

Une économe en Nouvelle-France. Marie de l'Incarnation et les promesses du territoire

Judith Sribnai

Volume 59, numéro 1, 2023

Lectures de l'économie. Comment dire un imaginaire économique ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1107669ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1107669ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sribnai, J. (2023). Une économe en Nouvelle-France. Marie de l'Incarnation et les promesses du territoire. *Études françaises*, 59(1), 59–77.
<https://doi.org/10.7202/1107669ar>

Résumé de l'article

Les écrits de Marie de l'Incarnation mettent en scène différents discours économiques – spirituel, affectif, politique, marchand. C'est d'abord à cette richesse sémantique et conceptuelle que cet article porte attention. Il s'agit, par ailleurs, de montrer le bénéfice heuristique qu'il y a à considérer les liens et des points de rencontre entre ces imaginaires : celui de l'échange profane et sacré, de la transaction marchande et sociale, de la promesse de l'Alliance et de la dette insolvable. Une telle démarche aide notamment à comprendre la façon dont s'est construite et perpétuée une histoire coloniale en Nouvelle-France.

Une économe en Nouvelle-France Marie de l'Incarnation et les promesses du territoire

JUDITH SRIBNAI

Les historiens ont montré à quel point, au tournant du xvii^e siècle, la colonisation française de l'Amérique du Nord se comprend à la lumière des théories mercantilistes qui, sous l'égide notamment de Richelieu et de Colbert, orientent alors profondément les politiques intérieures et extérieures¹. Puisqu'il s'agit d'accroître les richesses du Prince en augmentant la masse monétaire du pays, « [l]es mercantilistes prônent » en effet « la conquête coloniale afin de s'approvisionner à bas coûts en produits nécessaires aux manufactures et de vendre à prix élevé les produits rares recherchés par une population dont les besoins augmentent² ». Pour un théoricien comme Antoine de Montchrestien, auteur du *Traité de l'économie politique* adressé en 1615 au jeune Louis XIII, l'élan missionnaire de la Contre-Réforme est inséparable de cette défense d'un enrichissement du Royaume fondé sur une production et des échanges réglementés par l'État³. En ce sens, si la période marque

1. Voir Yves Charbit, « Les colonies françaises au xvii^e siècle : mercantilisme et enjeux impérialistes européens », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 1 (« Figures et expériences diasporiques »), 2006, p. 183-199 ; Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon (1630-1810)*, Paris, Armand Colin, « U », 2015. Les théories mercantilistes sont complexes, elles trouvent des formulations et des incarnations variées en Europe, et il reste difficile d'en produire une « vision unifiée » (Céline Spector, « Le concept de mercantilisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 39 [« Mercantilisme et philosophie »], juillet-septembre 2003, p. 294). Voir également, Gérard Marie Henry, « Le mercantilisme », dans *Histoire de la pensée économique*, Paris, Armand Colin, « U », 2009, p. 18-27.

2. Bernard Gainot, *op. cit.*, p. 14.

3. Antoine de Montchrestien, *Traité de l'économie politique* (1615), publié par François Billacois, Genève, Droz, « Les classiques de la pensée politique », 1999.

les débuts d'un discours économique qui commence, à l'instar d'autres pratiques, à se présenter comme un savoir autonome, elle témoigne encore d'un imaginaire social où les affaires de la maison, les affaires de l'État et les affaires de l'âme appartiennent également au champ de l'économie. Une réflexion comme celle de Montchrestien, et les suites que lui donneront Richelieu ou Colbert, n'est pas synonyme, dans les pratiques et les discours contemporains, d'un oubli ou d'une « occultation⁴ » de l'épaisseur historique et sémantique d'une notion remarquablement polysémique⁵.

Les écrits de Marie de l'Incarnation, qui vont des derniers temps de la Compagnie des Cent-Associés (1627-1663) aux politiques colbertiennes portées notamment par l'intendant Jean Talon (1665-1668, 1670-1672)⁶, en sont une illustration. Cloîtrée et pourtant voyageuse⁷, missionnaire, fondatrice des Ursulines de Québec où elle arrive en 1639, l'ursuline est, comme l'a souvent noté la critique, à la fois mystique, enseignante et femme d'affaires⁸. S'intéresser à l'imaginaire économique de ses écrits⁹ permet de saisir la façon dont ces différentes sphères interagissent. En effet, la relation de dette qui caractérise la correspondance, ou le

4. Éric Méchoulan, *La crise du discours économique. Travail immatériel et émancipation*, Montréal, Nota bene, « Territoires philosophiques », 2011, p. 12-18.

5. C'est aussi dans cette perspective qu'Alain Deneault encourage à « reprendre l'économie aux économistes » (*L'Économie de la foi*, Montréal, Lux, 2019, p. 9).

6. Voir Gilles Havard et Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française* (2003), Paris, Flammarion, « Champs. Histoire », 2019, p. 96-98.

7. Sur ce paradoxe, important pour comprendre les échanges au cœur desquels se situe l'ursuline, voir Nicole Pellegrin, « La Clôture en voyage (fin xvi^e-début xvii^e siècle) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 28 (« Voyageuses »), 2008, p. 77-98, et Nathalie Freidel, « Marie de l'Incarnation, voyageuse immobile en Nouvelle-France », *Dix-septième siècle*, n° 272 (68^e année, n° 3, « Mythologies du Grand Siècle »), juillet 2016, p. 533-545.

8. Voir, entre autres, Raymond Brodeur, Dominique Deslandres et Thérèse Nadeau-Lacour (dir.), *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France. Marie Guyart de l'Incarnation et les autres fondateurs religieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 ; Philippe Roy-Lisencourt, Thérèse Nadeau-Lacour et Raymond Brodeur (dir.), *Marie Guyart de l'Incarnation. Singularité et universalité d'une femme de cœur et de raison*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019.

9. Plusieurs ouvrages mettent en relief la place de l'économie et de l'administration dans la pensée et les écrits de l'ursuline. Voir, en plus des travaux cités précédemment, Claire Gourdeau, *Les délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*, Québec, Septentrion, 1994. Par ailleurs, la relation de la mère au fils et l'impossible réparation de l'abandon de ce dernier ont fait couler beaucoup d'encre, voir par exemple Isabelle Landy-Houillon, « "Au bruit de tous les infinis" : la correspondance de Marie Guyart de l'Incarnation et de son fils Claude Martin », *Littératures classiques*, n° 71 (« L'épistolaire au xvii^e siècle »), printemps 2010, p. 303-325.

commerce¹⁰, que Marie de l'Incarnation poursuit avec Dieu et avec son fils n'est pas étrangère aux rapports d'obligation qu'elle décrit entre Français et Premières Nations. En portant attention à cette réciprocité des discours et des représentations – de l'échange profane et de l'économie sacrée, de la transaction marchande et de l'économie sociale¹¹, du don de l'Alliance et de la dette insolvable –, il me semble que l'on peut saisir la façon dont s'est construit et perpétué un lien colonial où, pour reprendre les termes de David Graeber, l'obligation, la dette et la violence deviennent inséparables¹². Les écrits de l'ursuline sont donc un exemple du bénéfice heuristique qu'il y a à considérer ensemble les différents visages de l'économie pour mieux cerner la manière dont certains discours se sont imposés, infléchissant durablement des rapports humains¹³.

La dette

Dans une certaine mesure, toute l'écriture de Marie de l'Incarnation s'inscrit dans les jeux d'une économie, sacrée et émotionnelle¹⁴, singulière. Elle est l'effet, autant que la monnaie, d'un double endettement, à l'égard du fils et à l'égard de Dieu.

10. Les différents sens du terme « commerce », à la fois relation sociale et échange marchand, sont encore très présents au xvii^e siècle. On en trouve les deux acceptions chez Marie de l'Incarnation qui parle aussi bien du « divin commerce » qu'elle entretient avec « l'Époux » que de « la liberté du commerce » qui reprend entre les Nations après un temps de conflit (voir *Correspondance*, publié par Dom Guy Oury, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1971, p. 4 et 279 ; désormais abrégé *C* suivi du numéro de la page).

11. Selon la distinction que propose David Graeber, « Bref traité sur les fondements moraux des relations économiques », dans *Dette. 5 000 ans d'histoire* (2011), trad. de l'anglais par Françoise et Paul Chemla, Arles, Actes Sud, « Babel », 2016, p. 109-155. Graeber envisage par là des relations humaines qui ne reposent pas sur la réciprocité ou sur l'échange dans la mesure où « [r]éduire toute vie humaine à l'échange, c'est évacuer toutes les autres formes d'expérience économique » (p. 156). Cette distinction est importante car elle permet de comprendre qu'il existe des dettes impossibles à solder.

12. *Ibid.*, p. 202.

13. Pour reprendre les termes d'Éric Méchoulan, il ne s'agit donc pas de proposer une histoire du concept mais de réfléchir à un moment particulier d'une « *histoire des conceptualisations* » (*op. cit.*, p. 17).

14. L'expression « économie des émotions » est parfois utilisée pour considérer le rôle des émotions dans les théories de l'économie politique ou marchande (voir par exemple Emmanuel Petit, *Économie des émotions*, Paris, La Découverte, « Repères », 2015). Elle me sert ici à désigner la façon dont les relations sont comprises au sein d'une pensée théologique, celle de la dette et du rachat.

Sa correspondance laisse deviner à plusieurs reprises les reproches que lui fait son fils, Claude Martin, abandonné à douze ans lorsqu'elle entre au couvent des Ursulines de Tours¹⁵. Dans une lettre qu'elle lui adresse en septembre 1641, elle revient sur cet épisode qui marque, pour toujours, leur relation. L'abandon du fils est présenté comme l'issue, inévitable et déchirante, du mariage de Marie de l'Incarnation avec le « Divin Époux », le geste au fond le plus coûteux et le plus définitif de son entrée en religion : « [J]e ne le fist qu'avec des convulsions estranges qui n'estoient conneue que de Dieu seul. Il failloit obéir à son divin vouloir qui vouloit que les choses se passassent ainsi » (C, 130). Si le geste est si coûteux, c'est qu'il entraîne deux pertes. Dans la *Relation de 1654*, Marie de l'Incarnation raconte ainsi la séparation : « Mon fils vint avec moi, qui pleurait amèrement en me quittant. En le voyant, il me semblait qu'on me séparait en deux : ce que, néanmoins, je ne faisais pas paraître » (R, 100). Aux portes du couvent, Marie de l'Incarnation laisse derrière elle un fils et une partie d'elle-même (elle est désormais séparée « en deux »), deux séparations qui seront la condition des grâces à venir¹⁶.

Claude Martin, qui, en 1641, vient d'entrer chez les Bénédictins, se plaint du dénuement dans lequel il s'est trouvé alors, sans famille et sans même le soutien financier qu'avaient pourtant offert la duchesse d'Aiguillon et la comtesse de Brienne et qu'a refusé Marie de l'Incarnation. Celle-ci explique : « [L]a pensée qui me vint pour lors fut que si vous estiez avancé dans le monde, vostre âme seroit en danger

15. Marie de l'Incarnation, *Relation de 1654*, publié par Alessandra Ferraro, Montréal, Boréal, « Compact », 2016, p. 100-103 (désormais abrégé R suivi du numéro de la page). Je me concentre ici sur la relation entre l'épistolière et son fils, mais on pourrait analyser d'autres formes de dette d'écriture, notamment avec ses directeurs. De même, on peut se demander si l'engagement éditorial du fils, qui consacre une bonne partie de sa vie à publier et faire connaître les écrits de sa mère, s'inscrit dans l'histoire de cette dette familiale. La question, qui dépasse les limites de cet article, est difficile car Claude Martin, héritier et passeur des écrits de Marie de l'Incarnation, en est aussi l'infatigable correcteur : comme si le don n'était pas tout à fait celui attendu.

16. Sur la réécriture, chez l'ursuline, de ce « *topos* hagiographique de la veuve en mère chrétienne héroïque », voir Sophie Houdard, « Le cri public du fils abandonné ou l'inexprimable secret de la cruauté d'une mère », *Littératures classiques*, n° 68 (« Les émotions publiques et leurs langages à l'âge classique »), été 2009, p. 273-284 (ici, p. 274). L'auteure analyse notamment la réécriture que fait Claude Martin de cette scène dans *La Vie de la Vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France* (Paris, Louÿs Billaine, 1677), et conclut à ce propos : « *La Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* est le bénéfice public d'un sacrifice qui reste jusqu'au bout inexpliqué et inexprimable, sinon comme le secret d'un abandon à la cruauté d'un Dieu (ou d'une mère ?) sacrificateur » (p. 284).

de se perdre » (C, 131). Cette complète pauvreté n'est que la contrepartie d'un juste échange et la condition d'une promesse. En quittant son fils, elle le remet à Dieu puis « entre les mains de la Mère de bonté », celle-ci lui « confiant » qu'« elle prendroit soin » de Claude « puisque », dit Marie de l'Incarnation, « j'allois donner ma vie pour le service de son bien-aimé fils » (C, 131)¹⁷. Échange d'enfants donc, où chaque mère se lie au fils de l'autre, Claude Martin ayant pris une nouvelle Marie « pour Mère et pour Espouse » (C, 131) le jour où il entra dans la congrégation, et où les liens invisibles de la foi réparent les déliaisons du monde. Dans ces deux histoires en miroir, celle du fils et celle de la mère, la conjonction de subordination « puisque » (« puisque j'allois donner ma vie ») nomme, plus qu'une relation de cause à conséquence, la réalisation d'un équilibre parfait des échanges. Elle dévoile la parole tenue du soin, la manifestation sensible d'un ordre qui autorise enfin à révéler des signes jusque-là restés cachés – ces « convulsions » dont personne ne fut témoin, la souffrance qu'il ne fallait pas « faire paraître ». C'est d'ailleurs seulement à la faveur de cette transaction que Claude Martin peut entrer dans une autre relation avec Dieu, soumise cette fois aux règles de l'inversion et du paradoxe évangélique¹⁸ : « [E]smé [...] dans la pauvreté de Jésus-Christ », il trouvera des « trésors », les « avantages » du Royaume de Dieu consacrant le reste comme « boue et fange » (C, 131).

On pourrait penser alors que Marie de l'Incarnation a soldé sa dette sinon directement, du moins par cette série d'échanges qui met, en quelque sorte, les comptes familiaux à zéro. Mais ce n'est pas le cas, et pour au moins deux raisons. D'abord parce que, dans cette même lettre, Marie de l'Incarnation évoque finalement son plus grand espoir pour son fils : « Il ne se passe jour que je vous sacrifie à son amour sur le cœur de son bien-aimé fils. Plaise à sa bonté que vous soyez un vray holocauste tout consommé sur se divin autel » (C, 131). Cette dernière prière relance la dynamique de l'échange : l'entrée dans les ordres de

17. Réfléchissant au « croire » comme pratique sociale, Michel de Certeau remarque ainsi : « Le “croyant” abandonne un avantage présent, ou quelque chose de ses prétentions, pour faire crédit à un destinataire » (« Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XVI^e siècle*, table ronde organisée par l'École française de Rome en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue [Rome, 22-23 juin 1979], Rome, École française de Rome, « Collection de l'École française de Rome » n° 51, 1981, p. 364). L'abandon du fils est, en ce sens, un acte de foi autant qu'une entrée dans l'économie spirituelle.

18. Matt. 19, 27:30.

Claude Martin, ainsi sauvé des « escueilz » (C, 130) où il pouvait tomber, n'est pas la fin de l'histoire mais la possibilité d'un autre lien, l'assurance, peut-être, d'une autre alliance avec Dieu, nouée cette fois dans le sang de l'holocauste¹⁹. Dans cette évocation, où la prière quotidienne (« [i] ne se passe jour que je vous sacrifie ») performe symboliquement l'action unique (« un vray holaucoste »), Marie de l'Incarnation fait de Claude un nouvel Isaac: si elle ne lèvera pas elle-même la main sur son fils²⁰, Dieu, cette fois, accomplira le « vray » sacrifice – et la mère aura donné le fils comme Dieu avait offert le sien²¹. Ce faisant, Claude Martin ne serait plus seulement l'objet d'un échange entre le monde sacré et le monde profane (une mère se donne à Dieu et Dieu promet de s'occuper du fils abandonné). Il pourrait être la ligature même, celui qui opère et sanctionne le lien du profane et du sacré, le moment exceptionnel de leur coïncidence²². En ce sens, l'ursuline affirme deux choses distinctes. Elle a, certes, permis à son fils de gagner bien plus qu'il n'a perdu puisque le voilà dans les ordres, comblé par un privilège spirituel au-delà de tous les trésors mondains. Mais ce n'est pas assez, car l'accomplissement du don, son efficacité rituelle, ne peut opérer pleinement que si le fils sort en quelque sorte de l'échange pour devenir l'objet, le signe et la réitération de l'Alliance. C'est dans la mise à mort du fils et sa renaissance en Dieu que l'abandon trouverait sa pleine réparation et tout son sens. Michel de Certeau, qui reprenait les

19. Marie-José Mondzain note, à propos de la place du sacrifice dans l'économie du Nouveau Testament: « C'est une conception de la dépense et de la distribution qui renouvelle totalement la pensée du sacrifice. L'économie ne peut plus se satisfaire de verser le sang des holocaustes en pure obligation pour assouvir la faim et la soif de Dieu. La Nouvelle Alliance sous le signe de l'économie ne sacrifie qu'en vue du rachat et de la résurrection » (*Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1996, p. 86).

20. Gen., 22, 1:19.

21. L'analogie, toutefois, a ses limites: la « portée rédemptrice » du sacrifice du fils de Dieu est « située dans une logique de la dette » et vise au rachat des hommes (« Sacrifice », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger [dir.], *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2010, p. 1121). Mais ce que les fidèles sacrifient dans le rituel chrétien est une forme particulière du don puisqu'il ne peut s'agir d'offrir au divin ce qui lui manquerait. Sur le lien entre dette et culpabilité, en particulier dans le contexte rituel du sacrifice ou du don, voir David Graeber (*op. cit.*, p. 94-97, 105 et 161-162). Sur la lecture du don comme commerce ou « communication » avec le sacré, voir notamment Alain Caillé, « Sacrifice, don, utilitarisme », dans *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (2000), Paris, La Découverte, « Poche », 2007, p. 137-181.

22. François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2020, p. 48 et suiv.

analyses de Durkheim, voyait dans la « restitution *différée*²³ » du croire et du sacrifice l'introduction d'un temps singulier dans le lien social : « La chose donnée est échangée contre un droit qui place l'autre – et le temps lui-même – dans un réseau d'*obligations*²⁴. » « [P]ratique du temps et [...] symbolique sociale, le croire », tout comme le sacrifice, se constitue par là en « lieu stratégique de la communication²⁵ ». Par le récit imaginé du sacrifice, l'ursuline diffère et déporte : au-delà d'une obligation affective et familiale, le fils doit considérer une autre scène dont l'économie le place toujours en attente non plus d'être payé mais de pouvoir payer, devenant à son tour celui qui, « dans les intérêts qu'il calcule », « crée un déficit par où un avenir s'introduit dans le présent²⁶ ».

Mais Claude Martin, l'éternel créancier, n'est pas satisfait. Les années passent, il n'a de cesse de revenir sur l'obligation maternelle et c'est dans le sillon de cette plainte que s'écrit la *Relation de 1654*. En août de la même année, Marie de l'Incarnation raconte :

Il y a quelques années que par une sainte franchise vous me pressez de vous faire le récit de la conduite qu'il a plu à la divine Majesté de tenir sur moy, et de vous faire part des grâces et des faveurs qu'elle m'a faites, depuis que par son infinie miséricorde elle m'a appelée à son saint service. Si je vous ay fait attendre, ne vous donnant pas la satisfaction que vous désiriez, et n'écoutant pas vos prières, quoy qu'elles procédassent d'un véritable sentiment de piété, ce n'a pas été par un défaut d'affection ; mais ne me pouvant surmonter pour me produire en ces matières à d'autres qu'à Dieu, et à celui qui me tient sa place sur terre, J'ay été obligée de garder le silence à votre égard, et de me mortifier moy-même en vous donnant cette mortification. (C, 525)

La justification de Marie de l'Incarnation mobilise à nouveau un double imaginaire économique : celui, mondain, où s'aiguise le « désir » d'un fils qui « attend » de recevoir et reste dépourvu ; celui, sacré, d'une obligation plus grande, insondable en vérité, envers l'« infinie miséricorde ». Il faut bien, par ailleurs, entendre ce « défaut d'affection » comme une forme de défaut de paiement :

Ce retardement que vous avez pris pour un refus tacite, ne vous a point rebuté : vous m'avez conjuré de nouveau par les motifs les plus pressans et

23. Michel de Certeau, *loc. cit.*, p. 365. La « restitution *différée* » renvoie au délai que suppose toute restitution d'un crédit. C'est ce qui explique que, pour de Certeau, « [d]ans les relations sociales, la question du croire est la question du temps » (*ibid.*, p. 364).

24. *Ibid.*, p. 365.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

par les raisons les plus touchantes que votre esprit vous a pu fournir, me faisant de petits reproches d'affection, et me représentant que je vous avois abandonné si jeune, qu'à peine connoissiez-vous votre mère: que non contente de ce premier abandonnement, j'étais sortie de France, et vous avois quitté pour jamais: Que lorsque vous étiez enfant vous n'étiez pas capable des instructions que je vous donnois, et qu'aujourd'huy que vous êtes dans un âge plus éclairé, je ne devois pas vous refuser les lumières que Dieu m'avoit communiquées: qu'ayant embrassé une condition semblable à la mienne, nous étions tous deux à Dieu, et ainsi que nos biens spirituels nous devoient être communs: que dans l'état où vous êtes je ne vous pouvois refuser sans quelque sorte d'injustice et de dureté, ce qui vous pouvoit consoler [...]: et enfin que si je vous donnois cette consolation, vous m'aideriez à bénir celui qui m'a fait une si grande part de ses grâces et de ses faveurs célestes. (C, 525)

Ce long passage, qui reprend sous forme d'accumulation de complétives les arguments du fils, fait des «petits reproches d'affection» une litote dont on se demande si elle n'a pas à cet endroit une valeur ironique. Dans tous les cas, et malgré la patiente énumération de ses torts, l'épistolière n'est donc pas en «défaut» de cette affection qui opère ici comme une valeur d'échange: privé de la présence de sa mère, Claude Martin réclame un équivalent, symbolique mais dont le signifié d'affection doit être comparable – un *récit* de vie contre une absence. Dans ce discours rapporté, Marie de l'Incarnation donne aux arguments du fils une dimension à la fois pathétique (le jeune âge de Claude plusieurs fois évoqué, le double «abandonnement», ces deux êtres réunis en Dieu) et menaçante: elle ne peut pas refuser sauf à faire preuve «d'injustice et de dureté». Le «reproche», du reste, teinte l'ensemble d'une tonalité judiciaire, puisque le terme renvoie au blâme qui doit réfuter la déposition d'un témoin²⁷. On le voit, Claude Martin marchande: il a fait sa part, et leur réunion en Dieu, comme un mariage, suppose une communauté de «biens spirituels». Il renchérit même, comme prêt à une dernière mise, dans l'hypothétique finale («si je vous donnois [...], vous m'aideriez»), «coup» auquel se rend finalement Marie de l'Incarnation. Le lexique de la dette (le «défaut», les polyptotes des verbes «donner» et «devoir») croise ainsi celui de la justice («reproche», «injustice»), les deux se joignant dans un terme

27. Pierre Richelet, article «Reproche»: «Blâme objecté pour rendre nul[]e une déposition de témoins», *Dictionnaire françois, comprenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1680, t. II, p. 304 col. I.

comme celui de « conjuré » qui désigne à la fois le complot dans une promesse commune (*con-jurare*) et la prière ou demande. De fait, la rhétorique de Claude Martin, telle que rapportée par sa mère, fait appel à la dimension morale de la dette qui conjugue obligation entre individus et obligations sociales, rapports privés et droits publics. Marie de l'Incarnation se trouve ainsi dans une forme de dette pédagogique exorbitante à l'égard de son fils, dette qu'elle a bien tenté, dans ses précédentes lettres, de satisfaire²⁸, mais sans succès. En effet, elle lui doit l'histoire des « grâces et de[s] faveurs » que Dieu lui a faites : elle qui n'était pas là doit donner le récit de ses « dispositions intérieures » (C, 343, 372 *passim*), autrement dit le récit de cette grâce supérieure qui a privé Claude Martin d'une grâce toute terrestre. Mais ce récit est précisément, pour les Mystiques, celui qui demeure impossible, l'expérience de l'union échappant à toute parole.

Le débordement langagier, si particulier aux Mystiques, peut se comprendre comme le signe d'une faillite répétée des mots face à l'infini d'une expérience où le surnaturel emporte l'ordinaire²⁹. Dans les écrits de Marie de l'Incarnation, le dispositif énonciatif est, on le voit, lesté d'une double impuissance. À l'égard de Dieu, la louange et la prière se répètent sans jamais pouvoir ni racheter la faute ni égaler sa miséricorde. À l'égard du fils, aucune lettre, aucune relation ne suffit à racheter le départ. Deux fautes donc, à l'égard du Père et du fils, que le récit de soi rappelle sans pouvoir les réparer mais qui seront, chacune à leur façon, de puissants motifs d'écriture³⁰.

L'économe

Ce cadrage de l'énonciation est important pour saisir la manière dont se construit une certaine économie de la parole. La dette comme le don éclairent ainsi l'écriture de l'ursuline dont la vie racontée se

28. Dans la même lettre, elle ajoute par exemple : « [J]e me suis sentie comme forcée de m'entretenir avec vous dans mes lettres de plusieurs points de spiritualité. Mais ce n'étoit point ce que vous souhaitiez » (C, 525-526).

29. Voir à ce sujet Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard / Seuil, « Hautes études », 2005, p. 329-330 ; Jacques Le Brun, « Expérience religieuse et expérience littéraire », dans *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, « Titre courant », 2004, p. 43-66.

30. Après la réception de *Relation de 1654*, Claude Martin continue de solliciter le récit de la vie intérieure de Marie de l'Incarnation, celle-ci continuant d'esquiver et de raconter en commentant son impuissance à le faire (voir par exemple C, 814, 836-837 ou 928-929).

substituée, sans tout à fait y parvenir, à sa présence, tandis que Dieu, ultime créancier, offre à l'orphelin Claude Martin ce qui lui a été dérobé – un père, une mère, une communauté et une éducation. En ce sens, le « retardement » ou le « défaut » pèsent sur un langage qui espère toujours, dans le récit comme dans la prière, racheter une faute et un manque qu'il continue de rappeler. Ce faisceau de relations, conjuguant temporel et spirituel, se comprend au regard de la place singulière que tient l'économie dans l'imaginaire chrétien, particulièrement néotestamentaire. Marie-José Mondzain a montré le rôle central du concept d'*oikonomia* pour la patristique³¹. L'économie y désigne notamment l'ordre du divin (Dieu *oikonomos*), le mystère de la trinité³² et un champ propre de la parole – ce discours qui opère la médiation entre mystère divin et pratiques temporelles. Si le sacrifice, le don de soi ou le souci de pauvreté s'inscrivent dans une représentation plus générale de l'économie du salut, la demande de Claude Martin constitue bien Marie de l'Incarnation en médiatrice : le partage de ses « dispositions intérieures », des « éclatantes ténèbres³³ » du mystère, des « respirs » (C, 748) de l'âme ou « de l'oraison passive ou surnaturelle » (C, 748), la désigne en effet comme la passeuse, le témoin qui rend visible – par l'épreuve des mots et du corps – l'économie invisible du mystère. Marie-José Mondzain remarque que « l'économie est une manifestation dans l'histoire, mais n'est pas limitée par l'histoire » car, ajoute-t-elle, « [e]lle déborde toute circonstance strictement historique, pour révéler le sens de l'histoire même³⁴ ». La vie de l'ursuline manifeste cette incarnation historique du « divin Esprit » (R, 232)³⁵, ni son expérience ni son récit n'épuisant cependant la grâce du « sacré Verbe Incarné » (R, 200-201). À cet égard, Marie de l'Incarnation est bien une « économiste » ou une « économe³⁶ » : elle est le lieu même d'une articulation entre visible (son existence, ses épreuves) et caché (le mystère), porteuse

31. Marie-José Mondzain, « Étude sémantique », dans *op. cit.*, p. 33-89.

32. C'est-à-dire, pour reprendre les termes de l'auteure, « l'économie trinitaire en tant que doctrine de la relation » (*ibid.*, p. 40).

33. Pseudo Denys l'Aréopagite, *Le livre de la théologie mystique*, trad. du grec par Louis Chardon, Orbey, Arfuyen, 2002, p. 65.

34. Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 69.

35. Jacques Le Brun, *op. cit.*, p. 48 et suiv.

36. Marie-José Mondzain parle d'« économiste » (*ibid.*, p. 57), Alain Deneault d'« économe » (*op. cit.*, p. 23). Je m'en tiens au terme « économe », plus près des usages du XVII^e siècle.

d'une parole qui, dans son défaut même, continue de dire « l'infinie miséricorde » de Dieu³⁷.

C'est ce rôle que, dans un contexte cette fois plus institutionnel que mystique³⁸, elle joue en Nouvelle-France où elle vient prêcher la foi, dans le sillage notamment des Jésuites dont elle fait plusieurs fois mention³⁹. Il s'agit pour elle de porter l'Évangile, de faire entrer les Premières Nations dans l'Alliance, c'est-à-dire, justement, dans cette économie du mystère dont chaque chrétien rappelle la vérité. Comme le suggérait Montchrestien, cette activité missionnaire est inséparable d'une politique de conquête : l'économie trinitaire, l'économie de la foi (la mission évangélique), l'économie mystique (témoignage du mystère) et l'économie des émotions (les reproches et les défauts d'affection) rencontrent une économie marchande et politique⁴⁰.

Le pays

Depuis son couvent, Marie de l'Incarnation dénombre, pèse et estime. Elle évoque ainsi l'augmentation des « Néophites » (C, 132), des âmes baptisées, parfois *in extremis* (C, 64, 735), les religieuses qui partent, celles qui restent, celles qui arrivent (C, 891), les étrangers qui descendent du bateau (C, 832), le nombre de Nations rejointes par les Pères et le nombre d'ecclésiastiques en mission (C, 839-842), les « cent cinquante filles » envoyées par le Roi et les mariages « par trentaines » (C, 862). Elle évoque une comptabilité propre au couvent, dont elle a la charge, les frais pour la nourriture, les vêtements (C, 97, 98), l'élévation de la « petite Maison » qui abrite les sœurs (C, 98), de même

37. Sur une vision intérieure et une union avec Dieu qui l'éloignent toujours plus du discours ordinaire, voir par exemple la lettre du 25 septembre 1670 (C, 896-899). C'est bien l'expérience du « commerce » avec Dieu qui rend le commerce épistolaire à la fois si difficile et si abondant : « [J]e me voy perdue par état dans sa divine Majesté, qui depuis plusieurs années me tient avec elle dans un commerce, dans une liaison, dans une union et dans une privauté que je ne puis expliquer » (C, 896-897).

38. Il faut ainsi distinguer une économie où les représentants de l'Église transmettent la Parole au sein d'un ordre institutionnel, la fonction pastorale de certains ordres, notamment celui des Ursulines, et le rôle plus hétérodoxe des Mystiques dans le témoignage du mystère.

39. Voir, par exemple, C, 91-96, 810, 814, 963.

40. Sur l'importance du commerce dans la politique coloniale française en Amérique du Nord et dans les relations entre Français et Autochtones, voir notamment l'approche ethno-historique de Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, trad. de l'anglais par Georges Khal, Montréal, Boréal, 1992.

que les nécessaires emprunts (C, 415, 476) et les jeunes Françaises qui coûtent si cher à entretenir (C, 637). Elle rapporte aussi l'investissement des Français dans le commerce, l'agriculture et l'élevage (C, 476), puis, de plus en plus, la « dépense » des Français et du Roi lui-même (C, 500, 863, 873). Tout compte et tout se compte sur ce territoire qui apparaît comme l'espace d'une vaste circulation de biens, d'âmes et de personnes⁴¹. Sédentaire, l'ursuline dépeint un espace ligné par les échanges : échanges de prisonniers et prises de guerre (C, 379, 399, 479 *passim*), « moisson » d'âmes gagnées et perdues (C, 545), marchandises envoyées en France (C, 479) et importées, « triple commerce » transatlantique entre la France, les « Isles de l'Amérique » et le Québec (C, 873), transactions des Français avec les Premières Nations (C, 208, 501 *passim*). Dans ce vacarme des affaires, Marie de l'Incarnation se plaint d'une trop grande présence du commerce marchand, marqué par l'appât du gain. Elle déplore le « trafic des boissons de vin et d'eau de vie » par lequel les Français, après avoir enivré les Autochtones, obtiennent « leur pelletrie pour rien » (C, 863). Elle préfère les échanges qui semblent satisfaire les deux parties, lorsque « les François et les Sauvages s'aident mutuellement », que les premiers défendent les seconds, et les seconds « nourrissent les François des chairs des bêtes qu'ils prennent » (C, 760), sans mentionner toutefois que cette mutualisation est imposée par la présence et l'installation des Français. Quoique profondément dépendante de la santé commerciale de la colonie (C, 637), Marie de l'Incarnation, à l'image de la politique royale qui prévaudra dans les années 1660⁴², encourage plutôt une exploitation du territoire qui suppose la sédentarisation des Français. En 1652, alors que les tensions avec les Iroquois empêchent les échanges commerciaux, elle remarque par exemple :

Quant au trafic, les traittes du côté du Sud sont presque anéanties, mais celles du Nord sont plus abondantes que jamais. Si l'on étoit exact à appor-

41. Sur les effets de ce comptage dans la représentation des nations autochtones, je me permets de renvoyer à mon article : « "Pour instruire leurs filles" : du dépaysement au renouveau dans les écrits de Marie de l'Incarnation », *Alternative francophone*, vol. 2, n° 6, 2020, p. 48-64.

42. Elle en donne une idée dans une lettre d'octobre 1669 adressée à son fils : « Outre ces mariages [des « cent cinquante filles que le Roy a envoiées »], ceux qui sont établis depuis longtemps dans ce païs ont tant d'enfans que cela est merveilleux et tout en foisonne. Il y a quantité de belles bourgades, des villages, et des hameaux, sans parler des habitations solitaires et écartées : Le Roy a renvoié ici des Capitaines et Officiers, à qui il a donné des forts, afin qu'ils s'y établissent, et qu'ils s'y pourvoient » (C, 862).

ter de bonne heure les marchandises de France, en sorte que par ce retardement les Castors ne fussent point divertis ailleurs, les Marchands seroient riches. Mais au fond, tandis que les habitants s'amusement de cette traite, ils n'avancent pas tant dans leurs affaires, que s'ils travailloient à défricher la terre, et s'attachoient au trafic de la pêche et des huilles de Loups marins et de Marsouins, et autres semblables danrées dont on commence d'introduire le commerce. (C, 479)

Elle se réjouit, enfin, de l'implantation de « Manufactures » (textile, brasserie, tannerie) qui « diminueront beaucoup les grandes dépenses qu'il faut faire pour faire tout venir de France » (C, 873). De même, la découverte d'« une belle mine de plomb ou d'étain à quarante lieues au-delà de Mont-Réal » est une promesse d'enrichissement pour Jean Talon (C, 865). Tout cela favorise une installation des Français à long terme plutôt qu'un enrichissement immédiat et individuel⁴³.

Il est impossible de rendre compte ici de toutes les formes de l'économie politique, commerciale ou financière dont la *Correspondance* se fait l'écho, mais on voit à quel point ces économies innervent la représentation du « païs » que propose l'ursuline. Du grand « trafic » qui s'organise sur les rives du Saint-Laurent, elle retient à la fois une logique mercantiliste (tout ce qu'offre le territoire est source d'enrichissement pour le Royaume de France) et d'occupation par la sédentarisation et l'exploitation des ressources naturelles. Ce discours ne lui est pas propre, mais ce qui m'intéresse ici est la façon dont il permet, malgré le rêve d'une « aide mutuelle », de transformer cette partie de l'Amérique en territoire de France.

Le territoire est « riche », en effet, et les lettres célèbrent la promesse d'une abondance perdue pour le Vieux Monde, comme le faisait déjà Jacques Cartier⁴⁴. Au Canada, raconte-t-elle par exemple à son fils en 1665, « les bleds, les légumes, et toutes sortes de grains y croissent en abondance : La terre est une terre à froment, laquelle plus on la découvre des bois, plus elle est fertile et abondante » (C, 759). Ici,

43. Dans une certaine mesure, le discours de l'ursuline qui encourage installation et croissance démographique des Français correspond aux représentations contemporaines de la santé économique et politique du royaume. Comme le montre Jean-Claude Perrot, la période est marquée par l'idée que « le nombre fait la richesse » (*Une histoire intellectuelle de l'économie politique. xvii^e-xviii^e siècle*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, « Civilisations et sociétés », 1992, p. 143-154 ; p. 145 pour la citation).

44. Voir par exemple Jacques Cartier, *Relations*, publié par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1986, p. 127-128, 151-152.

« l'herbe croît haute comme des hommes, les cannes ou tuyaux de bled d'inde sont de dix, de douze et de treize pieds de hauteur » (C, 775). C'est un « Paradis terrestre » (C, 110) pour les épreuves de l'âme autant que pour les trésors de la terre. La Nouvelle-France est la rémanence d'un temps prélapsaire, ce temps qui précéda, précisément, l'expérience désormais quotidienne du manque⁴⁵. Pourtant, malgré cette profusion si caractéristique du « Nouveau Monde », l'épistolière n'a de cesse de revenir sur ce qui y fait défaut. Dans la lettre de 1665 où elle vantait la fertilité des terres, elle ajoute :

Cette abondance néanmoins n'empêche pas qu'il n'y ait ici un grand nombre de pauvres; et la raison est que quand une famille commence une habitation, il lui faut deux ou trois années avant que d'avoir de quoi se nourrir, sans parler du vêtement, des meubles et d'une infinité de petites choses nécessaires à l'entretien d'une maison [...]. (C, 759)

Ce n'est qu'après plusieurs années que cette famille deviendra riche : « [I]ls vivent de leurs grains, de leurs légumes, et de leur chasse qui est abondante en hiver », puis ils « commencent à faire trafic, et de la sorte ils s'avancent peu à peu » (C, 759). On retrouve ici, comme dans la lettre de 1652, une préférence pour une économie agraire de même qu'une méfiance à l'égard d'un capitalisme commercial qui prend de l'ampleur et favorise enrichissement, bénéfice et usure, toutes choses dont l'Église reste critique⁴⁶. « Cette petite économie » (C, 759) est exemplaire de la place que tient alors l'Amérique du Nord dans l'imaginaire français : terre de tous les possibles et pays qui manque de tout. Outre les disettes et difficultés qu'entraînent les guerres et les conflits (C, 623), les besoins des Français semblent considérables. Manque de tout (C, 109, 177), « besoin de tout » (C, 409, 415), « manque de logement » (C, 870), des « nécessitez de la vie et du vêtement » (C, 484), besoin « d'étoffes » (C, 177) : ce lexique de la carence, qui traverse toute la correspondance, contraste avec la vision par ailleurs superlative d'une terre nourricière, où le blé est toujours « plus haut »

45. Sur ce motif ambivalent des temps nouveaux présent dans d'autres récits de voyageurs, par exemple chez les Jésuites, voir notamment Marie-Christine Pioffet, « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : *terra doloris* ou Jérusalem céleste ? », dans Marc André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink (dir.), *Jesuit Accounts of the Colonial Americas. Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, Toronto, Presses de l'Université de Toronto, « UCLA Clark Memorial Library Series », 2014, p. 326-343.

46. Laurence Fontaine, « La bataille des interdits sur l'usure », dans *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008, p. 190-222.

et « meilleur ». Ces deux économies, l'une de l'abondance et l'autre de la rareté ou de la pénurie, déterminent la relation qui se noue, au fil du texte, entre la France et les terres d'Amérique. Les dépenses, qui mènent les habitants, les Ursulines ou la Couronne au bord de la faillite (C, 500, 633), sont un investissement nécessaire tant le pays promet de richesses. Mais, d'un autre côté, la colonie ne peut pas survivre sans le soutien de la métropole. En septembre 1652, Marie de l'Incarnation partage son inquiétude avec une sœur : « On nous a fait voir les choses en tel état, que nous craignons que la famine ne soit en France, et que de là elle ne passe ici, puisque, s'il est ainsi, il y a sujet de craindre qu'on ne nous envoie rien l'année prochaine, ce qui mettroit le païs dans un pitoyable état » (C, 496). Elle y revient en 1660, cette fois dans une lettre à son fils :

Depuis quelques mois les Outa8ak sont venus avec un grand nombre de canots chargez de castors, ce qui relève nos Marchands de leurs pertes passées, et accomode la plus part des Habitants : car sans le commerce le païs ne vaut rien pour le temporel. Il peut se passer de la France pour le vivre ; mais il en dépend entièrement pour le vêtement, pour les outils, pour le vin, pour l'eau de vie et pour une infinité de petites commoditez, et tout cela ne nous est apporté que par le moien du trafic. (C, 631)

La formule est étonnante mais elle révèle l'ambiguïté de la relation des Français au territoire. Toutes ces « petites commoditez » sont essentielles puisque, sans elles, ni les marchands ni les « habitants » ne s'installeront, privés qu'ils sont de fortune mais aussi de biens qui leur paraissent nécessaires. Ce sont ces « commoditez » qui transforment le territoire en pays habitable, c'est-à-dire en une autre France, avec ses vêtements, ses outils, ses vins, etc. Il n'y a donc de manque que dans la mesure où les Français aspirent à des biens qui sont difficilement ou peu accessibles, et c'est bien ce qui les place dans une situation de profonde dépendance : pas de « trafic », pas de « petites commoditez ». Pourtant, l'épistolière le reconnaît, le pays « peut se passer de la France pour le vivre ». N'est-ce pas ce qu'il a toujours fait jusque-là ? Ces deux affirmations, qui paraissent contradictoires, sont permises par le flou qui entoure le terme « païs », dont il est difficile de savoir à quoi il renvoie. Quel est ce « païs » qui risque de tomber dans « un pitoyable état » ? L'ursuline pense-t-elle à ces terres d'abondance, habitées depuis longtemps, qui ne manquent ni de meubles ni de vêtements et qui, de fait, ont bien vécu sans la France ? Parle-t-elle d'un autre pays, souvenir d'un paradis perdu et possibilité d'une nouvelle Alliance, qui effacera

peut-être le souvenir d'une économie, spirituelle⁴⁷ et marchande, de la rareté en Europe? D'un espace de conquête et d'établissement, quoique jamais tout à fait ce que marchands, habitants, administrateurs espèrent de lui – ni passage vers la Chine ni exacte duplication ultramarine de la France? Pays de la promesse ou pays du manque? Ce trouble sémantique est constant dans les lettres. Lorsqu'elle évoque les mines de plomb ou d'étain nouvellement découvertes, Marie de l'Incarnation remarque : «Je reviens encore à Monsieur [Jean] Talon : Si Dieu le fait arriver heureusement au port, il trouvera de nouveaux moïens d'enrichir le païs» (C, 865). Difficile, là encore, de savoir ce qu'est le «païs» : les rives fertiles du Saint-Laurent, la colonie en train de s'établir, la France? Cette polysémie témoigne d'une transition à l'œuvre dans les politiques et les imaginaires coloniaux. Le Canada passe, en effet, d'un espace et d'une culture autres à un «pays» de plus en plus perçu à l'aune de la France – qu'il en soit son reflet, son prolongement ou son bien. Dans cet entre-deux ou, plus exactement, cette conjointure de représentations, il peut être aussi bien promesse de prospérité qu'épreuve de la rareté et du besoin.

Discours et pratiques économiques contribuent ainsi à dessiner un imaginaire singulier du territoire, à la fois si fertile qu'il est une «mine» pour les Français, mais si dénudé qu'il ne peut vivre sans le roi de France. L'économie de la rareté, pourtant contraire à l'abondance promise de l'Amérique, tant agricole que financière et spirituelle, prend forme et se combine avec la crainte et l'incertitude⁴⁸ : peur de manquer, peur de la fin de l'investissement de l'État, peur des risques financiers, des menaces de guerre. Marie de l'Incarnation sait bien que l'évangélisation dépend du profit commercial des Français et de la sûreté des investissements : «La troisième chose qui retarde nos affaires», dit-elle en août 1650, «est que si le commerce manque par la continuation de la guerre, les Sauvages qui ne s'arrêtent ici que pour trafiquer, se dissiperont dans les bois, ainsi nous n'aurons plus que faire de [la] Bulle⁴⁹ n'y ayant plus rien à faire pour nous qui ne sommes ici

47. Marie de l'Incarnation vante à plusieurs reprises la piété des Autochtones (par exemple C, 146-147), contrairement à celle des Français (par exemple C, 103).

48. En ce sens, on pourrait considérer que les formes d'économie que met en scène l'ursuline appartiennent à un modèle européen contemporain. Voir Jean-Yves Grenier, *L'économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, Albin Michel, «L'évolution de l'humanité», 1996.

49. Les Ursulines attendent une bulle pontificale qui unisse les deux congrégations présentes dans le couvent de Québec, celle de Paris et celle de Tours.

que pour les attirer à la foy, et pour les gagner à Dieu » (C, 398). Affaires temporelles et affaires spirituelles sont inséparables. Dans tous les cas, la dépendance des Français de la colonie à l'égard de la France hexagonale fait donc du territoire occupé un « païs », prolongement, double et sujet de la France, entraînant les Autochtones dans cette logique d'inféodation. Peu importe ce que les Outaïak apportent aux marchands, cela ne peut suffire, car le manque ou l'excès ne se calculent qu'à proportion d'un mode de vie qui est celui des Français et d'un capitalisme qui s'ancre dans les pratiques quotidiennes⁵⁰. De ce point de vue, la hiérarchie politique et sociale qui s'instaure en Nouvelle-France entre Autochtones et Français⁵¹ est redoublée dans les lettres par une dépendance économique dans laquelle les Français doivent moins aux Autochtones que le « païs » ne doit à la France.

Il me semble que le récit de Marie de l'Incarnation continue alors, dans l'ordre des relations coloniales, ce qu'il nouait déjà dans l'ordre des relations familiales et spirituelles. L'inépuisable et « infinie miséricorde » de Dieu peut régler, à terme, la dette maternelle et, plus largement, la faille et le vide qu'a laissés la Chute. La foi, comme le soulignait Michel de Certeau, s'inscrit dans l'espérance d'un rachat, d'un don à venir. L'expérience du dépouillement, de la pauvreté ou de l'abandon se répare dans la rencontre avec l'« infini », l'économie de la foi emportant avec elle les déficits de l'économie affective. La grâce divine, quant à elle, implique une dette insolvable : ce qui s'échange entre Dieu et les fidèles (la prière et le soin, l'espérance et le salut) ne vient jamais solder une dette immémoriale, et Marie de l'Incarnation n'est pas moins redevable à son fils que son fils ne l'est, pour toujours, à Dieu. La brièveté des économies historique et profane est réinscrite dans la temporalité « différée » et éternelle du sacré. En revanche, la représentation de la Nouvelle-France inverse la donne puisque l'expérience de l'abondance des biens et des âmes se continue dans un discours du manque et de l'incertitude qui redistribue les rôles : les Français sont moins redevables aux Autochtones que le « païs » (à la fois le territoire des Autochtones, la colonie, la Nouvelle-France, la France) ne se trouve dans une situation de dépendance et d'assujettissement à l'égard de la politique et du marché français. Cette fois, l'abondance,

50. Sur ce lien entre les pratiques du quotidien et le développement capitaliste, voir Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. xv^e-xviii^e siècle*, t. I : *Les structures du quotidien. Le possible et l'impossible*, Paris, Armand Colin, 1979.

51. Voir Gilles Havard et Cécile Vidal, *op. cit.*, p. 255 et suiv.

pourtant promesse d'un paradis perdu, est ramenée à une économie profane, terriblement humaine, celle du manque et du besoin. Dans les deux cas, Marie de l'Incarnation se met en scène en économiste, non seulement parce qu'elle gère les affaires quotidiennes du couvent, mais parce que, à l'image de l'économiste des Évangiles, elle possède une « puissance médiatrice⁵² ». Au seuil du discours, elle fait passer la scène historique et familiale sur le plan surnaturel et divin, l'énonciation étant placée sous le signe d'une dette sacrée et millénaire. Dans le récit canadien, la promesse du paradis et de l'Alliance est, au contraire, enracinée dans l'expérience historique du manque. Ce faisant, le discours de l'ursuline participe de l'élaboration d'un récit colonial qui fait du territoire occupé un espace de richesse qu'il faut conquérir en même temps qu'un espace du manque qu'il faut sauver.

Les écrits de Marie de l'Incarnation témoignent, on le voit, de la grande diversité des discours économiques et, surtout, de la complexité de leur relation. Économie de la foi, économie spirituelle, affective ou marchande : elles opèrent tant sur le plan thématique qu'énonciatif et discursif. Plus que la polysémie du concept, ce sont les interactions entre ces différentes perspectives qui me paraissent remarquables. Car c'est bien dans le passage des dettes profanes à l'obligation sacrée, de la transaction familiale au dû littéraire, de l'abondance naturelle à la promesse eschatologique, de l'épreuve du manque à la dépendance politique que se dessinent, peu à peu, les traits d'un imaginaire colonial qui repose non pas sur l'échange mais sur la sujétion.

J'aimerais terminer en évoquant les récits oraux innus qui racontent l'arrivée des Français à Uepishtikueiau (Québec) tels qu'ils sont rapportés par Sylvie Vincent et Joséphine Bacon. Ils me paraissent importants pour au moins deux raisons. D'une part, ils rappellent que le discours colonial coexistait et continue de coexister avec d'autres discours et représentations, fort différents, sur cette période. Ils relatent, d'autre part, l'histoire d'une tromperie qui repose précisément sur l'échec d'un commerce, humain autant que marchand. En miroir des écrits de Marie de l'Incarnation, deux éléments y caractérisent, de façon tout à fait frappante, l'arrivée des Français : l'échange biaisé et la promesse non tenue. Ainsi commence l'histoire de la colonisation :

52. Marie-José Mondzain, *op. cit.*, p. 87.

La tradition orale rapporte donc qu'il y eut entente entre les Français et les Innus. Les Innus acceptèrent que les Français descendent de leurs navires, sèment du blé et construisent un magasin, mais cette autorisation ne concernait que le site de Uepishtikueiau. En échange, les Français promettaient aux Innus qu'eux et leurs descendants auraient désormais accès à une aide alimentaire essentiellement constituée de farine de blé et qu'ils trouveraient toujours, à Uepishtikueiau, les produits manufacturés qui pourraient leur être utiles, comme les fusils. Cependant, dit-on, les choses ne se passèrent pas exactement ainsi⁵³.

53. Sylvie Vincent, avec la collaboration de Joséphine Bacon, *Le récit de Uepishtikueiau. L'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 2003, p. 20.