêché au Canada en juin 1665 pour traiter de la situation iroquoise, et du gouverneur général de l'époque, Daniel de Rémy de Courcelles, manquent à l'appel. Il faut donc se pencher sur la correspondance de l'intendant Jean Talon pour discerner le point de vue des autorités civiles. Travaillant directement sous le ministre Jean-Baptiste Colbert, un gallican prononcé qui avait peu de tolérance pour la ferveur religieuse et cherchait à limiter le pouvoir des ecclésiastiques dans la colonie, Talon conserve une gêne quant aux dimensions religieuses. Le fond de la pensée de l'administration coloniale n'est donc pas toujours évident.

Alors que la décennie 1660 est riche en sources religieuses, mais pauvre en sources provenant des laïcs, le contraire est vrai pour les expéditions de 1684 et 1687. À partir de 1674, les jésuites cessèrent de publier leurs *Relations* annuelles. Un certain nombre de lettres ont toutefois survécu, mais nous n'avons cependant plus de survol concis des événements de chaque

¹¹ François de Montmorency-Laval, *Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Francisci de Montmorency-Laval, episcopi Quebecensis (m. 1708) altera nova positio super virtutibus*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956; François Dollier de Casson, *Histoire du Montréal*, Québec, Société littéraire et historique de Québec, 1871.

année en Nouvelle-France. Quant au *Journal* manuscrit des jésuites, publié avec les *Relations* éditées par Thwaites, nous n'avons accès qu'à un seul un volume, couvrant la période de 1645 à 1668. Enfin, Marie de l'Incarnation étant décédée en avril 1672, nous ne bénéficions plus de ses observations. Du côté de la compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, la postérité n'a conservé que la correspondance partielle de Louis Tronson, supérieur des sulpiciens à Paris. Nous n'avons pas les lettres des sulpiciens qui ont habité Montréal. Ce manque de continuité dans les sources religieuses entre les deux décennies est donc une entrave à mon analyse puisqu'une comparaison directe n'est pas possible.¹²

Malgré ce manque de textes religieux, les années 1680 sont riches en sources administratives. La correspondance des gouverneurs, soit La Barre et Denonville, a survécu. Leurs lettres présentent une importante source pour l'étude de la perspective religieuse des autorités civiles ainsi que leur propre piété et vision des événements. De plus, plusieurs officiers éduqués ont participé aux campagnes de 1684 et 1687 et ont mis leur expérience sur papier. C'est le cas de Gédéon de Catalogne, de Louis-Henri de Baugy, ainsi que de Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan. La nature élitaire de ces sources ne nous permet d'apercevoir les perspectives du peuple que de façon indirecte : cette dernière est souvent difficile à capter.¹³

Cadre historiographique

Avec la montée des tensions religieuses et culturelles entre l'Occident et le Moyen Orient dans les derniers cinquante ans, l'étude de la persistance du phénomène croisade a gagné en

¹² Louis Tronson et Louis Bertrand (éd.). *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice : lettres choisies, annotées et publiées par L. Bertrand*, Paris, V. Lecoffre, 1904, 3 vols. (Dorénavant, LT)

¹³ Gédéon de Catalogne, *Recueil de ce qui s'est passé en Canada au sujet de la guerre*, Québec, publié sous les auspices de la Société littéraire et historique de Québec, Québec, Middleton & Dawson, 1871; Louis Henry Baugy, chevalier de, et Ernest Hubert Auguste Serrigny, *Journal d'une expédition contre les Iroquois en 1687*, Paris, E. Leroux, 1883; Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan et Réal Ouellet (éd.), *Œuvres complètes*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1900, 2 vols.

popularité.¹⁴ Le premier historien à dédier une étude entière à la vie du phénomène après le Moyen Âge fut Alphonse Dupront. Dans son œuvre en quatre volumes intitulée *Le Mythe de Croisade*, publiée de façon posthume en 1997, l'historien évalue la manifestation de l'idée de la croisade dans la culture européenne de la fin du XIII^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, passant par la Réforme protestante, la colonisation des Amériques, les guerres turques des XVI^e et XVII^e siècles et la montée de l'âge de la Raison. Selon Dupront, le mythe de la croisade était une partie intégrale de la culture européenne à l'époque moderne et faisait régulièrement surface.¹⁵

S'inspirant l'œuvre de Dupront, Géraud Poumarède se pencha sur les facteurs qui ont mené à la montée et mais surtout au déclin de la croisade en Europe de l'époque moderne dans son ouvrage intitulé *Pour en finir avec la croisade : Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, publié en 2009. Selon cet historien français, au début de l'époque, la doctrine de guerre sainte, héritée du Moyen Âge, était particulièrement forte : à chaque fois qu'un nouveau conflit se déclarait contre les Turcs, le discours religieux la ravivait, encouragée par de nombreuses prophéties qui promettaient la conquête et la chute de l'Empire ottoman. Cette doctrine était toutefois souple. Les préoccupations contemporaines des peuples et États étaient régulièrement surimposées à l'ancienne mythologie entourant le musulman, ennemi traditionnel des Européens chrétiens.¹⁶

Malgré sa force, phénomène de croisade déclina dans la seconde moitié du XVII^e siècle. La rhétorique était toujours employée, mais elle ne reflétait que les intérêts immédiats des États. Deux grands facteurs expliquent ce déclin : premièrement, la papauté, qui avait vu son pouvoir

¹⁴ Géraud Poumarède, *Pour en finir avec la croisade : Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs au XVI^e et au XVII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, « Introduction », édition numérique non paginée.

¹⁵ Alphonse Dupront, *Le Mythe de Croisade*, Paris : Gallimard, 1997, vol. 1.

¹⁶ G. Poumarède, *Pour en finir avec la croisade*, « Chapitre I. Le Turc pour ennemi commun : affirmation et persistance d'une culture de l'antagonisme », « Chapitre II. Fous espoirs et vaines attentes : les prophéties de la chute de l'Empire ottoman durant la période moderne », édition numérique non paginée.

décliner sur l'Europe avec la montée du protestantisme, n'avait plus la force de rassembler les nations contre un ennemi commun et deuxièmement, la montée de l'importance des relations et du commerce avec l'Empire ottoman fit en sorte que certains États, notamment la France, n'avaient plus intérêt à mener des guerres qui ne les affectaient pas directement et qui menaçaient de nuire à leurs économies. Ainsi, la guerre contre les Turcs se vit banaliser et cessa d'être une préoccupation pour l'Europe dans son ensemble, devenant le problème des États qui partageaient une frontière avec l'Empire ottoman.¹⁷

Alors que Poumarède s'est penché sur le phénomène de croisade dans toute l'Europe, Philip McCluskey de l'Université de Sheffield s'est concentré sur la France dans deux articles intitulés « Commerce before Crusade? France, the Ottoman Empire and the Barbary Pirates (1661-1669) » (2008) et « "Les ennemis du nom chrétien": Echoes of the Crusade in Louis XIV's France » (2015). Dans ces articles, McCluskey présente l'idée que la rhétorique de croisade fut employée comme méthode de propagande par le gouvernement de Louis XIV lorsque ceci bénéficiait sa politique. Dans les années 1660, le jeune roi de France, cherchant à rehausser son prestige personnel et celui de son royaume, et cherchant à être nommé empereur romain germanique, se joignit avec enthousiasme aux guerres contre l'Empire ottoman et employa régulièrement le langage de croisade pour motiver ses sujets et justifier ses actions. Il abandonna toutefois progressivement cette tactique vers la fin de la décennie alors que les priorités françaises se tournaient vers le commerce en Méditerranée. La peur du Turc déclina aussi au cours de cette période grâce à la croissance des échanges commerciaux et culturels entre l'Europe et l'Empire ottoman et la publication de récits de voyages. Cette nouvelle attitude française ne fit toutefois pas

¹⁷ Ibid., « Chapitre IV. Paix en Chrétienté et guerre contre les Turcs : Rome et les souverains européens face à la menace ottomane », « Chapitre V. Commerce, croisade et raison d'État : l'envers de la politique pontificale », et « Conclusion », édition numérique non paginée.

disparaître la rhétorique de croisade. En effet, le désir de mener une guerre religieuse était toujours vivante chez certains aristocrates français, étant étroitement associée au concept de chevalerie.¹⁸

Dans son livre *Au Grand Siècle des Âmes*, publié en 2007, Robert Sauzet étudie aussi la persistance de ce qu'il nomme la « nostalgie de croisade ». Selon lui, aux XVI^e et XVII^e siècles, les Français, surtout les aristocrates, déploraient la perte de l'unité chrétienne qui avait caractérisé le Moyen Âge, détruite par la Réforme et les guerres de religions, et rêvaient de l'époque des croisades, période où l'Europe avait été unifiée contre un seul ennemi et où la France avait été couverte de gloire. Influencés par le renouveau tridentin, ces aristocrates, cherchant à vivre activement leur foi, se lançaient dans les guerres contre les Turcs. Cette persistance de la nostalgie de croisade était aussi encouragée par la prévalence de la mystique et du millénarisme qui accompagnait ce mouvement spirituel au cours du XVII^e siècle. La recherche d'une relation personnelle avec Dieu et la croyance que la fin du monde approchait à grands pas encourageaient les dévots à tenter de convertir le plus de gens soit par la mission ou par la guerre.¹⁹

Bien que cette impulsion visât généralement l'Empire ottoman, Sauzet argumente que plusieurs « transferts de croisade » vers d'autres groupes perçus comme des ennemis de la religion s'effectuèrent au cours de la période moderne. Pendant les guerres de religion françaises, les catholiques appliquèrent la rhétorique de croisade à l'ennemi huguenot, les décrivant dans les mêmes termes qu'ils décrivaient les Turcs. L'énergie belliqueuse et religieuse qui avait, deux décennies plus tôt été dépensée dans les guerres contre l'Empire ottoman, fut ainsi réorientée

¹⁸ Philip McCluskey, « "Les ennemis du nom chrétien" : Echoes of the Crusade in Louis XIV's France », *French History*, vol. 29, no 1, 2015, p.47-48, 57-59; id., « Commerce before Crusade? France, the Ottoman Empire and the Barbary Pirates (1661-1669) », *French History*, vol. 23, no1, 2008, p.2-3.

¹⁹ Robert Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes : Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2007, p.13-21, 119-129.

contre ces protestants. La priorité de Louis XIV était donc passée de la protection de l'Europe et de l'accumulation du prestige français à l'unification religieuse du royaume.²⁰

Dans le cinquième chapitre de son ouvrage, intitulé « En Nouvelle-France : Croisade mystique et guerre sainte », ainsi que dans un article intitulé « Guerre sainte ou croisade en nouvelle France », Robert Sauzet affirme qu'un transfert de croisade s'effectua aussi dans la colonie lors des expéditions menées contre les Iroquois en 1666. Selon lui, l'atmosphère dévote, l'importante démographie cléricale et mystique, la mentalité eschatologique, l'influence des religieux sur la politique ainsi que la présence de vétérans des guerres ottomanes contribuèrent au désir de mener une croisade.²¹

Bien que plusieurs se soient penchés sur la persistance du phénomène de croisade, Sauzet est un des rares historien du XVII^e siècle à s'intéresser à son influence sur la guerre en Nouvelle-France. Son analyse ne se limite toutefois qu'à l'expédition de Tracy. Il ne touche aucunement aux expéditions de 1684 et 1687 alors que les derniers chapitres de son ouvrage se concentrent sur le déclin de la nostalgie de croisade en France dans les années 1680. Son analyse semble indiquer que le phénomène de croisade ne perdure pas dans la colonie après 1666. Cette thèse tentera de prouver que ceci n'est pas entièrement vrai : en fait, l'emploi de la rhétorique persiste, quoique son intensité et son impact sur le peuple soient moins importants. La thèse de maîtrise de Samuel Décary, intitulée *Le Roi, l'Église et la Guerre : La prédication à Montréal au moment de la Conquête (1750-1766)*, montre d'ailleurs que le discours de croisade était toujours présent dans

²⁰ Ibid., p.81-114, 154-170.

²¹ Ibid., p.118-119, p.140-143; id., « Guerre sainte ou croisade en nouvelle France », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En Ligne], 124-1, 2012, édition numérique non paginée.

les sermons des sulpiciens lors de la guerre au XVIII^e siècle et que ces religieux avançaient alors l'idée que les Français menaient une guerre sainte contre les Anglais.²²

Outre l'étude de Sauzet, l'intersection de la guerre et de la religion ne tient pas une place importante dans l'historiographie des guerres franco-iroquoises. Ceci découle en partie du fait que les expéditions elles-mêmes n'ont pas fait l'objet de très nombreuses études. Elles figurent surtout dans des études plus générales sur la période.

Parmi les synthèses sur l'histoire de la Nouvelle-France durant le XVII^e siècle, l'on retrouve celle de W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV, 1663-1701*, une étude de la politique française envers la Nouvelle-France après la reprise en main de la colonie par le roi en 1663. Les chapitres 4, 8 et 9 se concentrent sur les expéditions de 1666, 1684 et 1687, soulignant l'impact de la politique sur ces guerres. Selon l'auteur, l'attention et l'intérêt que porta la Couronne à la situation coloniale eut un profond impact sur les campagnes du XVII^e siècle. En effet, la paix honteuse de la Famine, aurait été, du moins en partie, la conséquence du fait que Colbert de Seignelay, ministre des colonies, ne prenait pas la menace iroquoise sérieusement, préférant croire les affirmations de Frontenac qui avait les avait assuré fautivement d'avoir laissé derrière lui une colonie en paix. Les demandes d'aide du gouverneur La Barre furent donc ignorées et il fut contraint de mener une campagne sans les troupes ni les ressources nécessaires. Eccles démontre à quel point la politique royale affecta les conflits en l'Amérique du Nord. C'est aussi une importante composante de cette thèse.²³

Malgré le fait que son ouvrage soit avant tout une étude politique, Eccles dédie un certain nombre de pages à la religion : un des résultats de la reprise en main par Louis XIV ayant été le

²² Simon Décary, *Le Roi, l'Église et la Guerre : La prédication à Montréal au moment de la Conquête (1750-1766)*, thèse de maîtrise, Université de Montréal, 2008, p.59-61.

²³ W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV, 1663-1701*, Toronto, McClelland et Stewart Limited, 1964, p.119-137.

déclin du pouvoir ecclésiastique. L'historien discute des conflits entre Colbert et la Compagnie de Jésus qu'il considérait comme trop puissante, et des efforts du ministre à limiter l'emprise de religieux sur l'administration coloniale. Il ne s'attarde cependant pas à l'impact que cela eut sur les conflits avec les Cinq Nations.²⁴

La campagne de 1666 a été au cœur du livre de Jack Verney, intitulé *The Good Regiment*, qui étudie le trajet des soldats du régiment de Carignan-Salières de leur départ de la France, jusqu'à leur retour en métropole ou leur établissement dans la colonie. Les expéditions de Courcelles et Tracy ont donc une place centrale dans cette étude militaire : Verney les décrit étape par étape. Cette étude se limite toutefois qu'au phénomène militaire, ne faisant que quelques mentions de la religion, relatant par exemple, la panique qui prit les communautés religieuses lorsqu'il fut découvert que plusieurs soldats étaient en fait huguenots. Il fait aussi une brève mention des cérémonies célébrées, dont le *Te Deum*, lorsque celles-ci sont importantes au déroulement des expéditions : le rituel étant célébré pour conclure la campagne. L'auteur ne touche cependant pas à leur sens.²⁵

Une autre importante synthèse de la période est l'étude de Samuel Mourin, « *Porter la guerre aux Iroquois* » : *les expéditions françaises contre la Ligue des Cinq Nations à la fin du XVII^e siècle*. Cet historien est le seul à avoir effectué une analyse militaire pointue des campagnes contre les Iroquois, couvrant les expéditions de La Barre, Denonville et Frontenac (1693 et 1696), mais écartant celles de Tracy et Courcelles. Mourin ne mentionne l'intersection entre la guerre et la religion qu'une seule fois, disant : « Les justifications [de l'expédition de Denonville] prennent également un tour religieux, sensible aux habitants: présentée comme une "sainte croisade" selon

²⁴ Ibid., p.26-27, 70-73.

²⁵ Jack Verney, *The Good Regiment: The Carignan-Salières Regiment in Canada 1665-1668*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991, p.24-27, 39-52, 71-84.

les termes de l'Évêque de Saint-Vallier, la guerre doit punir ces ennemis de la foi qui ont injurié Dieu et l'Église. Le doyen de l'Église de Québec envoie ainsi une lettre à tous ses fidèles présentant cette expédition comme une guerre sainte.²⁶ » Il ne poursuit pas cet exposé et n'étend pas cette observation aux trois autres campagnes.

Du côté de la campagne de La Barre, très peu a été écrit. Ceci découle du fait que ses résultats de celle-ci furent considérés comme honteux pour la France, non seulement par les contemporains du gouverneur, mais aussi par les historiens. L'historiographie ne se limite qu'à des mentions de quelques lignes dans les ouvrages de synthèse, un chapitre dans le livre de Samuel Mourin et à un recueil de sources primaires compilées par Pauline Dubé. Aucune analyse n'est donc faite de l'intersection entre la religion et la guerre.²⁷

Enfin, en ce qui concerne l'expédition de 1687, elle fut analysée par Jean Leclerc dans le cadre de son étude du marquis de Denonville. En plus de ses thèses de maîtrise et de doctorat, il publia trois articles et un livre sur ce sujet. Leclerc présente un portrait détaillé du mandat de Denonville et de sa contribution militaire et politique, notamment sa participation à la création d'une armée permanente, entamée par La Barre quelques années plus tôt, ainsi que l'incident qui jeta un ombre sur son mandat, soit l'envoi de prisonniers iroquois aux galères françaises. Une autre historienne, Thérèse Prince-Falmagne, auteure d'une étude biographique nommée *Un marquis du Grand Siècle*, s'est aussi penchée sur la personne et le mandat de ce gouverneur. Ces deux historiens s'attardent assez longuement à la foi de la famille affirmant que « les Denonvilles étaient imprégnés de l'idéal de la réforme catholique²⁸ ». Ni l'un ni l'autre ne fait mention du fait qu'il

²⁶ Samuel Mourin, « Porter la guerre aux Iroquois » : les expéditions françaises contre la Ligue des Cinq Nations à la fin du XVII^e siècle, Québec, Les Éditions Gid, 2009, p.47.

²⁷ Pauline Dubé, *La Nouvelle-France sous Joseph-Antoine Le Febvre de La Barre 1682-1685: Lettres, mémoires, instructions et ordonnances*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 1993.

²⁸ Jean Leclerc, *Le Marquis de Denonville, Gouverneur de la Nouvelle-France 1685-1689*, Montréal, Éditions Fides, 1976, p.39.

conceptualisait sa guerre comme une croisade, reléguant cette réalité à une démonstration de piété tridentine. Ils présentent un portrait de la personnalité du gouverneur sans analyser l'impact de sa foi personnelle sur la guerre franco-iroquoise.²⁹

Du côté de l'histoire de la religion en Nouvelle-France, la seconde moitié du XVII^e siècle reçu très peu d'attention contrairement à la première moitié, surnommée « l'époque héroïque » par les historiens, puisque les sources religieuses pour cette période sont beaucoup moins nombreuses. Seule une poignée d'études plus générales ont touché cette part de l'histoire religieuse. Comme ce fut le cas avec Eccles, les historiens de la religion se sont penchés sur la seconde moitié du XVII^e siècle se sont plus intéressés au déclin de la puissance politique de l'Église coloniale qu'à l'intersection entre la guerre et la religion. Seule Marie-Aimée Cliche, dans son étude intitulée *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, a touché à la guerre. Dans cet ouvrage, qui tente de faire ressortir la piété du peuple afin de déterminer si celle-ci avait un caractère unique, différent de celle de la métropole, l'historienne dédie quelques pages aux prières publiques et aux cérémonies religieuses célébrées en période de guerre sans pourtant en analyser le détail.³⁰

Ainsi, ma thèse comble certaines lacunes historiographiques en ce qui concerne l'étude de l'intersection de la guerre et de la religion en Nouvelle-France. Bien que mon travail touche aux expéditions de la seconde moitié du XVII^e siècle, mon but n'est pas de présenter une analyse militaire ou politique de l'époque puisque, comme nous l'avons vu, ces angles ont déjà été abordés.

Afin d'étudier la conceptualisation religieuse de la guerre et la rhétorique de croisade qui entoura les expéditions militaires des années 1660 et 1680, mon travail sera divisé

²⁹ Ibid., p.78-84,136-137; id., « Denonville et ses captifs iroquois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.14, no 4, 1961, p.545-558; id. « Denonville et ses captifs iroquois, (suite et fin) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 15, no 1, 1961, p.41-58; Thérèse Prince-Falmagne, *Un marquis du grand siècle : Jacques-René de Brisay de Denonville, Gouverneur de la Nouvelle-France. 1637-1710*, Montréal, Les Éditions Leméac, 1965, p.22-32.

³⁰ Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988, p.57-64

chronologiquement en quatre chapitres. Le premier chapitre, « *Une guerre sainte et une heureuse croisade* » se concentrera sur les facteurs qui firent en sorte que la Nouvelle-France était un terrain propice à l'idée de mener une croisade contre les Iroquois dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Plusieurs facteurs l'expliquent notamment la culture religieuse de l'époque qui faisait craindre l'arrivée de l'Apocalypse et l'influence du Diable, la nostalgie de croisade française et les guerres européennes menées contre les Turcs.

Le second chapitre, « *C'est pour le bien de la foi et de la religion qu'ils allaient combattre* » traitera des deux premières expéditions menées contre les Iroquois en 1666, soit l'expédition hivernale du gouverneur Courcelles et celle de l'automne, menée par le marquis de Tracy. Il aura pour but de démontrer que ces deux expéditions furent interprétées comme des croisades par l'Église et l'État en examinant les paroles et gestes des religieux ainsi que des cérémonies célébrées par les soldats et les colons.

Le troisième chapitre, « *Dieu s'est servit des armes de la France pour donner commencement à la conversion* », se concentrera sur l'expédition avortée du gouverneur La Barre et expliquera pourquoi cette expédition ne fut jamais décrite en termes de croisade. Ce changement de conceptualisation est le résultat de la montée du rationalisme en Europe, du déclin du diabolisme, de la politique de rapprochement entre la France et l'Empire ottoman préconisée par Louis XIV et du déclin du pouvoir politique de l'Église coloniale.

Enfin, le quatrième et dernier chapitre de cette thèse, intitulé « *Cette nation infidèle qui méprise la voix de Dieu* » aura pour sujet l'expédition menée par le marquis de Denonville en 1687 et tentera d'expliquer comment la piété du gouverneur, le zèle du nouvel évêque de Québec et de ses vicaires généraux, ainsi que la propagande royale qui avait momentanément ravivé la rhétorique de la guerre sainte, fit quelque peu revivre celle de la Nouvelle-France. Ceci ne fut

cependant pas une véritable renaissance, n'ayant pas le même impact sur les soldats et les colons qu'en 1666.

CHAPITRE I « UNE GUERRE SAINTE ET UNE HEUREUSE CROISADE » Un terrain propice à la ferveur religieuse (1660-1665)

Le 20 mars 1658, au beau milieu de la nuit, cinquante-huit Français fuirent Sainte-Marie de Gannentaha, laissant tout derrière eux. Cet abandon nocturne mit fin à la première mission catholique établie au cœur de l'Iroquoisie quelques années plus tôt, qui avait finalement donné aux jésuites l'opportunité de métaphoriquement « déclarer la guerre à l'Infidélité & livrer le combat au Diable jusque dans le cœur de ses terres.³¹ » Les religieux avaient décidé de quitter en secret après avoir eu vent que les Onondagas, persuadés par les Mohawks de renouveler la guerre aux Français, avaient décidé de les mettre à mort. En plus de mettre fin aux premiers efforts missionnaires chez les Iroquois, la fuite de Gannentaha marquait la fin de la paix conclue en 1653 et le début d'une nouvelle phase du conflit désormais caractérisée par l'intensification des raids en territoires français.³²

L'éclatement de la paix après la fuite de Gannentaha lança la Nouvelle-France dans une panique. Plusieurs Français étaient convaincus que les Iroquois cherchaient à détruire entièrement la colonie et à effacer tout signe de leur présence.³³ En novembre 1660, Marie de l'Incarnation écrivait à son fils que le « dessein [des Iroquois] est de rester seuls en toutes ces contrées, afin d'y

³¹ *RJ*, vol. 44, p.66

³² *Ibid.* vol. 40, p.220, vol. 41, p.36, 84-86, 90-129, 132, vol. 43, p.60, 64-66, 131; vol. 44 p.84-90, 152-170, 175-183, 212-214. Voir aussi Marcel Trudel. *Histoire de la Nouvelle-France*, Montréal, Éditions Fides, 1963, vol. 3, tome 1, p.256; Yann Lignereux. « Une mission périlleuse ou le péril colonial jésuite dans la France de Louis XIV : Sainte-Marie des Iroquois (1649-1665) », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 69, no 4, printemps 2016, p.16-17. M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 3, tome 1, p.224, 255-258; Patrice Groulx, *Pièges de la mémoire : Dollard des Ormeaux, les Autochtones et nous*, Hull (Québec), Éditions des Vents d'Ouest, 1998, p.21-22; Maxime Gohier, *Ontario le Médiateur : La gestion des conflits autochtones en Nouvelle-France, 1603-1717*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, p.99-110.

³³ P. Groulx, *Pièges de la mémoire*, p.25.

vivre sans crainte et d'avoir toutes les bêtes pour vivre et pour en donner les peaux aux Hollandais.³⁴ »

Les années 1660 et 1661 devinrent les plus difficiles de l'histoire de la colonie. Aucun des trois centres urbains de la Nouvelle-France, Montréal, Québec et Trois-Rivières, n'était exempté des violences et des raids iroquois. Selon l'estimation de l'historien John A. Dickinson, entre 1660 et 1661, 58 Français furent tués et 59 furent capturés. Les victimes dénombrées au cours de ces deux années furent supérieures à l'ensemble des victimes de la décennie précédente. Devant ces attaques constantes, la colonie était paralysée : le commerce était entièrement arrêté et l'agriculture n'allait pas mieux. Plusieurs colons furent forcés d'abandonner leurs terres pour échapper aux raids iroquois. La famine éclata donc en 1660.³⁵

La précarité de la situation fut mise en évidence au printemps de l'année 1660. En début de mai, un captif iroquois détenu à Québec révéla qu'une armée de 8000 guerriers marchait vers la colonie française.³⁶ Cette nouvelle lança la petite ville de Québec dans une panique sans précédent. La colonie pouvait armer quelques centaines d'habitants et tenter de fortifier certains bâtiments, notamment le collège des jésuites, mais elle n'avait aucune armée et aucune véritable fortification. Craignant une attaque imminente, Monseigneur Laval fit déplacer les hosties consacrées des oratoires et de la paroisse dans la chapelle du collège. Il avait aussi fait déménager

³⁴ « Lettre CXCII, De Québec, à son fils, 2 novembre 1660 », Marie de l'Incarnation et Dom. Guy-Marie Oury, *Marie de l'Incarnation, ursuline (1599-1672) : correspondance*, Solesme, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p.648-650. (Dorénavant *MI*).

³⁵ John A. Dickinson, « La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France, 1608-1666 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 36, no 1, 1982, « Tableau 1 » et « Tableau 2 » p.36-38; M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 3, tome 1, p.224, 255-258.

³⁶ « Lettre CLXXXIII. De Québec, à son Fils, septembre-octobre 1659 », *MI*, p.613-618; P. Groulx, *Pièges de la mémoire*, p.23-24; Adrien Pouliot, « L'exploit du Long-Sault : ses motifs – ses résultats (2) », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 14, no 2, juin 1960, p.158-159.

les ursulines chez eux. Les religieuses y restèrent jusqu'à la fin du mois de mai 1660 « par crainte des ennemis, leur maison n'étant pas en état de défense.³⁷ »

Encouragée par l'Église, la colonie se tourna vers la religion. Les prêtres et sœurs organisèrent des cérémonies et des prières publiques ayant pour but de demander à Dieu d'accorder sa protection aux Français. Dans une lettre à son fils, datée du 25 juin 1660, Marie de l'Incarnation rapporta que « le Saint-Sacrement était exposé dans [l']église, où la procession de la paroisse vint continuer les dévotions qu'on avait commencées pour implorer le secours de Dieu.³⁸ »

La rumeur d'une invasion iroquoise n'était pas fausse, quoique le nombre de guerriers ait été gravement exagéré : une armée de plusieurs centaines, entre 700 et 1200 guerriers, se dirigeait en fait vers la colonie. Elle n'atteignit cependant jamais son but. Alors que Québec se préparait à l'assaut, dix-sept Français de Montréal menés par Adam Dollard des Ormeaux et une quarantaine de Hurons et Algonquins chrétiens, menés par le chef huron Annatoha, étaient en situation de siège au Long-Sault. Ce siège aurait, selon les contemporains et les historiens des siècles suivants, distraité l'armée iroquoise qui, après sa victoire, prit la décision de rentrer en Iroquoisie et mettre un terme à son invasion.³⁹

³⁷ « Journal des P. Jésuites, *Jean de Quen*, Québec, 1^{er} janvier au 7 septembre 1659; *Hierosme Lalemant*, 7 septembre 1659 à Noël 1660 », *RJ*, vol. 45, p.92-94

³⁸ Mère A. M. J. de Saint-Ignace, *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716, composées par les révérendes mères Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace et Marie Andrée Duplessis de Ste-Hélène*, Québec, Hôtel-Dieu de Québec, p.112-116; « Lettre CLXXXIV. De Québec, à son Fils, 25 juin 1660 », *MI*, p.619-630. « Journal des P. Jésuites, *Jean de Quen*, Québec, 1^{er} janvier au 7 septembre 1659; *Hierosme Lalemant*, 7 septembre 1659 à Noël 1660 », *RJ*, vol. 45, p.92-94. A. Pouliot « L'exploit du Long-Sault (2) », p.158-159; A. Pouliot « « L'exploit du Long-Sault (2) », p.158-159.

³⁹ Le motif de l'expédition d'Annaohata et de Dollard des Ormeaux est contesté. La thèse classique des XIXe et XXe siècles, qui se basait sur la *Relation* des Jésuites, stipule que l'expédition avait pour but d'« aller à la petite guerre et dresser des embûches aux Iroquois à leur retour de la chasse ». Cette thèse perdit cependant son poids à partir de la seconde moitié du XXe siècle. Les historiens qui étudièrent subséquemment l'expédition du Long-Sault, vinrent à théoriser que, vu le piètre état de l'économie de la Nouvelle-France au début des années 1660, ces hommes avaient mis sur pied une expédition de traite ou de chasse. John A. Dickinson, « Annaohata et Dollard vus de l'autre côté de la palissade », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 35, no 2, sept. 1681, p.166-168; P. Groulx, *Pièges de la mémoire*, p.19-25; Adrien Pouliot, « L'exploit du Long-Sault : ses motifs – ses résultats (1) », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 14, no1, juin 1960, p.4; A. Pouliot, « L'exploit du Long-Sault (2) », p.158-159.

Quoique la colonie ait considéré la possibilité de mener une expédition contre les Iroquois depuis la fuite de Gannentaha, la rumeur de l'invasion confirma la nécessité d'une campagne aux yeux de la majorité des habitants. Réalisant que leurs ennemis menaçaient non seulement toute mission évangélisatrice en Nouvelle-France, mais aussi la survie même de la colonie, l'Église devint rapidement une des plus grandes partisans d'une telle offensive. Le clergé formait un front unifié : tous, incluant Monseigneur de Laval, vicaire apostolique de la colonie depuis 1658, l'encourageaient pleinement et tentaient de convaincre la Couronne de financer une expédition militaire. Principalement préoccupée par les guerres en Europe, Louis XIV n'avait cependant ni l'intérêt, ni les ressources nécessaires en 1660 pour mener une guerre de l'autre côté de l'océan.⁴⁰

« Conquérir l'Empire de Satan »

Bien qu'elle fût engendrée par la précarité de la colonie, la panique dans les années 1660 fut amplifiée par l'atmosphère religieuse qui prévalait à l'époque. Le XVII^e siècle fut, en France et par extension en Nouvelle-France, particulièrement marqué par la ferveur dévote. Les guerres de religion du siècle précédent et le subséquent concile de Trente avaient encouragé une piété extrême. Cette intense dévotion était accompagnée par un courant sinistre. Pour plusieurs, l'effritement de la chrétienté, les guerres incessantes, les tentatives d'invasions turques, et les épidémies étaient le résultat de l'influence de Satan sur le monde et annonçaient l'approche de l'Apocalypse. Cette conviction n'était pas surprenante : les Européens faisaient face à un monde qui changeait rapidement et il semblait que tous les repères du millénaire précédent, notamment l'Église catholique romaine, étaient en pleine désintégration.⁴¹

⁴⁰ Mgr. François de Laval, « Informatio de state ecclesiae noae francia ad banctam sedem missa (21 octobris 1661) », Mgr. Têtu et l'Abbé C.-O. Gagnon, *Mandements, Lettres pastorales des Évêques de Québec*, 1887, vol. 1, p.35-40; « Relation de ce qui s'est passé...en la Nouvelle Frances, és années 1660. & 1661 [Paul Le Jeune] » *Relation des Jésuites*, vol. 46, p.290-292.

⁴¹ Lucien Bély, *La France moderne : 1498-1789*, Paris, Quadrige Manuels, 2013, p.156, 327; Dominique Deslandres, « 'Le Diable a beau faite...' », Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre », *Théologiques*, vol. 5, no 1, 1997, p.33; Rémi Ferland, *Les Relations des Jésuites : un art de la persuasion*, Québec, Les Éditions de la Huit, 1992, p.89-92; Marie-

Selon cette vision apocalyptique, populaire chez les religieux et les dévots et surtout chez les mystiques, le monde était la scène d'un combat eschatologique entre Dieu et le Diable. Ce dernier, qui avait vu son pouvoir grandir avec la Réforme, tentait d'y instaurer le règne du Mal. Ce combat se déroulait aussi dans l'âme de tous les humains qui pouvaient être recrutés soit dans l'armée divine, soit dans l'armée satanique.⁴²

La conviction eschatologique qui marqua le XVII^e siècle français favorisa la peur de l'Iroquois en Nouvelle-France. Après la chute de la Huronie en 1649, mais plus particulièrement après la fuite de Gannentaha en 1658, les Iroquois commencèrent à être perçus par les Français comme des alliés du Diable. L'association n'était pas nouvelle. En fait, dès leur arrivée dans les Amériques, les missionnaires espagnols avaient cru que les gens qui y habitaient étaient les esclaves de Satan. Selon ces missionnaires, ce dernier avait fait du Nouveau Monde son royaume après la christianisation de l'Ancien et avait dupé les peuples qui y habitaient. Sans le réaliser, ils vénéraient le Démon.⁴³ Cette perspective avait été importée en Nouvelle-France. Dans une lettre datée de 1646, Marie de l'Incarnation avait déclaré à une de ses amies que les autochtones du Nouveau Monde étaient « misérablement retenus dans l'esclavage du Diable.⁴⁴ »

Christine Pioffet « L'arc et l'épée: les images de la guerre chez les Jésuites », dans Réal Ouellet (éd.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Le Jeune*, Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 1993; Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles : The Devil in the Modern World*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1986, p.26, 31; Robert Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes : Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVIIe siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2007, p.19.

⁴² Louis Cognet, *Crépuscule des Mystiques*, Paris, Déclée/ Proost France, 1991 p.19-20; D. Deslandres, « 'Le Diable a beau faire...' », p.26, 33; Id., *Croire et Faire Croire : les missions françaises du XVIIe siècle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003 p.437; R. Ferland, *Les Relations des jésuites*, p.89-92; Peter Goddard, « The Devil in New France: Jesuit demonology 1611-1650 », *The Canadian historical review*, vol. 78, no 1, Mars 1997, p.41-44; M.-C. Piaffet, « L'arc et l'épée... », p.49; J. B. Russell, *Mephistopheles*, p.26, 42; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.19.

⁴³ Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles) : Une cité assiégée*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1980, p.333, 669; D. Deslandres, « 'Le diable a beau à faire...' », p.24, 38; Id., *Croire et faire croire*, p.24-26, 443; Dom. Guy-Marie Oury, « Le sentiment religieux en Nouvelle-France au XVIIe siècle », *Session d'étude – Société canadienne de l'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, no1, 1983, p.258-264.

⁴⁴ « Lettre XCIX. De Québec, à une Dame de ses amies (1), 7 octobre 1646 », *MI*, p.292-293.

Toutefois, bien que les peuples autochtones fussent dans leur ensemble perçus comme des esclaves du Diable dans les yeux des missionnaires français, vers le début des années 1660, les Iroquois se virent attribuer un statut différent : ils devinrent ses agents et alliés. Marie Guyart écrivait à son fils « qu'il n'a que Dieu qui par un miracle bien extraordinaire les puisse mettre dans la voie du Ciel.⁴⁵ » Ceci les opposait aux autres autochtones qu'elle qualifiait de « peuples bons, doux et traitables », dont « la bonté naturelle les port[tait] jusqu'à la superstition.⁴⁶ »

Percevant les Iroquois comme des agents du Diable, les missionnaires français étaient convaincus que les Iroquois cherchaient à accomplir son œuvre en empêchant le progrès du christianisme en Amérique par la destruction des peuples convertis, comme ils l'avaient fait avec les Hurons. Pour Paul Le Jeune les Iroquois représentaient le plus grand empêchement au christianisme: « Il est vrai que le cœur nous saigne, de nous voir aux portes d'une si belle moisson, et n'y pouvoir entrer, de voir tant d'âmes tomber dans les Enfers, estant si proche du Roiaume des Cieux. Et qui fait cela? Une petite poignée d'Iroquois, qui tous ensemble ne feroient pas la milliême partie des peuples dont ils ruinent le salut.⁴⁷ »

Les Iroquois se virent attribuer le titre d'*ennemis de la foi*. Ce statut d'ennemis religieux semble leur avoir été attribué pour la première fois par Paul Ragueneau. Dans la *Relation* de 1650, soit en période de guerre ouverte entre Hurons et Iroquois, et parallèlement entre Français et Iroquois, le jésuite avait cherché à encourager le soutien financier des lecteurs métropolitains en écrivant:

[qu'] ayans maintenant guerre ouuerte avec les Iroquois, en mesme temps, il faudroit fondre sur cet ennemy de la foi, et trouver les moyens de leur porter la guerre dans leur païs. En vne année de bon succez; & apres un effort, digne du zele que tant de saintes Ames

⁴⁵ « Lettre XCII. De Québec à son Fils, 2 novembre 1666 », *MI*, p.648-650.

⁴⁶ « Lettre CX. De Québec, à son fils, été 1647 », *ibid.*, p.323-337; « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, és années 1644 & 1645, *Barthelemy Vimont*, Québec, Octobre 1, 1645; *Hierosme Lalemant*, Des Hurons, May 15, 1645 », *RJ*, vol. 28, p.52.

⁴⁷ *Ibid*, p.188-190.

ont pour la conuersion des Sauuages, ont auroit exterminé cette poignée de gens, qui ne viuent que pour renuerser les ourrages de Dieu.⁴⁸

Après la fuite de Gannentaha, ce titre d'« ennemis de la foy » fut plus communément encore attribué aux Iroquois. Ragueneau le répéterait trois fois en 1661 dans une lettre qu'il écrivit au Grand Condé, espérant convaincre ce prince d'encourager le Roi à financer une expédition militaire. Le titre fut aussi repris par Jérôme Lalemant et Paul Le Jeune. Pour sa part, Marie de l'Incarnation écrit régulièrement que les massacres et raids iroquois étaient faits « en détestation de la foi⁴⁹ ».

Confrontés à la situation coloniale et aux échecs répétés de leurs efforts, les missionnaires ainsi que les dévots de la colonie vinrent à voir la guerre contre les Iroquois comme un combat eschatologique. Dans cette optique du monde, les Français combattaient les Iroquois non seulement pour leur propre survie et celle de la colonie, mais aussi pour la victoire de Dieu : la destruction de la Nouvelle-France signifierait la victoire du Diable puisque les missionnaires ne seraient plus dans la colonie pour sauver les autochtones de leur « ignorance grossière [...] du salut⁵⁰ ». Il était impératif pour les Français de les vaincre.⁵¹

⁴⁸ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, depuis l'Esté de l'année 1649, jusques à l'Esté de l'année 1650. *Paul Ragueneau*, Québec, September 1, 1650 », *RJ*, vol. 35, p.214.

⁴⁹ « Lettre adressée à M. le Prince de Condé, *Paul Ragueneau*, Québec, 12 Octobre, 1661 », *RJ*, vol. 46, p.146-148.; « Lettre enuoiées de la Novuelle France... Par le R. P. Hier. Lallemand Supérieur des Missions, *Anonyme*, Québec, 12 Septembre, 10 Octobre, 16 Octobre, 1659 », *RJ*, vol. 45, p.44; « Relation de ce qui s'est passé... en la Novuelle France, és années mil six cent cinquante neuf & mil six cent soixante, [*Hierosme Lalemant*] », *ibid.*, vol. 44, p.256; « Lettre adressée à M. le Prince de Condé, *Paul Ragueneau*, Québec, 12 Octobre, 1661 », *ibid.*, vol. 46, p.146-148; « Relation de ce qui s'est passé... en la Novuelle France, és années 1660 & 1661 [*Paul Le Jeune*, editor; Paris] », *ibid.*, vol. 47, p.112; « Relation de ce qui s'est passé... en la Novuelle France, és années 1661. & 1662. *Hierosme Lalemant*; Québec, Septembre 18, 1662 », *ibid.*, vol. 47, p.148; « Lettre CXIV. De Québec, à une Dame de ses amies, 10 septembre 1648 », *MI*, p.348-349. Voir aussi « Lettre CXXI. De Québec, à la Communauté des Ursulines de Tours, septembre 1649. », *ibid.*, p.364-367; « Lettre CXXIII. De Québec, à son Fils, 22 octobre 1649. », *ibid.*, 371-383; « Lettre CXXVIII. De Québec, à son Fils, 30 août 1650 », *ibid.*, p.394-402.

⁵⁰ « Lettre CC. De Québec, à son Fils, 10 août 1662 » *ibid.*, p.677-680.

⁵¹ Dominique Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 111, no1, 1999 p.257.

En plus de cette lutte cosmique, les guerres iroquoises semblaient signaler aux colons que Dieu était en colère contre eux. À l'époque moderne, les guerres, catastrophes naturelles, famines et épidémies étaient interprétées comme des punitions. Dans la colonie, on croyait que ceci était causée par les péchés du peuple, notamment le blasphème, l'ignorance, la luxure, l'absence aux messes, mais surtout la vente de l'eau-de-vie aux autochtones. Si les habitants ne se rachetaient pas à ses yeux, Dieu les punirait par de plus grands malheurs.⁵²

Cette colère fut confirmée aux yeux des religieux par de nombreux phénomènes naturels qui marquèrent la colonie au début de la décennie. Au cours de l'automne 1662, une comète fut aperçue dans le ciel. Elle fut rapidement suivie par l'apparition de trois soleils au mois de janvier. Enfin, le 5 février 1663, un immense tremblement de terre frappa la vallée du Saint-Laurent, détruisant de nombreux bâtiments.⁵³ Selon le jésuite Charles Simon, le tremblement de terre et les phénomènes célestes qui l'avaient annoncé illustraient la colère de Dieu qui « était véhément en colère et provoqué par les péchés commis en Nouvelle-France⁵⁴ ». Catherine de Saint-Augustin reprit cette notion, écrivant dans son journal : « Le 5. Février [...] J'eus pour lors un présentiment [...] que Dieu étoit prêt de punir le païs, pour les pechez qui s'y commettoient, sur-tout pour le mépris qu'on faisoit de l'Eglise. Il me semble pour lors que Dieu étoit beaucoup irrité⁵⁵. »

⁵² Lynn Berry, « 'Le Ciel et la Terre nous ont parlé' ; Comment les missionnaires du Canada français de l'époque coloniale interprétèrent le tremblement de terre de 1663 », *L'histoire environnementale*, vol. 60, no1-2, Été-Automne 2006, p.22; Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988 p.50.

⁵³ « Lettre CCIV. De Québec, à son Fils, août-septembre 1663. » *MI*, p.699; « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, és années 1662. & 1663, *Hierosme Lalemant*; Kebec, 4 Septembre 1663. » *RJ*, vol. 48, p.51-53; L. Berry, « 'Le Ciel et la Terre nous ont parlé' », p.12-15, 22.

⁵⁴ Traduction de *Deum vehementer iratum, provocatumque peccatis quae in Nova Francia committerentur* dans « Relatio Terraemotus in Nova Francia, 1663. *Charles Simon*; translated into Latin by François Ragueneau. Bourges, December 12, 1663. », *RJ*, vol. 48, p.188.

⁵⁵ Paul Ragueneau, *La vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, À Paris, Chez Florentin-Lambert, ruë S. Jacques vis-à-vis saint Yves, 1671, p.146.

« Ce petit Turc de la Nouvelle-France »

Confrontés à une situation coloniale qui semblait presque apocalyptique, convaincus que leur combat contre les Iroquois faisait partie d'une guerre eschatologique et persuadés que ceux-ci étaient des alliés du Diable, les religieux croyaient que seule une campagne destructive pouvait sauver la colonie et la foi chrétienne en Amérique du Nord. La panique coloniale, enflammée par la vision diabolique populaire à l'époque, encouragea les religieux de voir cette nouvelle guerre comme sainte. Ainsi, dès le début de la décennie, les religieux de la colonie, notamment les jésuites Jérôme Lalemant, Paul Le Jeune, François Le Mercier, ainsi que Marie de l'Incarnation, lancèrent des appels à la croisade contre les Iroquois. Ces appels avaient pour but de convaincre la Couronne de la nécessité de mener une guerre et, dans le cas de ceux lancés dans les *Relations* des jésuites, d'encourager les dévots de la métropole de faire pression sur Louis XIV.

Bien que les Iroquois aient par le passé été vus comme une menace pour la vallée du Saint-Laurent, ces appels à la croisade représentaient un phénomène nouveau en Nouvelle-France : jusqu'à ce point, ni les habitants ni les religieux n'avaient démontré une telle volonté. En fait, le terme « guerre sainte » n'avait été appliqué qu'une seule fois à la situation iroquoise : en 1650 Paul Ragueneau avait affirmé que la guerre entre les Hurons et les Iroquois : « est quasi changée en une guerre Sainte.⁵⁶ » Ceci n'avait toutefois été plus une figure de style qu'une véritable affirmation. Comme l'a démontré Dominique Deslandres, de telles figures étaient communes dans les *Relations* puisque les jésuites employaient décrivaient souvent leur travail comme un combat contre les forces du Diable. Or, à partir de la fuite de Gannentaha, les références à la guerre sainte devinrent de véritables appels à la croisade. Ceci était le résultat d'un changement de perception. Avant 1658, les Iroquois n'avaient pas été vus principalement comme des ennemis de la

⁵⁶ « Relation de ce qui s'est passé en... la Nouvelle France, depuis l'Esté de l'année 1649. Jusques à l'Esté de l'année 1650. Paul Ragueneau ; Québec, 1 Septembre 1650. » *RJ*, vol. 35, p.216.

religion. Certes, ils étaient des ennemis commerciaux et militaires; or les religieux croyaient toujours qu'ils avaient le potentiel d'être convertis au catholicisme. La chute de Gannentaha avait cependant convaincu plusieurs membres du clergé que ce n'était pas le cas. Malgré le fait que les Iroquois avaient été perçus comme des entraves à la christianisation depuis plusieurs années, personne n'avait proposé, avant le début des années 1660, de mener une guerre contre eux afin de régler la situation religieuse.⁵⁷

En plus d'inviter les Français à mener une guerre offensive contre les Iroquois, ces appels à la croisade faisaient comprendre aux métropolitains et colons qu'une telle guerre serait menée pour le bien de la religion et était encouragée non seulement par l'Église, mais aussi par Dieu. Cet appui divin était le critère qui différenciait la croisade ou guerre sainte d'une guerre laïque. Une croisade n'avait pas à être justifiée économiquement, militairement ou politiquement parce que *Deus vult*, Dieu le veut. Pour les chrétiens de l'époque, une guerre menée pour des motifs religieux était juste.⁵⁸ Bien que certains auteurs des XX^e et XXI^e siècles fassent une différence entre les termes 'croisade' et 'guerre sainte', présentant la croisade comme une guerre menée en réponse à un commandement divin (*Deus Vult*) et la guerre sainte comme une guerre menée avec la croyance que Dieu est du côté du peuple qui va en guerre (*Deo pro nobis*), ces deux termes sont employés de façon interchangeable dans cette thèse. Ceci découle du fait que les auteurs du XVII^e, qui forment le cœur de nos sources, ne semblent pas avoir eux-mêmes fait la distinction, écrivant 'croisade' et 'guerre sainte' en référence à la même expédition.⁵⁹

⁵⁷ Dominique Deslandres. « Des ouvriers formidables à l'enfer. Epistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, tome 111, no 1, 1999, p.251-276.

⁵⁸ Alan Billings. *The Dove, the Fig Leaf and the Sword: Why Christianity changes its mind about war*, London, SPCK, 2014, p.66; A. James Reimer, *Christians and War: A Brief History of the Church's Teachings and Practices*, Minneapolis, Fortress Press, 2010, p.9; John Howard Yoder, Theodore J. Koontz et Andy Alexis-Baker (éd.), *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, Brazos Press, Grand Rapids (MI), 2009 p.29, 33.

⁵⁹ Voir : « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, és années 1660. & 1661. [Paul Le Jeune, editor; Paris] », *RJ*, vol. 46, p.290.

Afin de souligner la justesse de la guerre qu'ils désiraient mener contre les Iroquois, les religieux de la colonie faisaient un lien explicite avec les croisades du Moyen Âge, cherchant à « rallumer ce zèle et cette ardeur Française, qui a autrefois fait de si nobles conquêtes sur les infidèles et qui a rendu la France si glorieuse par les croisades⁶⁰ ». Ce lien renforçait l'idée que leur guerre, par son caractère religieux et le fait qu'elle était encouragée par Dieu, était légitime. Une autre comparaison encourageait aussi ceci : les Iroquois, qualifiés de « petit Turc de la Nouvelle France⁶¹ » par Paul Le Jeune, étaient comparés aux descendants des musulmans qui avaient été les ennemis des Européens lors des croisades et qui l'étaient toujours au XVIIe siècle. Cette imagerie du Turc paraît aussi dans les *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal* de Marie Morin. Cette dernière relate un incident durant lequel une hospitalière fut attaquée par un Iroquois blessé. La religieuse met l'accent sur le danger qu'il avait posé à sa collègue en affirmant que les Iroquois étaient des « mâtins qui sont grands et forts comme des Turcs⁶² ». Les Iroquois furent les seuls autochtones à être comparés aux Turcs puisque, comme les Turcs en Europe qui menaçaient les frontières des royaumes chrétiens en Méditerranée et dans les Balkans, ils menaçaient la colonie et les missions. Les deux peuples semblaient donc s'opposer au christianisme. La comparaison avait aussi pour but de souligner à quel point les Cinq Nations présentaient un danger pour les Français.

Les appels à la croisade qui marquèrent la Nouvelle-France dans les années qui menèrent aux expéditions de 1666 n'étaient pas uniques à la colonie. En fait, comme l'on démontré Pumarède et McCluskey, au cours de la période moderne, la France métropolitaine était elle aussi

⁶⁰ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, les années mil six cent cinquante neuf & mil six cent soixante, [Hierosme Lalemant] », *RJ*, vol. 45, p.188-190.

⁶¹ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, les années 1660. & 1661. [Paul Le Jeune, editor; Paris] », *RJ*, vol. 46, p.290.

⁶² *AHdM* p.135-140.

enflammée par le désir de combattre les « ennemis de Dieu ». Ce phénomène est qualifié par l'historien Robert Sauzet de « nostalgie de croisade ». Bien entendu, l'idée de la croisade était, à la période moderne, fort différente de la croisade historique qui avait marqué l'Europe du X^e au XIII^e siècle. Alors qu'au Moyen Âge, la croisade avait pour but de libérer la Terre sainte de la domination musulmane, à l'époque moderne le terme s'étendait à toute guerre menée contre l'Empire ottoman.⁶³

Pour les Européens du XVII^e siècle, les musulmans, qui étaient souvent erronément regroupés sous le terme de Turcs ou d'Ottomans, étaient les ennemis par excellence des chrétiens. En plus d'être, à leurs yeux, un *barbare*, soit un être « cruel, inhumain », un « sauvage, qui n'a ny loix ny politesse » selon le *Grand Dictionnaire de l'Académie française* de 1695, le Turc était un *infidèle* et un *ennemi de la foi*. L'expression "*ennemi de la foi*" était chargée du symbolisme des croisades médiévales. L'image présentée par l'expression était celle d'un ennemi païen, démesurément cruel, qui s'opposait violemment à la religion chrétienne et s'était allié avec le Diable. Cette alliance faisait de lui un « Autre ». La comparaison entre le Turc et l'Iroquois avait donc beaucoup d'impact. Comme l'expliquent les historiens Henry Laurens, John Tolan et Gilles Veinstein, pour les Français du XVII^e siècle, le Turc était « l'étalon de l'échelle du mal ».⁶⁴

Malgré le fait que les Européens et les royaumes musulmans, puis l'Empire ottoman, s'étaient périodiquement menés la guerre depuis le XI^e siècle, le désir de combattre les Turcs était particulièrement puissant aux XV^e et XVI^e siècles puisque les guerres se déroulaient désormais en

⁶³ P. McCluskey, « "Les ennemis du nom chrestien" : Echoes of the Crusade in Louis XIV's France », *French History*, vol. 29, no 1, 2015 p.47, 49-50; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.56-59; Id., « Mission et croisade », dans R. Brodeur (éd.), *Femme, mystique et missionnaire*, p.26-30.

⁶⁴ « Barbare », « Foi », Académie française, *Le Grand Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Vve J. B. Coignard et J. B. Coignard, 1695, vol. 1. Simon Décary, *Le Roi, l'Église et la Guerre : La prédication à Montréal au moment de la Conquête (1750-1766)*, thèse de maîtrise, Université de Montréal, 2008, p.62. Henry Laurens, John Tolan et Gilles Veinstein, *L'Europe et l'Islam : Quinze siècles d'Histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009 p.188; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.68-69.

territoire européen, notamment par l'invasion des Balkans, et non plus sur un territoire lointain comme elles l'avaient été au cours des Croisades. Cette entrée en Europe causa une onde de choc chez les chrétiens qui percevaient le continent comme une « forteresse chrétienne ». Les musulmans n'avaient pas envahi l'Europe depuis le début du Moyen Âge, l'occupation maure de l'Espagne s'étant déroulé au VIII^e siècle pour se terminer en 1492 après des siècles de reconquête chrétienne. Ainsi, pour plusieurs puissances européennes, particulièrement pour le Saint-Empire germanique, la Pologne et la République de Venise, directement touchées, l'opposition aux tentatives d'invasions turques et la défense de la « forteresse chrétienne » prirent la forme d'une guerre sainte. La papauté encourageait pleinement ces guerres et exhortait la participation des autres puissances.⁶⁵

Les guerres turques, qui se déclarèrent périodiquement au cours des XVI^e et XVII^e siècles, coïncidaient aussi en Europe avec une période de haute ferveur religieuse, soit la Réforme protestante et le renouveau catholique engendré par le concile de Trente. Influencée par ce zèle, l'aristocratie dévote cherchait à vivre activement sa foi. Malgré leurs différences, les protestants et catholiques partageaient la même haine de l'Infidèle. Il s'agissait d'un point d'union pour ceux qui souhaitaient faire revivre le sentiment d'alliance entre peuples qu'avait précédemment apporté la Chrétienté européenne.⁶⁶

Après l'invasion turque de la Croatie en 1664, le pape Alexandre VII lança un appel à la croisade, demandant aux fidèles de combattre la menace musulmane. Louis XIV répondit avec enthousiasme et mobilisa une partie de l'armée du royaume pour combattre les Ottomans en Hongrie (1664) et en Crète (1669). Comme l'ont bien démontré Robert Sauzet, Géraud Poumarède

⁶⁵ J. Delumeau, *La peur en Occident*, p.342-343; H. Laurens, J. Tolan et G. Veinstein, *L'Europe et l'Islam* p.155-167, 177; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.56-59.

⁶⁶ P. McCluskey, « “Les ennemis du nom chrestien” », p.47, 49-50; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.56-59; Id., « Mission et croisade », dans R. Brodeur (éd.), *Femme, mystique et missionnaire*, p.26-30.

et Philip McCluskey, Louis XIV était dans sa jeunesse imbu, comme plusieurs autres nobles français, de la nostalgie de croisade. Cette nostalgie était d'ailleurs encouragée par le rapprochement que faisaient certains Français entre Louis XIV et son ancêtre Saint Louis. Roi de France entre 1226 et 1270, ce dernier avait mené le royaume lors des septième et huitième croisades. Canonisé dès 1297, il avait, en 1618, été nommé patron de la France « très chrétienne ».⁶⁷

Ce rapprochement entre Louis XIV et Louis IX fut notamment employé par Jérôme Lalemant lors d'un appel à la guerre. En 1659, le jésuite compara une éventuelle conquête de l'Iroquoisie aux croisades de Saint Louis, espérant pousser le roi de France à intervenir :

Qu'elle [la France] dise seulement je le veux : et avec ce mot elle ouvre le Ciel à une infinité de Sauvages, elle donne la vie à cette colonie, elle se conserve sa nouvelle France, s'acquiert une gloire digne d'un Roiaume tres-Chrestien, qui porte des Fils aisnez de l'Église et des heritiers du grand S. Louïs; héritiers, di-ie, non seulement de sa piété, mais encore de ses conquestes; puisque s'il a autrefois planté les fleurs de Lis dans le sein du Croissant, ce ne sera pas aujourd'huy une conquête moins glorieuse, d'une terre d'infidelle, en faire une terre sainte, et retirer la terre sainte des mains des infidèles : encore une fois, que la France veuille détruire l'Iroquois, il sera détruit.⁶⁸

Deux ans plus tard par Paul Le Jeune écrivit à son tour, s'adressant au roi: « [que Dieu] vous fasse porter le nom de Saint, aussi bien qu'à vostre grand Ayeul, dont vous imitez le zele, entreprenant une guerre sainte. ⁶⁹ »

Louis XIV n'était pourtant pas naïf dans sa nostalgie de croisade. En fait, il tirait avantage de la rhétorique populaire de guerre sainte afin de rehausser son propre prestige dans les yeux de

⁶⁷ H. Laurens, J. Tolan et G. Veinstein, *L'Europe et l'Islam*, p.154-155, 177, 181; Géraldine Lavieille, « Les Jésuites et la dévotion à saint Louis au XVIIe siècle : la célébration du Roi très chrétien », *Les Cahiers de Framespa*, vol. 11, 2012, p.1, 7, 10; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.21, 27, 55-56; Id., « Mission et croisade », dans R. Brodeur (éd.), *Femme, mystique et missionnaire*, p.27-28; Id., « Guerre sainte ou croisade en nouvelle France », *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, vol. 124, no 1, 2012, p.3-4.

⁶⁸ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, es années mil six cent cinquante neuf & mil six cent soixante, [*Hierosme Lalemant*] », *RJ*, vol. 45, p.200.

⁶⁹ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, es années 1660. & 1661. [*Paul Le Jeune*, editor; Paris] », *Relation des Jésuites*, vol. 46, p.196-198.

ses sujets et celui de son royaume sur la scène internationale. L'image de « Sa Majesté Très-Chrétienne » combattant les infidèles aidait notamment sa candidature au titre d'empereur du Saint-Empire germanique. Ainsi, comme les articles de McCluskey l'ont démontré, en plus d'être une croyance, le discours de croisade était aussi un outil de propagande pour le roi.⁷⁰

Les religieux n'étaient pas les seuls dans la colonie à éprouver la nostalgie de la croisade. Gouverneur de la Nouvelle-France de 1661 à 1663, Pierre Du Bois, baron d'Avaugour était un parfait exemple de « nostalgique ». Militaire de carrière ayant servi dans la guerre de Trente Ans, d'Avaugour était un homme très pieux, voire zélé. Avant son arrivée dans la colonie en 1661, il avait combattu sous des princes allemands et polonais les Turcs et les protestants, qu'il considérait des « Ennemis du nom Chrestien ».⁷¹ Lorsque la colonie eut vent de sa nomination en tant que gouverneur, on crut que cela signalerait le début de la croisade contre les Iroquois. Paul Le Jeune affirma qu'il croyait que le nouveau gouverneur allait faire « éclater la gloire du nom françois dans ces parties les plus reculées de l'occident comme il l'a fait dans celles d'Orient [contre les Turcs].⁷² »

Dès son arrivée dans la colonie, d'Avaugour avait effectivement signalé son désir de marcher contre les Cinq Nations et de conquérir les colonies hollandaises et anglaises s'il recevait les troupes tant espérées de France. Il décrit les Iroquois comme de la « canaille » semblable à « quatre ou cinq compagnies de Bohêmes » c'est-à-dire des Tchèques Protestants comme ceux qu'il avait combattus en Europe de l'ouest. Les « barbares », les « hérétiques » et les « infidèles » étaient tous des ennemis de la foi à ses yeux. Dévot zélé, d'Avaugour voulait aussi profiter de son

⁷⁰ P. McCluskey, « “Les ennemis du nom chrestien” », p.56-59.

⁷¹ « Mémoire pour la justification de Mr d'Avaugour en Canada », Bibliothèque et Archives Canada, MG1-F2A, carton 13, fol. 14; M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 3, tome 1, p.349. W. J. Eccles, « Dubois Davaugour, Pierre », dans Frances G. Halpenny et Jean Hamelin (éd.), *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec et Toronto, Presses de l'Université Laval/University of Toronto, 1991, vol. I, p.291-294.

⁷² « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, és années 1660. & 1661. [Paul Le Jeune, editor; Paris] », *Relation des Jésuites*, vol. 46, p.240

poste de gouverneur pour foncer sur les colonies anglaises et hollandaises et ainsi ralentir le « progrès des hérétiques » en Amérique. Cependant, d'Avaugour n'eut pas la chance de mener sa croisade. En 1663, il fut rappelé en France. Dès son retour en Europe, il s'enrôla dans l'armée de l'empereur romain germanique à nouveau entré en guerre contre Turcs. Il fut tué au combat lors du siège de la forteresse croate de Zrin en 1664.⁷³

D'autres militaires firent le rapprochement entre les guerres iroquoises et les guerres turques. Dans son *Histoire du Montréal*, Dollier de Casson rapporta qu'avant de mourir en 1662 en combattant les Iroquois près de Montréal, Raphaël-Lambert Closse, sergent de la garnison, aurait déclaré : « Messieurs, je ne suis venu ici qu'afin d'y mourir pour Dieu en le servant dans la profession des armes, si je n'y croyois pas mourir je quitterois le pays pour aller servir contre les Turcs et n'être pas privé de cette gloire.⁷⁴ »

Ainsi, dans les années qui précédèrent les deux campagnes militaires de 1666, la Nouvelle-France était un terrain propice à l'idée de la croisade contre les Iroquois. La culture religieuse du XVII^e siècle, qui encourageait l'idée que le monde était dominé par un combat eschatologique entre Dieu et le Diable et que l'Apocalypse approchait à grands pas, favorisait l'idée que les Iroquois étaient des alliés de Satan, s'opposant à l'établissement du christianisme en Amérique. Confronté à un ennemi à la fois militaire et religieux. Le clergé et certains laïcs firent plusieurs parallèles entre le Turc, ennemi traditionnel des Européens, et l'Iroquois, « petit Turc de la Nouvelle-France ». Ces croyances reflétèrent et alimentèrent la peur des Iroquois qui, pour la première fois dans l'histoire de la colonie, menaçait directement la Nouvelle-France tout en

⁷³ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, és années mil six cent cinquante neuf & mil six vent soizante [*Hierosme Lalemant*] », *RJ*, vol. 46, p.156; R. Sauzet, « Guerre sainte ou croisade en nouvelle France », p.4-5; R. Sauzet, *Le Grand Siècle des âmes*, p.142; Louis Gagnon, *Louis XIV et le Canada : 1658-1674*, Québec, Éditions du Septentrion, 2011, p.45-46; W. J. Eccles, « Dubois Davaugour, Pierre », *DBC*, vol. I, p.291-294; M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 3, tome 1, p.350-51

⁷⁴ François Dollier de Casson, *Histoire du Montréal*, Québec, Société littéraire et historique de Québec, 1871, p.95. D. Deslandres, *Croire et faire croire*, p.294.

ajoutant à la certitude que si les Français ne menaient pas une guerre contre cet ennemi, ils ne survivraient pas en Amérique.

En plus d'être une croyance de toute évidence sincère, la rhétorique de croisade était aussi une méthode de propagande employée par l'Église pour convaincre la Couronne de la nécessité de mener une guerre contre les Iroquois. Les parallèles entre ces derniers et les Turcs, les ennemis qui menaçaient alors l'Europe, devaient faire pression et encourager le soutien des dévots de la métropole et de l'administration royale.

**CHAPITRE II: « C'EST POUR LE BIEN DE LA FOI ET DE LA RELIGION
QU'ILS ALLAIENT COMBATTRE. »
Les croisades de Courcelles et Tracy (1666)**

Le 28 juillet 1665, Marie Guyart de l'Incarnation écrivit à son fils, le bénédictin Claude Martin, se réjouissant de l'arrivée dans la colonie d'Alexandre de Prouville de Tracy et de 1200 soldats du régiment de Carignan-Salières. Né en 1603, Tracy était un noble, militaire de carrière et vétéran de la guerre de Trente Ans, ayant combattu les armées du Saint-Empire Romain germanique de 1640 à 1649. Il avait été choisi par Louis XIV en novembre 1663 et avait fait chemin vers les Antilles afin de défaire l'emprise hollandaise sur le territoire français. Deux ans plus tard, il était débarqué à Québec avec deux cents soldats. Nommé par le roi lieutenant-général de l'Amérique et commandant des troupes, Tracy avait pour mission de mener la guerre aux Iroquois et de pacifier la colonie.⁷⁵ Débordante d'enthousiasme, l'ursuline affirma dans sa missive :

Je croi que [Tracy] est un homme choisi de Dieu pour l'établissement solide de ces contrées, pour la liberté de l'Église, et pour l'ordre de la Justice. [...] Cela nous ravit, et nous donne beaucoup de joie.⁷⁶

L'enthousiasme que démontra Marie de l'Incarnation à l'arrivée de cet homme n'était pas déplacé. En effet, à peine une année après son débarquement à Québec, Tracy mena une offensive contre les Iroquois qui fut interprétée par la colonie comme une croisade. Il était un homme particulièrement pieux. Cette piété semble avoir été centrale à l'identité de la famille Prouville de Tracy, car sa devise, visible au bas d'un portrait du marquis, était *In hoc signo vinces*. Cette devise, qui signifie « Par ce signe, tu vaincras », avait été consignée pour la première fois au III^e siècle dans la *Vie de Constantin* de l'auteur romain Eusèbe, évêque de Césarée. Selon cet ancien

⁷⁵ Léopold Lamontagne, « Prouville de Tracy, Alexandre de », *DBC*, vol. I, p.567-570.

⁷⁶ « Lettre CCXV. De Québec à son Fils, 28 juillet 1685 », *MI*, p.740.

historien, ces mots étaient apparus dans le ciel en 312 alors que l'empereur s'apprêtait s'engager dans la bataille du pont Milvius. Ils assurèrent, dit-on, sa victoire contre l'armée de son adversaire l'empereur Maxence ainsi que sa conversion personnelle au christianisme, entraînant ainsi la christianisation de l'Empire romain.⁷⁷

Quoiqu'il en soit, Tracy était hautement estimé par les religieux et religieuses de la Nouvelle-France. Dans sa lettre du 28 juillet, Marie de l'Incarnation affirmait que Tracy était un « homme de haute piété⁷⁸ ». La piété du marquis était aussi admirée par Monseigneur de Laval qui qualifia Tracy dans une lettre au pape Alexandre VII, datée du mois de novembre 1665, d'« homme puissant par la parole et les actions, un adepte et un champion remarquable de la vie chrétienne.⁷⁹ » Tracy avait d'ailleurs démontré la profondeur de sa dévotion dès ses premiers pas sur le sol de la Nouvelle-France : lorsqu'il accosta au port de Québec au mois de juin 1665, il se rendit directement à l'église paroissiale, malgré le fait qu'il était, selon le jésuite François Le Mercier, « si foible et si abbatu par la fièvre, qu'il ne pouvoit estre soustenu que par son courage⁸⁰ ». La *Relation* des jésuites de 1665, rédigée par Le Mercier, raconte que Monseigneur de Laval l'accueillit. Il lui

présenta de l'eau beniste et la Croix; & le mena auprès du chœur, à la place qui luy avoit esté préparée, sur un prié-Dieu : Mais Monsieur de Tracy, quoy qu'il se sentit fort foible, & qu'il fust encore tourmenté de sa fièvre, ne voulut point le prendre, & se mit à genoux sur le pavé, sans vouloir mesme se servir du carreau qui luy fut présenté.⁸¹

⁷⁷ Richard M. Price. "In Hoc Signo Vincas: The Original Context of the Vision of Constantine." *Studies in Church History*, vol. 41, 2005, p.1.

⁷⁸ « Lettre CCXV. De Québec à son Fils, 28 juillet 1685 », *MI*, p.740.

⁷⁹ Traduction de *Vir est verbo et opere potens et christianae vitae sectator et vindex eximius; de cuius hic commoratione, si ita superis placet, multa bone sperare licet*. « Ad summum Pontificem Alexandrum VII, 1665 novembris. (Doc. XXII) » François de Montmorency Laval. *Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Francisci de Montmorency-Laval, episcopi Quebecensis (m. 1708) altera nova positio super virtutibus*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, p.101.

⁸⁰ « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, és années 1664. & 1665, François Le Mercier; Kébec, Novembre 3, 1665 » *RJ*, vol. 49, p.224.

⁸¹ *Ibid.*; Voir aussi : *AHdQ*, p.144-145.

Au cours de son année au Canada, le marquis fit preuve d'une grande charité chrétienne, aidant financièrement les religieux et soignant lui-même les malades à l'Hôtel-Dieu. Il fit quelques pèlerinages à Sainte-Anne et assista à tous les services religieux.⁸² Au mois d'octobre 1666, Marie de l'Incarnation s'attrista de l'éventuel départ d'un tel homme de foi :

C'est une chose ravissante de voir M. de Tracy dans une exactitude merveilleuse à se rendre le premier à toutes ces saintes cérémonies, car il n'en perdrait pas un moment. On l'a vu plus de six heures entières dans l'église sans en sortir. Son exemple a tant de force que le monde le suit comme des enfants suivent leur père. Il favorise et soutient l'Église par sa piété et par le crédit qu'il a universellement sur tous les esprits : Ce qui nous fait craindre que le Roy ne le rappelle l'année prochaine, comme en effet on nous a donné avis que Sa Majesté lui fait équiper un vaisseau magnifique pour le faire retourner en France.⁸³

Au mois de septembre 1665, Tracy fut rejoint par Daniel de Rémy de Courcelles, sieur de Montigny, de La Fresnaye et de Courcelles et seigneur de Rouvray et Du Bourg, nouvellement nommé gouverneur général de la Nouvelle-France et par Jean Talon, intendant. Ni Courcelles ni Talon ne firent preuve d'autant de zèle de Tracy. En effet, les religieux de la colonie ne couvrirent pas ces deux hommes de compliments comme ils le firent pour le marquis. Cette comparaison souligne donc à quel point la piété de ce premier était hors de l'ordinaire.⁸⁴

De son côté, Talon ne fait que très rarement mention de la religion dans sa correspondance. Il était pieux à sa manière, sans toutefois être aussi fervent que Tracy. Dans sa relation de l'année 1666, la Mère Saint-Ignace, auteure des *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, souligne notamment la charité chrétienne de l'intendant envers les pauvres et les malades. Cependant, Talon correspondait avec le ministre Colbert. Gallican et rationaliste avant tout, ce dernier n'était pas du type à se laisser emporter par la fièvre religieuse. Il déplorait l'influence trop grande des autorités

⁸² « Journal des P. Jésuites. *François Le Mercier*; Québec, January, 1666, to December, 1667. » *RJ*, vol. 50, p.184-186, 194-196.

⁸³ « Lettre CCXXIII. De Québec, à son Fils, 16 octobre 1666. » *MI*, p.767-769.

⁸⁴ W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV, 1663-1701*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1964, p.23. Id., « Rémy de Courcelles (Courcelles), Daniel de », *DBC*, vol. I, p.583-585.

religieuses dans la colonie, particulièrement celle des Jésuites pour lesquels il n'avait aucune affection. Courcelles quant à lui, n'a pas non plus laissé de traces d'une piété qui aurait été hors du commun.⁸⁵

Dès leur arrivée dans la colonie, les trois hommes se lancèrent dans la planification d'une expédition contre les Iroquois. Il fut décidé, après la visite d'une délégation de paix composée de chefs Onondagas et Oneidas, négociant pour les Cayugas et Senecas, que l'expédition serait menée seulement contre les Mohawks, cette nation continuant d'attaquer la Nouvelle-France.⁸⁶

« Nos soldats François sont si fervans qu'ils ne craignent rien⁸⁷ »

Ayant accueilli le régiment de Carignan-Salières au cours de l'été, la colonie avait finalement les forces nécessaires pour mener une campagne contre les Iroquois. Fort de 1200 hommes, ce régiment était une unité de l'armée royale. Il avait combattu lors de la guerre de Trente Ans, la Fronde ainsi que la guerre contre l'Espagne. L'année avant son départ vers la colonie, il avait d'ailleurs combattu les Turcs en Hongrie lors de la bataille de Saint-Gothard. Bien que le débarquement des soldats fût célébré dans la colonie, leur arrivée provoqua une panique religieuse : plusieurs de ces hommes étaient eux-mêmes protestants. Il est impossible de déterminer le nombre exact de ces soldats huguenots, mais, si l'on applique les estimations de l'historien militaire André Corvisier qui théorise que 10 pour cent des soldats de l'armée française

⁸⁵ « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, és années 1664. & 1665. *François Le Mercier*; Kébec, November 3, 1665. », *RJ*, vol. 50, p.83; André Vachon, « Talon, Jean », dans *DBC*, vol. I, p.629-646; *AHQ*, p.149.

⁸⁶ « Journal des P. Jésuites. *Hierosme Lalemant*, Québec, January-July 1655; *François Le Mercier*, Québec, Août-Décembre, 1665 », *RJ*, vol. 49, p.176-178; « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François Le Mercier*, Kébec, 12 Novembre, 1666 », vol. 50, p.126; José Antonio Brandão, *Your fyre shall burn no more : Iroquois policy toward new France and its native allies to 1701*, Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press, 1997, p.114-115; W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV*, p.39; Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse : the Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, p.102-103; Jack Verney, *The Good Regiment: The Carignan-Salières Regiment in Canada 1665-1668*, Montréal et Kingston, McGill-Queen University Press, 1991, p.7-10, 39-41.

⁸⁷ « Lettre CCXXIII. De Québec, à son Fils, 16 octobre 1666. », *MI*, p.767-769.

auraient été protestants au XVII^e siècle, du moins avant la Révocation de l'Édit de Nantes, l'on peut suggérer qu'il y aurait eu environ 120 huguenots parmi le régiment.⁸⁸

Il était interdit aux huguenots de s'installer dans les colonies françaises. Bien que l'Édit de Nantes offrit une certaine protection au protestantisme français jusqu'en 1685, il ne s'étendit pas sur la Nouvelle-France bien longtemps. En 1627, le Cardinal Richelieu avait prohibé l'immigration de tous les non-catholiques vers la colonie en ajoutant une clause à cet effet dans les lettres patentes de la Compagnie des Cent-Associés, détentrice du monopole colonial. L'article II spécifiait que la Nouvelle-France devait être peuplée seulement de « naturels François catholiques ». Les huguenots conservaient le droit de passage dans la colonie, mais ils ne pouvaient s'y installer de façon permanente que s'ils se convertissaient officiellement au catholicisme. Cette interdiction restera en place jusqu'à la fin du Régime français. Par ailleurs, cette panique religieuse au sein de la colonie découlait du fait que l'Église percevait la parfaite unité religieuse comme absolument nécessaire pour le bien d'une expédition sainte comme celle que s'apprêtaient à mener les soldats.⁸⁹

⁸⁸ Marcel Fournier et Michel Langlois. *Le régiment de Carignan-Salières : Les premières troupes françaises de la Nouvelle-France, 1665-1668*, Montréal, Éditions Histoire Québec, 2014, p.7; R. Sauzet « Mission et croisade », dans R. Brodeur (éd.), *Femme, mystique et missionnaire*, p.27-28; J. Verney, *The Good Regiment*, p.3-7; André Corvisier, *Louvois*, Paris, Fayard, 1983 p.417; John A. Lynn, *Giant of the Grand Siècle : The French Army, 1610-1715*, New York et Cambridge, Cambridge University Press, 1997 p.434-436.

⁸⁹ Malgré cette interdiction, l'on peut voir des traces de présence protestante en Nouvelle-France tout au long du XVII^e siècle. En effet, la première messe célébrée à Québec par Monseigneur de Laval (1659) fut accompagnée par l'abjuration d'un huguenot. Pour le reste de sa carrière, le premier évêque de Québec demeura fixé sur la tâche d'éradiquer le protestantisme en Nouvelle-France et en Acadie. Cette présence protestante l'inquiétait toujours en 1683, soit quelques années à peine avant sa démission. Le Marquis de Denonville, gouverneur de la Nouvelle-France de 1685 à 1688, qui provenait lui-même d'une famille de huguenots abjurés, mentionne aussi la présence de protestants dans la colonie en 1685. Voir : « Lettre de Mgr. Laval à M. de Seignelay, À Paris, (12 novembre 1682) » dans *Bulletin de Recherches Historiques*, vol. XLVI, no 3, Mars 1940, p.68-70; « Lettre de Mgr. De Laval à M. De Seignelay, À Paris, (10 novembre 1683) », Ibid., p.72-76; « Lettre de Denonville au ministre – l'évêque qui est de ... », Québec, 10 novembre 1686, BAC, MG1-C11A, vol. 8, fol.129-159; « Lettre de Denonville au ministre – propose d'accroître la fréquence... », Québec, 8 mai 1686, BAC, MG1-C11A, vol. 8, fol. 6-20v; « Lettre de Denonville et Champigny au ministre – nécessité de ... », Québec, 6 novembre 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 9, fol. 3-18v; André Bédard, « La présence protestante en Nouvelle-France » dans Michael Harrison (éd.), *Canada's Huguenot Heritage*, Toronto, Huguenot Society of Canada, 1987, p.165; Marcel Trudel, « Le protestantisme s'établit au Canada », *Revue de l'Université Laval*, vol. 10, 1955, p.3; A. Billings, *The Dove, the Fig Leaf and the Sword*, p.90; S. Décary, *Le Roi*,

La découverte de protestants parmi les soldats du Régiment de Carignan-Salières lança les religieux de la colonie dans une panique. Cet épisode est mentionné non seulement par Jeanne Juchereau de la Ferté dite de Saint-Ignace, mais aussi Marie de Saint Bonaventure de Jésus, supérieure des hospitalières de Québec, les jésuites ainsi que Jean Talon.⁹⁰ Dans les mois qui suivirent l'arrivée des soldats, hospitalières, jésuites et prêtres séculiers « travailloient nuit et jour pour les mettre en la grace de Dieu⁹¹ ». Ce travail fut semble-t-il couronné de succès. Mère de Saint-Augustin souligne dans ses *Annales* que « Le zèle infatigable de Mr de Lauzon, nôtre Superieur, de Messieurs les Ecclésiastiques du Séminaire et des Révérends Peres Jesuites eût une telle benediction qu'ils firent faire profession de foy a 15 huguenots qui étoient si obstinez et si entêtez de leur fausse religion, que l'on croyait qu'il étoit impossible de les réduire a la vérité de nôtre créance. ⁹² » Afin de convertir ces huguenots, toutes les tactiques possibles furent employées. Une conversion fut d'ailleurs attribuée aux reliques de Jean de Brébeuf. Selon Mère de Saint-Ignace, l'hospitalière mystique Catherine de Saint-Augustin aurait râpé les os du martyr jésuite et ajouté cette poudre dans le breuvage d'un soldat protestant malade qui abjura sa foi le lendemain.⁹³

Au mois d'octobre 1665, Talon, Courcelles et Tracy participèrent à l'abjuration d'un officier huguenot, le capitaine Isaac Berthier, devant Monseigneur de Laval. Dans une lettre au ministre relatant cet évènement, Talon fait une rare mention de religion en affirmant : « Ainsi V. M. [Votre Majesté] moissonne desja a pleine main de la gloire pour Dieu et pour elle bien de la

l'Église et la Guerre, p.52; Vincent Grégoire, « Mais comment peut-on être protestants en Nouvelle-France au dix-septième siècle? » *Seventeenth-century French studies*, vol. 31, no 1, 2009, p.46.

⁹⁰ « Talon au ministre. Il a assisté avec Tracy et Courcelles... » Québec, 7 octobre 1665, BAC, MG1-C11A, vol. 2, fol. 155-155v; « Lettre de la R. Mere Svyperievre des Religieuses Hostpitalieres de Kebec en la Nouvelle France », *RJ*, vol. 49, p.202; « Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France, és années 1664. & 1665. François Le Mercier; Kébec, Novembre 3, 1665 », *RJ*, vol. 50, p.84; J. Verney, *The Good Regiment*, p.24.

⁹¹ « Lettre de la R. Mere Svyperievre des Religieuses Hostpitalieres de Kebec en la Nouvelle France », *RJ*, vol. 49, p.202.

⁹² *AHdQ*, p.148-149.

⁹³ « Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France, és années 1664. & 1665. François Le Mercier; Kébec, Novembre 3, 1665 », *RJ*, vol. 50, p.86-88; *AHdQ*, p.148-149.

renommée dans l'estendue de la chrestienté puisqu'elle fournit ainsy les moyens d'estendre icy le christianisme par le baptesme et les principes de nostre religion que les sauvages recoivent; et la catholicité pour la conversion d'hérétiques.⁹⁴ »

Il n'était pas exceptionnel à cette époque qu'un officier de l'armée française ait été protestant. Protégés par l'Édit de Nantes, les protestants français pouvaient se joindre aux armées du Roi. Louis XIV et Louis XIII avant lui avaient même toléré des régiments entièrement composés de protestants. La révocation de l'Édit de Nantes allait cependant changer cet état de fait. À partir de 1685, les protestants ne pourraient plus se joindre à l'armée française, ne conservant que le droit de se joindre aux régiments de mercenaires étrangers.⁹⁵

La panique causée par la présence huguenote encouragea aussi les ecclésiastiques à instruire les soldats catholiques n'ayant pas reçu leur confirmation. Ces derniers étaient « des mauvais chrestiens, qui depuis plusieurs années n'avoient point approché des Sacrements ⁹⁶ ». Au XVII^e siècle, les soldats étaient reconnus pour leur manque de piété et de dévotion.⁹⁷ Cet avis était aussi présent en Nouvelle-France. Dans ses *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, Marie Morin accusa les soldats d'avoir ruiné l'utopie religieuse qu'avait été Montréal à ses débuts :

Enfin, c'était une image de la primitive église que ce cher Montréal dans son commencement [...]; mais ce temps heureux est bien passé, la guerre continuelle des Yrocois ayant obligé notre bon roy d'envoyer dans le Canada à plusieurs fois cinq ou six mil hommes, soldats et officiers, qui ont ruiné la vigne du Seigneur et établi le vice et le péché qui est presque aussy commun à présent que dans l'ancienne France.⁹⁸

⁹⁴ « Talon au ministre. Il a assisté avec Tracy et Courcelles... » Québec, 7 octobre 1665, BAC, MG1-C11A, vol. 2, fol.1 55-155v; « Journal des P. Jésuites. *Hierosme Lalemant*, Québec, Janvier-Juillet 1665; *François Le Mercier*, Quebecq, Août-Décembre 1665. » *RJ*, vol. 49, p.168.

⁹⁵ J. A. Lynn, *Giant of the Grand Siècle*, p.310, 434-436

⁹⁶ « Lettre de la R. Mere Svyperievre des Religieuses Hostpitalieres de Kebec en la Nouvelle France », *RJ*, vol. 49, p.202.

⁹⁷ J. A. Lynn, *Giant of the Grand Siècle*, p.434-436; André Corvisier, *Armées et Sociétés en Europe de 1494 à 1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p.193-197.

⁹⁸ *AHdM*, p.96.

Pour le clergé de la Nouvelle-France, il était non seulement important de prévenir que le protestantisme s'enracine dans la colonie, mais de s'assurer que les catholiques qui y résidaient étaient pieux et bien éduqués en matière de religion afin d'empêcher que l'ignorance ne se propage. En moins d'une semaine, le jésuite Claude Dablon avait réussi, « par deux sermons sur la pénitence, le 21 et 22 [août]⁹⁹ » à raviver la foi de plusieurs catholiques déficients. Ils furent officiellement confirmés par Monseigneur Laval quelques jours plus tard. Cette vague de conversion fut célébrée le soir même par un énorme brasier allumé par Laval et le marquis de Tracy.¹⁰⁰

Cette vague de conversion et de confirmations n'avait pas seulement pour but de protéger l'unité catholique de la Nouvelle-France, mais aussi celui d'assurer la victoire de l'armée contre les Iroquois lors de l'éventuelle campagne. Au XVII^e siècle, on croyait que le soutien divin était nécessaire pour la victoire de toute expédition. Dans une lettre à son fils, rédigée au cours de l'expédition de Tracy, Marie de l'Incarnation présentait cette vision: « Dieu qui est le Dieu des armées le sait : s'il a combattu pour nous, nous avons la victoire. Que sa Très-sainte volonté soit faite, parceque dans l'ordre de cette volonté, il est glorifié par nos pertes aussi bien que par nos prospéritez. »¹⁰¹ Cela ne voulait pas dire que Dieu décidait préalablement du vainqueur. Le peuple pouvait attirer la faveur divine sur lui en démontrant qu'il était méritant en demandant pardon pour les péchés qui avaient engendré la colère divine, donc le fléau divin qu'était la guerre. Il était ainsi impératif que tous les Français présents dans la colonie, y compris les soldats, soient de bons catholiques.¹⁰²

⁹⁹ « Journal des P. Jésuites. *Hierosme Lalemant*, Québec, Janvier-Juillet 1665; *François Le Mercier*, Quebecq, Août-Décembre 1665. » *RJ*, vol. 49, p.164

¹⁰⁰ Ibid. J. Verney, *The Good Regiment*, p.24-25.

¹⁰¹ « Lettre XCII. De Québec à son Fils, 2 novembre 1666 », *MI*, p.648-650.

¹⁰² David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, c.300-1215, Suffolk, The Boydell Press, 2003, p.123; M.-A. Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, p.50.

Il était encore plus nécessaire d'avoir, en 1666, une armée composée de bons catholiques puisque ces soldats s'apprêtaient à mener une guerre envisagée comme une croisade. Au mois de juillet 1665, Marie de l'Incarnation relata à son fils que les prêtres séculiers et les jésuites s'efforçaient non seulement de confirmer les catholiques déficients, mais aussi de faire comprendre l'importance de la guerre aux soldats : « Quant au reste de l'armée, elle est en bonne résolution de signaler sa foi et son courage. On leur fait entendre que c'est une guerre sainte ou il ne s'agit que de la gloire de Dieu, et du salut des âmes, et pour les y animer, on tâche de leur inspirer de véritables sentiments de piété et de dévotion. C'est en cela que les Peres font merveille.¹⁰³ » Selon cette même, ces sermons furent bien reçus : « ce qui les animent tous, c'est qu'ils vont à une guerre sainte et qu'ils vont combattre pour la foi.¹⁰⁴ » Il est possible que l'ursuline ait exagéré ce fait; sans avoir accès aux écrits des soldats, il est difficile de le mesurer. Toutefois, elle n'est pas la seule à souligner le succès des sermons sur la piété des soldats. François Le Mercier affirma lui aussi, dans la *Relation* de 1666, que ces hommes étaient « animés du zèle et des sentiments de piété que Messieurs du Bois et Casson, prestres séculiers et les pères Albanel et Rafeix, Jesuites, tâchoient incessamment de leur inspirer.¹⁰⁵ »

Marie de l'Incarnation observa aussi que les prêtres et jésuites avaient encouragé un grand nombre de soldats à vivre activement leur foi. Dans une lettre à son fils, datée du 30 septembre 1665, elle se réjouit de leur zèle : « Il y a bien cinq cens Soldats, qui ont pris le Scapulaire de la sainte Vierge. C'est nous qui les faisons, à quoi nous travaillons avec bien du plaisir. Ils disent

¹⁰³ « Lettre CCXV. De Québec, à son Fils, 28 juillet 1665. », MI, p.740-743.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ « Relation de ce qvi s'est passé... en la Novvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François Le Mercier*, Kebec, 12 Novembre, 1666 », vol. 50, p.146.

tous les jours le Chapelet de la Sainte Famille avec tant de foi et de dévotion¹⁰⁶ ». Le fait que tant d'hommes prirent le scapulaire démontre bien le besoin religieux qui existait dans les troupes.

Populaire en Nouvelle-France, la dévotion à Vierge et la Sainte Famille, c'est-à-dire Jésus, ses parents Marie et Joseph et s'étendant parfois à ses grands-parents maternels Joachim et Anne, avait débuté ici avec la fondation de Montréal. Cette dévotion avait été importée de l'ancienne France par les mystiques et les jésuites. Lorsque la Société de Notre-Dame de Montréal avait été dissolue en 1663, Barbe de Boulogne d'Ailleboust, aidée du jésuite de Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, avait fondé dans cette ville la Confrérie de la Sainte Famille. Cette confrérie reçut l'encouragement de Monseigneur de Laval qui publia, en mars de l'année suivante, un mandement établissant la confrérie de la Sainte Famille dans toute la colonie.¹⁰⁷

Parmi les rites prescrits aux membres de la Confrérie par le mandement de Laval, l'on retrouvait la récitation du Chapelet de la Sainte-Famille. Ce rituel était généralement dit avec un rosaire dont le fidèle devait suivre les grains, disant une prière chacun d'eux. Le Chapelet de la Sainte Famille tournait autour du rosaire de la Sainte-Vierge de trente grains. À tous les grains, le fidèle devait répéter *Jesus, Maria, Joseph, Joachim et Anna succurite nobis, Sancta Trinitas unus Deus, miserere nobis*. À chaque dix grains, il devait réciter le *Pater* et au dernier grain, chanter l'hymne *Gloria Patri*.¹⁰⁸ Comme l'historien Robert Sauzet l'a remarqué, le Chapelet de la Sainte Famille de Monseigneur de Laval est très similaire à celui proposé par le Pape Pie V au moment

¹⁰⁶ « Lettre CCXVIII. De Québec, à son Fils, 30 septembre 1665. », *ibid.*, p.754-756; « Lettre CCXX. De Québec, à son Fils, 29 octobre 1665. », *ibid.*, p.758-761.

¹⁰⁷ François de Laval, « Mandement pour l'établissement de la confrérie de la Sainte Famille », *Mandements*, p.51-66; Marie-Aimée Cliche, « La confrérie de la Sainte-Famille à Québec sous le régime français, 1663-1760 », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 43, 1976, p.79-80.

¹⁰⁸ M.-A. Cliche, « La confrérie de la Sainte-Famille », p.81; Id. *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, p.164. Note 6, dans « Lettre CCXVIII. De Québec, à son Fils, 30 septembre 1665. », *MI*, p.754-756; Notes 8-9, dans « Lettre CCXX. De Québec, à son Fils, 29 octobre 1665. », *ibid.*, p.758-761; S.N. *La solide dévotion à la très sainte Famille de Jésus, Marie et Joseph*, Paris, Chez Florentin Lambert, rue S. Jacques, devant S. Yves, 1675, p.127-129; G. Sinicropi. « Le 'petit habit de la vierge' : Les carmes déchaux et a dévotion au Saint-Scapulaire (XVII^{ème} XVIII^{ème}), *Siècles*, vol. 16, 2002, p.85-101.

de la guerre entre l'Empire ottoman et Venise, rejoint par la Sainte Ligue entre 1570 et 1573. Cette guerre contre les Turcs, encouragée par le Pape, avait pris des allures de guerre sainte. Selon la légende, le chapelet de Pie V avait accordé la victoire à la Chrétienté.¹⁰⁹

La dévotion à la Sainte Famille encourageait aussi le port du scapulaire de la Sainte-Vierge.

Le *Dictionnaire Universel* d'Antoine Furetière le décrit ainsi :

partie du vestement d'un Religieux qui se met pardessus sa robe, & qui marque une dévotion particulière à la Saint-Vierge. Il est composé de deux petits lés de drap qui couvrent le dos et la poitrine, & qui pendent jusqu'aux pieds aux Religieux [...] Il y a aussi une Confrairie du Scapulaire par les gens laïques qui ont une dévotion à la Vierge, & qui en son honneur portent un petit scapulaire sous le linge, ou un bracelet, qui represente le grande¹¹⁰

Les ursulines de la colonie en fabriquèrent un grand nombre pour les soldats. Marie-Aimée Cliche affirme que le scapulaire, surnommé « passeport de l'Immaculée-conception », devait assurer les soldats d'une bonne mort et d'une « prompte délivrance du Purgatoire ». Le fait qu'une telle mort était promise par cette dévotion représente un autre lien avec les Croisades durant lesquels les soldats se faisaient répéter par les religieux qu'une mort au combat signifiait l'entrée directe au Paradis.¹¹¹

Selon Marie de l'Incarnation, les soldats avaient « tant de dévotion à cette Famille sainte que Dieu pour récompense de leur foi, et pour accroître leur ferveur a bien voulu faire des miracles.¹¹²» Un de ces miracles, relaté par l'Ursuline, se déroula en en juillet 1665 :

C'est en la personne d'un lieutenant, qui s'étant pu trouver à l'assemblée pour réciter [le Chapelet de la Sainte Famille] s'était retiré dans un buisson pour le dire en son particulier. La sentinelle ne le distinguant pas bien, crut que c'était un Iroquois qui 'y était caché et dans cette créance le tire quasi à brûle-pourpoint [...] la sentinelle fût bien étonnée de trouver son lieutenant à terre tout en sang au lieu d'un Iroquois. [...] on trouva la balle

¹⁰⁹ R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.143.

¹¹⁰ A. Furetière, « Scapulaire », *Dictionnaire Universel*, La Haye, 1690. Vol. 3, p.494.

¹¹¹ « Lettre CCXVIII. De Québec, à son Fils, 30 septembre 1665. », *MI*, p.754-756; Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, p.59-59, 144-145; T. Chais, *L'Excellence de la dévotion au St. Scapulaire, vulgairement apellé le Petit Habit de N. Dame du Mont- Carmel*, Marseille, 1752; G. Sinicopri, « Le 'petit habit de la vierge' », p.85-101;

¹¹² « Lettre CCXX. De Québec, à son Fils, 29 octobre 1665. », *ibid.*, p.758-761.

enfoncee, mais l'homme sans péril, ce qui a été approuvé miracle. Cette occasion a beaucoup augmenté la dévotion dans l'armée.¹¹³

Cet épisode fut aussi relaté dans la *Relation* de 1665. François le Mercier attribuait la survie de ce soldat à « la puissante protection qu'il avoit reçue de la Sainte Famille¹¹⁴ ». Ce miracle encouragea la piété des soldats en renforçant l'idée que Dieu était de leur côté.

L'expédition de Courcelles

Le 9 janvier 1666, une armée française composée de 500 ou 600 hommes et accompagnée des Pères jésuites Pierre-Joseph Marie Chaumonot et Charles Albanel entama son expédition contre les Mohawks sous le commandement de Courcelles. Le jour de son départ, l'armée fit un pèlerinage vers la chapelle de Sillery, en amont de Québec, « pour recommander le succès de leur entreprise à l'Archange saint Michel Patron de ce lieu-là¹¹⁵ ». Depuis le Moyen Âge, Saint Michel était associé aux militaires, particulièrement à la noblesse guerrière, puisqu'il était lui-même le commandant des armées de Dieu. Dans le livre de l'Apocalypse (12 : 7-9), l'Archange Michel avait mené cette armée contre les forces de Lucifer. Ce combat avait entraîné l'expulsion de l'Ange déchu vers l'Enfer et à sa transformation en la figure du Diable. Pour les soldats français, ce pèlerinage faisait un rapprochement entre leur campagne contre les Iroquois et le combat divin.¹¹⁶

En plus d'être un patron des combattants, l'Archange Michel était associé à la mort puisqu'il devait mener les âmes au tribunal de Dieu lors du Jugement dernier. Ainsi, ce pèlerinage permettait aussi aux soldats de se préparer à la mort et peut-être de s'imaginer en martyrs. La

¹¹³ « Lettre CCXVIII. De Québec, à son Fils, 30 septembre 1665. », *MI*, p.754-756.

¹¹⁴ « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, es années 1664. & 1665. *François Le Mercier*; Kébec, 3 novembre, 1665. », *RJ*, vol. 50, p.48.

¹¹⁵ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François Le Mercier*, Kébec, 12 novembre 1666. », vol. 50, p.130-132

¹¹⁶ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François Le Mercier*, Kébec, 12 novembre 1666. », vol. 50, p.130; « Journal des P. Jésuite., *François Le Mercier*; Québec, Janvier 1666 à décembre 1667 », *ibid.*, vol. 50, p.180. F. Dollier de Casson, *Histoire du Montréal*, p.101; « Lettre CCXV. De Québec à son Fils, 28 juillet 1685 », *MI*, p.740-743; Bruno Varennes, « Diffusion et érosion du culte de saint Michel dans le sud du Grésivaudan (Dauphiné, XIe-XVIIe siècles) », *Questes*, vol. 19, 2010, p.31-32.

nostalgie de croisade des XVI^e et XVII^e siècles était en effet accompagnée d'un intérêt renouvelé pour le martyre puisque pour la première fois depuis plusieurs siècles, les catholiques se voyaient confrontés à des situations où une mort violente aux mains d'Infidèles, Turcs ou autochtones, d'hérétiques protestants ou d'ennemis de la foi, devenait une vraie possibilité.¹¹⁷

Après son pèlerinage vers Sillery, l'armée de Courcelles entama sa marche vers l'Iroquoisie. Le 14 ou 15 février 1666, après un mois de voyage, l'armée aboutit dans un hameau autochtone. Se croyant dans un village mohawk, les soldats se déversèrent sur les cabanes, ne trouvant que des vieillards et des enfants. La commotion causée par l'arrivée des Français dans le hameau attira l'attention de trente guerriers. Voyant l'armée française, ils prirent la fuite. Courcelles envoya une soixantaine d'hommes à leur poursuite. Ces Français tombèrent dans une embuscade. Plusieurs soldats furent blessés et onze furent tués durant le combat, qui s'avérera à être le seul que virent les Français lors de cette expédition.¹¹⁸

À l'encontre de ce qu'il espérait, Courcelles n'avait atteint qu'un campement et non pas un village ennemi. L'armée était arrivée tout près de la bourgade de Schenectady, avant-poste de la Nouvelle-Hollande, tout récemment remise à l'Angleterre. Venant à l'évidence que les Français étaient mal équipés pour une campagne hivernale et que les vivres commençaient à manquer, Courcelles décida de rebrousser chemin.¹¹⁹

¹¹⁷ Ibid. p.31-32; Emma Anderson, *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2013, p.20-22; D. Deslandres, *Croire et faire croire*, p.292-293, 443; Allan Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2005, p.8; T. Pearson, *Becoming Holy in Early Canada*, p.36, 42-43. R. Sauzet, « Guerre sainte ou croisade en Nouvelle-France », p.2-3.

¹¹⁸ « Journal des P. Jésuite., *François Le Mercier*; Quebec, Janvier 1666 à décembre 1667 », *RJ*, vol. 50, p.180-182; « Poème concernant une expédition de Daniel de Rémy de Courcelle contre les Iroquois », *MG18-G18*, vol. 1, p.9-11; F. Dollier de Casson, *Histoire du Montréal*, p.303; Léo-Paul Desrosiers, *Iroquoisie*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1998, vol. 3, p.9; W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV*, p.40; J. Verney, *The Good Regiment*, p.43-45.

¹¹⁹ Ibid, vol. 50, p.182-186; J.-F. Lozier, *In each other's arms*, p.117-118; J. Verney, *The Good Regiment*, p.40-50.

La croisade de Tracy

Au mois de septembre 1666, le marquis de Tracy entama une seconde expédition contre les Mohawks. Au cours de l'été, des délégués iroquois, affirmant parler pour les Oneidas, Onondagas, Cayugas et Senecas, avaient été envoyés des ambassades à Québec. Après plusieurs journées de négociations, une paix fut conclue le 14 juillet. Bien qu'il ne fût pas entièrement confiant en cette nouvelle paix, Tracy envoya le jésuite Thierry Beschefer, arrivé dans la colonie en été 1665, en Iroquoisie, afin de convaincre les chefs mohawks d'envoyer leur propre délégation à Québec. Beschefer venait à peine de quitter Québec lorsque Tracy reçut la nouvelle qu'un groupe de guerriers mohawks avait attaqué le fort Sainte-Anne, tuant deux Français et faisant une poignée de captifs. Craignant pour la sécurité du jésuite, le marquis le rappela.¹²⁰

Confronté à une paix incertaine, Tracy mit sur pied une seconde expédition. Composée de 1000 soldats du Régiment de Carignan-Salières, 400 habitants et une centaine de Hurons et d'Algonquins, l'armée quitta Québec le 14 septembre 1666, Jour de l'Exaltation et du Triomphe de la Croix. Cette journée avait été choisie spécifiquement, selon les Jésuites, parce qu'elle était emblématique « de la gloire pour laquelle on faisait cette entreprise » et renforçait le symbolisme d'une guerre sainte. Comme l'affirma triomphalement Marie de l'Incarnation, c'était « pour le bien de la Foy et de la Religion qu'ils [les soldats français] allaient combattre. »¹²¹

Avant leur départ pour l'Iroquoisie, la majorité des soldats français firent une confession générale de leurs péchés. Catherine de Saint-Augustin, une hospitalière mystique souffrant de visions, avait réussi à retarder l'armée pour s'assurer que tous se confessent. Marie de l'Incarnation

¹²⁰ « Journal des P. Jésuite., *François Le Mercier*; Quebec, Janvier 1666 à décembre 1667 », *RJ*, vol. 50, p. 191. Traités de Paix conclus entre Sa Majesté le Roy de France et les Indiens du Canada, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1667, p.3-5; J. Verney, *The Good Regiment*, p.60-61.

¹²¹ « Lettre CCXXIII. De Québec, à son Fils, 16 octobre 1666 », *MI*, p.767-769; « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François Le Mercier*, Kebec, 12 Novembre, 1666 », vol. 50, p.140; Voir aussi : « Lettre CCXXIII. De Québec, à son Fils, 16 octobre 1666 », *MI*, p.767-769; J. Verney, *The Good Regiment*, p.67-69

rapporte que les huit cents démons qui la tourmentaient avaient tenté de la convaincre de les laisser suivre l'armée française vers l'Iroquoisie afin d'empêcher que les soldats ne se confessent. Si la religieuse n'était pas intervenue et n'avait pas retenu ces démons à Québec, jugea l'ursuline, l'armée aurait probablement été défaite : les démons auraient tourmenté les soldats, encouragé les Iroquois et enflammé la colère de Dieu qui aurait châtiés les soldats par une cuisante défaite militaire.¹²²

Courante au XVII^e siècle, la pratique de demander aux soldats de se confesser avant de partir en guerre tirait son origine des croisades du Moyen Âge. Elle avait pour but d'assurer que les cœurs et âmes des soldats n'étaient pas teints de regrets ou de péchés s'ils advenaient à mourir au combat en plus but d'assurer le soutien de Dieu. La récapitulation des péchés les rendait par ailleurs méritoires de la protection de Dieu. Ce n'étaient plus des âmes pécheresses qui imploraient l'aide de Dieu, mais des âmes chrétiennes pures.¹²³

L'historien Robert Sauzet affirme que les soldats qui participaient à la campagne de 1666 étaient perçus comme des martyrs potentiels qui accèderaient, comme les croisés du Moyen Âge, directement au Ciel sans passer par le Purgatoire. Les sources à notre disposition ne mentionnent jamais explicitement cette idée, mais celle-ci est plausible si l'on considère la popularité du « passeport de l'Immaculée-conception », le fait que les soldats étaient encouragés à se voir comme des guerriers de Dieu et le fait que l'idée du martyr était présente dans la culture coloniale (les martyrs jésuites ayant été tués à peine vingt ans plus tôt). Une telle croyance aurait d'ailleurs eu un important impact sur le moral des troupes qui seraient, en plus d'être encouragés à combattre, plus favorables au maintien d'une pratique de dévotion personnelle et de groupe plus rigoureuse.¹²⁴

¹²² « Lettre CCXVIII. De Québec, à son Fils, 30 septembre 1665. » *ibid.*, p.755-756; R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.143; Id., « Mission et croisade », dans R. Brodeur (éd.), *Femme, mystique et missionnaire*, p.32-33.

¹²³ D. S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, p.98.

¹²⁴ R. Sauzet, « Mission et croisade », dans R. Brodeur (éd.), *Femme, mystique et missionnaire*, p.29-30.

Parmi les 1400 Français qui partaient en guerre se trouvaient les jésuites Pierre Raffeix et Charles Albanel, le sulpicien François Dollier de Casson, ainsi que le Jean-Baptiste Dubois d'Esgriseilles, aumônier du régiment Carignan-Salières. Ces hommes, généralement jeunes, ne pouvaient pas porter des armes puisque ceci contrevenait à leurs vœux de non-violence. Ils avaient comme fonction de satisfaire les besoins spirituels des soldats au cours de l'expédition, servant de confesseurs et administrant des soins médicaux ou les derniers rites si la situation le demandait. Ils devaient aussi maintenir une certaine moralité chez les soldats.¹²⁵

Selon Dollier de Casson, plus l'armée approchait des villages mohawks, plus les besoins des soldats augmentaient. Dans son *Histoire du Montréal*, le sulpicien se plaignait que « ce qui l'affaiblissait beaucoup, c'étaient les confessions de nuit, travaux spirituels qu'il faisait pendant que les autres dormaient. » Ils cherchaient ainsi un soutien religieux plus intensif. La confession générale que la majorité d'entre eux avait faite avant de quitter Québec ne semble pas avoir été suffisante pour apaiser les craintes des soldats. Plusieurs d'entre eux cherchaient à renouveler leur confession.¹²⁶

Au début du mois d'octobre, l'armée française arriva devant le premier village mohawk. Contre toutes attentes, les Français le trouvèrent désert, les Mohawks ayant décidé de fuir, abandonnant leurs maisons et toutes leurs provisions sur place. Continuant leur trajet, l'armée de Tracy fit route vers le prochain village qu'ils trouvèrent aussi désert que le premier. La même

¹²⁵ Les aumôniers militaires pouvaient être des prêtres séculiers ou des religieux. Ceci changea toutefois en 1692 : à partir de cette date l'aumônerie militaire serait réservée aux Récollets. Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et celle du Roi : Les Récollets en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Éditions du Cerf, 2012 p.376. Olivier Maurault, « Quand Saint-Sulpice allait en guerre... », *Cahiers des Dix*, vol. 5, 1940, p.11-18. Id., « Les aumôniers des troupes pendant les campagnes au Canada sous le régime français », *Cahiers des Dix*, vol. 30, p.9-10. Robert Poinard, *L'aumônerie militaire d'Ancien Régime : La vie du prêtre aux armées des guerres de religion à la Première République (1568-1795)*, Paris, L'Harmattan, 2012, p.33-41, 113-117, 129.

¹²⁶ François Dollier de Casson, *Histoire du Montréal*, p.102; « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. François Le Mercier, Kebec, 12 Novembre, 1666 », vol. 50, p.146.

situation se reproduisit au troisième village mohawk.¹²⁷ Pour les Français, ces trois villages abandonnés représentaient la victoire de Dieu sur le Diable et ses alliés iroquois. Marie de l'Incarnation affirma dans une lettre que « Dieu a[vait] fait à nos gens ce qu'il fit autrefois à son peuple qui jettoit l'épouvante dans l'esprit de ses ennemis de sorte qu'ils en demeurait victorieux sans combattre » et ajoutait d'ailleurs que Dieu ne « les a[vait] humiliés que pour leur salut.¹²⁸ »

Réalisant leur victoire, les Français s'arrêtèrent devant le troisième village. Ils chantèrent le *Te Deum* (voir Annexe 1) « pour louer Dieu d'avoir surmonté lui-même ses ennemis par la fraieur¹²⁹ ». Les prêtres dirent ensuite la messe avant de planter une Croix et les armes de la France devant le bourg abandonné. Par ce geste, les Français prenaient possession du territoire mohawk et soulignaient leur victoire. En l'absence de sources provenant des colons et des soldats, les rituels auxquels ils participèrent nous donnent un aperçu de leur vécu et de l'impact de la rhétorique de croisade qui les entourait. Il est important de comprendre le message que ces célébrations envoyaient aux laïcs.¹³⁰

Composé en Latin au Ve siècle, le *Te Deum Laudamus* (Nous te louons Dieu) était un cantique qui avait grandi en popularité au XVII^e siècle. Son écriture est attribuée par les historiens à Saint Nicétas de Rémésiana. Toutefois, au Moyen Âge, cet hymne était aussi associé à Saint Ambroise de Milan et Saint Augustin d'Hippone, parfois à Saint Hilaire de Poitiers.¹³¹

¹²⁷ « Lettre de Talon au Roi – même si on n'a... », Québec, 11 novembre 1666, MG1-C11A, vol. 2, fol. 215-215; « Lettre de Talon au ministre – ne lui parlera plus... », Québec, 13 novembre 1666, MG1-C11A, vol. 2, fol. 216-228; « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François Le Mercier*, Kebec, 12 Novembre, 1666 », vol. 50, p.140-144; J. Verney, *The Good Regiment*, p.78-81.

¹²⁸ « Lettre CCXXV. De Québec, à son Fils, 12 novembre 1666 », *MI*, p.772-777.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François le Mercier*; Kebec, 12 novembre 1666 », *RJ*, vol. 50, p.144; « Procès-verbal de prise de possession des forts des Agniers. Jean-Baptiste ... », 17 octobre 1666, MG1-C11A, vol. 2, fol. 20-271; « Lettre de Talon au ministre – ne lui parlera plus... », Québec, 13 novembre 1666, MG1-C11A, vol. 2, fol. 216-228; J. Verney, *The Good Regiment*, p.79-81.

¹³¹ Philip E. Carey, *An examination of three 'Te Deum' settings of the French baroque*, thèse de doctorat, University of Cincinnati, 1998, p.1-3; « Te Deum Laudamus », dans William Joseph McDonald (éd.), *New Catholic*

Contrairement à la plupart des cantiques, le texte du *Te Deum* ne suit pas un format métrique, mais est rédigé en prose. Sa structure de questions et réponses ressemble à celle des psaumes. Le texte peut être séparé en trois parties distinctes : la première partie (vers 1 à 13) est un éloge à Dieu, la seconde (vers 14 à 23) est dédiée à Jésus-Christ et finalement, la troisième (vers 24 à 29) est une collection de différents psaumes. Certains auteurs croient que celles-ci ne faisaient pas partie du texte original, mais furent été ajoutées tardivement.¹³²

Avant le XVII^e siècle *Te Deum* n'était chanté que lors d'Actions de grâces et lors de la messe du dimanche. Louis XIV amplifia toutefois son usage en l'associant au « lien sacré unissant le Roi à son peuple¹³³ ». Comme l'explique Jean-Paul Montagnier, « cet hymne fut probablement le plus récité et le plus entonné [sous le règne du Roi-Soleil], puisqu'elle y ponctuait tous les évènements directement attachés à la famille royale et au royaume : sacre et anniversaire du Roi, mariages, baptêmes, convalescences, victoires militaires, signatures de paix, etc.¹³⁴ » Son chant était ordonné par décret royal et, dans la colonie, par le gouverneur ou l'Évêque.¹³⁵

Comme les habitants de la métropole, les colons étaient invités à chanter ce cantique pour souligner les grands évènements du royaume. En 1677, le Roi écrivit au gouverneur Frontenac pour lui demander de faire chanter un *Te Deum* pour la conquête française de Valenciennes, Cambrai et Saint-Omer, ainsi que la victoire près de Cassel. L'année suivante, le Roi demanda que l'hymne soit chanté pour célébrer la prise de Gand. Le *Te Deum* fut aussi chanté en avril 1685 « pour la conversion des hérétiques de France », soit quelques mois avant la révocation de l'Édit

Encyclopedia, New York, McGraw-Hill, vol. 13, p.954-955; Jean-Paul C. Montagnier, « Le Te Deum en France à l'époque baroque: Un emblème royal », *Revue de Musicologie*, vol. 84, no 2, 1998, p.206.

¹³² P. E. Carey, *An examination of three 'Te Deum'*, p.2-7; J.-P. C. Montagnier, « Le Te Deum en France », p.206.

¹³³ J.-P. C. Montagnier, « Le Te Deum en France », p.204.

¹³⁴ *Ibid.*, p.203.

¹³⁵ « Te Deum Laudamus », dans W. J. McDonald (éd.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, p.954. Elisabeth Gallant-Morin et Jean-Pierre Pinson, *La vie musicale en Nouvelle-France*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2003, p.51; J.-P. C. Montagnier, « Le Te Deum en France », p.203-204; David B. Stein, « The French Te Deum from 1677-1744 : Its history, development and performance », *The Choral Journal*, vol. 18, no 8, avril 1978, p.5, 7-8.

de Nantes. Il était aussi chanté en Nouvelle-France pour célébrer les événements importants dans la colonie, notamment l'arrivée des gouverneurs et les victoires militaires. L'arrivée de Du Bois d'Avaugour en 1661 fut célébrée par un *Te Deum*.¹³⁶

Après avoir chanté le *Te Deum* pour souligner leur victoire sur les Mohawks, les Français mirent feu aux villages, aux réserves de nourriture et aux champs, avant de reprendre le chemin vers Québec. S'ils n'avaient pu affaiblir leurs ennemis par le combat, les Français pouvaient les affaiblir par la destruction de leurs maisons et par la famine.¹³⁷ Ce ravage des villages mohawks enragea grandement le Diable et son armée de démons, selon Marie de l'Incarnation. Elle raconte que cette furie fut observée par de nombreux soldats :

Au même temps que nos Français faisoient brûler les Bourgs des Hiroquois, il sembloit que Dieu nous en voulut donner lui-même des nouvelles par plusieurs feux qui ont paru dans les forts et même en celui de Québec. En l'un de ceux que l'on avoit fait sur le chemin des Hiroquois, les Soldats qui le gardoient pensèrent mourir de fraieur. Ils virent en l'air une grande ouverture et dans cette ouverture des feux d'où sortoient aussi des voix plaintives avec des hurlements effroyables. C'étoient peut-être les Démons qui estoient si enragez de ce que l'on avoit depeuplé un país dont ils avoient été si grands maîtres depuis un si long temps, et de ce qu'on avoit dit la messe et chanté les louanges de Dieu dans un lieu où il n'y avoit jamais eu que des impuretez et de l'abomination.¹³⁸

Les colons qui ne prirent pas une part active à la campagne contre les Iroquois étaient eux aussi enveloppés par le discours de croisade véhiculé par l'Église. Cette rhétorique eut donc un impact sur leur quotidien. Incités par Monseigneur de Laval « qui avoit toujours levé les mains au Ciel et mis tout le monde en prières durant l'absence de nos troupes¹³⁹ », le peuple était encouragé

¹³⁶ « Le roi à M. de Frontenac. Le ciel a béni... », Dunkerque, 28 avril 1677, MG1-B, vol. 7, fol. 93-96v; « Le ministre à M. de Frontenac pour lui dire... », Sceaux, 20 mars 1678, MG1-B, vol. 7, fol. 156-156v. « Lettre de M. Fernel. On ne dit ici que du bien de M. Lefebvre. Un peu moins de M. Pallu et on en dirait davantage de M. Sévin n'était son humeur rude et austère. Tout va mieux avec les Jésuites qui ont obéi. "On chantera le Tedeum pour la conversion des hérétiques de France." », 23 avril 1685, MG17-A3, vol. 203, fol. 35; « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, es années 1660. & 1661. [Paul Le Jeune, editor; Paris] », *RJ*, vol. 46, p.302.

¹³⁷ « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *Francois Le Mercier*; Québec, 3 novembre 1665. », *RJ*, vol. 50, p.144; J. Verney, *The Good Regiment*, p.79-81.

¹³⁸ « Lettre CCXXV. De Québec, à son Fils, 12 novembre 1666. » *MI*, p.772-777.

¹³⁹ « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *Francois Le Mercier*; Québec, 3 novembre 1665. », *RJ*, vol. 50, p.146.

de prier incessamment pour le succès de l'expédition, ajoutant leurs prières à celles du clergé et des soldats. En plus de prier en famille, les fidèles étaient aussi enjoins de participer aux multiples prières et messes collectives organisées par Laval et les communautés religieuses. Ces événements publics et les prières individuelles avaient pour but d'attirer le soutien divin. Le succès de l'expédition, la survie des soldats et le sort de la colonie en dépendaient. Comme le fut le cas des soldats, les rituels célébrés par le peuple nous permettent un aperçu du vécu des colons lors des expéditions.¹⁴⁰

Monseigneur de Laval ordonna que l'Oraison des Quarante-Heures soit célébrée dans toute la colonie et qu'elle soit prolongée pendant toute l'expédition, soit du 1^{er} octobre au 2 novembre, lorsque les Français reçurent finalement des nouvelles de Tracy. Le prolongement de cette cérémonie semble avoir été important pour le clergé de la colonie : il est mentionné plusieurs fois dans les lettres de Marie de l'Incarnation ainsi que par les Hospitalières. Dans une lettre, Marie de Saint Bonaventure de Jésus, la Supérieure des Hospitalières souligne : « Nous commencerons l'Oraison des quarantes heures pour cette fin; si Dieu donne bonne issue à cette entreprise, la porte de l'Évangile sera ouverte à bien des nations, c'est tout ce qu'on desire que de gagner beaucoup d'âmes à Dieu. » Cette cérémonie pénitentielle, ajoutée aux prières des soldats et des religieux, promettait d'aider à racheter la colonie aux yeux de Dieu et donc à assurer la victoire contre les Iroquois.¹⁴¹

¹⁴⁰ « Lettre CCXXV. De Québec, à son Fils, 12 novembre 1666. » *MI*, p.772-777; « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *Francois Le Mercier*; Kébec, 3 novembre 1665. », *RJ*, vol. 50, p.146; Dominique Deslandres, « Le Christianisme en Nouvelle-France », dans Jean-Marie Mayeur et al., *Histoire du Christianisme, vol. 9: L'âge de raison (1620/1630-1750)*, Paris, Déclée, 1997, p.681.

¹⁴¹ « Lettre de la Reverende Mere Superieure des Religieuse Hospitalieres de Kebec en la Nouvelle France. Du 3 Octobre 1666. », *RJ*, vol. 50, p.158; « Lettre CXLII. De Québec, à son Fils, 1^{er} septembre 1652. », *MI*, p.475-481; « Lettre CXXXIX et CXL. De Québec, à la communauté des Ursulines de Tours, printemps 1652. » *Ibid.*, p.434-473; « Lettre CCXXIII. De Québec, à son Fils, 16 octobre 1666. », *Ibid.*, p.767-769; « Lettre CCXXV. De Québec, à son Fils, 12 novembre 1666. », *Ibid.*, p.770-777; « Journal des P. Jésuites. *Hierosme Lalemant*; Quebeck, Janvier 1662 à Décembre 1663. », *RJ*, vol. 47, p.274; « Journal des P. Jésuites. *Jean de Quen et Gabriel Druillettes*; Quebec, Janvier-Décembre, 1657. », *RJ*, vol. 43, p.28.

Il s'agissait avant tout d'une cérémonie expiatoire. Populaire en France, elle invitait les fidèles à se recueillir devant le Saint Sacrement exposé pour demander la miséricorde divine. L'Église catholique enseignant que les fléaux qui s'abattaient sur les humains étaient envoyés par Dieu pour punir les fidèles pour leurs péchés, il fallait que le peuple se repentît et implore le pardon divin pour mettre fin aux désastres. Cette cérémonie était donc souvent célébrée en période de crise ou de guerre.¹⁴²

Comme l'indique son nom, les Quarante-Heures se prolongeaient pendant quarante heures, symbolisme qui reprenait l'imagerie la durée de temps qui s'était écoulée entre la mort et la résurrection du Christ et les quarante jours durant lesquelles Jésus fût tenté par le Diable dans le désert. Les fidèles étaient ainsi invités à recréer cette période de recueillement en priant continuellement devant le Saint-Sacrement. Lorsqu'un individu quittait, il devait être remplacé de sorte à ce qu'il y ait toujours une personne devant ce dernier. Dans une période de calamités, les Quarante-Heures étaient parfois prolongées au-delà de la durée traditionnelle : la cérémonie commençait dans une nouvelle église lorsqu'elle se terminait dans la première. En 1666, par exemple, l'Église paroissiale de Québec et celle de Montréal se donnèrent ainsi le relais jusqu'au retour de Tracy et de son armée.¹⁴³

Le rituel des Quarante-Heures était, à cette époque, plutôt nouveau. En fait, cette cérémonie était née dans la péninsule italienne au XVI^e siècle, au cours d'une période de guerres, de désastres et d'épidémies. Les Quarante-Heures semblent dériver de plusieurs pratiques communes à la fin du Moyen Âge, notamment l'exposition du Saint-Sacrement et les prières qui s'y faisaient, les

¹⁴² Bernard Dompnier, « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-Heures », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 67, no178, 1981, p.6-7, 20; « Forty Hours », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, p.1036.

¹⁴³ Adrian Fortescue, et J. B. O'Connell. *The Ceremonies of the Roman rite*, Westminster, Newman Press, 1953, p.361-363; « Forty Hours », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, p.1036.

processions eucharistiques ainsi que les vigiles menées à Pâques pour souligner la mort et la résurrection du Christ. La popularité de cette nouvelle cérémonie fut telle qu'elle fut officialisée par le Pape Clément VIII en 1592. Elles devinrent un « élément essentiel du dispositif de la Contre-Réforme¹⁴⁴ », selon l'historien Bernard Dompinier. Elles étaient ordonnées par le Pape afin de mobiliser la population contre le protestantisme grandissant tout en réaffirmant le culte catholique. Par exemple, à la fin du XVI^e siècle, alors que sévissaient les guerres de religion, le Pape demanda aux fidèles de Rome de prier pour une victoire catholique en célébrant en permanence les Quarante-Heures. Cette cérémonie fut aussi reprise lors des rébellions huguenotes en France dans les années 1620 et lors des guerres contre les Turcs.¹⁴⁵

Au XVII^e siècle, les Quarante-Heures suivaient un protocole strict mis sur pied par Clément VIII. La première journée était marquée par une Messe du Saint Sacrement durant laquelle le *Credo* et le *Gloria in Excelsis* étaient récités. Au cours de cette messe, deux hosties étaient consacrées : la première pour la communion et la seconde pour être exposée sur un second autel pendant la totalité de la cérémonie. C'était devant ce Saint Sacrement que les fidèles devaient prier continuellement. La messe était ensuite conclue par une procession solennelle autour de l'Église durant laquelle l'hymne *Pange Lingua* était entonné par les chantres et les cloches de l'Église étaient sonnées. Lors de la seconde journée, une Messe pour la Paix, augmentée par les prières de la Messe du Saint-Sacrement, était dite. Le *Gloria in Excelsis* n'était pas entonné. Contrairement à la messe de la journée précédente, celle-ci ne se déroulait pas à l'autel où le Saint-Sacrement était exposé. Aucune hostie n'était consacrée en cette journée. Finalement, la fin des quarante heures était célébrée par une dernière messe chantée devant le Saint-Sacrement exposé. Cette

¹⁴⁴ B. Dompinier, « Un aspect de la dévotion eucharistique », p.12.

¹⁴⁵ « Forty Hours », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, p.1036; A. Fortescue, *The Ceremonies of the Roman rite*, p.361; B. Dompinier, « Un aspect de la dévotion eucharistique », p.6-8, 12-13, 20

messe reflétait celle qui avait été célébrée lors de l'ouverture des Quarante-Heures, reprenant les mêmes prières et se terminant par une dernière procession autour de l'Église.¹⁴⁶

Aucune description des Quarante-Heures en Nouvelle-France n'existe pour le XVII^e siècle, mais l'on en possède très bonne qui date de 1703. Dans son *Rituel du diocèse de Québec*, Monseigneur Saint-Vallier donne le détail du déroulement des Quarante-Heures dans son diocèse (voir Annexe 2). Ses instructions précisent non seulement les prières qui doivent être entonnées par les religieux au cours de l'exposition du Saint-Sacrement, mais aussi l'habit que doivent porter les prêtres et les gestes qui doivent être faits. Il spécifie que si la cérémonie était célébrée en temps de guerre, les prêtres devaient faire trois saluts pour le Roi, *Domine salvum fac Regem*, et chanter le *Da Pacem* pour implorer la miséricorde divine.

Au début de novembre 1666, l'armée française était de retour dans la colonie. Pour célébrer la victoire et le retour des troupes, Monseigneur Laval fit chanter le *Te Deum*, ce qu'il n'avait apparemment pas fait au retour de Courcelles. François Le Mercier précise, dans le *Journal des jésuites* que le *Te Deum* fut chanté le 14 novembre « a la première nouvelle de l'heureux succes de la marche de Monsieur de Tracy. On chanta la messe avec la procession *in gratiarum actionem*. » Cette notion d'« heureux succès » semble expliquer cette différence, le *Te Deum* n'étant pas chanté lors d'une défaite.¹⁴⁷

Une interprétation différente?

Les sources existantes laissent l'impression que l'expédition de Tracy fut plus chargée d'enthousiasme religieux que celle de Courcelles. Or, il faut comprendre que les sources qui documentent la campagne du mois de septembre sont plus nombreuses que celle d'hiver. Séparées par l'océan Atlantique, les communications entre la métropole et la Nouvelle-France étaient

¹⁴⁶ A. Fortescue, *The Ceremonies of the Roman rite*, p.362-370.

¹⁴⁷ « Journal des P. Jéuites. *François le Mercier*; Québec, Janvier 1666 à Décembre 1667. », vol. 50, p.202-204.

interrompues tous les ans du début de l'hiver au début de l'été. Les lettres envoyées en France étaient généralement écrites entre les mois d'août et de novembre. Ainsi, alors que très peu de lettres furent écrites lors de l'expédition de Courcelles, de nombreuses furent rédigées lors de celle de Tracy. Cette tendance est aussi reflétée dans les *Relations* des jésuites. La relation de 1665-1666, qui fut rédigée au mois de novembre, décrit les deux campagnes dans le même chapitre, mais met plus d'emphasis sur la dernière. Considérant le fait que l'expédition de l'hiver 1666 fut un échec qui coûta la vie à des dizaines d'hommes et qui ne se rendit même pas en Iroquoisie et celle de Tracy qui fut un succès, ceci n'est pas surprenant.¹⁴⁸

La seule source qui relate l'expédition de Courcelles alors qu'elle se déroulait fut le *Journal* des jésuites. Pour l'expédition de Courcelles, le *Journal* raconte en détail le départ de l'armée et son parcours entre Québec et la Nouvelle-Hollande : il fait mention du nombre de soldats et de miliciens, des aumôniers envoyés, des différents établissements traversés par l'armée ainsi que du nombre d'hommes qui sont décédés durant la campagne. Aucune mention n'y est faite des cérémonies religieuses qui furent célébrées par les colons ou les soldats au cours de l'expédition. Du côté de la campagne de Tracy, le *Journal* fait mention des mêmes détails. Aucune distinction n'est donc faite entre les deux expéditions dans le journal ce qui suggère que ces deux campagnes furent interprétées de la même façon.¹⁴⁹

Après une année de guerre et deux campagnes¹⁵⁰, la paix avec les Cinq Nations iroquoises fut finalement établie au printemps 1667. Militairement épuisés, leurs villages et ressources brûlés,

¹⁴⁸ Marie de l'Incarnation, qui maintint une correspondance avec son fils au cours de ses trente-trois années en Nouvelle-France, est un bon exemple de ce phénomène : la dernière lettre qu'elle rédigea à son fils en 1665 datait du 29 octobre alors que sa première lettre de 1666 datait du 22 septembre.

¹⁴⁹ « Journal des P. Jéuites. *François le Mercier*; Québec, Janvier 1666 à Décembre 1667. », vol. 50, p. 180-206.

¹⁵⁰ En fait, trois campagnes furent menées en 1666. Le 24 juillet, soit quelques jours après le départ de l'ambassade du Père Beschefer, le Sieur de Sorel, un capitaine du Régiment de Carignan-Salières, quitta Québec avec 300 hommes, dont 200 Français et 90 Autochtones. La petite expédition s'était quasiment rendue à destination lorsqu'elle fut interceptée par la Bâtard Flamand, un chef Mohawk, et trois autres ambassadeurs qui faisaient route vers Québec pour retourner les captifs français du fort Sainte-Anne. Cette rencontre fit en sorte que Sorel rebroussa chemin. Puisque

sans aide des autres nations de la Confédération qui désapprouvait de la guerre depuis le début et craignant que les Français préparaient une autre expédition contre eux, les Mohawks n'avaient peu de choix que de faire la paix avec leurs ennemis.¹⁵¹ En plus d'accepter de cesser leurs raids contre la Nouvelle-France et ses alliés autochtones, les Mohawks acceptèrent, comme les autres nations l'avaient fait l'année précédente, d'accueillir des missionnaires jésuites et des commerçants français dans leurs villages. Pour les membres de la Compagnie de Jésus, qui parlaient vraisemblablement pour une bonne partie des colons, Dieu avait gagné la guerre, « de sorte que l'on ne doute point qu'on ne voie bientôt des Villes fort peuplées en la place de ces grandes forests et Jesus Christ adoré dans toutes ces vastes contrées ¹⁵²».

cette expédition ne fut pas organisée par l'état, n'eut aucune réaction religieuse et n'eut aucun impact sur la situation colonie, elle ne figure pas dans cette étude. Voir : « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François le Mercier*; Québec, 12 novembre 1666. », *RJ*, vol. 50, p.138, 192-196; W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV*, p.41-42; J. Verney, *The Good Regiment*, p.60-61.

¹⁵¹ J. A. Brandao, *Your fyre shall burn no more*, p.114-115; Matthew Dennis, *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p.258; W. J. Eccles, *Canada Under Louis XIV*, 1964, p.44; M. Gohier, *Onontio le Médiateur*, p.121; D. K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse*, p.104.

¹⁵² « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, aux années mil six cent soixante cinq, & mil six cent soixante six. *François le Mercier*; Québec, 12 novembre 1666. », *RJ*, vol. 50, p.209-211; Louis XIV, *Traité de paix*, p.6-12; J. Verney, *The Good Regiment*, p.84, 90-91.

CHAPITRE III: « DIEU D’EST SERVI DES ARMES DE LA FRANCE POUR DONNER COMMENCEMENT À LA CONVERSION »

La montée du droit international et l’expédition de La Barre (1680-1684)

En 1684, après dix-sept années de paix entre les Français de la vallée du Saint-Laurent et les Cinq Nations iroquoises, une nouvelle expédition contre les Senecas fut mise sur pied par le gouverneur Joseph-Antoine Lefebvre de La Barre. Il était débarqué deux ans plus tôt dans une colonie à nouveau au bord du précipice de la guerre avec les Cinq Nations, ces dernières voyant d’un mauvais œil l’expansion des Français vers l’ouest et le sud, vers des territoires qu’ils considéraient les leurs. Le gouverneur convoqua un conseil composé des vingt-deux hommes les plus importants de la colonie, parmi lesquels figurait l’intendant Jacques de Meulles, Monseigneur de Laval, l’abbé François Dollier de Casson, supérieur des sulpiciens de Montréal, le père Thierry Beschefer, supérieur des jésuites, René de Gaultier de Varennes, gouverneur de Trois-Rivières, Pierre Boucher, seigneur de Boucherville, ainsi que les militaires Daniel Greysolon Duluth, Olivier Morel de La Durantaye et Charles Le Moyne de Longueuil et de Châteauguay. Ce conseil, qui avait pour but de discuter du péril iroquois, était arrivé à une conclusion unanime au bout de quelques heures : il fallait à nouveau porter la guerre aux Iroquois avant que ceux-ci n’attaquent les Français.¹⁵³

Membre de la noblesse de robe et éduqué en droit, La Barre n’était pas, contrairement à ses prédécesseurs, un militaire de carrière. Il n’avait combattu ni les protestants ni les Turcs. Il n’était

¹⁵³ « Procès-verbal de l’assemblée convoquée par le gouverneur La Barre pour ... », Québec, 10 oct. 1682, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 68-70v; « Récit de ce qui s’est passé dans l’assemblée tenue à ... », Québec, 10 oct. 1682, BAC, MG8-A1, vol. 2, fol. 209-214; « Assemblée tenue à Québec, dans la maison des RR. P. Jes.; 10 octobre 1682. », *RJ*, vol. 62, p.156-162; Léo-Paul Desrosiers, « L’expédition de M. de La Barre », *Cahiers des dix*, no 22, 1957, p.15; Pauline Dubé, *La Nouvelle-France sous Joseph-Antoine Le Febvre de La Barre, 1682-1685 : Lettres, mémoires, instructions et ordonnances*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 1993, p.15; W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV*, p.120-121; *Id. Frontenac the Courtier Governor*, Toronto, McClelland and Stewart, 1965, p.158-159; Gustave Lanctot, *Histoire du Canada II – Du Régime Royal au Traité d’Utrecht*, Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1963, p.115; Jean Leclerc, *Le Marquis de Denonville, Gouverneur de la Nouvelle-France 1685-1689*, Montréal, Éditions Fides, 1976, p.78-79; D. K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse*, p.47-48.

pourtant pas sans expérience, ayant fait ses preuves en tant que commandant dans la marine royale lors de son mandat de gouverneur de Cayenne (1666-1667). Il avait été choisi par le roi pour ses qualités administratives, pour diriger une colonie en paix et non pour la mener dans une nouvelle expédition contre les Iroquois.¹⁵⁴

Or, au printemps 1684, un convoi de traite français fut attaqué par des guerriers senecas qui assiégèrent ensuite le fort Saint-Louis des Illinois. Au début l'été, La Barre déclara la guerre aux Senecas et leva la milice coloniale. Son armée ne devait cependant jamais atteindre l'Iroquoisie. À peine arrivée au fort Frontenac, elle fut confrontée à la maladie et au manque de vivres. Comprenant qu'il ne pourrait mener son expédition à terme, La Barre accepta la médiation que lui avaient offerte les Onondagas par l'entremise du missionnaire jésuite Jacques de Lamberville. Le gouverneur accepta un traité humiliant. Cette paix honteuse, qui discrédita grandement la France aux yeux de leurs alliés autochtones, fut rejetée par Louis XIV.¹⁵⁵

Contrairement aux expéditions de Courcelles et de Tracy, l'expédition de La Barre ne fut pas conceptualisée comme une croisade et n'acquiesça pas de caractère intensément religieux. Cela s'explique non seulement par la situation coloniale elle-même, mais aussi par des transformations philosophiques, politiques et religieuses dans la société métropolitaine. En 1684 la colonie ne fut d'ailleurs pas directement menacée par les Iroquois comme elle l'avait été dans les années 1660. Les rares combats se déroulèrent loin de la vallée du Saint-Laurent. Ils ne touchèrent que les

¹⁵⁴ R. La Roque de Roquebrune, « Le Febvre de La Barre, Joseph-Antoine », *DBC*, vol. I, p.453-457.

¹⁵⁵ François Vachon de Belmont, *Histoire du Canada : d'après un manuscrit à la Bibliothèque de Paris*, s.i., s.n., 1840, p.16; Gédéon de Catalogne, *Recueil de ce qui s'est passé en Canada au sujet de la guerre*, Québec, Publié sous les auspices de la société littéraire et historique de Québec, Québec, Middleton & Dawson, 1871, p.3-4, 17; « Relation d'un voyage au pays des Illinois signée par René Legardeur ... », 28 mai 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 253-259v; « Lettre de La Barre au ministre – part demain pour... », Québec, 9 juillet 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 284-286; « Mémoire de La Barre concernant son expédition au lac Ontario », Québec, 1 octobre 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 308-313; P. Dubé, *La Nouvelle-France sous Le Febvre de La Barre*, p.19-20; Samuel Mourin, « Porter la guerre aux Iroquois » : *Les expéditions françaises contre la Ligue des Cinq Nations à la fin du XVIIe siècle*, Québec, Les Éditions Gid, 2009, p.44-45; P. Dubé, *La Nouvelle France sous Le Febvre de La Barre*, p.21-23; W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV*, p.133-134.

alliés autochtones et les soldats établis dans les forts. Ainsi, les habitants semblent avoir été assez peu bouleversés par la campagne militaire.¹⁵⁶

La montée du rationalisme

Comme l'ont démontré Sauzet, McCluskey et Poumarède, la rhétorique de croisade qui avait marqué le début du règne de Louis XIV était en déclin. Au tournant des années 1670, la Couronne française avait progressivement abandonné, en métropole, le discours employé jusqu'alors puisqu'il ne correspondait plus à sa politique envers l'Empire ottoman. Cherchant à raviver l'alliance franco-ottomane établie par François I^{er} en 1536 et à solidifier les relations commerciales avec les Turcs, le roi découragea la ferveur de ses sujets tout en favorisant les échanges commerciaux entre les deux peuples. La nouvelle attitude de Louis XIV face aux « ennemis de la foi » lui attira les critiques des autres nations européennes. Lorsque la paix entre Habsbourg et Ottomans, établie en 1664 par le traité de Vasvár, fut rompue par le siège turc de Vienne de 1683, le Roi de France refusa la demande du pape d'envoyer des troupes en renfort. Selon l'historien Jean Bérenger, il aurait justement déclaré au nonce de Paris que l'ère des croisades était terminée.¹⁵⁷

L'alliance commerciale avec l'Empire ottoman ne fut pas le seul facteur en jeu. Cherchant à établir un pouvoir absolu sur son royaume, Louis XIV voulait se distancier de l'emprise de Rome et solidifier le gallicanisme de l'Église de France. Les relations étaient ainsi tendues dans les

¹⁵⁶ *AHdQ*, p.205.

¹⁵⁷ L. Bély, *La France moderne*, p.427-433. Jean Bérenger et George-Henri Soutou. *L'ordre européen du XVIe au XXe siècles. Actes du Colloque de l'Institut des Recherches sur les civilisations de l'Occident Moderne, 15-16 mars 1996*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, p.72. Esther Kafé, « Le mythe Turc et son déclin dans les relations de voyages des Européens de la Renaissance », *Oriens*, vol. 21/22, 1968/1969, p.160-161. P. McCluskey, « Commerce before Crusade? » p.15. Id., « “Les ennemis du nom chrestien” », p.47, 50-52, 60. Jean Nouzille, « La reconquête de la Hongrie sur les Turcs vue par la France : De la victoire du Kahlenberg à la prise de Buda (1683-1686) », *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 33, no 2/4, Buda 1686 : Conférence internationale tenue à l'occasion du 300^e anniversaire de la reconquête de Budapest du 1^{er} au 4 septembre 1986, 1987, p.290-292. R. Sauzet, *Le Grand Siècle des âmes*, p.56-57, 64, 68-69, 79.

années 1680 entre le pape et le Roi Très-Chrétien, tous deux revendiquant une plus grande autorité. Aux yeux de Louis, se lancer dans une nouvelle guerre à la demande du pape aurait confirmé que ce dernier était plus puissant que lui.¹⁵⁸

La prise de distance de Louis XIV avec la papauté ne signifiait pas pour autant que le roi était moins pieux qu'il ne l'avait été dans sa jeunesse. Au contraire, dans son âge mûr, Louis demeurait préoccupé par l'unification religieuse de son royaume fragmenté entre catholiques et huguenots. En octobre 1685 il révoqua l'Édit de Nantes par l'Édit de Fontainebleau, loi qui protégeait les droits des huguenots depuis 1598. Cet édit réaffirmait pour la première fois depuis un siècle que la France était une terre catholique et forçait les protestants à se convertir ou s'exiler. Dans l'imaginaire catholique français, l'hérétique redevenait un plus grand ennemi du royaume que ne l'était l'Infidèle.¹⁵⁹

Les dernières décennies du règne de Louis XIV virent par ailleurs la montée de la philosophie rationaliste. Les guerres religieuses des deux derniers siècles et les cruautés qui s'y étaient commises pesaient lourdement sur les sociétés européennes qui selon l'historien Jeffrey Russell « aspiraient dorénavant à une vision du monde calme et rationnelle¹⁶⁰ », non plus fondée uniquement sur la révélation divine. Le rationalisme postulait que la vérité pouvait être déduite par l'observation de la nature. Cette nouvelle philosophie ne remettait pas en question la foi chrétienne puisque le monde était toujours vu comme une création divine, mais elle eut un profond impact sur la relation entre la guerre et la religion.¹⁶¹

¹⁵⁸ L. Bély, *La France moderne*, p.423. R. Sauzet, *Le Grand Siècle des âmes*, p.61.

¹⁵⁹ Ibid., p.424-425. A. Billings, *The Dove, the Fig Leaf and the Sword*, p.90.

¹⁶⁰ J. B. Russell, *Mephistopheles*, p.77 « a longing for a calm, rational view of the cosmos ».

¹⁶¹ L. Bély, *La France moderne*, p.335; J. B. Russell, *Mephistopheles*, p.77, 80-81; R. Sauzet, *Le Grand Siècle des âmes*, p.68; J. H. Yoder, T. J. Koontz et A. Alexis-Barker, *Christian Attitudes to War*, p.127-128.

Afin de limiter la violence en Europe et à travers le monde, des philosophes européens des XVI^e et XVII^e siècles développèrent le concept de la justice naturelle. Ces derniers, dont les plus notables furent Francisco de Vitoria, auteur de *De Indis* and *De iure belli relectiones* (1557), Francisco Suarez, auteur de *Tractatus de legibus ac deo legislatore* (1612) et Hugo Grotius auteur d'un traité en trois livres intitulé *De Jure Belli ac Pacis* (1625) postulait que toute l'humanité partageait une morale universelle basée sur la raison. Puisqu'elle pouvait être comprise par tous, indépendamment de leur culture ou de leur religion, cette morale universelle devait gouverner les relations entre royaumes et plus particulièrement la guerre. Cela devint la base du droit international, ces principes venant rejoindre l'ancienne doctrine chrétienne de la guerre juste. Discutée par Saint Augustin d'Hippone au V^e siècle et ensuite par Saint Thomas d'Aquin au XIII^e, la doctrine de la guerre juste établissait des critères moraux inspirés du christianisme qui devaient être remplis afin qu'une guerre soit déclarée. Parmi ces critères, l'on retrouvait : l'autorité légitime, la cause juste, l'intention juste, le dernier recours et la probabilité de succès. La guerre juste établissait aussi des critères à suivre au cours de son déroulement (*Jus in bello*). Les belligérants devaient accorder l'immunité aux non-combattants, protéger les prisonniers, limiter la destruction et respecter la capitulation de l'ennemi. Les philosophes de la justice naturelle reprirent ces critères en affirmant toutefois que ceux-ci pouvaient être compris naturellement par la raison et la logique. Ces critères furent institutionnalisés pour la première fois avec le Traité de Westphalie qui mit fin à la dévastatrice guerre de Trente Ans. Pour empêcher que de nouvelles guerres de religion ne soient déclarées, les États européens devaient se soumettre aux principes de la justice naturelle.¹⁶²

¹⁶² L. Bély, *La France moderne*, p.335-336; A. Billings, *The Dove, the Fig Leaf and the Sword*, p.93; J. Daryl Charles, *Between Pacifism and Jihad*, p.56-58; M. Gohier, *Onontio le médiateur*, p.24-26; A. J. Reimer, *Christians and War*, p.73-74; J. B. Russell, *Mephistopheles*, p.77; J. H. Yoder, T. J. Koontz et A. Alexis-Barker, *Christian Attitudes to War*, p.31-33, 111-112, 127-128.

La philosophie du droit international qui fut mise en place au XVII^e siècle était l'antithèse de l'idée traditionnelle de la croisade. Premièrement, alors que la foi seule pouvait justifier une croisade, la guerre juste demandait que plusieurs critères soient satisfaits avant qu'une guerre ne soit menée. La foi n'était plus en soi un motif valide, les différences de religion ou le désir de conversion ne pouvant justifier la violence. De plus, alors que l'idée de croisade présupposait que les ennemis, par leur nature infidèle ou hérétique, avaient renoncé à leur humanité, la guerre juste leur reconnaissait des droits. Finalement, contrairement à la croisade qui ne tenait pas en compte la probabilité de la victoire, selon la théorie, une guerre juste devait pouvoir être remportée pour être légitime.¹⁶³

La profonde incompatibilité entre les principes du droit international et l'idée traditionnelle de la croisade fit en sorte qu'elle perdit graduellement son emprise en Europe. Au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle et du XVIII^e, les principes du droit international vinrent à dominer non seulement les relations internationales entre les différents états européens, mais aussi les relations avec les peuples du reste du monde. Au tournant du XVIII^e siècle, l'idée de mener une guerre contre un ennemi non chrétien pour des raisons de religion était devenue inadmissible. Certes, les royaumes européens cherchaient toujours à convertir les peuples, mais, du moins en principe, ils ne pouvaient plus justifier leurs guerres par la foi seule, la révélation divine ou le désir de conversion. Cette transition entre la nostalgie de croisade et la mise en place des principes du droit international vers la fin du XVII^e siècle eut un impact sur les guerres que menèrent les Français contre les Iroquois pendant les années 1680.¹⁶⁴

¹⁶³ A. Billings, *The Dove, the Fig Leaf and the Sword*, p.64-66; A. J. Reimer, *Christians and War*, p.73-74; J. H. Yoder, T. J. Koontz et A. Alexis-Barker, *Christian Attitudes to War*, p.31-33, 111-112.

¹⁶⁴ A. Billings, *The Dove, the Fig Leaf and the Sword*, p.93; J. Daryl Charles, *Between Pacifism and Jihad*, p.56-58; M. Gohier, *Onontio le médiateur*, p.24-26; A. J. Reimer, *Christians and War*, p.73-74; J. H. Yoder, T. J. Koontz et A. Alexis-Barker, *Christian Attitudes to War*, p.31-33, 111-112.

Le recul du Diable et les progrès du Christianisme en Iroquoisie

La montée du rationalisme fut aussi accompagnée du recul de la croyance dans l'ingérence du Diable dans le monde ainsi que du déclin de la mystique. Dans une culture qui cherchait de plus en plus à comprendre l'univers grâce à la raison et la science, la révélation perdit sa place. Ce déclin se fit progressivement, commençant dans les années 1660. Alors que dans les deux siècles précédents, le Diable était perçu comme un puissant acteur qui faisait constamment la guerre à Dieu, ce premier se transforma progressivement au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle en une métaphore du Mal qui existait au sein de l'humanité. Ce changement eut un profond impact en France : les années 1660 et 1670 virent un ralentissement des procès pour sorcellerie démoniaque. Celle-ci sera finalement décriminalisée en 1682.¹⁶⁵

Ce déclin de la croyance au Diable se fit aussi ressentir en Nouvelle-France. Contrairement aux premières générations de religieux dans la colonie, tels que Paul Le Jeune et Marie de l'Incarnation, dont l'éducation avait été teintée de mysticisme, les générations subséquentes de religieux reçurent une éducation plus rationaliste. Ceci était particulièrement le cas des Jésuites. Faisant partie de l'élite académique, la Compagnie de Jésus avait rapidement embrassé la révolution scientifique. Cette tendance peut être discernée dans les textes écrits par les religieux de la colonie à partir des années 1660. Le Diable est mentionné moins régulièrement et dorénavant de façon allégorique. Les religieux qui étaient nés vers la fin du XVI^e siècle, dont Paul Le Jeune (1591-1664), Jérôme Lalemant (1593-1673) et Marie de l'Incarnation (1599-1672), avaient tendance à être de fervents diabolistes alors que les plus jeunes, notamment Paul Ragueneau (1608-1680) et Joseph Le Mercier (1604-1690), avaient tendance à être plus sceptiques. De leur côté,

¹⁶⁵ R. Sauzet, *Au Grand Siècle des âmes*, p.67; J. B. Russell, *Mephistopheles*, p.77, 90.

Marie Morin (1649-1730) et Jeanne Françoise Juchereau de La Ferté (1650-1723) montrent elles aussi moins de peur du diabolique que leurs prédécesseurs.¹⁶⁶

Le déclin de la croyance au Diable coïncida avec le retour des jésuites en Iroquoisie. Avec la paix de 1667, les pères Jacques Bruyas, Jacques de Lamberville, Jean de Lamberville, Étienne de Carheil et Julien Garnier, furent envoyés dans les différentes nations iroquoises afin d'entamer leur conversion. Selon François Le Mercier, cette conséquence de la croisade de Tracy faisait partie du plan divin. Dans la *Relation* de 1668-1669, le supérieur des jésuites annonça que « Dieu s'[était] servi des armes de la France pour donner commencement à la conversion¹⁶⁷ ». Une expression similaire fut aussi reprise par Mère de Saint-Ignace, auteure des *Annales* de l'Hôtel-Dieu de Québec, qui affirma que « Dieu leur ouvrit un chemin pour faciliter l[a] conversion [des Iroquois].¹⁶⁸ » Dieu avait permis aux Français de vaincre les Iroquois sans les tuer afin de permettre que la religion chrétienne entre dans leur pays.

Ces missions eurent des résultats variés. Contrairement aux Senecas qui résistèrent aux enseignements du Père Garnier, les Mohawks avaient « le plus de dispositions pour se faire Chrétiens¹⁶⁹ ». Dès les premières années de son mandat, Jacques de Lamberville, qui serait éventuellement rejoint par le Père François Vaillant de Gueslis, connut un immense succès chez les anciens ennemis des Français. Selon l'historien Daniel K. Richter, il s'agissait d'une conséquence directe de l'expédition française de 1666. Attaqués par les Français, défaits par les Mahicans et victimes d'épidémies et de famines, les Mohawks étaient, selon lui, en quête d'une

¹⁶⁶ P. Goddard, « The Devil in New France », p.55-60; Mairi Cowan, "Jesuit Missionaries and the Accommodationist Demons of New France", dans Michelle D. Brock, Richard Raiswell et David R. Winter (éd.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018, p.226-232.

¹⁶⁷ « Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France, les années 1668. & 1669. [François le Mercier] », *RJ*, vol. 52, p.116.

¹⁶⁸ *Annales Hôtel-Dieu de Québec*, p.152.

¹⁶⁹ « Lettre au R. P. Prouvincial de la prouince de France. *Thierry Beschefer*; Québec, 21 octobre 1683 », *RJ*, vol. 62, p.236.

nouvelle source de pouvoir spirituel. Si leurs rituels traditionnels ne les avaient pas protégés raisonnaient-ils, peut-être que les rituels chrétiens auraient un meilleur impact puisque le Dieu des Français avait fait ses preuves en leur accordant la victoire.¹⁷⁰ Selon le père Beschefer, l'expédition de Tracy avait eu un profond effet sur la volonté de conversion des Mohawks : « Ce qui a Le plus contribué à Les retirer de Leur Idolatrie ca esté Les chastimens terribles et surtout Les morts subites dont Dieu a puny les plus obstinés.¹⁷¹ »

Devant le succès des missions en Iroquoisie, particulièrement chez les Mohawks, la notion que les Iroquois étaient des alliés inflexibles du Diable et des ennemis farouches de la foi commença à perdre sa force. Comme le souligna Marie de l'Incarnation en 1669, soit à peine trois ans après les expéditions de Tracy et Courcelles :

Vous avez autrefois entendu parler des Hyroquois, peuples qui ont exercé de grandes cruautés à l'endroit des révérends Pères de la mission et des François en les massacrant partout où ilz pouvoient rencontrer. Maintenant, ilz se sont rendus souples à nostre sainte foy, ilz sont un grand peuple et un grand pays, ilz font baptiser tous les enfans et tous se randent assidus à la prière et à l'instruction.¹⁷²

Le sentiment de l'ursuline était partagé par le Père Beschefer qui affirmait dans une lettre au Provincial qu'il était « difficile de voir de Meilleurs chrétiens que les Iroquois lors qu'ils ont surmonté les obstacles qui Empêchent leur conversion.¹⁷³ » Cette nouvelle vision des Iroquois fit en sorte que lorsque La Barre décida de mener son expédition contre les Senecas, les Français n'eurent pas le réflexe de percevoir leur guerre comme un combat contre les alliés du Diable.

¹⁷⁰ « Lettre au R. P. Provincial de la prouince de France. *Thierry Beschefer*; Québec, 21 octobre 1683 », *RJ*, vol. 62, p.236; Daniel K. Richter, « Iroquois versus Iroquois : Jesuit Missions and Christianity in Village Politics », *Ethnohistory*, vol. 32, no 1, Hiver 1985, p.6.

¹⁷¹ « Lettre au R. P. Provincial de la prouince de France. *Thierry Beschefer*; Québec, 21 octobre 1683 », *RJ*, vol. 62, p.200.

¹⁷² « Lettre CCLI. De Québec, à la Mère Cécile de S. Joseph, 1^{er} octobre 1669. », *MI*, p.851-856; Voir aussi : « Lettre CCXXXVI. De Québec, à la Supérieure des Ursulines de Dijon, 9 août 1668. » *ibid.*, p.805-806.

¹⁷³ « Lettre au R. P. Provincial de la prouince de France. *Thierry Beschefer*; Québec, 21 octobre 1683 », *RJ*, vol. 62, p.242-244.

Une Église affaiblie et des religieux polarisés

Alors que l'Église qui avait appuyé les expéditions de Tracy et Courcelles en 1666 était forte et unie dans sa vision du monde, celle de 1684 l'était beaucoup moins. Cela influença le rapport entre la guerre et la religion, l'Église n'ayant plus l'influence nécessaire pour rallier toute la colonie et le clergé, occupé à se quereller, ne pouvait propager un message unificateur comme il l'avait précédemment fait.

Lorsque Louis XIV et Colbert reprirent la Nouvelle-France en main en 1663, ils entamèrent de soumettre l'Église de la colonie au pouvoir de l'État selon le modèle gallican qui dominait en métropole. Comme le souligne l'historienne Pauline Dubé, « L'interférence de l'Église [semblait] inacceptable dans un état absolu, dont le souverain investi de « droit divin » entend[ait] veiller en même temps sur la foi du peuple et sur les intérêts de la monarchie.¹⁷⁴» Considérant le fait que les jésuites, ultramontains convaincus, avaient maintenu un monopole spirituel sur la colonie pendant trente ans, établissant un système politique presque théocratique selon l'historien Vincent Grégoire, et que l'arrivée de Laval n'avait que solidifié cette emprise, cette tentative de limiter le pouvoir de l'Église s'avérerait complexe. Pour les replacer dans un rôle spirituel, Colbert se décida sur une stratégie de longue durée qui s'appuyait sur trois points majeurs : écarter les religieux des institutions politiques, diversifier le clergé afin de briser leur unité et réduire son poids démographique dans la colonie.¹⁷⁵

Entre 1663 et le début des années 1680, le rôle de Monseigneur de Laval se transforma. Sa nomination au titre d'Évêque de Québec, après vingt ans dans la colonie, consolida son autorité, lui donnant officiellement le pouvoir de créer des paroisses et des cures, d'établir un tribunal

¹⁷⁴ Pauline Dubé, *Les Frères insoumis ou « l'ombre d'un clocher »*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1995, p.14-15.

¹⁷⁵ Ibid., p.13-14. W. J. Eccles, *Canada Under Louis XIV*, p.70; Vincent Grégoire. « La mainmise des jésuites sur la Nouvelle-France de 1632 à 1658 : l'établissement d'un régime théocratique? », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XI, no 1, 2006, p.19-43; Louis Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France : Étude démographique et répertoire biographique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1993, p.37-38.

ecclésiastique, de percevoir la dîme et d'excommunier ceux qui l'opposaient. Elle donna à l'Église coloniale une nouvelle stabilité. Or, l'Église de la Nouvelle-France vit en parallèle son pouvoir politique décliner. Les pouvoirs administratifs que Monseigneur de Laval avait précédemment détenus furent transférés à l'intendant. Écarté par Courcelles et Talon et ensuite par Frontenac, Laval cessa presque entièrement d'assister aux rencontres du Conseil Souverain, préférant y envoyer son vicaire Henri de Bernières.¹⁷⁶

Il est aussi important de noter qu'au début des années 1680, Monseigneur de Laval, ayant atteint la soixantaine, approchait la fin de sa carrière et que sa santé déclinait. À l'automne 1684, tout juste après l'expédition de La Barre, il allait quitter la colonie pour retourner en France afin de demander au roi la permission de prendre sa retraite. Laval choisit son successeur la même année, démissionnant officiellement trois ans plus tard. Après avoir passé trois décennies à bâtir une Église de toute part et à se battre pour conserver son pouvoir politique, Laval s'était de plus en plus désintéressé des affaires temporelles.¹⁷⁷

Lorsque La Barre déclara la guerre aux Iroquois en 1684, Monseigneur de Laval appuya son initiative, mais n'avait ni l'intérêt, ni l'énergie requise pour lancer une nouvelle croisade que la conjoncture métropolitaine n'encourageait d'ailleurs pas. En juin 1684, alors que les troupes s'apprétaient à partir, l'évêque de Québec écrivit une lettre au Roi pour :

(...) supplier très humblement [Sa Majesté] d'avoir la bonté d'y envoyer un secours qui soit capable de résister et de détruire s'il se peut cet ennemy qui s'oppose depuis tant d'années à l'establissement de cette colonie et à la conversion de toutes les nations

¹⁷⁶ M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. IV, p.777-778, 787; Pour plus de détails quant au conflit qui entoura la fondation de l'évêché de Québec, voir : Jean Blain, « L'Archevêque de Rouen, l'Église du Canada et les Historiens, un exemple de déformation historique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 21, no 2, 1967, p.199-216; Wilfrid-H. Paradis, « L'érection du diocèse de Québec et l'opposition de l'archevêque de Rouen, 1662-1674 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 9, no 4, 1956, p.465-501; D. Deslandres, « Le Christianisme en Nouvelle-France », p.675-676. P. Dubé, *La Nouvelle-France sous Joseph-Antoine Le Febvre de La Barre*, p.6; W. J. Eccles, *Canada Under Louis XIV*, p.70-73, 86. Pour les conflits entre Frontenac et le clergé (et plus particulièrement entre Frontenac et Mgr Laval), voir Lucien Campeau, « Mgr de Laval et le Conseil Souverain 1659-1684 », *Revue de l'histoire de l'Amérique française*, vol. 27 no 3, 1973, p.341-357.

¹⁷⁷ « Lettre LX. A Monsieur Dollier de Casson, 15 fevrier 1685. », *LT*, vol. II, p.274.

infidèles de ce pays, lesquelles ne pouvant recevoir la foy et la lumière de l'Évangile uniquement que par vos sujets, nous avons tout sujet de croire que la Providence de Dieu a réservé à votre Majesté tres chrestienne, fils aîné de la Sainte Église, la destruction de ce peuple qui sert de si puissant obstacle à l'accroissement du Christianisme. (...) La conversion d'un si grand nombre d'infidèles à laquelle ces barbares s'opposent depuis tant d'années est un motif assez puissant pour y exciter votre zèle et votre piété.¹⁷⁸

Cette lettre de l'évêque est révélatrice du changement des temps. Certes, Monseigneur de Laval percevait les Iroquois comme une menace à la propagation du Christianisme chez les autres peuples autochtones, mais il ne les décrivait pas explicitement comme des ennemis de la foi. La guerre ne menaçant pas directement la nouvelle Église des colons, elle n'était pas une priorité pour l'évêque. Ce dernier ne la mentionna que très rarement dans les lettres qu'il rédigea entre le moment où La Barre en avait proposé l'idée et son départ en 1685. Monseigneur de Laval était bien plus préoccupé par la question de la dîme, la présence de huguenots en Acadie et la querelle qu'il entretenait avec les Récollets au sujet de leur clocher.¹⁷⁹

Laval ne fut pas le seul à voir son autorité décliner dans les deux décennies qui suivirent les expéditions de Courcelles et Tracy. Du côté des ordres religieux, la Compagnie de Jésus vit aussi la sienne chuter. De 1632 à 1657, date qui vit l'arrivée des sulpiciens dans la colonie, les jésuites avaient détenu un monopole religieux en Nouvelle-France, étant le seul ordre masculin ayant reçu la permission de s'y établir. Ils étaient non seulement les missionnaires chez les autochtones, mais aussi les prêtres des colons, les directeurs des religieuses et les confesseurs de tous. Compte tenu de leur expérience auprès des peuples autochtones, les jésuites servaient régulièrement de conseillers diplomatiques et d'émissaires aux gouverneurs. Ceci leur conférait

¹⁷⁸ « Lettre de Mgr de Laval au Roi Louis XIV », 4 juin 1684, *Bulletin de Recherches Historiques*, 1940, vol.46, no 3, p.75-77.

¹⁷⁹ « Lettre de Mgr. Laval à M. de Seignelay, à Paris, 12 novembre, 1682 » dans *Bulletin de Recherches Historiques*, vol. XLVI, no 3, Mars 1940, p.66-71; « Lettre de Mgr. Laval à M. de Seignelay, à Paris, 10 novembre 1683 » *ibid.*, p.72-73. Pour plus d'information sur le conflit entre Laval et les Récollets au sujet du clocher, voir P. Dubé, *Les frères insoumis*.

une immense influence politique en 1666 qu'ils ne détenaient plus dans les années 1680. Ils ne détenaient donc plus autant d'impact sur la guerre et avaient moins l'opportunité de véhiculer leur conceptualisation religieuse des expéditions, surtout lorsque le gouverneur ne démontrait pas lui-même de zèle religieux.¹⁸⁰

En 1680, la situation ecclésiastique était ainsi très différente de celle qui avait précédemment encouragé la volonté de croisade. Il y avait, dans la colonie, 80 prêtres et missionnaires et 81 religieuses, soit un prêtre par 72 habitants, au lieu d'un par 37 habitants comme l'avait été le cas vingt ans plus tôt. Parmi ces religieux, le nombre de prêtres séculiers avait grandement augmenté. Les jésuites, une trentaine au début des années 1680, ne détenaient plus un monopole sur la colonie, ne représentant maintenant que 18 pour cent des effectifs religieux. Ce déclin du pourcentage des effectifs religieux eut un important impact sur la conceptualisation de la guerre contre les Iroquois, l'idée de croisade ayant principalement été véhiculée par une Église forte, unie et nombreuse en 1666.¹⁸¹

Malgré leur petit nombre, les sulpiciens, arrivés en 1657, une année avant Monseigneur de Laval, et devenus rapidement seigneurs de Montréal, formèrent une opposition gallicane vocale aux jésuites. Lorsqu'il avait été question de former un évêché en Nouvelle-France, ils s'étaient opposés à la nomination de Laval, le choix jésuite, en présentant le propre candidat, Gabriel de Thubières de Queylus, qui deviendrait le premier supérieur de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice de Montréal. Ainsi débuta une longue querelle de juridiction ecclésiastique dans la colonie qui mena à une profonde rivalité entre les jésuites et Monseigneur Laval, d'une part, et les

¹⁸⁰ M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. IV, p.637-638; L. Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France*, « Tableau 1 » p.31, « Figure 8 » p.32, « Tableau 2 », p.33, « Figure 9 », p.36.

¹⁸¹ L. Pelletier, *Le clergé en Nouvelle-France*, « Figure 8 » p.32, « Tableau 2 », p.33, « Figure 9 », p.36. « Figure 9 », p.36-37; M. Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. IV, p.786.

sulpiciens, de l'autre. La Compagnie de Jésus, qui n'avait plus la charge de Ville-Marie, ne pouvait donc plus contrôler le discours religieux.¹⁸²

Afin de diversifier les ordres masculins encore plus, Louis XIV avait invité, en 1669, les récollets, une branche réformée des franciscains qu'il affectionnait particulièrement, à s'installer en Nouvelle-France. Ils n'étaient pas entièrement des nouveaux venus au Canada : ils avaient en fait été le premier ordre missionnaire en Nouvelle-France, s'étant établis en Acadie en 1611 et à Québec en 1615 à l'invitation de Samuel de Champlain. Ils n'étaient cependant pas revenus dans la colonie en 1632, après l'expulsion anglaise, comme les jésuites l'avaient fait. Le choix des récollets était stratégique pour Louis XIV et Colbert : contrairement aux jésuites qui avaient reçu la permission de venir au Canada du pape, les récollets étaient entièrement redevables au roi, qui leur avait accordé cette permission et avait restitué leurs biens abandonnés en 1632. Cela faisait d'eux une autre force gallicane dans la colonie, opposée à l'ultramontanisme des jésuites et à leur allié Laval.¹⁸³

Frontenac devint protecteur des récollets, leur confia la cure du fort Frontenac en 1673 et nomma l'un d'eux à la cure de la garnison militaire de la ville de Québec l'année suivante. Ces gestes du gouverneur entamèrent le début de la spécialisation militaire des récollets qui s'officialisa en 1692 lorsque Louis XIV fit d'eux les aumôniers officiels de ses troupes en Nouvelle-France. Cette spécialisation avait une origine métropolitaine, ayant débuté lors du siège de La Rochelle de 1627-1628. Depuis, cet ordre avait souvent été appelés par le roi à servir ses armées. En 1672, ils furent aumôniers durant la campagne de Hollande et par la suite, ils suivirent

¹⁸² Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert (éd.), *Les Sulpiciens de Montréal : une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal, Éditions Fides, 2007, p.35; M. Dennis, *Cultivating a Landscape of Peace*, p.196-197; Raymond Deville, *Les Prêtres de Saint-Sulpice au Canada*, Sainte Foy (QC), Presses de l'Université Laval, 1992, p.15-17.

¹⁸³ R. Deville, *Les Prêtres de Saint-Sulpice*, p.16-17; P. Dubé, *Les frères insoumis*, p.16-17.

fréquemment les forces françaises.¹⁸⁴ Comme l'explique l'historien Robert Poinard dans son ouvrage *L'aumônerie militaire de l'Ancien Régime*, leurs qualités étaient hautement prisées comme aumôniers militaires :

Les récollets, franciscains réformés de stricte observance [... étaient] choisis en grand nombre comme aumôniers régimentaires. L'austérité de leur règle les rapproch[aient] des soldats de l'armée de terre dont ils partage[ai]ent les bivouacs et les séjours prolongés sous tente sans aucune difficulté. De même, la nourriture frugale qu'ils [étaient] habitués à recevoir en communauté [était] assez proche du menu quotidien du soldat.¹⁸⁵

Malgré leur nouvelle spécialisation militaire dans la colonie, il ne semble qu'aucun récollet ne participa à l'expédition de La Barre en qualité d'aumônier, quoique la revue des troupes effectuée le 14 août 1684 indique que l'un d'entre eux, le « R. Père François » avait la cure du fort.¹⁸⁶ Toujours est-il qu'en 1684, la situation ecclésiastique était peu favorable à l'unité d'opinion entre les différents groupes religieux. Leurs différends se transposèrent rapidement à la guerre contre les Iroquois. Alors que certains religieux appuyaient l'idée d'une offensive contre les Senecas, se joignant à l'armée comme aumôniers militaires, d'autres la dénonçaient. L'Église ne véhiculait donc pas de message unique quant à la guerre et à ses implications religieuses. Lorsque le traité humiliant de La Famine fut signé, les religieux se jetèrent dans un jeu de reproches, tentant de placer le blâme pour l'échec de l'expédition soit sur La Barre lui-même, soit sur les marchands, soit sur d'autres religieux.

¹⁸⁴ « 1692, Copie collationnée des Lettres Patentes en cire verte d'établissement du Roy pour Montréal, Isle de Terre Neuve et autres lieux de Canada pour les Recollets », dans Sixte Le Tac et Eugène Réveillaud (éd.) *Histoire Chronologique de la Nouvelle-France*, Paris, G. Fishbacher [etc.], 1888, p.240-241; P. Dubé, *Les frères insoumis* p.19. C. Galland, *Pour la gloire de Dieu et celle du Roi*, p.153, 333, 338-341. R. Poinard, *L'aumônerie militaire d'Ancien Régime*, p.113-114, 132-133. Rénaud Lessard, « Un Métier de récollet : Les Récollets et l'Aumônerie militaire en Nouvelle-France, 1670-1760 », dans Paul-André Dubois (éd.), *Les Récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p.153.

¹⁸⁵ R. Poinard, *L'aumônerie militaire d'Ancien Régime*, p.129.

¹⁸⁶ « Revue des Indiens qui ont suivi les Français pour la... », fort Frontenac, 17 août 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 267.

Les sulpiciens s'étaient faits partisans de la guerre dès l'arrivée de La Barre. Seigneurs de Montréal, l'établissement le plus accessible aux Iroquois et centre de la traite de fourrure, ils avaient été premiers témoins des attaques iroquoises au fil des ans et savaient trop bien que si la guerre persistait, Montréal revivrait le péril des années 1660. Leur attitude n'était pas liée à La Barre lui-même, car ils l'affectionnaient très peu. Ils le percevaient comme un pantin des marchands et des jésuites. De nombreux sulpiciens s'en plaignirent au cours de l'administration de La Barre, au point où leur supérieur parisien Louis Tronson sentit le besoin de condamner cette tendance en affirmant qu'il « ne faut pas s'attendre qu'on écoute les plaintes qu'on pourrait faire contre le gouverneur général à moins qu'il y eût de bonnes preuves.¹⁸⁷ » Les lettres de Tronson font référence à plusieurs conflits, bien que le sujet de ces disputes soit rarement expliqué, entre La Barre et les sulpiciens, plus particulièrement entre le gouverneur et le supérieur dans la colonie, Dollier de Casson. Cette méfiance était mutuelle, La Barre se plaignant lui aussi de la conduite des Messieurs de Saint-Sulpice.¹⁸⁸

Lors de l'expédition, au moins deux prêtres de Saint-Sulpice furent aumôniers des troupes, Joseph de La Colombière et François Vachon de Belmont, ce dernier suivant ses ouailles de la mission de La Montagne.¹⁸⁹ Après le traité de La Famine, La Barre, qui se retrouvait avec très peu

¹⁸⁷ « Lettre LIV. À Monsieur de Belmont, 8 avril 1684 », *LT*, vol. 2, p.258-263.

¹⁸⁸ « Copie d'un mémoire dressé par un missionnaire de St. Sulpice établi à Montréal », 1684, BAC, MG30-D95, vol. 14, p.1. « Lettre de l'abbé Louis Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, à monsieur de La Barre... », Séminaire de Saint-Sulpice, mai 1683, BAC, MG17-A-7-2, vol. 6, fol. 3697-3698; « Lettre de l'abbé Louis Tronson, supérieur de Saint-Sulpice à monsieur Dollier de Casson », 25 mai 1683, MG17-A-7-2, vol. 6, f. 3703-3704; « Lettre de Tronson à La Barre », Paris, 1 mars 1684, BAC, MG17-A-7-2, vol. 6, p.3727; « Lettre LIV. À Monsieur de Belmont, 8 avril 1684 » *LT*, vol. 2, p.258-263; « Lettre LXII. À Monsieur de Belmont, 15 avril 1685. », *ibid.*, vol. 2, p.277-279; « Lettre LVII. À Monsieur Dollier de Casson, 20 avril 1684. », *ibid.*, vol. 2, p.268-270; « Lettre de l'abbé Louis Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, à monsieur de La Barre... », Séminaire de Saint-Sulpice, 30 avril 1684, BAC, MG17-A-7-2, vol. 6, p.3764-3766; « Lettre de l'abbé Louis Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, à monsieur de La Colombière. », 19 avril 1685, MG17-A-7-2, vol. 6, p.3841.

¹⁸⁹ Il est intéressant de noter qu'en 1684, Vachon de Belmont et La Colombière étaient plutôt jeunes, le premier avait trente-neuf et le second, trente-trois. Les deux hommes étaient aussi nouvellement arrivés dans la colonie : Vachon de Belmont étant débarqué en 1681 et La Colombière l'année suivante. Le fait d'envoyer de jeunes hommes intrépides à la guerre semble être une tendance chez les Sulpiciens : lorsqu'il avait suivi le régiment de Carignan-Salières en 1666,

d'alliés, tenta de rallier les sulpiciens à sa cause, écrivant directement à Louis Tronson. Le gouverneur espérait vraisemblablement que ces prêtres, qui avaient appuyé la guerre dès le début, le défendent auprès du roi. Le 15 février 1685, quelques mois après la paix, Tronson écrivit à Dollier de Casson (ou en son absence, M. de La Colombière ou M. Vachon de Belmont) lui affirmant que « M. de la Barre a changé de style. Il ne se plaint point cette année de M. Dollier et loue la mission de la Montagne.¹⁹⁰ » Tronson réaffirma ce changement d'attitude de la part du gouverneur dans une lettre au même datée du 12 avril 1685 :

M. de la Barre reconnaît maintenant qu'il a eu tort de n'avoir pas ajouté foi à ce que des gens dignes de créance lui en avoient dit et que Dieu l'eu a châtié. Ce sont les termes dont il se sert dans la lettre qu'il m'eu écrit. Il est bon qu'il le connaisse, mais c'est un peu trop tard pour lui. Car le Roi le rappelle. (...) Enfin, il ne se peut rien de plus honnête. Il s'y justifie à merveille de la guerre et de la paix des Iroquois. Mais sa justification ne l'a pas justifié dans le lieu ou il souhaite le plus de l'être.¹⁹¹

Contrairement aux sulpiciens qui semblent avoir été unis dans leurs avis sur la guerre, les jésuites avaient de fort différents sentiments sur le sujet : plusieurs pères appuyaient la guerre alors qu'une minorité la dénonçait. Cette position reflétait le champ de mission auquel chacun d'eux était affecté. Les pères qui se retrouvaient en mission chez des ennemis des Iroquois, notamment les Hurons-Wendats, Outaouais et Illinois, avaient tendance à être partisans des opérations militaires, leurs missions étant menacées. Ces prêtres craignaient que leurs ouailles soient attaquées et que les Iroquois les adoptent en masse, comme avait été le cas des Hurons vers la fin des années 1640.¹⁹²

Dollier de Casson n'avait que trente ans et venait toute juste de débarquer au Canada. Jacques Mathieu, « Dollier de Casson, François », dans *DBC*, vol. II, p.198-204.

¹⁹⁰ « Lettre LX. À Monsieur Dollier de Casson, 15 février 1685. », *LT*, vol. 2, p.274-275.

¹⁹¹ « Lettre de l'abbé Louis Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, à monsieur Dollier de Casson. », 12 avril 1685, BAC, MG17-A-7-2, vol. 6, p.3860.

¹⁹² « Journal de ce qui s'est passé dans la Mission Abnaquise depuis la feste de Noël 1683 jusqu'au 6 Octobre 1684. Jacques Bigot; Sillery. », *RJ*, vol. 63, p.64-66, 90.

Parmi les jésuites qui voulaient la guerre se retrouvait le père Henri Nouvel, missionnaire chez les Outaouais de la Baie des Puants (maintenant Green Bay au Wisconsin). Il avait été un des premiers à recevoir la nouvelle de l'attaque iroquoise sur le fort Saint-Louis au printemps 1684. Dans la lettre qu'il rédigea à La Barre le 23 avril 1684, avant même que La Barre ne déclare la guerre, le jésuite avait écrit que :

la pensée de se venger [des Iroquois] plaise au Ciel, que le Royaume vous aye escouter en vous envoyant des troupes pour ranger ces superbes. Il faut que Dieu soit avec vous pour cette entreprise, nous le solliciterons incessamment pour cela par la mediation de la sainte Très Ste Vierge, et de st François s'Assise, patron de cette mission qui ayde si souvent auprès de Dieu les Portugais contre les insultes des Infidelles des Indes orientales.¹⁹³

Missionnaire chez les Outaouais de Michilimakinac, le père Jean Enjarlan écrivit lui aussi une lettre à La Barre, datée du 1^{er} mai, pour l'encourager à mener une expédition contre les Iroquois.¹⁹⁴

Supérieur de la Compagnie de Jésus depuis 1680, le père Beschefer semble aussi avoir été en faveur d'une campagne. En plus d'avoir été missionnaire chez les Algonquins vers la fin des années 1660¹⁹⁵, il avait participé au Conseil de 1682 qui était arrivé à la décision unanime que la situation iroquoise ne pouvait être réglée que par la guerre. Selon l'intendant De Meulles, Beschefer avait été l'un des plus grands partisans de l'expédition et avait poussé La Barre à mener son expédition, disant que la colonie serait perdue si les Français faisaient la paix.¹⁹⁶

¹⁹³ « Lettre du Jésuite Henri Nouvel à La Barre – Beauvais... », Baie des Puants, 23 avril 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 523-523v.

¹⁹⁴ « Lettre jésuite Enjarlan à La Barre – nouvelles envoyées... », Michillimakinac, 1 mai 1684, BAC, MG1-C11A vol. 6, fol. 525-525v.

¹⁹⁵ En 1666, Beschefer tenta de se faire missionnaire chez les Iroquois. Il ne s'y était cependant jamais rendu : son ambassade avait maintes fois été arrêtée en chemin et rappelée à Québec. Lorsque la paix avait été officialisée l'année suivante, Beschefer, qui était tombé malade, ne put se diriger vers l'Iroquoisie. Remi de sa maladie, il fut envoyé chez les Algonquins. Au début des années 1670, Beschefer fut rappelé à Québec où il se vit confier des positions d'enseignant, de catéchisme et de confesseur, en plus d'être aumônier de la prison de Québec. Voir : Lucien Campeau, « Beschefer, Thierry », dans *DBC*, vol. II, p.63-64.

¹⁹⁶ « Lettre de M de Meulles au ministre dénonçant la paix... », Québec, 10 octobre 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 388-391v.

En revanche, d'autres membres de la Compagnie de Jésus s'opposaient fermement à l'offensive. Ces prêtres étaient pour la grande majorité des missionnaires affectés aux missions en Iroquoisie. Parmi ceux qui-ci se trouvaient les pères Jean et Jacques de Lamberville, de la mission chez les Onondagas, Pierre Millet, de la mission chez les Oneidas et Julien Garnier, missionnaire chez les Senecas. Considérant que les relations entre jésuites et Iroquois traditionalistes avaient détérioré dans les dernières années, les prêtres d'Iroquoisie étaient conscients que si la guerre éclatait, leurs missions seraient entièrement détruites.¹⁹⁷

Bien qu'ils ne fussent pas aumôniers des troupes, les pères Jacques de Lamberville et Pierre Millet rejoignirent La Barre lors de son expédition. Grâce à leur expérience avec les Iroquois, ces deux jésuites devinrent ses conseillers. Selon un sulpicien anonyme, fort probablement Vachon de Belmont, qui rédigea un mémoire après l'expédition de 1684, ces jésuites étaient « les uniques auteurs » de la paix désastreuse de La Famine, ayant manipulé La Barre. Dans son cinglant texte, l'auteur accusa les jésuites d'avoir orchestré l'échec de l'expédition afin de sauvegarder leurs missions, écartant les partisans de la guerre et manipulant le gouverneur « qui avoit sacrifié à leurs intérêts et à leur conseil une victoire certaine et s'est soumis à l'opprobre de la France et aux malédictions du Canada pour l'amour d'eux.¹⁹⁸ ».

Afin de prouver la conspiration jésuite, le sulpicien fit un bilan des actions de la Compagnie de Jésus qui auraient nui à l'expédition :

1. Depuis la sortie de Kébec, [La Barre] eut toujours [des Jésuites] auprès de lui.
2. Le P. Lamberville écrivit à M. Le Moyne afin de détourner la guerre, qu'elle étoit injuste. Que nous n'étions pas assez forts et qu'ils l'étoient beaucoup plus.
3. Le P. Bruyas écrivit de même qu'il n'étoit pas juste que les Sauvages tuassent leurs parents pour la pelleterie de M. Le General [La Barre]

¹⁹⁷ « Copie de trois lettres du père Jean de Lamberville à... », Onontagués, 10, 11, 18 juillet 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 534-538; « Lettre du jésuite Julien Garnier à La Barre – les... », Tsonnontouans, 23 avril 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 526-527; W. J. Eccles, *Canada under Louis XIV*, p.33.

¹⁹⁸ « Copie d'un mémoire dressé par un missionnaire de St. Sulpice établi à Montréal », 1684, BAC, MG30-D95, vol. 14, dossier 5, p.3.

4. Les P.P. Millet et Lamberville rencontrèrent M. Le General au Lac St. François avec les Colliers [de paix]
5. Les P.P. visitoient soigneusement les Officiers pour les mettre dans leurs sentimens.
6. Ilz nous visitoient aussi nous tendans des pieges pour nous fe' parler.
7. A Catarrakouy, M. Le General refusa de tenir le Conseil de Guerre et n'en prit que des Peres.
8. A la Famine le traitté se fit entre les seulz P.P. de Lamberville et de Bruyas sans y appeller aucun autre.¹⁹⁹

Le fait que la Compagnie ait refusé de faire sortir Jean de Lamberville de sa mission d'Onondaga avant l'expédition, sachant fort bien que La Barre ne voudrait pas mettre la vie du père en danger, confirmait, aux yeux de l'auteur, que les jésuites avaient eu, dès le début, le projet d'empêcher que l'on vienne aux coups.²⁰⁰ Ainsi, si La Barre avait été contraint d'accepter une paix humiliante, c'était parce que les jésuites l'avaient coincé. C'étaient eux, et non La Barre, qui devaient être blâmés pour la désastreuse expédition. Les jésuites s'étaient montrés « les plus grandes forces des Iroquois [puisque] trois jésuites [avaient] mit en fuite 1200 hommes.²⁰¹ ».

Le mémoire de Vachon de Belmont envenima les relations entre les sulpiciens et les jésuites. En juin 1686, Tronson réprimanda Vachon de Belmont pour son audace :

Quelques sollicitations que l'on fasse pour attirer ailleurs vos sauvages de la Montagne, gardez toujours une grande modération. C'est l'ouvrage de Dieu, qu'il saura bien soutenir, et rien ne le maintiendra mieux, de votre part, que la douceur et la charité. Surtout ne vous faites point d'affaires avec les autres missionnaires. Quelques personnes qu'ils pourront attirer au Sault ne feront pas un si grand tort à votre mission; mais ce seroit lu en faire un notable que de vous brouiller avec eux, et les suites en seroient à craindre.²⁰²

Le supérieur de Saint-Sulpice lui conseilla d'ailleurs dans la même lettre de prendre du recul quant à la guerre : « Lorsque les Puissances vous interrogent sur les matières de la guerre, ou qu'ils vous consultent sur les sentimens ou nouvelles des sauvages, vous n'avez qu'à dire simplement ce que

¹⁹⁹ Ibid., p.2.

²⁰⁰ Ibid., p.3.

²⁰¹ Ibid., p.1

²⁰² « Lettre LXIV. À monsieur Certain, 12 avril 1686. » *LT*, vol. 2, p.281-282. Monsieur Certain est vraisemblablement Vachon de Belmont.

vous pensez, afin qu'ils fassent l'usage qu'ils trouveront à propos de vos lumières.²⁰³ » La critique de Vachon de Belmont avait fait en sorte qu'après ses louanges initiales, La Barre avait demandé son rappel en France. Cette demande ne fut pas exaucée, mais Vachon de Belmont semble toutefois avoir appris sa leçon : lors de la prochaine expédition militaire trois ans plus tard, il se refusa.²⁰⁴

Malgré le fait que Vachon de Belmont présentait le père Bruyas comme un opposant de la guerre, sa véritable position ne semble pas avoir été aussi simple. Missionnaire chez les Mohawks, le père Bruyas avait fait partie des premiers jésuites à pénétrer en Iroquoisie après l'expédition de 1666. En 1670, il avait été nommé supérieur de la Mission chez les Cinq Nations. Neuf ans plus tard, il avait quitté les Iroquois, après avoir reçu la charge de Kahnawake, la mission du Sault-Saint Louis. Selon le mémoire que La Barre fait de son expédition ainsi que celui du sulpicien, le père Bruyas fut non seulement présent lors du traité de La Famine, mais négocia aussi avec les Iroquois au nom de la colonie.²⁰⁵

Le père Bruyas ainsi que Jacques Frémin, missionnaire à Kahnawake, semblent avoir partagé l'opinion de leurs paroissiens autochtones. De majorité iroquoise, et plus particulièrement mohawk, les habitants de cette communauté avaient quitté l'Iroquoisie en vagues au cours des années 1670. Devant les conflits, parfois violents, entre néophytes et traditionalistes dans les missions en Iroquoisie, les jésuites avaient encouragé leurs néophytes à émigrer vers des villages-missions situés au cœur de la colonie. Cette nouvelle politique d'émigration eut toutefois de graves conséquences: l'exode des convertis les plus zélés vers la Nouvelle-France affaiblit grandement la proportion francophile en Iroquoisie.²⁰⁶

²⁰³ Ibid., p.286

²⁰⁴ « Lettre LXVIII. À Monsieur de Belmont, avril 1688. », *ibid.*, p.293-294; R. Poinard, *L'aumônerie militaire d'Ancien Régime*, p.115-116.

²⁰⁵ « Mémoire de La Barre concernant son expédition au lac Ontario... », Québec, 1 octobre 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 308-310; C. J. Jaenen, « Bruyas, Jacques », dans *DBC*, vol. II, p.111-114.

²⁰⁶ « Lettre à -----. Jacques Bigot; Sillery, 24 juin 1681. », *RJ*, vol. 62, p.96-104; « Lettre au R. P. Prouincial de la prouince de France. Thierry Beschefer; Quebec, 21 octobre 1683. » *ibid.*, p.228-230, 244; « Lettre à un Père

Malgré leur départ de l'Iroquoisie, leur culture distincte et leur christianisme, les Iroquois de Kahnawake et de Kanesatake, mission sulpicienne sur l'île de Montréal, aussi connue sous le nom français de La Montagne, conservaient cependant d'étroits liens avec les Cinq Nations. Ainsi, pour ces Iroquois domiciliés, la déclaration de guerre de La Barre avait créé une situation gênante. D'un côté, ils demeuraient liés aux Iroquois par des liens étroits de parenté et d'appartenance, et de l'autre côté, ils étaient liés aux Français par leur foi chrétienne ainsi que leur situation géographique. Selon Jacques Bigot, conscient de cet embarras, les jésuites du Sault Saint-Louis auraient présenté trois options à leurs ouailles. Le premier choix était de permettre aux Iroquois domiciliés de rentrer en Iroquoisie. Cette offre fut toutefois refusée, les Iroquois domiciliés jugeant que le retrait des villages-missions signifierait la perte de leur foi. La seconde option présentée était de déclarer leur neutralité: les Iroquois chrétiens conserveraient leurs villages, mais ne participeraient pas à la guerre afin de ne pas entrer en conflit avec leurs parents. Cette possibilité fut aussi rejetée. Le père Bigot affirme que les Iroquois craignaient que la neutralité n'entraîne la méfiance des Français à l'avenir. Finalement, les domiciliés furent invités à combattre aux côtés des Français, contre les Iroquois, option qui fut acceptée.²⁰⁷ Selon le père Chauchetière, « le 3 point leur plut disans que n'ayant que mesme foy avec les français ils vouloint aussy risquer ensemble.²⁰⁸ »

Missionnaire de Chine. *Jean de Lamberville*; Paris, 23 janvier 1695. », *ibid.*, vol. 64, p.241; J. Monet, « Frémin, Jacques », dans *DBC*, vol. I, p.323; J. P. Donnelly, s.j., « Carheil, Étienne de », *DBC*, vol. II, p.124-125; D. K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse*, p.141.

²⁰⁷ « Journal de ce qui s'est passé dans la Mission Abnauaise depuis la feste de Noël 1683 jusqu'au 6 Octobre 1684. *Jacques Bigot*; Sillery. », *RJ*, vol. 63, p.56, 62; « Revue des Indiens qui ont suivi les Français pour la... », fort Frontenac, 17 août 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 267; Jean-François Lozier, *Flesh Reborn : The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2018, p.195-198.

²⁰⁸ « Narration annuelle de La Mission du Sault depuis La fondation iusques a 1 an 1686. *Claude Chauchetière*. » *RJ*, vol. 63, p.242.

En fait, les résidents de Kahnawake, à majorité mohawk et à minorité oneida et onondaga, n'entretenaient que peu de liens de parenté avec les Senecas; ils ne feraient donc pas la guerre contre leurs parents. Si la guerre avait été déclarée contre les Mohawks, la chose aurait été différente. La Barre avait assuré les Iroquois catholiques qu'il n'attaquerait que les Senecas, envoyant certains d'entre eux comme émissaires chez les autres nations pour les assurer que la colonie n'avait qu'un grief avec ces derniers, qui avaient enfreint la paix signée précédemment.²⁰⁹

La campagne de 1684 menée par La Barre ne fut donc pas conceptualisée comme une croisade et ne suscita pas d'enthousiasme religieux comparable aux campagnes de 1666. Au cours des vingt ans qui la séparèrent des premières campagnes contre les Iroquois, la société coloniale avait été profondément transformée et était moins favorable à cette idée. Alors qu'en 1666, l'Église coloniale avait été puissante et unie, celle de 1684 l'était beaucoup moins, ayant vu son pouvoir sapé par les réformes de Louis XIV et Colbert qui avaient réussi à imposer un pouvoir royal absolu dans la colonie. De plus, la culture française, auparavant marquée par une piété extrême, un mysticisme prépondérant et un diabolisme fervent, avait commencé à se tourner vers une vision plus rationaliste du monde qui supportait moins la notion de croisade.

Le fait que La Barre ne semble pas avoir lui-même été particulièrement pieux influença aussi l'expérience et le discours. Il ne fit allusion à la religion comme élément motivateur de son expédition qu'une seule fois lorsqu'il écrivit à Thomas Dongan, gouverneur catholique de New York, espérant convaincre celui-ci d'appuyer sa guerre. Dans sa lettre à Dongan du 15 juin 1684, La Barre affirme que « quand [les Iroquois] verront les chrétiens unis sur ce sujet, ils leur

²⁰⁹« Revue des Indiens qui ont suivi les Français pour la... », fort Frontenac, 17 août 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 267; « Mémoire de la dépense faite par La Durantaye dans les... », Québec, 20 avril 1685, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 451-452v; « Journal de ce qui s'est passé dans la Mission Abnauquise depuis la feste de Noël 1683 jusqu'au 6 Octobre 1684. Jacques Bigot; Sillery. », *RJ*, vol. 63, p.56, 62; F. Vachon de Belmont, *Histoire du Canada*, p.16; J.-F. Lozier, *Flesh Reborn*, p.200-208. Dubé 1993 p.22;

porteront plus de respect qu'ils n'ont fait jusqu'à date²¹⁰ ». Gardant en tête que La Barre ne fait autrement pas allusion à la foi, il semble qu'il n'ait employé une telle tactique que dans le but de manipuler sa contrepartie. Il reprit son argument religieux une autre fois, écrivant le 24 juillet qu'il ne menait sa guerre que « faire respecter le nom chrestien et le peuple françois²¹¹ », avant de comprendre que Dongan n'était pas du type à être mû par un tel raisonnement.

²¹⁰ « Copie d'une lettre de La Barre au colonel Dongan... », Montréal, 15 juin 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6 fol. 265-265v.

²¹¹ « Copie de la lettre de La Barre à Dongan, gouverneur... », 24 juillet 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6 fol. 268-268v.

CHAPITRE IV: « CETTE NATION INFIDÈLE QUI MÉPRISE LA VOIX DE DIEU »

La campagne de Denonville et le relent de la croisade contre les Iroquois (1685-1688)

Au début de l'année 1685, Henry de Bernières et Louis Ango, vicaires généraux de l'Église, responsables en l'absence de l'évêque de Québec, publièrent un mandement qui dictait que « l'ouverture [du Jubilé] s'en fera le mardi de la première semaine du carême, treizième jours de mars dans l'Église cathédrale de Québec par une messe solennelle du Saint-Esprit avec une oraison contre le Turc ». Mandaté par Rome l'année précédente, mais reçue en Nouvelle-France qu'à la fin de l'hiver, ce Jubilé invitait tous les fidèles à prier de sorte que « toute l'Église unissant ses prières et ses vœux, elle puisse apaiser la colère de Dieu justement irrité contre les chrétiens, et obtenir la bonté qu'il lui plaise repousser les efforts des infidèles, mettre en fuite les ennemis de son nom, anéantir les forces et les conseils des princes chrétiens et donner un heureux succès à leur entreprise.²¹² »

Après la campagne de 1684, dépourvue, semble-t-il, de zèle religieux, l'idée de la croisade fit un retour dans la conscience de certains habitants de la Nouvelle-France. Ici encore, cela fut non seulement l'effet de facteurs internes à la colonie mais aussi de facteurs métropolitains. À la suite des nombreuses critiques suscitées par le refus de Louis XIV d'envoyer des renforts militaires à Vienne en 1683, la Couronne reprit un certain langage de croisade dans sa propagande intérieure. Certes aucune action ne fut prise pour aider l'effort militaire contre les Turcs. Louis XIV maintint tout au long de cette guerre austro-turque (1683-1699), aussi connue sous le nom de guerre de la Sainte Ligue, une stricte politique de neutralité : il ne voulait ni se présenter comme un ennemi de la chrétienté ni perdre ses relations commerciales privilégiées avec l'Empire ottoman. Il n'en demeure que plusieurs Français répondirent tout de même aux appels aux armes du pape et se

²¹² Henri de Bernières et Louis Ango, « Mandement de messieurs les vicaires généraux de Monseigneur l'illustrissime et révérendissime évêque de Québec pour la publication du Jubilé », *Mandements*, p.143.

joignirent aux armées de l'empereur romain germanique. Ainsi l'appel à la croisade résonnait toujours chez certains.²¹³

La conjoncture en Nouvelle-France était quant à elle aussi favorable au renouvellement de guerre contre les Iroquois. Après l'expédition catastrophique de La Barre et la paix « honteuse » de La Famine, la colonie s'était à nouveau trouvée dans une position précaire. Le traité n'avait pas pacifié les Senecas. En ayant contraint la majorité des missionnaires à fuir l'Iroquoisie en début de décennie, les Iroquois des Cinq Nations avaient démontré, selon les Français, qu'ils s'opposaient bel et bien au christianisme. L'idée que les Iroquois étaient des ennemis de la foi retrouva une certaine résonance.²¹⁴

L'année 1686 fut catastrophique pour les alliés autochtones des Français. Malgré leur promesse de laisser les Miamis en paix, les Iroquois avaient continué leurs raids contre eux en plus d'attaquer les Illinois avec plus de férocité qu'auparavant. Leur ardeur était notamment encouragée par le soutien de Thomas Dongan, gouverneur de la colonie de New York, qui leur fournissait malgré les termes du traité de neutralité en Amérique, signé entre Louis XIV et James II, Roi d'Angleterre, en novembre 1686.²¹⁵

À partir de l'automne 1686, les Iroquois commencèrent à accompagner des marchands de New York en territoire français. Au mois de novembre, un convoi d'Iroquois armés de fusils passa par le fort Niagara, accompagné de trente Anglais et Hollandais. N'étant pas en mesure de les attaquer et ne voulant pas déclencher un conflit diplomatique, le Sieur Dorvilliers, commandant

²¹³ J. Bérenger et G.-H. Soutou, *L'ordre européen du XVIe au XXe siècle*, p.72-73; P. McCluskey, « "Les ennemis du nom chrestien" », p.60.

²¹⁴ J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.33, 81. S. Mourin, « *Porter la guerre aux Iroquois* », p.84.

²¹⁵ « Article III », *Traité de neutralité conclu à Londres le 16 novembre 1686 entre les Rois de France et d'Angleterre Touchant les Pais des deux Rois en Amérique*, À Lyon, Chez Antoine Jullieron seul Imprimeur et Libraire ordinaire du Roi et du Clergé, & de la Ville, en la Place de Confort, aux deux Viperes, 1687, p.4; « Mémoire adressé à Seignelay – les Anglais attirent les Indiens... », janvier, 1687, BAC, MG1-C11A, vol.9, fol. 249-250v; G. Lanctot, *Histoire du Canada II*, p.126. J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.111.

du fort, dut les laisser passer. Le convoi continua sa route vers Michilimakinac, centre du réseau de traite français. Les tensions firent craindre que la vallée du Saint-Laurent soit bientôt ciblée.²¹⁶

Citant l'âge avancé du gouverneur, Louis XIV avait rappelé La Barre en France en 1685 et désigné Jacques-René de Brisay, Marquis de Denonville comme son remplaçant. Issu de la noblesse d'épée, Denonville avait servi dans l'armée royale toute sa vie et occupait alors le poste de colonel des Dragons de la Reine en Flandres. Le marquis semblait un excellent choix pour gouverner la colonie: il avait non seulement beaucoup d'expérience militaire, mais il était aussi grandement estimé par la Cour et par ses troupes. Louis Tronson affirma que Denonville était « un gentilhomme sage, doux, sans intérêt et qui a[vait] beaucoup de piété ». Ainsi, la foi personnelle du nouveau gouverneur allait influencer l'expérience religieuse du conflit renouvelé comme l'avait fait la foi de Tracy en 1666.²¹⁷

Un évêque zélé et un gouverneur fervent

Au mois de juillet 1685, le marquis de Denonville traversa l'Atlantique. Il accosta au port de Québec le 1^{er} août accompagné de Jean-Baptiste de La Croix de Chevrières de Saint-Vallier, qui avait été choisi par Monseigneur Laval, qui ne pouvant « retourner en Canada cette année [...] à cause de son incommodité [...] s'était] résolu de prendre un successeur ». Saint-Vallier servit en tant que vicaire apostolique de Laval jusqu'à la démission officielle de ce dernier en 1688.²¹⁸

Âgé de 31 ans au moment de son arrivée, Saint-Vallier provenait d'une famille influente. Il avait étudié chez les jésuites et chez les sulpiciens (ce qui était un atout évident dans un pays où les deux ordres étaient en constantes querelles). Ses connexions familiales lui avaient bien servi et

²¹⁶ « Mémoire de Denonville – dénonce les agissements du colonel Dongan... », Québec, 8 novembre 1686, BAC, MG1-C11A, vol.8, fol. 116-128v; J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.53, 126.

²¹⁷ « Lettre LX. À Monsieur Dollier de Casson. 15 février 1685. » *LT*, vol. 2, p.274; J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.33, 81. S. Mourin, « *Porter la guerre aux Iroquois* », p.84.

²¹⁸ « Lettre LX. À Monsieur Dollier de Casson. 15 février 1685. » *LT*, vol. 2, p.274; F. Vachon de Belmont, *Histoire du Canada*, p.18; J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.33-34, 38.

il était devenu, à vingt-trois ans, aumônier du roi à Versailles « ou sa sainteté estoit très distinguée », même s'il n'avait pas encore été ordonné prêtre. Il était reconnu pour son austérité et son rigorisme moral parfois excessifs.²¹⁹ Louis Tronson enjoignait aux sulpiciens de Montréal de devenir auprès du nouveau venu une force modératrice :

Le nouvel évêque a du zèle, et pourvu qu'il n'aille pas trop loin, il sera en état de faire de grands biens, car il est très bien à la Cour. Le Roi l'estime, et il n'y a à craindre pour lui que l'excès qui pourroit l'y faire perdre son crédit comme il est arrivé à son prédécesseur. Comme il a beaucoup de feu, il faut que tous ceux à qui il pourroit demander avis tâchent à la modérer; car cela est de la dernière conséquence.²²⁰

Au cours de leur traversée, Monseigneur de Saint-Vallier avait développé un grand respect pour Denonville. Dans son *Estat présent de l'église et de la colonie française dans la Nouvelle France*, relation de ses premières années dans la colonie, Saint-Vallier avait fait l'éloge du gouverneur et de sa piété :

[Dieu] a voulu que j'eusse durant tout le voyage la compagnie de Monsieur le marquis de Denonville, dont j'ai eu le loisir de connaître plus à fond la piété et la sagesse [...]; il était toujours le premier à tous les exercices de la religion, il assistait les Dimanches et les fêtes aux Prédications, et il ne dédaignait pas de se trouver souvent aux instructions familières que je faisais moi-même tous les jours en forme de Catéchisme; il passait presque tout son temps en prières ou en lecture de bons livres; il avait sans cesse entre les mains les Psaumes de David.²²¹

Élevé par un père protestant qui s'était converti au catholicisme en 1636 (soit une année avant la naissance de Jacques-René), le nouveau gouverneur avait le zèle d'un converti. Même le rigoriste Saint-Vallier affirmait que Denonville était « plein de religion [...] ennemi du libertinage et de l'injustice; [...] irréprochable dans ses mœurs et inflexible dans son équité ». Cette attitude

²¹⁹ Ibid. « Lettre LX. À Monsieur Dollier de Casson. 15 février 1685. » *LT*, vol. 2, p.274; F. Vachon de Belmont, *Histoire du Canada*, p.18; G. Lanctot, *Histoire du Canada*, vol. 2, p.135; Alfred Rambaud, « La Croix de Chevrères de Saint-Vallier, Jean-Baptiste de », dans *DBC*, vol. II, p.342-349.

²²⁰ « Lettre LX. À Monsieur Dollier de Casson. 15 février 1685. » *LT*, vol. 2, p.275.

²²¹ Jean-Baptiste de la Croix de Chevrères de Saint-Vallier, « Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte a un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état ou il a laissé l'Église et la colonie », *Mandements*, vol. 1, p.197-198.

suivit Denonville dans la colonie où il s'occupa à faire abjurer les soldats protestants qui étaient venus au Canada et tenta d'imposer des peines sévères aux « femmes de mauvaise foi ».²²²

Sa famille semble avoir été particulièrement empreinte de l'ardeur religieuse qui marqua le XVII^e siècle. Trois des frères de Jacques-René de Denonville, soit Charles, mort sur le champ de bataille en 1674, Pierre-Alès, tué en 1688 lors du siège de Phillisbourg, et Jules-Armand, avaient servi dans l'armée française et avaient tous été membres de l'Ordre royal de Notre-Dame-du-Mont-Carmel et de Saint-Lazare de Jérusalem.²²³ Un autre frère, Octave, avait reçu la tonsure en 1658 avant de devenir Chevalier de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem, un ordre militaire créé lors des croisades. Celui-ci avait été tué par les Turcs en 1669 lors du siège de Candie. Enfin, deux autres frères, Jean-François et Marc-Antoine étaient entrés en religion : le premier était devenu évêque de Comminges et le second abbé de Saint Bertrault de Chaumont, à Reims.²²⁴

Au cours de son séjour au Canada, Catherine Courtin, marquise de Denonville, démontra, elle aussi, sa piété et sa générosité. Selon Monseigneur Saint-Vallier, « Madame la Gouvernante imit[ait son mari] de près : elle [était] à la tête de toutes les bonnes œuvres, toujours la première aux Messes de Paroisse, aux Processions, aux Saluts, à toutes les dévotions publiques, tantôt dans une Église, tantôt dans une autre : elle a[vait] mis les actions de piété à la mode dans Québec,

²²² « Lettre de Denonville au ministre – l'évêque qui est de... », Québec, 10 novembre 1686, BAC, MG1-C11A, vol. 8, fol. 132-132v.

²²³ L'Ordre royal de Notre-Dame du Mont-Carmel et de Saint-Lazare de Jérusalem était le résultat de la combinaison de deux ordres en 1668, soit l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, ordre militaire fondé en 1608 par le Pape Paul V, et l'Ordre de Saint-Lazare, un ordre militaire, religieux et hospitalier créé en 1119 lors des croisades. Voir : Charles Wendell Herman, *Knights and kings in early modern France: Royal orders of knighthood, 1469-1715*, thèse de Doctorat, University of Minnesota, 1990, p.132-139; A. Corvisier, *Armées et Sociétés En Europe*, p.166.

²²⁴ J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.39. T. Prince-Falmagne, *Un marquis du grand siècle*, p.22-32.

parmi les personnes de son sexe, qui se f[aisaie]nt honneur de la suivre partout.²²⁵ » Elle cultiva aussi des liens étroits avec l'Hôtel-Dieu de Québec.²²⁶

Les enfants du marquis de Denonville n'étaient pas moins pieux que leurs parents. Deux de leurs filles se firent religieuses, notamment Anne-Marie, qui naîtra au Canada, juste après l'arrivée de ses parents, et qui joindra les bénédictines de l'Eau, et Bénigne, l'aînée. Cette dernière entra à l'Hôtel-Dieu de Québec en 1687 « pour faire une retraite pendant laquelle elle eut de fortes touches pour exécuter le désir qu'elle avoit depuis long-tems d'être Religieuse dans cette communauté²²⁷ ». Sa mère la marquise s'opposa à ses vœux puisque « quelques personnes poussées par l'esprit du monde représentèrent à Madame Denonville que si sa fille se faisoit religieuse ici, elle n'y seroit as plus considérée que la fille d'un marchand²²⁸ ». Cette peur n'était cependant pas partagée par le gouverneur qui « consentait avec plaisir à nous donner Mademoiselle sa Fille [... parce qu'] il étoit trop pénétré des maximes de l'Évangile, pour croire que la distinction fut utile au salut.²²⁹ » Bénigne finit par écouter sa mère et renonça à son désir de devenir hospitalière dans la colonie, sans pourtant renoncer à sa vocation, devenant une carmélite de Chartes.²³⁰

Homme fervent provenant d'une famille extrêmement pieuse, le marquis de Denonville eut tendance à entremêler le religieux et le militaire dès son arrivée dans la colonie. Dans une lettre au roi datée du 13 novembre 1685, le nouveau gouverneur affirma qu'il était « seur que la Religion

²²⁵ Jean-Baptiste de la Croix de Chevrières de Saint-Vallier, « Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte a un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état ou il a laissé l'Église et la colonie », *Mandements*, vol. 1, p.256.

²²⁶ Jean-Baptiste de la Croix de Chevrières de Saint-Vallier, « Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte a un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état ou il a laissé l'Église et la colonie », *Mandements*, vol. 1, p.256; *AHdQ*, p.221, 315. J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.220-221.

²²⁷ *AHdQ*, p.228.

²²⁸ *Ibid.*, p.229

²²⁹ *Ibid.*, p.229-230

²³⁰ *Ibid.*

ne fera[it] james de prograis chez [les Iroquois] que si [les Français] ne les range[aient] à l'obeissance parfaite.²³¹ »

À la croisée de la guerre juste et de la croisade

En 1687, après deux ans en Nouvelle-France, le marquis de Denonville décida de lancer une expédition contre les Senecas. Comme il l'avait expliqué dans un mémoire de l'année précédente, le gouverneur croyait que la guerre était la meilleure façon de régler la situation iroquoise avant qu'elle n'escalade :

le moin[dre] incovenient sera la guerre, car, si nous ne la faisons je ne crois pas que l'année prochaine se passast, sans que tout le commerce fust perdu absolument, les Sauvages nos amis se revolteroient contre nous, et se rangeroient à la mercy des Iroquois plus puissans qu'eux²³²

Le 3 mai 1687, Denonville fit circuler dans la colonie une déclaration de guerre. Lue en public dans toutes les paroisses, elle informait les colons qu'il mènerait bientôt une expédition et expliquait ses justifications pour la guerre qu'il s'apprêtait de mener.²³³ Bien que La Barre ait expliqué ses intentions et motivations à Louis XIV et Seignelay, il n'avait pas fait circuler une telle déclaration. Après le traité de La Famine, l'ancien gouverneur fut d'ailleurs critiqué par l'intendant De Meulles pour cela. Dans une lettre écrite à Seignelay dans laquelle il tentait place tout le blâme de l'échec de l'expédition sur La Barre, De Meulles accusa le gouverneur d'avoir omis de « publier des manifestes [... pour] faire connaitre à ses Peuples la Justice de ses entreprises.²³⁴ »

La proclamation de Denonville illustre bien la transition qui s'effectuait en Europe à la fin du XVII^e siècle. Les nouveaux développements en philosophie morale, la montée du droit

²³¹ « Lettre de Denonville au roi – le grand nombre d'enfants... », Québec, 13 novembre 1685, BAC, MG1-C11A, vol. 7, fol.115-116v.

²³² « Mémoire de Denonville - dénonce les agissements du colonel Dongan ... », Québec, 8 novembre 1686, BAC, MG1-C11A, vol. 8, fol. 125v-126.

²³³ « Déclaration de guerre de v-Denonville », Québec, 3 mai 1687, BAC, MG1-F3, vol. 6, fol. 290-293; Eccles 1960 p.411; G. Lanctot, *Histoire du Canada*, vol. 2, p.138; J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.135-138.

²³⁴ « Lettre de M de Meulles au ministre dénonçant la paix... », Québec, 10 octobre 1684, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 388-391v.

international et du rationalisme commençaient à changer l'interprétation de la guerre, demandant qu'une guerre soit justifiable selon de nouveaux critères. La foi avait graduellement perdu sa validité comme justification au cours du XVII^e siècle. Cela ne veut pas pour autant dire que la notion de guerre sainte était entièrement disparue. Pour certains, la participation à une guerre menée au nom de Dieu et de la foi demeurait l'action la plus noble qu'un individu pouvait accomplir au cours de sa vie. Homme de son temps, Denonville semble avoir concilié ces deux visions.²³⁵

Selon le jésuite Jean de Lamberville, Denonville mena sa guerre « pour y faire fleurir, disoit-il, le christianisme et la colonie dans le païs.²³⁶ » Mais il démontra aussi que celle-ci était juste dans sa déclaration. Elle remplissait les conditions d'une telle guerre, soit l'autorité légitime, la cause juste, l'intention juste, le dernier recours et la probabilité de succès. Premièrement, le marquis prit le temps de confirmer que la guerre qu'il s'appropriait à faire contre les Senecas était menée sous les auspices d'une autorité légitime, soit l'autorité du roi de France. S'il avait déclaré la guerre, c'était parce que le roi lui-même lui avait ordonné de le faire et non pas parce qu'il la voulait personnellement. Les deux premiers paragraphes de sa déclaration répètent « Sa Majesté estant informée », afin de montrer que le gouverneur ne lançait pas cette entreprise sans la volonté du monarque. Denonville poursuivit ensuite son annonce en établissant sa place dans la hiérarchie du pouvoir et donc son droit d'entreprendre cette expédition au nom de Louis XIV : « Sa Majesté nous faisant l'honneur de nous choisir pour comm[a]nder en ce pays [...] Et comme du premier jour de nostre arrivée nous nous sommes appliquez à chercher tous les moyens possibles d'exécuter les ordres de Sa Majesté ». Il ne laissait aucun doute que cette guerre revenait des ordres

²³⁵ A. Billings, *The Dove, the Fig Leaf and the Sword*, p.93; J. Daryl Charles, *Between Pacifism and Jihad*, p.56-58; M. Gohier, *Onontio le médiateur*, p.24-26; A. J. Reimer, *Christians and War*, p.73-74; J. H. Yoder, T. J. Koontz et A. Alexis-Barker, *Christian Attitudes to War*, p.31-33, 111-112.

²³⁶ « Lettre à un Père Missionnaire de Chine. *Jean de Lamberville*; Paris, 23 janvier 1695. », *RJ*, vol. 64, p.241.

du roi. Cette insistance découle peut-être en partie du fait que plusieurs colons et militaires, du moins selon l'intendant De Meulles, avaient été d'avis que l'expédition de La Barre n'avait été menée que pour satisfaire à l'avarice du gouverneur et de quelques marchands.²³⁷

Le marquis de Denonville présenta ensuite les raisons qui l'avaient menées à déclarer la guerre : son expédition était juste, puisqu'elle n'était entreprise qu'en réaction aux pillages et violences iroquoises ainsi qu'en défense de la colonie, de ses alliés et de son commerce. Il ajoute :

Sa Maiesté dis-je estant informée de toutes les guerres que les dit Iroquois font contre toutes les nations nos alliez et estant très mal satisfait de ce que par le passé on n'a pas pris les intérêts desdites nations que sa majesté prent sous sa protection pour leur donner moyen d'embrasser la foi.²³⁸

Les Iroquois avaient enfreint le traité de La Barre de 1684 et il fallait les attaquer afin de « ranger lesdits Iroquois à leur devoir²³⁹ ».

Troisièmement, Denonville fit l'argument que la guerre n'était entreprise qu'en dernier recours puisque les efforts diplomatiques n'avaient pas réussi. Poussés à la guerre par les Anglais, les Iroquois démontraient trop peu d'intérêt pour la diplomatie. Le gouverneur affirmait quant à lui avoir tenté de négocier : « après avoir éprouvé de notre propre expérience que les moyens de douceur et de négociations sont inutiles », il avait conclu que la guerre était la seule solution.²⁴⁰

Finalement, le gouverneur souligna la probabilité du succès de la campagne qu'il s'appropriait à mener, rassurant le peuple que son expédition avait été méticuleusement planifiée dans les mois qui avaient précédé la levée de la milice.

²³⁷ « Déclaration de guerre de Denonville », Québec, 3 mai 1687, BAC, MG1-F3, vol. 6, fol. 290-293; Eccles 1960 p.411; G. Lanctot, *Histoire du Canada*, vol. 2, p.138. J. Leclerc, *Le Marquis de Denonville*, p.135-138.

²³⁸ « Déclaration de guerre de Denonville », Québec, 3 mai 1687, BAC, MG1-F3, vol. 6, fol. 290

²³⁹ Ibid., fol. 291.

²⁴⁰ Ibid., fol. 290v. A. J. Reimer, *Christians and War*, p.73. J. H. Yoder, T. J. Koontz et A. Alexis-Barker, *Christian Attitudes to War*, p.88-92.

Il est intéressant de voir que, douze ans après la campagne de 1687, dans une lettre à un ami anonyme, Jean de Lamberville critiqua certaines démarches du marquis. Le jésuite accusa le gouverneur d'avoir « tromper contre le droit des gens » dans son traitement des Iroquois.²⁴¹ Concept au cœur de la philosophie du droit international, le « droit des gens », ou droit des peuples imposait l'idée que tous les peuples, chrétiens ou non, bénéficiaient de certains droits inaliénables, y compris en temps de guerre. Parmi ces droits, l'on comptait l'inviolabilité des ambassadeurs et le bon traitement des prisonniers de guerre. Ce sont ces droits que Lamberville accusa Denonville d'avoir enfreints. Lamberville raconta aussi les événements de 1687 :

Le gouverneur [...] me députa vers les Iroquois pour les inviter tous, en la personne de leurs chefs [...] pour y parler de la continuation de la paix [...]. On me dit d'engager la foi et la parole qu'on leur donnoit de leur seureté et liberté [...] Je leur donne la parole du gouverneur. Je leur proteste qu'estant chrétien et choisy par le Roy pour estre son lieutenant général en ce païs-là, il falloit qu'ils crüssent quil estoit un homme incapable de manquer à sa parole ni de tromper contre le droit des gens. [...] Ils furent au rendès vous, ou l'on les trompa, on les [...] transporta en france. On les mit à Aix où ils sont morts de misère.²⁴²

Lors des expéditions de Courcelles et Tracy, personne ne s'était inquiété des droits des Iroquois. On croyait alors que, étant des ennemis de la foi et s'étant alliés au diable, les Iroquois avaient renoncé à leur humanité. Cette position n'était plus tenable en 1687. Malgré leur opposition perçue au christianisme, les Iroquois étaient désormais reconnus comme des humains, détenteurs de droits inviolables.

Denonville semble avoir lui-même regretté sa décision d'envoyer les chefs iroquois aux galères, malgré le fait que le ministre de la Marine ait promis leur bon traitement. Bien qu'il ait agi en réponse aux ordres directs du roi, le marquis était conscient que ceci allait à l'encontre des

²⁴¹ « Lettre à un Père Missionnaire de Chine. *Jean de Lamberville*; Paris, 23 janvier 1695. », *RJ*, vol. 64, p.241.

²⁴² *Ibid.*

règles de la guerre juste. Il continua de demander de leurs nouvelles et de pétitionner pour leur libération même après son départ de la colonie. Cette libération fut finalement accordée en 1689.²⁴³

Enfin, en plus de présenter sa guerre comme juste, Denonville prit aussi la peine de la peindre comme sainte. Dans sa déclaration au peuple, le gouverneur rappelle la croisade en affirmant que la campagne qu'il s'apprêtait à mener était une « guerre contre les infidèles ». Il déclare avoir confiance que « Dieu benira nos desseins qui ne sont que pour la gloire de Son nom par l'humiliation de cette nation infidelle qui méprise la voix de Dieu qui l'appelle et la demande pour la recevoir dans son Église afin de vanger la cause de Jésus Christ²⁴⁴ ». Cet appel à la croisade est intéressant puisqu'il cadre non seulement avec la piété individuelle du marquis, mais aussi la propagande royale de la seconde moitié de la décennie. Comme mentionné plus tôt, après avoir refusé de répondre à l'appel du pape en 1683 et avoir été la cible de nombreuses critiques, Louis XIV avait momentanément ravivé la rhétorique de guerre sainte.²⁴⁵

Le marquis ne fut pas le seul à justifier l'expédition de 1687 par la voie de la religion. Dans une lettre au ministre Seignelay datant de janvier 1687, un auteur anonyme, possiblement l'intendant Champigny, supporta la cause religieuse de Denonville en affirmant que la guerre était

nécessaire pour établir la Religion qui ne s'y étendra jamais que par la destruction des Iroquois. Desorte que du succès de la guerre que Mr le Gouverneur general du Canada va commencer contre les Iroquois le 15 de May prochain depend ou la ruyne du Pays et de la Religion si on ne secourt par ou l'establisement de la Religion, du commerce et de la puissance du Roy dans toute l'Amérique Septentrionales si on luy accorde les secours qu'il demande.²⁴⁶

²⁴³ « Le Ministre à M. de Denonville. Le Roi est satisfait... », Versailles, 8 mars 1688, MG1-B, vol. 15, p.23-26v; « Mémoire de Denonville à Seignelay – explique pourquoi il faut... », 10 août 1688, vol. 10, fol. 63-71v; W. J. Eccles, « Denonville et les galériens iroquois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 14, no 3, 1960, p.424-425.

²⁴⁴ « Déclaration de guerre de Denonville », Québec, 3 mai 1687, BAC, MG1-F3, vol. 6, fol. 292v. Voir aussi : « Copie de la lettre de Denonville au colonel Dongan -... », Ville-Marie, 20 juin 1686, BAC, MG1-C11A, vol. 8, fol. 172-173.

²⁴⁵ P. McCluskey, « “Les ennemis du nom chrestien” », p.57-58.

²⁴⁶ « Mémoire adressé à Seignelay – les Anglais attirent les Indiens... », s.l., janvier 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 9, fol. 249v-250. L'auteur anonyme mentionne Denonville, Callières et le Père Lamberville par noms. L'on peut donc déduire qu'aucun de ces trois hommes n'est l'auteur.

Contrairement à l'expédition de La Barre qui semble n'avoir reçu que très peu de soutien de la part de la hiérarchie ecclésiastique, la campagne de Denonville capta l'intérêt de l'Église. Lorsque le marquis déclara son intention de mener une guerre contre les Senecas, les pères Henry de Bernières et Louis Ango, responsables de l'Église en l'absence de l'évêque, firent publier un mandement les exhortant les fidèles de supporter l'effort. Débarqué à Québec en 1659 avec Monseigneur de Laval, Henri de Bernières (1635-1700) avait été le premier prêtre ordonné à Québec ainsi que le premier supérieur du Séminaire. Dès 1662, il avait joué le rôle de vicaire général de l'Église en l'absence de Laval. Il conserva ce titre sous Monseigneur Saint-Vallier. De son côté, Louis Ango des Maizerets (1636-1721), avait été l'un des premiers séminaristes de Québec. Au cours de sa carrière, il fut lui aussi supérieur du Séminaire de Québec, puis du Petit Séminaire après sa fondation en 1668, ainsi que vicaire général avec Henri de Bernières.²⁴⁷

Publié après la déclaration de Denonville, qui avait annoncé pour la première fois au peuple qu'une campagne s'organisait, le mandement des vicaires généraux commençait en déclarant le soutien de l'Église pour l'entreprise du gouverneur, la décrivant non seulement une guerre préventive ayant pour but de protéger la colonie des Iroquois, mais bien comme une croisade menée contre « les plus grands ennemis de l'Église » et « les ennemis de la religion²⁴⁸ » :

Monsieur le Marquis de Denonville [...] nous ayant fait connoistre la résolution dans laquelle il estoit de faire la guerre contre les Iroquois qui sont a Sonnantouan nous avons estimé le succez de cette entreprise comme une chose de la dernière conséquence, non seulement pour la conservation de la colonie, mais aussi pour le bien de la religion, pour la conversion de tous les sauvages du Canada, a laquelle les Iroquois sont jusques à présent le plus grand empêchement. C'est ce qui nous a obligé de vous faire sçavoir par ce présent mandement l'interest et la part que l'Église doit prendre dans cette guerre qu'elle considère comme sainte puisqu'elle est entreprise contre des Infidèles, qui s'opposent le plus fortement a l'establissement du Christianisme dans un pays ou sa Majesté n'a principalement envoyé ses sujets que pour y planter la foy.²⁴⁹

²⁴⁷ Honorius Provost, « Ango des Maizerets, Louis », dans *DBC*, vol. II, p.18-20.

²⁴⁸ *Ibid.*, fol. 288v; « Déclaration de guerre de Denonville », Québec, 3 mai 1687, BAC, MG1-F3, vol. 6, fol. 288.

²⁴⁹ *Ibid.*, fol. 288.

Après avoir expliqué aux fidèles que la campagne du gouverneur était une guerre sainte, Bernières et Ango poursuivirent en exhortant tous les fidèles à se repentir et à purifier leur âme « parceque l'heureux succez d'une si sainte entreprise dépend principalement de la protection du ciel qui n'est accordée pour l'ordinaire qu'autant qu'on se dispose a la recevoir.²⁵⁰ » Comme l'avait été le cas en 1666, l'Église présentait les guerres iroquoises comme un fléau de Dieu. Celui-ci se servait des Iroquois pour démontrer sa colère envers « la multitude et l'Énormité des péchés » de la colonie. Pour apaiser la colère divine et faire cesser les guerres iroquoises, tous les colons devaient prier pour que Dieu pardonne leurs péchés, ces derniers étant « le plus grand et même l'unique obstacle à la victoire²⁵¹ ».

Afin de faciliter la rémission des péchés des colons, les vicaires présentèrent une liste de cérémonies à exécuter dans chaque paroisse au cours de l'expédition. Le début de la période de prières pour l'expédition serait marqué par « les quarentes heures, qui commenceront dans l'Église Cathédrale le 5^e, dimanche après la Pentecôte, de juin après lesquelles l'on continuera de dire les saluts dans la mesme Eglise les autres jours ». Après quarante heures de prières, la cérémonie se poursuivrait dans les autres églises de la ville de Québec « jusques a ce qu'on ayt eu de nouvelles assurées du succez de la guerre »²⁵². Selon, le chevalier de Baugy, aide de camp de Denonville, le gouverneur avait insisté sur la tenue des Quarante-Heures : « [Denonville] a crü ne pouvoir mieux commancer un si grand ouvrage qu'en s'adressant à Dieu, qui seul est le maistre de toutes choses; les prières de 40 heures ont esté faites, pour ce sujet, dans la grande église de Québec les trois destre

²⁵⁰ Ibid., fol. 288.

²⁵¹ Ibid., fol. 288v.

²⁵² Ibid., fol. 288v.

de la Pentecoste; après quoy ne voulant rien obmettre, il s'adressa à la Sainte-vierge, pour la prier d'interceder pour nous aupres de son fils²⁵³ »

En plus de faire célébrer les Quarante-Heures, Bernières et Ango ordonnèrent aussi à tous « les prestres de ce diocèse, tant séculiers que réguliers, de dire à la messe l'oraison *contra paganos* » les « Lundy, mardi et mercredy quinzième, seizième et dix-septième de juin (...) à la manière prescrite dans le rituel romain »²⁵⁴. Cette *Missa Contra Paganos*, ou Messe contre les païens est un type de messe qui semble être apparu au VIII^e siècle, sous Charlemagne. Bien que ce soit, semble-t-il, la première fois qu'elle ait été célébrée dans la colonie, la *Contra Paganos* était un rituel aux racines profondes. La plus ancienne version de la *Missa Contra Paganos*, intitulée *Missa Pro Rege in Die Belli Contra Paganos*, ou Messe pour le Roi le jour de la bataille contre les païens, datant de la fin du VIII^e siècle, fut retrouvée dans le sacramentaire d'Angoulême. Le texte de cette messe demandait à Dieu d'offrir à son peuple la même aide qu'il avait envoyée aux Israélites lors ce que ceux-ci fuyaient l'Égypte, royaume païen qui les avait longtemps persécutés.²⁵⁵ Une messe similaire, intitulée *Missa Pro Persecutione Paganorum*, ou « Messe pour la persécution des païens », fut aussi retrouvée dans le sacramentaire d'Arles, datant du XI^e siècle.²⁵⁶

L'origine de cette messe reflétait une profonde transformation qui s'était effectuée au cœur de l'Église catholique à cette époque : la militarisation de la chrétienté. Alors que précédemment, l'Église voyait la guerre comme l'antithèse de la religion, comme le souligne l'historien Jean Flori,

²⁵³ Louis Henry, Chevalier de Baugy et Ernest Hubert Auguste Serrigny (éd.), *Journal d'une expédition contre les Iroquois en 1687*, Paris, E. Leroux, 1883 p.53.

²⁵⁴ « Henry de Bernières, Doyen de l'Église Cathédrale de Québec et Louis Ango, Grand Archidiacre l'Église, vicaires généraux de Monseigneur François de Laval, premier évêque de Québec a tous les fidèles de diocèse », Québec, 24 avril 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 6, fol. 289

²⁵⁵ David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War, c.300-1215*, Suffolk, The Boydell Press, 2003, p.35-36.

²⁵⁶ Michael McCormick, « A New Ninth-Century Witness to the Carolingian Massa against the Pagans », *Revue Bénédictine*, vol. 97, 1987 p.72. D. S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, p.35-36.

les VIII^e et IX^e siècles virent une « Christianisation de la guerre et des guerriers (...) par le moyen de la liturgie (bénédictions de la guerre et des guerriers)²⁵⁷ ». Michael McCormick, un historien spécialisé dans la liturgie des croisades du Moyen-Âge, affirme que la complicité entre la liturgie et la guerre « favorisa une sorte de sacralisation du combat et donc des combattants, aboutissant ainsi à une interprétation étrangement littérale de la militia Christi.²⁵⁸ » Ce changement de mentalité fit en sorte que les guerriers et soldats n'étaient plus perçus comme des pêcheurs qui ne respectaient pas la non-violence de la religion, mais bien comme des soldats du Christ qui défendaient la Chrétienté contre des païens qui en envahissaient le territoire. Cette liturgie militariste permit une démonisation de la figure du païen en toutes ses formes, qu'il soit musulman, hérétique ou non-chrétien.²⁵⁹

La nouvelle « complicité entre la liturgie et la guerre²⁶⁰ », pour reprendre l'expression de Flori, qui s'était développée au cours des VIII^e et IX^e siècles atteignit son apogée avec le mouvement des croisades des XI^e et XII^e siècles, durant lesquelles la guerre contre les païens et les Infidèles devint offensive au lieu de défensive. La figure du guerrier devint celle du Soldat du Christ qui allait combattre le Turc infidèle pour libérer la Terre Sainte au nom de la religion, accompagné d'une liturgie militariste, dont faisait partie la *Missa Contra Paganos*.²⁶¹

La *Missa Contra Paganos* tripartite, telle qu'elle était toujours connue au XVII^e siècle, fut établie en 1308 par le pape Clément V pour la croisade contre les Mameloukes. Le pape n'en était pas le concepteur : des *Contra Paganos* tripartites datant du XI^e siècle furent retrouvés en Italie.

²⁵⁷ Jean Flori, « L'Église et la Guerre Sainte : de la paix de Dieu à la Croisade », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 47^e année, no 2, Mars-Avril 1992, p.453.

²⁵⁸ Michael McCormick. « Liturgie et Guerre des Carolingiens à la première croisade », *"Militia Christi" e crociata nei secoli XI-XII; atti della undecima Settimana internazionale di studio*, Milan, Università cattolica del Sacro Cuore, 1992.

²⁵⁹ J. Flori, « L'Église et la Guerre Sainte », p.453; Amnon Linder, *Raising Arms : Liturgy and the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols Publisher, 2003 p.175.

²⁶⁰ M. McCormick. « Liturgie et Guerre des Carolingiens à la première croisade », p.209-210.

²⁶¹ J. Flori, « L'Église et la Guerre Sainte », p.453.

Clément V fut cependant central à sa diffusion.²⁶² Dans sa bulle de 1308, intitulée *Exurgat deus*, le pape demanda à tous ses fidèles d'augmenter toutes les messes des trois prières du *Missa Contra Paganos* faisant en sorte que celle-ci prenne une place centrale dans la liturgie des croisades. Elle formait donc un puissant outil de propagande pour la papauté.²⁶³

La *Contra Paganos* de Clément V n'était techniquement pas une messe entière en soi, mais plutôt l'augmentation de la messe traditionnelle par trois prières²⁶⁴ : les *Omnipotens Sempiterna Deus*, *Sacrificium Domine* et *Protector* (voir Annexe 3). L'*Omnipotens Sempiterna Deus* était chantée avant la consécration de l'Eucharistie, suivi immédiatement du *Sacrificium Domine* et finalement le *Protector* était chanté après la Communion. Ces prières avaient pour but de demander le support divin dans la guerre contre les païens. Elles étaient aussi de nature pénitentielle. Les fidèles étaient encouragés à se confesser, à faire des aumônes, à racheter leurs péchés ainsi qu'à demander pardon et rédemption à Dieu. Ces messes contre les païens étaient aussi souvent accompagnées par la distribution d'indulgences.²⁶⁵

En 1456, soit trois ans après la chute de Constantinople, le pape Calixte III avait repris la *Contra Paganos* tripartite pour la croisade qu'il cherchait à mener contre les Turcs. Cette nouvelle cérémonie, qui reprenait les trois prières de la *Missa Contra Paganos*, fut nommée la *Missa Contra Turcos* (voir Annexe 4). Cette messe contre les Turcs n'était pas seulement une messe augmentée de trois prières comme l'était la *Contra Paganos*, mais était parfois une messe en soi. Si la *Contra*

²⁶² Constantine Georgiou, *Preaching the Crusades to the Eastern Mediterranean: Propaganda, Liturgy and Diplomacy*, New York, Routledge, 2018 « Chapter 3 » édition numérique non paginée; A. Linder 2003 p.118, 122.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ A. Linder, *Raising Arms*, p.118.

²⁶⁵ C. Georgiou, *Preaching the Crusades*, « Chapter 3 », édition numérique non paginée.

Paganos est éventuellement devenue une messe complète elle aussi, les sources de l'époque ne le précisent pas.²⁶⁶

La *Missa Contra Turcos* se différenciait de la *Contra Paganos* puisqu'elle était seulement chantée en cas de guerre contre l'Empire ottoman; toute guerre menée contre d'autres non chrétiens, notamment les Iroquois, devait être célébrée par la *Contra Paganos*. La *Contra Turcos* fut la version la plus commune de cette messe puisque les conflits avec les ottomans furent nombreux entre les X^e et XVII^e siècles. Elles étaient chantées à travers l'Europe, ainsi que dans les colonies, à chaque fois qu'un conflit éclatait contre eux. La *Contra Turcos* avait été chanté 1685 lors du Jubilé prescrit par le pape pour assurer la victoire des chrétiens. En reprenant une messe similaire, Bernières et Ango tentaient de raviver le sentiment de croisade qui avait animé la colonie vingt ans plus tôt.²⁶⁷

Il est difficile de dire à quel point l'enthousiasme de croisade du gouverneur et du clergé fut partagé par la majorité. Les écrits des officiers tels que le chevalier de Baugy, Louis-Hector de Callières, Nicholas Perrot, Gédéon de Catalogne et Lahontan ne discutent de l'expédition qu'en termes militaires. Leurs rares mentions de religion découlent habituellement de leur culture religieuse partagée : ils étaient tous chrétiens, mais ils ne semblent pas avoir partagé l'intense piété de Denonville. Les sources des religieux et religieuses qui décrivent cette époque ne font pas non plus de lien entre la guerre et la religion. Il faut cependant comprendre que ces sources sont plus rares qu'elles ne l'avaient été deux décennies plus tôt : les ursulines, les récollets et les

²⁶⁶ C. Georgiou, *Preaching the Crusades*, « Chapter 3 », édition numérique non paginée; Andrew Kirkman, *The cultural life of the early polyphonic Mass: medieval context to modern revival*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2010, p.121. A. Linder, *Raising Arms*, p.118.

²⁶⁷ Henri de Bernières et Louis Ango, « Mandement de messieurs les vicaires généraux de Monseigneur l'illustrissime et révérendissime évêque de Québec pour la publication du Jubilé », *Mandements*, p.143.

sulpiciens de Montréal n'ayant pas laissé de chroniques de ces années, et les jésuites ne rédigeant plus leurs *Relations* annuelles.

La campagne du Marquis

Quelques semaines après avoir déclaré au peuple son intention de mener une campagne, Denonville se mit en marche avec son armée. Avec sa piété ordinaire, le gouverneur transforma les premiers jours de sa campagne en pèlerinage « sur terre à Notre-Dame de l'Étvisse distante de 3 lieues de Kébec afin d'y entendre la Sainte-Messe²⁶⁸ ». L'historien Léo-Paul Desrosiers spécule, se basant sur la distance de trois lieues proposée par Baugy, que Notre-Dame de l'Étvisse pourrait être Sainte-Anne de Beaupré ou même Lévis. Cette relation entre guerre et pèlerinage n'était pas nouvelle ayant été caractéristique des Croisades du Moyen Âge, les croisés d'antan étant perçus à la fois comme des soldats de Dieu et des pèlerins qui faisaient route vers Jérusalem. En entreprenant ce pèlerinage dans le but de s'adresser « à la Sainte-vierge, pour la prier d'interceder pour nous aupres de son fils²⁶⁹ », Denonville cherchait à purifier son armée et lui-même avant qu'il ne mène la guerre. Comme les fidèles qui devaient se repentir aux yeux de Dieu afin d'attirer la victoire sur eux, Denonville demandait pardon pour ses propres péchés et faisait appel à l'intercession de Marie.²⁷⁰

Après une autre semaine de marche, l'armée du gouverneur arriva à Montréal le 29 mai, jour de la Fête-Dieu cette année-là, aussi connue sous le nom de Fête du Saint-Sacrement ou de la Solennité du Corps et du Sang du Christ, célébrée annuellement le jeudi suivant le dimanche de la Trinité. Cette célébration faisait la louange de la présence du Christ dans l'Eucharistie. Elle était

²⁶⁸ Chevalier de Baugy, *Journal d'une expédition*, p.53; L.-P. Desrosiers, *Iroquoisie*, vol. 3, p.288.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ceci n'était pas le seul pèlerinage qu'avait fait Denonville en Nouvelle-France. Selon Marie-Aimée Cliche, Denonville avait entamé un pèlerinage jusqu'à Sainte-Anne-du-Petit-Cap. Voir M.-A. Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, p.45-46; A. Greer, *Mohawk Saint*, p.8; A. J. Reimer, *Christians and War*, p.10; J. H. Yoder, T. J. Koontz, et A. Alexis-Barker (éd.), *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, p.111-112.

habituellement marquée par des processions durant lesquelles l'hostie consacrée était solennellement paradée dans la ville jusqu'à l'église. La concordance de l'arrivée de Denonville et la Fête-Dieu fut perçue comme significative, un bon présage.²⁷¹

Le 13 juillet, après plus d'un mois de marche, l'avant-garde de l'armée, menée par Callières, fut embusquée par trois cents Senecas, alertés à la présence française depuis le passage au fort Frontenac. Selon Baugy et Catalogne, le plan de l'ennemi était de semer la panique dans les troupes françaises, les forçant à avancer plus loin où quelque cent Iroquois les attendaient. L'embuscade ne fut toutefois pas un succès : l'avant-garde française fut rapidement rejointe par la majorité des forces française, ce qui causa la fuite des guerriers ennemis.²⁷²

Relatant cette bataille quelques mois plus tard, Monseigneur de Saint-Vallier affirma qu'au cours du conflit, les Senecas avaient confirmé leur haine de la foi chrétienne. L'évêque se concentra sur une confrontation entre les Iroquois chrétiens et des Senecas :

C'est là que ces Infidèles chargeant d'injures nos Sauvages convertis et leur disant avec mépris et fierté : venez chiens de chrétiens, venez qu'on vous tue; deux de nos plus vaillants et de nos plus vertueux Iroquois se signalèrent, l'un ayant choisi son homme lui répondit d'un air intrépide : Tirez, tirez malheureux, et voyez que les chrétiens n'ont pas peur de la mort; mais tirez juste, car si vous me manquez, je ne vous manquerai pas. Ce brave Chrétien, ayant paré le coup de l'infidèle, qui ne fit que l'effleurer, il jeta dans un moment ce misérable par terre. [...]

Tous généralement firent voir en cette journée qu'ils étaient également attachés à la religion chrétienne, et aux intérêts de la France.²⁷³

²⁷¹ « Corpus Christi », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, p.345-347; G. de Catalogne, *Recueil de ce qui s'est passé en Canada au sujet de la guerre*, p.13

²⁷² Chevalier de Baugy, *Journal d'une expédition*, p.97; G. de Catalogne, *Recueil de ce qui s'est passé en Canada au sujet de la guerre*, p.188; S. Mourin, « Porter la guerre aux Iroquois », p.95; Pour la description de la marche jusqu'au territoire Seneca, voir : « Deux lettre a Mr Cabart de Villermont. *Thierry Beschefer*, 19 septembre et 22 octobre, 1687. », *RJ*, vol. 63, p.268-286; Saint-Vallier, « Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte a un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état ou il a laissé l'Église et la colonie », *Mandements*, vol. 1, p.262; Chevalier de Baugy, *Journal d'une expédition*, p. 52-83; Claude Charles Le Roy de Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique Septentrionale*, à Paris, Quay des Augustins, Chez Nyon Fils, 1753, vol. 2, p.193-229; « Mémoire de Denonville racontant en détail son expédition contre les... », s.l., octobre 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 9, fol. 104-120v.

²⁷³ Saint-Vallier, « Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte a un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état ou il a laissé l'Église et la colonie », *Mandements*, vol. 1, p.261

L'embuscade du 13 juillet, qui fut la seule bataille de l'expédition, fit trente blessés parmi l'armée franco-autochtone, dont le jésuite Enjarlan qui « avait reçu une blessure assez dangereuse à la hanche²⁷⁴ ». Onze Français décédèrent éventuellement de leurs blessures. Parmi les victimes se trouvait aussi un Iroquois chrétien de La Montagne, nommé Le Soleil. Dans sa relation de la guerre, Monseigneur de Saint-Vallier le présenta comme un martyr pour la foi en affirmant qu'il était « Heureux [...] d'avoir donné sa vie dans une guerre, qu'on peut regarder comme une espèce de Sainte Croisade²⁷⁵ ».

Le lendemain de l'embuscade, l'armée de Denonville arriva au village de Gannagaro, soit la « la fameuse Babylone des Tsonnontouans » selon Vachon de Belmont. Dans son *Estat présent* rédigé l'année suivante, Monseigneur de Saint-Vallier reprit cette même analogie en présentant Gannagaro comme la « fameuse Babylone, ou l'on a tant fait de crimes, tant versé de sang, tant brûlé d'hommes²⁷⁶ ». Capitale de l'Empire babylonien d'autrefois, cette ville était reconnue dans la Bible comme étant un centre de vilenie, de cruauté, et de décadence. Les prophètes Isaïe et Jérémie avaient chacun prédit dans l'Ancien Testament que cette ville honnie, souvent associée au diable, allait s'écrouler à cause de ses vices et de ses crimes contre le peuple d'Israël. Dans le Nouveau Testament, Babylone est souvent associée à Rome et à la persécution des premiers chrétiens, voire des premiers martyrs.²⁷⁷ Ainsi, en associant Gannagaro à Babylone, les autorités religieuses présentaient les Iroquois comme des infidèles qui s'en prenaient aux chrétiens. Cette comparaison entre les Iroquois et les Babyloniens de l'Ancien Testament n'était pas entièrement

²⁷⁴ Ibid., p.262. Voir aussi Chevalier de Baugy, *Journal d'une expédition*, p.100-101.

²⁷⁵ Saint-Vallier, « Lettre de Monseigneur l'Évêque de Québec, ou il rend compte à un de ses amis de son premier voyage de Canada, et de l'état où il a laissé l'Église et la colonie », *Mandements*, vol. 1, p.263.

²⁷⁶ Ibid., p.261. F. Vachon de Belmont, *Histoire du Canada*, p.25.

²⁷⁷ « Babylon, City of », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, p.3-4.

nouvelle : le père Paul Le Jeune avait affirmé, en 1636, dans les *Relations* jésuites que les Iroquois étaient des « habitans de Cedar, & de Babylone²⁷⁸ ».

Le 19 juillet, après avoir ravagé quatre villages abandonnés par les Senecas, Denonville prit officiellement possession du territoire au nom du roi de France. Cette prise de possession est représentative des changements du temps : bien qu'il ait encouragé l'idée que cette nouvelle guerre avait un caractère sacré, Denonville était conscient du fait qu'une croisade n'avait plus sa place sur la scène internationale. Le marquis pieux, qui, même si les sources ne le spécifient pas, a certainement fêté sa victoire par des célébrations religieuses, rédigea une prise de possession qui reflétait les valeurs plus laïques de l'État.²⁷⁹

Ainsi, l'expédition de Denonville présente une recrudescence de l'idéal de la croisade malgré le déclin de l'idée sur l'ensemble de la période. La piété personnelle de Denonville, le zèle de Saint-Vallier et de ses vicaires, le renouvellement des guerres austro-turques en Europe et le retour de la rhétorique de croisade de Louis XIV contribuèrent à en rallumer la flamme chez certains Français fervents. Contrairement à la campagne de 1684, une partie de la population conceptualisa cette nouvelle expédition comme une guerre sainte, prenant les armes non seulement pour la colonie, mais aussi pour la foi.

À cause du manque de sources, il est cependant difficile de savoir à quel point ce renouveau de rhétorique eut un impact sur le peuple. Contrairement aux années 1660, aucune allusion n'est faite par les auteurs des sources aux croyances des colons. En ce qui concerne les militaires, il semble que ceux-ci n'aient pas été autant empreint du zèle que leurs prédécesseurs. Si certains

²⁷⁸ « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France, en l'année 1636. *Paul Le Jeune*; Québec, 28 août 1636. », *RJ*, vol. 10, p.5.

²⁷⁹ « Acte de prise de possession du pays des Iroquois dits... », s.l., 19 juillet 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 9, fol. 40-47. « Mémoire de Denonville racontant en détail son expédition contre les... », s.l., octobre 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 9, fol. 104.

furent emportés par le discours, ce ne fut pas la norme. Cette campagne démontre que l'idée de la croisade résonnait toujours chez une partie de la population mais que sa rhétorique n'était plus dominante dans la guerre contre les Iroquois.

CONCLUSION

En 1690, le jésuite Michel-Germain de Couvert écrivit dans une relation des évènements de l'année que « le dessein de ces hérétiques était de chasser du Canada les ecclésiastiques et les religieuses²⁸⁰ ». Contrairement aux décennies précédentes, il ne faisait plus référence aux Iroquois, mais aux Anglais. Au cours du mois d'octobre 1690, ceux-ci, menés par Sir William Phips, assiégèrent la ville de Québec à partir du Saint-Laurent. Alors que les canons retentissaient, les fidèles priaient et faisaient des processions. Monseigneur de Laval, qui était revenu à Québec pour y vivre le reste de ses jours, fit placer une peinture de la Sainte Famille sur le clocher de la cathédrale pour inciter la protection de ces patrons de la colonie. De son côté, Monseigneur de Saint-Vallier décrivit cette invasion comme un signe clair de la colère de Dieu qui châtiât à nouveau les Français pour leurs péchés.²⁸¹

Deux ans avant l'écriture de *Relation de la défaite des Anglois à Québec* par le père Germain de Couvert, la France et l'Angleterre étaient entrés en guerre. L'éclatement du conflit qui prendra le nom de guerre la Ligue d'Augsbourg s'étendit aux colonies et transforma rapidement la dynamique en Nouvelle-France. Alors que pendant la majorité du XVII^e siècle, les Iroquois avaient été perçus par les Français comme l'ultime ennemi de la colonie et de la religion catholique dans le Nouveau-Monde, après 1688, ce qualificatif fut transféré aux Anglais qui le conservèrent jusqu'à la chute de la Nouvelle-France. En 1711 alors que Québec attendait l'arrivée d'une autre flotte anglaise menée cette fois-ci par Walker, de Couvert reprit les mêmes propos qu'en 1690, affirmant que « tous les habitants du Canada étaient persuadés qu'il ne s'agissait pas seulement de leurs biens et de leur vie, mais surtout de la religion catholique qui allait être détruite dans cette

²⁸⁰ « Relation de la défaite des Anglois à Québec. *Michel Germain de Couvert*, [Québec, Octobre 1690]. », *RJ*, vol. 64, p.44.

²⁸¹ M.-A. Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, p.57-58.

colonie, si les Anglais s'en rendaient maîtres, que dans toutes les églises on ne verrait que sacrilèges et profanations, autels renversés, images brisées, prêtres et laïques envoyés en pays hérétiques.²⁸²» Bien entendu, les Iroquois ne cessèrent pas du jour au lendemain d'être perçus comme de puissants ennemis. Ils furent vus ainsi jusqu'à la Grande Paix de Montréal de 1701. Toutefois, à partir de 1688, les Français prirent l'habitude de les voir moins comme des ennemis autonomes que comme alliés des Anglais.

Pour reprendre l'expression de Robert Sauzet, ce « transfert de croisade²⁸³ » des infidèles aux hérétiques, qui s'effectua vers la fin des années 1680 n'est pas surprenant. En effet, il avait des racines dans la politique religieuse de Louis XIV qui avait révoqué l'Édit de Nantes en 1685, ravivant les tensions religieuses dans le royaume et rallumant la crainte des protestants. Du même mouvement, le roi avait renouvelé l'alliance franco-turque et la neutralité dans les guerres des Européens contre les Ottomans. Le déclin de la peur du Turc correspondait au renouveau de la haine de l'hérétique, ces derniers les remplaçant dans l'imaginaire commun comme la véritable menace au royaume. Le même transfert s'opéra en Nouvelle-France où l'on vit décliner la peur des Iroquois, jusqu'alors perçu comme l'ennemi de la foi infidèle par excellence, et augmenter celle des Anglais, hérétiques. Considérant que l'historien Simon Décary a démontré que la rhétorique de croisade fut employée par les sulpiciens lors de la guerre de Sept Ans, il serait intéressant de voir si ce transfert des Iroquois aux Anglais dans l'imaginaire de la colonie fut aussi accompagné par un discours similaire dès la dernière décennie du XVII^e siècle.

Toujours est-il qu'en ce qui concerne la période allant de 1658 à 1688, soit la seconde phase des guerres franco-iroquoises, cette thèse vient de montrer comment elle fut marquée par

²⁸² « Lettre du P. Germain, 1771 », Camille de Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^e siècle*, Paris, Picard et Fils, 1906, vol. 1, p.48-49.

²⁸³ R. Sauzet, *Au Grand Siècle des Âmes*, p.80-81.

une rhétorique de croisade véhiculée aux colons et soldats par l'Église, par l'intermédiaire des écrits de ses responsables, de leurs paroles et de cérémonies religieuses souvent associées à la guerre contre les Turcs. L'État et ses représentants y contribuèrent aussi. Cette approche, qui avait pour but de justifier la guerre, de cultiver une unité coloniale et de motiver les colons et les troupes, encourageait le peuple de voir les Iroquois non seulement comme des ennemis militaires mais bien comme des ennemis de la foi et de voir le conflit sous les traits d'une guerre sainte. Le rapprochement fait entre les Iroquois et les Turcs, ennemis traditionnels de la religion chrétienne, incitait aussi cette conceptualisation.

Bien qu'il soit employé au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle, le discours de croisade était en déclin. Alors que les campagnes de 1666 avaient été profondément imbues de cette rhétorique, celle de La Barre, menée en 1684 ne le fut apparemment pas. Le gouverneur ne tenta pas de se justifier avec des arguments religieux et l'on ne retrouve pas de traces de cérémonies religieuses soulignant son offensive. Plusieurs facteurs internes et métropolitains contribuèrent à cette tendance. Du côté de la France, ses principales causes furent le changement de la politique de Louis XIV envers l'Empire ottoman, l'ascension de la philosophie rationaliste et l'imposition des critères de la guerre juste, alors que du côté de la Nouvelle-France, ce fut la fin du monopole jésuite, le déclin du pouvoir ecclésiastique, les querelles intestines au sein de l'Église et le début de la christianisation des Iroquois. Tout ceci fit en sorte qu'il n'était pas aussi naturel de comprendre les expéditions comme des guerres saintes menées contre des ennemis de la foi.

Malgré tout, ce déclin n'était pas absolu : en effet, comme on le voit avec l'expédition de Denonville en 1687, la rhétorique de croisade pouvait être ravivée. Elle n'eut toutefois pas le même impact qu'elle avait eu vingt ans plus tôt. Denonville démontra avec sa prise de possession séculière que la croisade ne pouvait plus être la position officielle de l'État puisqu'elle n'était pas

légitime selon les critères de la guerre juste. Grâce à la souplesse de la rhétorique, ces deux visions de la guerre pouvait cependant co-exister. Il semble que la personnalité des autorités et leur foi personnelle ait influencé cela. Les expéditions de Tracy et Denonville, très pieux même pour leur époque, furent imprégnées de rhétorique de croisade alors que celle de La Barre ne le fut pas. Le dynamisme des évêques fut aussi influent. Une étude dans la même veine des opérations militaires de la dernière décennie du XVII^e siècle et de celles du siècle suivant nous permettrait de se faire une meilleure idée du rapport entre la guerre et la religion pour l'ensemble de l'histoire de la Nouvelle-France.

ANNEXES

Annexe 1: Te Deum Laudamus

Extrait de Saint-Vallier, *Rituel du Diocèse de Québec*, 1703, p.472-475.

1.1 Le Te Deum dans le Rituel du Diocèse de Québec

Te Deum laudamus : * te Dominum confitémur.

Te aeternum Patrem : * omnis terra veneratur,

Tibi omnes Angeli * tibi coeli & universae potestates.

Tibi Chérubim, & Séraphim, * incessabili voce proclamant.

Sanctus, Sanctus, Sanctus, * Dominus Deus Sabaoth.

Pleni sunt coeli & terra : *majestatis gloriae tuae.

Te gloriosus, * Apstolorum chorus.

Te Prophetarum, * laudabilis numerus.

Te Martyrum candidatus, * laudat exercitus.

Te per orbem terrarum, * sancta confitétur Ecclesia.

Patrem * imménsae majestatis.

Venerandum tuum verum, * univum Filium.

Sanctum quoque * Paraclétum Spiritum.

Tu Rex gloriae * Christe.

Tu Patris * sempitérnus es Filius.

Tu ad liberandum suscepturus hominem : * non horruisti Virginis uterum.

Te devicto mortis aculeo : * aperuisti credentibus regna coelorum.

Tu ad dextera, Dei fedes, * in gloria Patris.

Judex créderis * esse venturus.

Te ergo quaesumus, famulis tuis subveni : * quos pretioso sanguine redemisti.

AEterna fac cum sanctis tuis : * in gloria numerari.

Salvum fac populum tuum, Domine : * & benedic hereditati tuae.

Et rege eos: * & extolle illos usque in aeternum.

Per singulos dies, * benedicimus te.

Et laudamus nomen tuum in saeculum : * in saeculum saeculi.

Dignare, Domine, die isto : * sine peccato nos custodire.

Miserére nostri, Domine : * Miserére nsotri.

Fiat misericordia tua, Domine, super nos : * quemadmodum speravimus in te.

In te, Domine, speravi : * non confundar in aeternum.

1.2 Traduction française

Nous vous louons, ô Dieu ! Nous vous bénissons, Seigneur.

Toute la terre vous adore, ô Père éternel !
Tous les Anges, les Cieux et toutes les Puissances.
Les Chérubins et les Séraphins s'écrient sans cesse devant vous :
Saint, Saint, Saint est le Seigneur, le Dieu des armées.
Les cieux et la terre, sont pleins de la majesté de votre gloire.
L'illustre chœur des Apôtres, La vénérable multitude des Prophètes,
L'éclatante armée des Martyrs, célèbrent vos louanges.
L'Église sainte publie vos grandeurs, dans toute l'étendue de l'univers,
Ô Père dont la majesté est infinie !
Elle adore également votre Fils unique et véritable ;
Et le Saint-Esprit consolateur.
Ô Christ ! Vous êtes le Roi de gloire. Vous êtes le Fils éternel du Père.
Pour sauver les hommes et revêtir notre nature, vous n'avez pas dédaigné le sein d'une Vierge.
Vous avez brisé l'aiguillon de la mort, vous avez ouvert aux fidèles le royaume des cieux.
Vous êtes assis à la droite de Dieu dans la gloire du Père.
Nous croyons que vous viendrez juger le monde.
Nous vous supplions donc de secourir vos serviteurs, rachetés de votre Sang précieux.
Mettez-nous au nombre de vos Saints, pour jouir avec eux de la gloire éternelle.
Sauvez votre peuple, Seigneur, et versez vos bénédictions sur votre héritage.
Conduisez vos enfants et élevez-les jusque dans l'éternité bienheureuse.
Chaque jour nous vous bénissons ;
Nous louons votre nom à jamais, et nous le louerons dans les siècles des siècles.
Daignez, Seigneur, en ce jour, nous préserver du péché.
Ayez pitié de nous, Seigneur, ayez pitié de nous.
Que votre miséricorde, Seigneur, se répande sur nous, selon l'espérance que nous avons mise en vous.
C'est en vous, Seigneur, que j'ai espéré

Annexe 2: L'exposition du Saint Sacrement et les Quarante-Heures

Extrait de Saint-Vallier, *Rituel du Diocèse de Québec*, 1703, p.475-484.

« PRIERES QUI SE FONT lorsqu'on expose le S. Sacrement.

L'on n'exposera point le S. Sacrement sans nôtre permission, conformément à nos Réglemens.

Quand l'on voudra l'exposer pour tout le jour, le matin le Prestre revêtu d'un Surplis ou d'une Aube, avec une Etolle blanche, prendra deux Corporaux, dont il en étendra sur l'Autel & mettra l'autre au lieu ou il doit exposer le S. Sacrement.

Ensuite il ouvrira le Tabernacle; & ayant fait une genuflexion, il tirera la Sainte Hostie, la mettra dans le Soleil, descendra ensuite les degrez du marche-pied, mettra debout de l'encens dans l'Encensoir, sans le benir; puis se mettant à genoux, il encensera trois fois le Saint Sacrement, en faisant avant & après une inclination profonde, il dira.

Tantum ergo Sacramentum

Veneremur cernui

Et antiquum documentum

Novo cedat ritui,

Praester difes supplementu

Sensuum defectui

Genitori, Genitoque

Laus & jubilatio,

Salus, honor, virtus quoque

Sit & benedictio;

Procedenti ab utroque

Compar sit laudatio.

Amen.

V. Panem de coelo prastitisti eis.

R. Omne delectamentum in se habentem.

OREMUS.

Deus, qui nobis sub sacramento mirabili, Passionis tuae memoriam reliquisti : tribue quaesumus, ita nos Corporis & Santuini tui sacra Mystéria venerari; ut redemptionis tuae fructum in nobis jugiter sentiamus, Qui vivis & regnas Deus per omnia saecula saeculorum. R. Amen.

Le Prestre montera ensuite à l'Autel, donnera la Benediction au Peuple, & mettra le S. Sacrement au lieu ou il devra estre exposé; puis il descendra, & encensera trois fois.

Nous exhortons le Clergé et le Peuple, d'estre soigneux de venir adorer Jesus-Christ les uns après les autres, quand il sera exposé.

(...)

ORDRE DES PRIERES DE 40. HEURES

Quand nous aurons permis de faire les Prieres de Quarante Heures aux trois jours qui précèdent le Mercredi des Cendres, ou dans quelque autre temps de l'année, l'on exposera le matin le S. Sacrement, comme Nous avons marqué, page 475. & l'on en donnera la Benediction le soir, de la manière que Nous l'avons expliqué, page 482.

L'on pourra ajouter aux Prieres marquées cy-dessus, celles-cy pour implorer la miséricorde de Dieu.

Domine non secundum peccata nostra quae fecimus nos, neque secundum iniquitates nostras retribua nobis.

Domine, ne memineris iniquitatum nostrarum antiquarum : cito anticipent nos misericordiae tue, quia pauperes facti sumus nimis.

Adjuva nos Deus salutaris noster : & propter gloriam nominis tui Domine libera nos, & propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum.

V. Ostende nobis Domine misericordiam tuam.

R. Et Salutare tuum da nobis.

OREMUS.

Deus, qui culpâ offenderis, poenitentîâ placaris, preces populi tui supplicantis propitius respice, et flagella tuae iracundiae quae pro peccatis nostris merémur, avérte. Per Christum Dominum nostrum.

R. Amen.

L'on dira à tous les Saluts trois fois pour le Roy, Domine salvum fac Regem, &c. le Verset et l'Oraison, à laquelle l'on ajpûtera l'Oraison suivante, Da nobis quaesumus Domine &c.

Domine salvum fac Regum : * & exaudi nos in die quâ invocavérimus te.

Domine salvum fac Regum : * & exaudi nos in die quâ invocavérimus te.

Domine salvum fac Regum : * & exaudi nos in die quâ invocavérimus te.

Gloria Patri, & Filio, * Spiritui sancto.

Sicut erat in principio, & nunc, & semper : * & in saecula saeculorum. Amen.

V. Fiat manus tua super virum dexterae tuae.

R. Et super filium hominis quem confirmasti tibi.

OREMUS.

Quaesumus omnipotens Deus, ut famulus tuus N. Rex noster, qui tuâ miseratione suscepit Regni gubernacula, virtutum étiam omnium percipiat incrementa; quibus decéter ornatus, vitiorum monstra devitare, hostes superare, & ad te, qui via veritas * vita es, gratiosus valeat pervenire.

Da nobis, quaesumus Domine, perseverantem in tuâ voluntate famulatum; ut in diébus nostris & mérito, & numero populous tibus serviens augeatur. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.

Dans le temps de guerre, l'on dira pour le Roy, l'Oraison suivante; au lieu de Quaesumus omnipotens, marqué cy-dessus, avec l'Antienne, Da pacem, le Verset et l'Oraison.

Deux in te sperantium salus, & tibi serviétum foritudo; suscipe protitius preces nostras, & da famulo tuo Regi nostro N. & exercitui ejus regimen tuae sapientiae : ut haustis pio de fonte consiliis & tibi placeant, & de omnibus suis adversariis victores effici mereantur. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.

Da Pacem, Domine, in diébus nostris, quia non est alius qui pugnet pro nobis, nisi tu Deus noster.

V. Fiat pax in virtute tuâ.

R. Et abundantia in turribus fuis.

OREMUS.

Deus à quo sancta desideria, recta consilia, & justa sunt opera, da servi tuis illam, quam mundus dare non potest, pacem; ut, & corda nostra mandatis tuis dédita, & hostium sublata formidine, témpora sint tuâ protectione tranquilla. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.

Le Curé, ou l'Officiant, étant debout, mettra de l'encens dans l'Encensoir sans le benir; & se mettant ensuite à genoux, encensera trois fois le S. Sacrement, & donnera en silence la Benediction au Peuple, qui la recevra avec un tres-profond respect, tâchant de se laisser penetrer des sentimens de foy, d'humilité, d'amour & de religion.

Le Curé, ou l'Officiant, mettra le S. Sacrement sur l'Autel, descendra, l'encensera trois fois, puis montera du novueau à l'Autel, ôtera la sainte Hostie du Soleil, la mettra dans le Ciboire, & fermera le Tabernacle à la clef.

Le Prestre doit consommer cette Hostie en la Messe après qu'il aura communié. »

Annexe 3: Missa Contra Paganos

Source :

Extrait de Amnon Linder. *Raising Arms: Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols Publishers, 2003, p.128.

Messe tripartite de Clement V :

Oratio (Omnipotens Sempiterne Deus) :

Omnipotens Sempiterne Deus, in cuius manu sunt omnium potestates et omnia iura regnorum, respice in auxilium christianorum, ut gentes paganorum, que in sua feritate confidunt, dextere tue potentia conterantur.

Secreta (Sacrificium Domine) :

Sacrificium Domine, quod immolamus intende et propugnatores tuos ab omni exuas paganorum nequitia et in tue protectionis securitate constituas.

Post Communionem (Protector) :

Protector noster aspice, Deus, et propugnatores tuos a paganorum defende periculis, ut ab omnibus perturbationis summoti liberis tibi mentibus deserviant.

Exemple de *Missa Contra Paganos* (Paris, Cluny 1510) :

Introit :

Omnia que fecisti nobis, domine, inv ero iudicio fecisti, quia peccavimus tibi et mandatis tuis non obedivimus, sed da gloriam nomini tuo et fac nobiscum secundum multitudinem misericordie tue.

Psalm : *Magnus dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri, in monte sancto eius.*

Collecte :

Omnipotens sempiterne deus in cuius manu – tue dextera comprimantur.

Epître :

Dixerunt unus quisque ad proximum suum – nisi tu adiuves nos, domine deus noster. (Maccabees 3.43-53)

Graduel :

Propitius esto, domine, peccatis nostris, nequando dicant gentes ubi est deus eorum.

Verse : *Adiuva nos, deus salutaris noster, et propter honorem nominis tui, domine libera nos.*

Vers d'Alleluia :

Domine deus meus, in te speravi, salvum me fac, ex omnibus persequentibus me libera.

Évangile :

Sublevis Ihesus oculis in celum dixit – ut sint unum sicut et nos.

Christ's intercessory prayer – *serva eos in nomine tuo.*

Offertoire :

Si ambulavero in medio tribulationis vivificabis me, domine, et super iram inimicorum meorum extendisti manum tuam, et salvum me fecit dextera tua.

Secret :

Sacrificium, domine quod immolamus intende, et propugnatores tuos ab omni exuas paganorum nequitia, et in tue protectionis securitate constituas.

Communion :

In salutari tuo anima mea, et in verbum tuum speravi, quando facies de persequentibus me iudicium, iniqui persecuti sunt me, adiuva me, domine deus meus.

Postcommunion :

Protector noster aspice, deus et propugnatores tuos a paganorum defende periculis, ut ab omnibus perturbationibus semoti

Annexe 4: Missa Contra Turcos

Source :

Extrait de Amnon Linder. *Raising Arms: Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols Publishers, 2003, p.237-241.

(Calixtus III)

Introit :

Salus populi ego sum, dicit dominus, de quacumque tribulatione clamaverint ad me exaudiam eos, et ero illorum dominus imperpetuum.

Psalm : *Attendite, popule meus, legem meam, et inclinate aurem tuam in verbum oris mei*

Collect :

Omnipotens sempiterne deus in cuius manu sunt omnium potestates et omnium iura regnorum, respice in auxilium Christianorum, ut gentes paganorum que in sua feritate confidunt dextra tue potentie conterantur.

Epistle :

Orationem faciebant sacerdotes dum offerent sacrificium pro populo Israel, et meminerit testament sui quod ad Abraham, et Ysaac, et Iacob locutus est voluntatem. Et aperiat cor vestrum in lege sua et in preceptis suis, et faciat pacem. Exaudiat orationem vestram, et reconcilietus vobis, nec vos deserat in tempore mal against the gentiles.

Gradual:

Salvum fac populum tuum, domine, et benedic hereditati tue.

Alleluia Verse:

Eripe me de inimicis meis, deus meus, et ab insurgentibus ein me libera me

Gospel :

Petite et dabitur vobis – quantomagis pater vester de celo dabit spiritum bonum petentibus se.

Offertory :

Populum humilem salvum facies, domine, et oculos superborum humiliabis, quoniam quis deus preter te, domine.

Secret :

Sacrificium, domine, quod immolamus intende, ut propugnatores tuos ab omni exuas paganorum nequitia, et in tue protectionis securitate constituas.

Communion :

Redime nos, deus israel, ex omnibus anguistiis meis.

Postcommunion :

Protector noster aspice, deus, et propugnatores tuos a paganorum defende periculis, ut ab omnibus perturbationibus submoti liberis tibi mentibus deserviant.

Annexe 5: Prise de Possession de Denonville

Source :

« Acte de prise de possession du pays des Iroquois dits... », s.l., 19 juillet 1687, BAC, MG1-C11A, vol. 9, fol. 40-47.

L'an mille six cents quatre vingt sept, le dix neuvieme de juillet. Les troupes commandées par Messire Jacques René de Brisay, ch^{ev} seig^r m^{is} de Denonville et autres lieux Gouverneur et Lieuten.^t gnal pour le Roy en toute l'Etendue du Canada et païs de la nouvelle France, en presence d'Hector Ch^{ev} de Calliere Gouv^{eur} au Montréal aud. païs commandant le camp sous ses ordres et de Philippes Rigaud Chevalier de Vaudreuil commandant les troupes du Roy, lesquelles etant rangées en Bataille, s'est presenté à la tete de l'armée Charles Aubert sieur la chenays bourgeois de Québec député par messire Jean Bochart chevalier seigneur de Champigny, noroy, Verneuil et autres lieux, conseiller du Roy, en ses conseils intendant de la justice, Police et finances dans toute la France septentrionale, lequel a dit et declaré qu'a la requete de le dit seigneur de Champigny, il prenoit possession du village de Totiakton coe il a fait des trois autres villages nommés Gannagaro, Gannondata et Gannongaraë, et d'un fort distant d'une demie liee dud. village de Gannagaro, ensemble de toutes les terres qui sont aux environs, tant et si loin qu'elle se peuvent etendre, conquise au nom de samajesté et pour marque de ce a planté a tous les dits villages et forts les armes de sa dite Majesté et a fait crier a haute voix Vive le Roy après que les troupes ont battu et mis en fuite huit cents iroquois sonnont8ans et fait le degast, brulé et ravagé leurs vivres et cabannes. Dont et ce que dessus le dit s^r de la chenays aubert a requis acte a lui octroyé par Moy Saul dupay layan con^{ev} du Roy et son procureur au Siege de la Prevoté de quebec, fait aud village de Totiakton le plus grand village des tsonnont8ans en presence du reverend Père Vaillant Jésuite et des officiers, des troupes et de la milice témoins avec moi dit Procureur du Roy soussigné les jours et ans susdits et ont signé en la minute Charles Aubert de la Chesnays J. René de Brisay m. de Denonville, le chevalier de Calliere Fleutolet de Rompré, de Desureloises, de Ramsay, François vaillant de la comp^{ie} de Jésus, de Grandville, de Longeuil, Saint-Paul et Dupuy.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Bibliothèque et Archives Nationales du Canada (Ottawa)

MG1: Fonds des Colonies

Série B - Lettres entre Versailles et la Nouvelle-France

Série C11A - Correspondance générale

Série F3 - Collection Moreau de Saint-Méry

MG17-A6-2 : Fonds de la Compagnie de Jésus. Province de Paris

MG17-A6-3 : Fonds de la Compagnie de Jésus. Collège Sainte-Marie (Montréal, Qué.)

MG-17-A7-1 : Archives du Séminaire de St-Sulpice (Paris)

MG17-A7-2 : Archives du Séminaire de St-Sulpice (Montréal)

MG30-D95 : Fonds Gustave Lanctôt

ACADÉMIE française, *Le Grand Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Vve J. B. Coignard et J. B. Coignard, 1695, 2 vols.

BAUGY, Louis Henry, chevalier de, et Ernest Hubert Auguste SERRIGNY, *Journal d'une expédition contre les Iroquois en 1687*, Paris, E. Leroux, 1883.

BELMONT, François Vachon de. *Histoire du Canada : d'après un manuscrit à la Bibliothèque de Paris*, s.i., s.n., 1840.

CATALOGNE, Gédéon de. *Recueil de ce qui s'est passé en Canada au sujet de la guerre*, Québec, Publié sous les auspices de la Société littéraire et historique de Québec, Quebec, Middleton & Dawson, 1871.

DOLLIER de Casson, François. *Histoire du Montréal*, Québec, Société littéraire et historique de Québec, 1871.

FURETIÈRE, Antoine. « *Dictionnaire Universel contenant généralement tous les mots tant vieux que modernes*, à La Haye et à Rotterdam, Chez Arnout et Reiniers Leers, 1690, 3 vols.

LAHONTAN, Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de et Réal OUELLET (éd.). *Œuvres complètes*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1900, 2 vols.

LA POTHERIE, Claude Charles Le Roy de Bacqueville de, *Histoire de l'Amérique Septentrionale*, à Paris, Quay des Augustins, Chez Nyon Fils, 1753, 4 vols.

LAVAL, François de Montmorency. *Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Francisci de Montmorency-Laval, episcopi Quebecensis (m. 1708) altera nova positio super virtutibus*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

LE TAC, Sixte et Eugène RÉVEILLAUD (éd.). *Histoire Chronologique de la Nouvelle-France*, Paris, G. Fishbacher [etc.], 1888.

L'INCARNATION, Marie Guyart de et Dom. Guy-Marie OURY (éd.). *Marie de l'Incarnation, ursuline (1599-1672) : correspondance*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971.

LOUIS XIV. *Traité de Paix conclus entre Sa Majesté le Roy de France et les Indiens du Canada*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1667

MORIN, Marie et Ghislaine LEGENDRE (éd.). *Histoire simple et véritable : les Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal, 1659-1725*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979.

RAGUENEAU, Paul. *La vie de la Mère Catherine de Saint Augustin*, À Paris, Chez Florentin Lambert, 1671.

S.N. *La solide dévotion à la très sainte Famille de Jésus, Marie et Joseph*, Paris, Chez Florentin Lambert, 1675.

S.N. « Quelques lettres de Mgr. De Laval », *Bulletin de Recherches Historiques*, vol. XLVI, no 3, Mars 1940, p.65-86.

S.N. *Traité de neutralité conclu à Londres le 16 novembre 1686 entre les Rois de France et d'Angleterre Touchant les Païs des deux Rois en Amérique*, À Lyon, Chez Antoine Jullieron seul Imprimeur et Libraire ordinaire du Roi et du Clergé, & de la Ville, en la Place de Confort, aux deux Vipères, 1687.

SAINT-IGNACE, Mère A. M. J. *Les annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716, composées par les révérendes mères Jeanne-Françoise Juchereau de St-Ignace et Marie Andrée Duplessis de Ste-Hélène*, Québec, Hôtel-Dieu de Québec, 1939.

SAINT-VALLIER, Jean-Baptiste de la Croix de Chevrières. *Rituel du Diocèse de Québec publié par l'ordre de Monseigneur l'Évêque de Québec*, À Paris, Chez Simon Langlois, rue Saint-Etienne des Grès, au Bon Paster, 1703.

TÊTU, Mgr. H. et l'Abbé C.-O. GAGNON (éd.), *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec*, Québec, Imprimerie Générale A. Coté et Cie., 1887, Vol. 1

THWAITES, Reuben Gold et Arthur Edward JONES, (éd.). *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, New York, Pageant Book, 1959, 73 vols.

TRONSON, Louis et Louis BERTRAND (éd.). *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice : lettres choisies, annotées et publiées par L. Bertrand*, Paris, V. Lecoffre, 1904, 3 vols.

Études

ANDERSON, Emma. *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2013.

BACHRACH, David S., *Religion and the Conduct of War, c.300-1215*, Suffolk, The Boydell Press, 2003.

BEAULIEU, Alain. *Convertir les fils de Caïn : Jésuite et Autochtones nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1994.

BEAULIEU, Alain. *Guerre et paix en Nouvelle-France*, Sainte-Foy (QC), Éditions Gid, 2003.

BÉLY, Lucien. *La France moderne : 1498-1789*, Paris, Quadrige Manuels, 2013.

BÉRENGER, Jean et George-Henri SOUTOU. *L'ordre européen du XVI^e au XX^e siècle. Actes du Colloque de l'Institut des Recherches sur les civilisations de l'Occident Moderne, 15-16 mars 1996*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

BERRY, Lynn. « 'Le Ciel et la Terre nous ont parlé.' : Comment les missionnaires du Canada français de l'époque coloniale interprétèrent le tremblement de terre de 1663 », *L'histoire environnementale*, vol. 60, no 1-2, Été–Automne 2006, p.11-35.

BILLINGS, Alan. *The Dove, the Fig Leaf and the Sword: Why Christianity changes its mind about war*, Londres, SPCK, 2014.

BLACKBURN, Carole. *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*, Montreal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000.

BLAIN, Jean. « L'archevêque de Rouen, l'Église du Canada et les historiens, un exemple de déformation historique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 21, no 2, 1967, p.199-216.

BLANCHARD, David. « ... To the Other Side of the Sky: Catholicism at Kahawhake, 1667-1701 », *Anthropologica, New Series*, vol. 24, no 1, 1982, p.77-102.

BRANDÃO, José António. *Your fyre shall burn no more Iroquois policy toward new France and its native allies to 1701*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1997.

BRODEUR, Raymond (éd.). *Femme, mystique et missionnaire : Marie Guyart de l'Incarnation*, Saint-Nicolas (QC), Presses de l'Université Laval, 2001.

BROUGHTON, R. P. « Canadian Comet Discoveries », *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 70, 1976, p.311-319.

CAMPEAU, Lucien S.J. « La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval », *Sessions d'étude - Société canadienne de l'histoire de l'Église catholique*, vol. 39, 1972, p.91-108.

CAMPEAU, Lucien, S.J. « Mgr de Laval et le Conseil Souverain 1659-1684 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 27, no 3, 1973, p.323-359.

CAMPEAU, Lucien, S.J.. *L'Évêché de Québec: aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, Société Historique du Québec, 1974.

CAMPEAU, Lucien, S.J. *Gannentaha : Première mission iroquoise (1653-1665)*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1983.

CAREY, Philip E. *An examination of three "Te Deum" settings of the French baroque*, thèse de doctorat, University of Cincinnati, 1988.

CHARLES, J. Daryl, *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Traditions*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2005.

CLICHE, Marie-Aimée. « La confrérie de la Sainte-Famille à Québec sous le régime français, 1663-1760 », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 43, 1976, p.79-93.

CLICHE, Marie-Aimée. *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1988.

COGNET, Louis. *Crépuscule des Mystiques*, Paris, Déclée/Proost France, 1991.

COSSETTE, Joseph. « Jean Talon, champion au Canada du gallicanisme royal, 1665-1672 : d'après sa correspondance avec la Cour de France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 11, no 3, 1957, p.327-352.

CORVISIER, André. *Armées et Sociétés en Europe de 1494 à 1789*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.

CORVISIER, André. *Louvois*, Paris, Fayard, 1983.

COWAN, Mairi. « Jesuit Missionaries and the Accommodationist Demons of New France », dans Michelle D. Brock, Richard Raiswell et David R. Winter (éd.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018, p.211-238.

DÉCARY, Simon. *Le Roi, l'Église et la Guerre : La prédication à Montréal au moment de la Conquête (1750-1766)*, thèse de maîtrise, Université de Montréal, 2008.

DECHÊNE, Louise. *Le Peuple, l'État et la Guerre au Canada sous le Régime français*, Montréal, Éditions du Boréal, 2008.

DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : Une cité assiégée*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1980.

DENNIS, Matthew. *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993.

DESLANDRES, Dominique. « Le Christianisme en Nouvelle-France », dans Jean-Marie Mayeur et al., *Histoire du Christianisme, vol. 9: L'âge de raison (1620/1630-1750)*, Paris, Déclée, 1997, p.670-685.

DESLANDRES, Dominique. « 'Le Diable a beau faire...', Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre », *Théologiques*, vol. 5, no 1, 1997, p.23-41.

DESLANDRES, Dominique. « Des ouvriers formidables à l'enfer. Epistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 111, no 1, 1999, p.251-276.

DESLANDRES, Dominique. *Croire et faire croire: les missions françaises du XVII^e siècle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003

DESLANDRES, Dominique, DICKINSON, John A. et Ollivier HUBERT (eds). *Les Sulpiciens de Montréal: Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal, Éditions Fides, 2007.

DESROSIERS, Léo-Paul. « Premières missions iroquoises », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 1, no 1, juin 1947, p.21-38.

DESROSIERS, Léo-Paul. "L'expédition de M. de La Barre", *Cahiers des Dix*, no 22, 1957, p.105-136.

DESROSIERS, Léo-Paul. "Denonville", *Cahiers des Dix*, no 23, 1958, p.107-138.

DESROSIERS, Léo-Paul. *Iroquoisie*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1998, 4 vols.

DEVILLE, Raymond (P.S.S). *Les Prêtres de Saint-Sulpice au Canada*, Sainte-Foy (QC), Les Presses de l'Université Laval, 1992.

DUBÉ, Pauline. *La Nouvelle-France sous Joseph-Antoine Le Febvre de La Barre 1682-1685: Lettres, mémoires, instructions et ordonnances*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1993.

DUBÉ, Pauline. *Les frères insoumis ou « l'ombre d'un clocher »*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1995.

DUBOIS, Paul-André (éd.). *Les Récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018.

DUPRONT, Alphonse. *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, 4 vols.

DICKINSON, John A. « Annaotaha et Dollard vus de l'autre côté de la palissade », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, no 2, sept. 1981, p.163-178.

DICKINSON, John A. « La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France, 1608-1666 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 36, no 1, 1982, p.31-54.

DOMPINIER, Bernard. « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des Quarante-Heures », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 67, no 178, 1981, p.5-31.

ECCLES, W. J. « Frontenac and the Iroquois, 1672-1682 », *Canadian Historical Review*, vol. 36, no 1, mars 1955, p.1-16.

ECCLES, W. J. « Frontenac's Military policies, 1689-1696: A reassessment », *Canadian Historical Review*, vol. 37, no 3, 1956, p.201-224.

ECCLES, W. J., « Denonville et les galériens Iroquois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 14, no 3, 1960, p.408-429.

ECCLES, W. J. *Canada under Louis XIV, 1663-1701*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1964.

ECCLES, W. J. *Frontenac the Courtier Governor*, Toronto, McClelland and Stewart, 1965 (1959).

FERLAND, Rémi. *Les Relations des Jésuites : un art de la persuasion*, Québec, Éditions de la Huit, 1992.

FLORI, Jean. « L'Église et la Guerre Sainte : de la Paix de Dieu à la Croisade », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 47^e année, no 2, mars-avril 1992, p.453-466.

FORTESCUE, Adrian and J. B. O'CONNELL. *The ceremonies of the Roman rite*, Westminster, Newman Press, 1953.

FOURNIER, Marcel et Michel LANGLOIS. *Le régiment de Carignan-Salières : Les premières troupes françaises de la Nouvelle-France, 1665-1668*, Montréal, Éditions Histoire Québec, 2014.

GAGNON, Louis. *Louis XIV et la Canada: 1658-1674*, Québec, Éditions du Septentrion, 2011.

GALLAND, Caroline. *Pour la gloire de Dieu et celle du Roi : Les Récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

GALLANT-MORIN, Elisabeth et Jean-Pierre Pinson, *La vie musicale en Nouvelle-France*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2003.

GARNEAU, François-Xavier. *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, Montréal, Beauchemin & Valois, 1883.

GEORGIU, Constantine. *Preaching the Crusades to the Eastern Mediterranean: Propaganda, Liturgy and Diplomacy*, New York, Routledge, 2018, édition numérique non paginée.

GODDARD, Peter. « The Devil in New France: Jesuit Demonology 1611-1650 », *Canadian Historical Review*, vol. 78, no 1, mars 1997.

GOHIER, Maxime. *Onontio le médiateur : La gestion des conflits autochtones en Nouvelle-France 1603-1717*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2008.

GREEN, Gretchen Lynn. *A New People in an Age of War: The Kahnawake Iroquois, 1667-1760*, Thèse de Doctorat, College of William and Mary, 1991.

GREER, Alan. *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2005.

GREER, Allan and Jodi BILINKOFF (éd.). *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, New York and London, Routledge Falmer, 2003.

GRÉGOIRE, Vincent. « La mainmise des jésuites sur la Nouvelle-France de 1632 à 1658 : l'établissement d'un régime théocratique? », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XI, no 1, 2006, p.19-43.

GRÉGOIRE, Vincent. « L'interprétation du tremblement de terre de 1663 en Nouvelle-France d'après les écrits des missionnaires », *Seventeenth-Century French Studies*, vol. 30, no 1, 2008, p.64-76.

GRÉGOIRE, Vincent. « Mais comment peut-on être protestants en Nouvelle-France au dix-septième siècle? » *Seventeenth-century French studies*, Vol. 31, no 1, 2009, p.46-58.

GROULX, Lionel. *Dollard, est-il un mythe?*, Montréal, Éditions Fides, 1960.

GROULX, Patrice. *Pièges de la mémoire : Dollard des Ormeaux, les Autochtones et nous*, Hull (Québec), Éditions des Vents d'Ouest, 1998.

HALPENNY, Frances G. et Jean HAMELIN (éd.). *Dictionnaire Biographique du Canada*, Québec et Toronto, Les Presses de l'Université Laval/University of Toronto, 1991, 12 vols.

HARDCASTLE, David Paul. *The Defense of Canada under Louis XIV, 1643-1701*, these de doctorat, Ohio State University, 1970.

HARRISON, Michael (éd). *Canada's Huguenot Heritage*, Toronto, Huguenot Society of Canada, 1987, p.165-176.

HARVARD, Gilles et Cécile VIDAL. *Histoire de l'Amérique Française, Édition revue*, Paris, Éditions Flammarion, 2008 (2003).

HUNT, George T. *The Wars of the Iroquois: A study in Intertribal Trade Relations*, Madison and London, University of Wisconsin Press, 1967 (1940).

JAENEN, Cornelius. *The Role of the Church in New France*, Ottawa, The Canadian Historical Association, Historical Booklet no 40, 1985.

JENKINS, Philip, *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*, New York, Harper Collins, 2014.

JENNINGS, Francis. *The Ambiguous Iroquois Empire: The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1774*, New York, Norton, 1984.

KAFÉ, Esther. « Le mythe Turc et son déclin dans les relations de voyages des Européens de la Renaissance », *Oriens*, vol. 21/22 (1968/1969), p.159-195

KIRKMAN, Andrew. *The cultural life of the early polyphonic Mass: medieval context to modern revival*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2010.

LANCTOT, Gustave. *Histoire du Canada, II - Du Régime Royal au Traité d'Utrecht (1663-1713)* Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1963.

LANGIS, Jean. « Les débuts de Saint-Sulpice à Montréal (1657-1688) », *Rapport - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 31, 1964, p.15-22.

LANGLOIS, Michel. « Le régiment de Carignan-Salières: Des forces pour la paix, des bras pour la colonisation », *Cap-aux-Diamants*, no 23, automne 1990, p.62-65

LARIN, Robert. *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVI^e-XIX^e siècles)*, Québec, Éditions de la Paix, 1998.

LAURENS, Henry, TOLAN, John et Gilles VEINSTEIN. *L'Europe et l'Islam : Quinze siècles d'Histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009.

LAVIEILLE, Géraldine. « Les Jésuites et la dévotion à saint Louis au XVII^e siècle : la célébration du Roi très chrétien », *Les Cahiers de Framespa*, vol. 11, 2012, mis en ligne le 23 novembre 2012, consulté le 22 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/framespa/2025>

LECLERC, Jean. *L'Expédition de Denonville, 1687 : antécédents et suites*, thèse de maîtrise, Université Laval, 1964.

LECLERC, Jean. « Denonville et ses captifs iroquois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.14, no 4, 1961, p.545-558.

LECLERC, Jean. « Denonville et ses captifs iroquois, (suite et fin) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 15, no 1, 1961, p.41-58.

LECLERC, Jean. « Le rappel de Denonville », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, no 3, 1966, p.380-408.

LECLERC, Jean. *Denonville et l'alliance anglo-iroquoise*, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 1968.

LECLERC, Jean. *Le Marquis de Denonville, Gouverneur de la Nouvelle-France 1685-1689*, Montréal, Éditions Fides, 1976.

LIGNEREUX, Yann. « Une mission périlleuse ou le péril colonial jésuite dans la France de Louis XIV : Sainte-Marie des Iroquois (1649-1665) », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 69, no 4, printemps 2016, p.5-26

LINDER, Amnon. *Raising Arms: Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols Publishers, 2003.

LOZIER, Jean-François. *In each other's arms: France and the St. Lawrence mission villages in war and peace, 1630-1730*, thèse de doctorat, University of Toronto, 2012.

LOZIER, Jean-François. *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2018.

LYNN, John A. *Giant of the Grand Siècle: The French Army, 1610-1715*, New York and Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

MAURAUULT, Olivier. « Quand Saint-Sulpice allait en guerre... ». *Les Cahiers des Dix*, vol. 5, 1940, p. 11–30

MAURAUULT, Olivier. « Saint-Sulpice et Montréal », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association*, vol. 35, no 1, 1956, p.55-62.

MAURAUULT, Olivier. « Les aumôniers de troupes pendant les campagnes au Canada sous le régime français », *Les Cahiers des Dix*, vol. 30, 1965, p.9-17.

McCLUSKEY, Philip. « Commerce before Crusade? France, the Ottoman Empire and the Barbary Pirates (1661-1669) », *French History*, vol. 23, no1, 2008, p.1-21.

McCLUSKEY, Philip. « "Les ennemis du nom chrestien" : Echoes of the Crusade in Louis XIV's France », *French History*, vol. 29, no 1, 2015, p.46-61.

McCORMICK, Michael. « A New Ninth-Century witness to the Carolingian Mass against the Pagans », *Revue Bénédictine*, vol. 97, 1987, p.68-86.

McCORMICK, Michael. « Liturgie et Guerre des Carolingiens à la première croisade », *"Militia Christi" e crociata nei secoli XI-XII; atti della undecima Settimana internazionale di studio*, Milan, Università cattolica del Sacro Cuore, 1992, p.209-240.

McDONALD, William Joseph (éd.). *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 19 vols.

MONTAGNIER, Jean-Paul C. « Le Te Deum en France à l'époque baroque : Un emblème royal », *Revue de Musicologie*, vol. 84, no 2, 1998, p.199-233.

MOURIN, Samuel. « Porter la guerre aux Iroquois » : *Les expéditions françaises contre la Ligue des Cinq Nations à la fin du XVII^e siècle*, Québec, Les Éditions Gid, 2009.

NAROLL, Raoul. « The Causes of the Fourth Iroquois War », *Ethnohistory*, vol. 16, no 1, hiver 1969, p.51-81.

NOUZILLE, Jean. « La reconquête de la Hongrie sur les Turcs vue par la France : De la victoire du Kahlenberg à la prise de Buda (1683-1686) », *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 33, no 2/4, Buda 1686: Conférence internationale tenue à l'occasion du 300^e anniversaire de la reconquête de Budapest du 1^{er} au 4 septembre 1986 (1987), p. 291-299

OUELLET, Real (éd.). *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 1993.

OURY, Guy-Marie. « Le sentiment religieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Session d'étude – Société canadienne de l'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, no 1, 1983, p.255-279.

PARADIS, Wilfrid-H. « L'érection du diocèse de Québec et l'opposition de l'archevêque de Rouen, 1662-1674 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 9, no 4, 1956, p.465-501.

PARKMAN, Francis. *Count Frontenac and New France under Louis XIV*, Boston, Little, 1893.

PARMENTER, Jon. « After the Mourning Wars: The Iroquois as Allies in Colonial North American Campaigns, 1676-1760 », *William and Mary Quarterly*, Third Series, vol. 64, no 1, janvier 2007, p.39-76.

PEARSON, Timothy G. *Becoming Holy in Early Canada*, Montreal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014.

PELLETIER, Louis. *Le clergé en Nouvelle-France: Étude démographique et répertoire biographique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1993.

POINARD, Robert. *L'aumônerie militaire d'Ancien Régime : La vie du prêtre aux armées des guerres de religion à la Première République (1568-1795)*, Paris, L'Harmattan, 2012.

POULIOT, Adrien et Silvio DUMAS. *L'Exploit du Long-Sault : Les témoignages des contemporains*, Québec, Société historique de Québec, 1960.

POULIOT, Adrien. « L'exploit du Long-Sault : ses motifs – ses résultats (1) », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 14, no 1, juin 1960, p.3-15.

POULIOT, Adrien. « L'exploit du Long-Sault : ses motifs – ses résultats (2) », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 14, no 2, juin 1960, p.157-170.

POUMARÈDE, Géraud. *Pour en finir avec la Croisade : Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs au XVI^e et au XVII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, édition numérique non paginé.

PRICE, Richard M. "In Hoc Signo Vincas: The Original Context of the Vision of Constantine." *Studies in Church History*, vol. 41, 2005, p.1-10.

PRINCE-FALMAGNE, Thérèse. *Un marquis du grand siècle. Jacques-René de Brisay de Denonville, Gouverneur de la Nouvelle-France. 1637-1710*, Montréal, Les Éditions Leméac, 1965.

REIMER, A. James. *Christians and War: A Brief History of the Church's Teachings and Practices*, Minneapolis, Fortress Press, 2010.

RICHTER, Daniel K. « Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics », *Ethnohistory*, Vol. 32, No 1, Winter 1985, p.1-16.

RICHTER, Daniel K. *The Ordeal of the Longhouse: the Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992

RICHTER, Daniel K. et James H. MERRELL, eds. *Beyond the Covenant Chain: The Iroquois and Their Neighbours in Indian North America, 1600-1800*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 2003.

ROCHEMONTEIX, Camille de. *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII^e siècle*, Paris, Picard et Fils, 1906, vol. 1.

ROUILLARD, Clarence Dana. *The Turk in French History: Thought and Literature (1520-1660)*, AMS Press Inc., New York, 1973.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1986.

SAUZET, Robert. *Au Grand Siècle des âmes : Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2007.

SAUZET, Robert. « Guerre sainte ou croisade en nouvelle France », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En Ligne], 124-1, 2012, mis en ligne le 19 décembre 2012, consulté le 17 octobre 2016. URL: <http://mefrim.revues.org/181>

SEED, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

SINICROPI, Gilles. « Le "petit habit de la vierge" : Les carmes déchaux et la dévotion au Saint Scapulaire (XVII^{ème} XVIII^{ème} siècle) », *Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, vol. 16, 2002, p.85-102.

STARNA, W. A. et J. A. BRANDAO, « From the Mohawk-Mahican War to the Beaver Wars: Questioning the Pattern », *Ethnohistory*, vol. 51, no 4, automne 2004, p.725-750.

STEELE, Ian K. *Warpaths: Invasion of North America*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1994.

STEIN, David B. « The French Te Deum from 1677-1744: Its history, development and performance », *The Choral Journal*, vol. 18, no 8, avril 1978, p.5-14.

SULTE, Benjamin. *Histoire des Canadiens-français, 1608-1880 : origine, histoire, religion, guerres, découvertes, colonisation, coutumes, vie domestique, sociale et politique, développement, avenir*, Montréal. Wilson & cie, éditeurs, 1882-1884.

TRIGGER, Bruce. *The Children of Aataentsic: a History of the Huron People to 1660*, Kingston Ont., McGill-Queen's University Press, 1987.

TRUDEL, Marcel. « Le protestantisme s'établit au Canada », *Revue de l'Université Laval*, vol. 10, 1955, p.3-22.

TRUDEL, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France*, Montréal, Éditions Fides, 1963, 6 vols.

TRUE, Micah. « "Une Hiérusalm Bénite de Dieu": Utopia and Travel in the Jesuit Relations from New France », *PFSCS*, XXXIX, 76, 2012, p.175-189.

VACHON, André. « La valeur de la source huronne », *Revue de l'Université Laval*, vol. XVIII, 1963, p.495-515.

VACHON, André. « L'affaire du Long-Sault : Valeur des sources iroquoise et française », *Les Cahiers des Dix*, vol. 40, 1975, 197-222.

VAN RUYMBEKE, Bertrand et Randy J. SPARKS (éd.), *Memory and Identity: The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003.

VERNEY, Jack. *The Good Regiment: The Carignan-Salières Regiment in Canada 1665-1668*, Montreal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991.

VIAU, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000.

WAKELY, Francis E., « Mission Activity Among the Iroquois, 1642-1719 », *Rochester History*, vol. XXXVIII, no 4, octobre 1976, p.2-24.

WILLMOTT, H. P. *The Great Crusade: A new complete history of the Second World War*, Washington, Potomac Books Inc., 2008.

YODER, John Howard; Theodore J. KOONTZ et Andy ALEXIS-BAKER (éd.) *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, Grand Rapids (MI), Brazos Press, 2009.