

Les Cahiers des dix



Les médailles religieuses, une forme de l'imagerie baroque en Nouvelle-France

Marcel Moussette

Numéro 55, 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1008085ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1008085ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions La Liberté

ISSN

0575-089X (imprimé)

1920-437X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

À partir de la découverte de trois types de médailles religieuses en laiton mises au jour dans un contexte archéologique du début du XVIII^e siècle sur le site du Palais de l'intendant à Québec, l'auteur tente de retrouver leur signification culturelle en les réinsérant dans les différents contextes auxquels elles ont participé. Cette démarche d'archéologie contextuelle est fondée sur une approche qui va de la micro-échelle de l'intendance, en passant par celle de la Nouvelle-France, jusqu'à la macro-échelle du contexte européen de la production baroque. Les résultats tirés de cette analyse permettent d'aborder la question de la relation entre ces médailles et l'action missionnaire ainsi que les métissages.

Citer cet article

Moussette, M. (2001). Les médailles religieuses, une forme de l'imagerie baroque en Nouvelle-France. *Les Cahiers des dix*, (55), 295–329.
<https://doi.org/10.7202/1008085ar>

Les médailles religieuses, une forme de l'imagerie baroque en Nouvelle-France

Par Marcel Moussette

Les médailles du site du Palais de l'Intendant à Québec

Durant les campagnes de fouilles de 1988 et de 1989 sur le site du Palais de l'intendant à Québec, on mit au jour un lot de médailles religieuses moulées en métal cuivreux dans une couche ancienne de débris très riche en artefacts datant du Régime français (Fig. 1 et 2). Des 21 médailles constituant ce lot, 15 étaient entières ou il ne leur manquait que l'œillet de suspension (Tableau 1). Les autres étaient déformées ou fondues en partie par l'action du feu. C'est donc dire que près des trois quarts de cette collection étaient dans un excellent état et laissaient bien voir les motifs qui les ornaient. D'où leur intérêt pour la présente étude. D'après les motifs qu'elles présentaient sur chacune de leurs faces, nous avons pu aisément séparer ces médailles en trois types issus de trois moules différents. Le type I (Fig. 3) est constitué de trois médailles de forme circulaire surmontées d'un œillet et montrant sur leur avers un buste du Christ vu de profil regardant vers la droite avec l'inscription «*SOLE CLARIOR*» («*plus lumineux que le soleil*») et sur leur revers un buste de la Vierge aussi vu de profil mais regardant vers la gauche avec l'inscription «*MATER CHRIS ORA PRO*» («*mère du Christ, priez pour nous*»). Quant au type II (Fig. 4), il est lui aussi constitué de médailles de forme circulaire d'un diamètre à peu près identique à celles du type I et surmontées d'un œillet. Avec ses neuf médailles, ce type est de

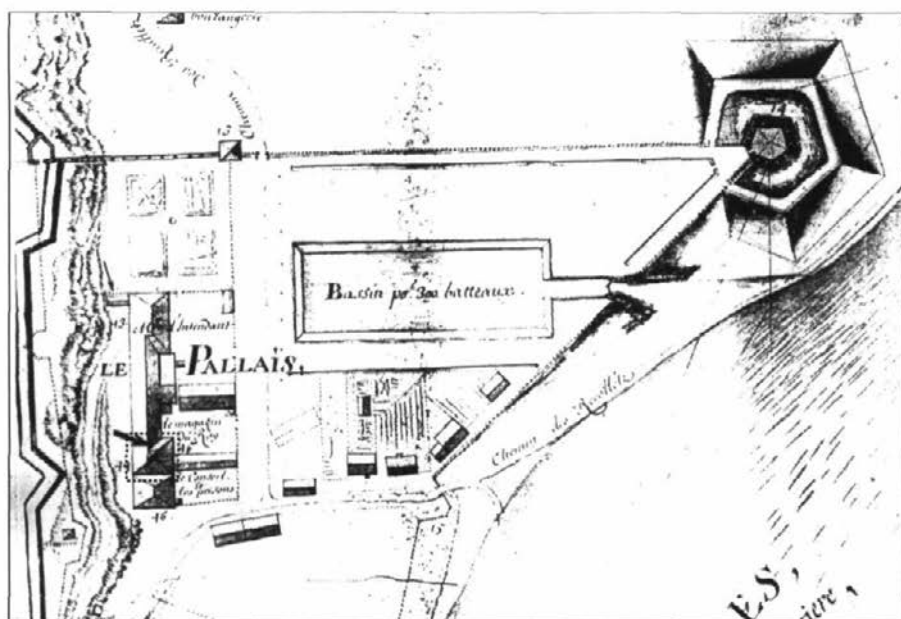


Figure 1. Détail du plan de Québec de 1692 par Robert de Villeneuve montrant le secteur du Palais de l'intendant (Archives nationales du Canada, C-21760; infographie : Andrée Héroux). Le lot de médailles fut mis au jour dans la section du palais identifiée comme étant «le magasin du Roy».

loin le mieux représenté. On y voit sur son avers la Vierge drapée se tenant debout sur un croissant de lune et l'inscription «*B VIRGO SINE PECCA ORIGINALE CONCEPTA*» («*bienheureuse Vierge conçue sans la faute originelle*»). Sur leur revers, on distingue deux personnages ailés agenouillés tenant à bout de bras un ostensor rayonnant. Enfin, les médailles du type III (Fig. 5), au nombre de six, se distinguent par leur forme ovale et elles sont surmontées, comme les autres, d'un œillet perforé dans le sens du diamètre de l'objet. L'avers nous montre une scène très chargée dans laquelle un moine auréolé est agenouillé face à une croix surmontée d'un rayonnement et entourée d'un buisson. Au pied de la croix, on peut voir un livre ouvert, un crâne humain et une mître, tandis qu'un autre buisson se dresse derrière le moine. On y lit l'inscription «*S. BRUNO*». L'avers est illustré par une femme drapée, vue de profil et agenouillée qui offre une plante à la Vierge assise tenant l'Enfant Jésus. Il porte l'inscription «*S. ROSELINA CARTUSIAN*». Trois médailles montrant des caractéristiques semblables à celles composant le corpus, mais trop endommagées par le feu n'ont pu être reliées à un de ces trois types en particulier.



Figure 2. Reconstitution à partir de la documentation écrite et des données archéologiques du Palais de l'intendant vu vers le sud-ouest. (Illustration : Jean-Michel Ménard, Société du Patrimoine urbain, Québec).

Au plan stratigraphique, ces médailles — sauf une (27C71-1) trouvée dans un niveau plus récent et qui témoigne sans doute de certains remaniements du site (Quesnel 1994:24) — se trouvent dans une couche très riche en objets qui est recouverte par des vestiges attribués aux magasins du roi détruits au printemps de 1760 et qui repose sur un dallage associé au germoir de la brasserie de l'intendant Talon construite vers 1670 (Fig. 6). Ce dépôt peut donc être associé assez sûrement aux caves de l'ancien palais de l'intendant aménagé à partir de la brasserie de Talon vers 1684 et détruit par un violent incendie le 5 janvier 1713¹. L'état de quelques unes de ces médailles à demi fondues pourrait d'ailleurs témoigner de ce sinistre (Tableau 1).

1. Annie QUESNEL, *Le Site du Premier palais de l'Intendant à Québec. Rapport préliminaire de la septième campagne de fouilles (1988)*, Rapports et Mémoires de recherche du Célat, n° 20, Célat, Université Laval, Québec, 1991, p. 60-61 ; Hélène Côté, *Le site du Premier palais de l'intendant à Québec. Rapport préliminaire de la huitième campagne de fouilles (1989)*, Rapports et Mémoires de recherche du Célat, Université Laval, Québec, 1992, p. 29-31, 54.

NO DE CATALOGUE CeEt 30-	TYPE			Dimensions cm			ÉTAT
	I	II	III	Largeur	Hauteur	Épaisseur	
27B34-1			✓	3,50	4,00	—	Entière
27C63-1		✓		3,51	—	0,180	Oeillet manquant
27C71-1			✓	3,32	3,80	0,176	Entière
27C91-2		✓		3,50	—	—	Entière; disparue suite à une exposition aux Voûtes du Palais
27C148-123			✓	3,41	3,87	—	Entière
27C148-124	—	—	—	—	—	—	Fondue; inclassable
27E50-1	✓			3,45	—	0,266	Entière
27E51-40		✓		3,47	—	0,240	Entière
27E51-102	—	—	—	—	—	—	Fondue; inclassable
27E53-2		✓		3,48	—	0,160	Entière
27E54-5		✓		3,48	—	0,184	Oeillet manquant
27E54-6		✓		3,44	—	0,246	Déformée par la chaleur
27E54-7		✓		3,52	—	0,170	Entière; déformée par la chaleur
27E54-8			✓	3,40	3,90	0,202	Fondue en partie
27E54-9		✓		3,47	—	0,162	Oeillet manquant; endommagée par le feu
27E54-39		✓		—	—	—	Fondue en partie
27E54-40	—	—	—	—	—	—	Fondue en partie; inclassable
27E55-1			✓	3,36	3,83	0,202	Oeillet manquant
27E55-2	✓			3,45	—	0,238	Entière; endommagée par le feu
27E57-2	✓			3,47	—	0,248	Entière; craquelée sur le pourtour
27E57-8			✓	3,36	3,85	0,198	Oeillet manquant; déformée par le feu
TOTAL	21	3	9	6			

Tableau 1. Provenance, classement, dimensions et état du lot de médailles religieuses mises au jour sur le site du Palais de l'intendant à Québec.

Pour les médailles circulaires des types I et II, la largeur équivaut au diamètre.



Figure 3. Avers (à gauche) et revers (à droite) d'une médaille religieuse de forme circulaire en laiton du type I, mise au jour sur le site du Palais de l'intendant. (Collection : Ville de Québec; photographie : Lise Jodoin; infographie : Andrée Héroux).



Figure 4. Avers (à gauche) et revers (à droite) d'une médaille religieuse de forme circulaire en laiton du type II, mise au jour sur le site du Palais de l'intendant. (Collection : Ville de Québec; photographie : Lise Jodoin; infographie : Andrée Héroux).



Figure 5. Avers (à gauche) et revers (à droite) d'une médaille religieuse de forme ovale en laiton du type III, mise au jour sur le site du Palais de l'intendant. (Collection : Ville de Québec; photographie : Lise Jodoin; infographie : Andrée Héroux).

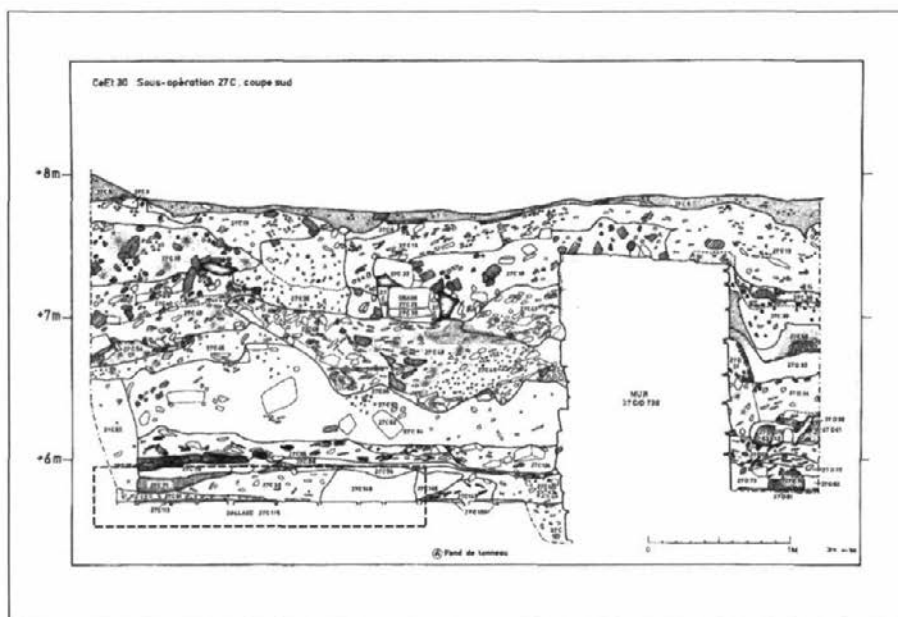


Figure 6. Stratigraphie de la paroi sud de la sous-opération 27C. Ce dessin en coupe nous fait voir, sur le dallage (27C115) du germoir de l'ancienne brasserie de l'intendant Talon, quelques-unes des couches de débris et d'objets de toutes sortes (27C71, 27C91 et 27C148) dans lesquelles fut mise au jour une partie du lot de médailles étudiées (Quesnel, 1991, p. 170, fig. 11). (Dessin : Danielle Filion; infographie : Andrée Héroux).

Médailles religieuses, Contre-Réforme et Baroque

Ce contexte temporel de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e (1684-1713) nous situerait donc, du point de vue de l'histoire culturelle de la France, dans cette troisième période du Baroque européen que Claude-Gilbert Dubois a appelée « la deuxième vague baroque européenne ou l'âge du rococo » et qu'il situe de ca 1690 à ca 1750². Dubois, voit cette phase de l'histoire culturelle européenne comme « une résurgence du premier baroque, mais [prenant] également en compte l'influence du classicisme français, avec ses idéaux de composition rationnelle et de vraisemblance [...] »³. Sans trop savoir, si une telle périodisation pourrait s'appliquer intégralement à la situation coloniale de la

2. Claude-Gilbert DUBOIS, *La baroque en Europe et en France*, Presses universitaires de France, Paris, 1995, p. 171sq.

3. *Ibid.*, p. 172.

Nouvelle-France, on peut quand même penser que l'esprit baroque et par là celui de la Contre-Réforme y étaient présents sous la monarchie absolue et de droit divin du catholique Louis XIV, système d'exercice du pouvoir qui est une des caractéristiques des sociétés baroques⁴.

Ces quelques considérations nous amènent à penser la signification du lot de médailles des sites du Palais de l'intendant du point de vue de la Contre-Réforme, des représentations imagées et de l'esprit baroque. L'iconophobie de la Réforme protestante, liée au danger d'idolâtrie que pouvait présenter le culte des saints à travers leur représentation imagée, en constitue un aspect important :

La Réforme s'attaque sans merci à des abus qu'il eût été possible de corriger, mais qu'elle préféra déraciner en supprimant radicalement les images de la Vierge et des saints. L'Occident fut à son tour ravagé par un cyclône de vandalisme qui anéantit une grande partie du patrimoine artistique des nations chrétiennes, l'Italie et l'Espagne exceptées⁵.

À cette prise de position radicale, le Concile de Trente réagit en 1563 d'une double façon : d'une part, en contrôlant les sujets des images placées dans les églises qui devaient être approuvées par les évêques ; et d'autre part, en faisant de l'image religieuse un moyen d'action contre la protestantisme⁶. Cette importance donnée à l'image marque une distance prise par les catholiques par rapport aux textes sacrés et elle s'appuie sur une spiritualité fondée sur l'imagination et les sens⁷ dont François de Sales s'est fait, avec Ignace de Loyola, l'un des porte-parole les plus éloquents. Voici l'une des façons qu'il suggère au dévot de se mettre en la présence de Dieu pour la méditation :

La quatrième façon consiste à se servir de la simple imagination, nous représentant le Sauveur dans son humanité comme s'il était près de nous, ainsi que nous avons coutume de nous représenter nos amis et de dire : j'imagine de voir un tel qui fait ceci et cela, il me semble que je le vois, etc. Mais si le très Saint Sacrement de l'autel était présent, alors cette présence serait réelle et non purement imaginaire ; car les espèces et les apparences du pain comme une tapisserie, derrière laquelle Notre-Seigneur réellement présent nous voit et nous considère, quoique nous ne le voyions pas en sa propre forme⁸.

4. Germain BAZIN, *Destin du baroque*, Paris, Hachette, 1968, p. 38 ; Claude-Gilbert DUBOIS, *op. cit.*, 1995, p. 61, 162.

5. Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien, tome premier*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 415.

6. *Ibid.*, 1955, p. 415, 457.

7. Bernard CHÉDOZEAU, « Le langage par l'image et le refus de l'imprimé : une tendance de l'âge baroque catholique », *Figures, images religieuses baroques*, n° 5, 1990, p. 95.

8. François de SALES (saint), *Introduction à la vie dévote*, Montréal, Fides, 1957, p. 71.

De la présence réelle de Dieu incarné sous les saintes espèces à sa présence imaginée, la distance est bien ténue. Et de l'imagination à l'image physique, il n'y a qu'un pas vite franchi. Pour le chrétien de la Contre-Réforme, Dieu, ses anges et ses saints sont présents sur terre et l'image est là pour favoriser les rapports qu'il entretient avec eux. À ce titre, la Contre-Réforme sera l'occasion d'un renouvellement du répertoire iconographique soit en remplaçant les saints médiévaux par de nouveaux ou encore en instituant de nouvelles dévotions⁹. Ce renouvellement constituera un moteur puissant pour le développement de l'art baroque.

C'est ainsi que, contre les positions iconoclastes de la Réforme protestante, l'image est mise au service de la Contre-Réforme catholique.

La défense et la revalorisation des images et, par conséquent, de l'art qui les produit est la grande affaire du Baroque. Tout commence lorsque l'Église, assurée d'avoir contenu l'expansion réformée, passe à la contre-offensive. Contre la Réforme qui abhorre les images et va jusqu'à l'iconoclasme, l'Église romaine réaffirme la valeur idéale et la nécessité pratique de la démonstration des faits de son histoire, en vue de l'édification et à titre d'exemple. Elle réaffirme aussi la validité de la culture classique et de la Renaissance, disant que si le beau plaît il peut servir de moyen de persuasion. Elle encourage les motifs les plus spectaculaires de l'art et accentue le caractère spectaculaire du rite et du culte¹⁰.

À ce propos, Argan parle d'une véritable propagande par l'image¹¹. Et Louis Réau voit dans cette forme nouvelle de l'art et de son utilisation un art militant dans lequel se trouve très présent l'esprit combatif de la Compagnie de Jésus¹². Tandis que Raymond Court situe cette action, dans laquelle les Jésuites sont encore très présents, à la fin du XVI^e siècle dans une seconde vague baroque associée à l'élan missionnaire catholique et à sa rhétorique de la persuasion¹³.

Que l'art baroque en général et plus particulièrement l'imagerie religieuses aient servi de moyens de persuasion aux missionnaires que ce soit en Europe ou en Amérique ibérique est un fait bien établi¹⁴. Sur ce sujet, je ne puis m'empêcher

9. Louis RÉAU, *op. cit.*, 1955, p. 460-462.

10. Carlo Giulio ARGAN, *L'âge baroque*, Genève, Éditions d'Art Albert Skira, 1989, p. 17.

11. *Ibid.*, 1989, p. 19.

12. Louis RÉAU, *op. cit.*, 1955, p. 457.

13. Raymond COURT, « Le concept de style baroque est-il pertinent ? », *Figures, images religieuses baroques*, n° 5, 1990, p. 168.

14. Victor TAPIÉ, *Baroque et classicisme*, Paris, Plon, 1957 ; Denis CERCLÉ, « L'art religieux de style baroque des vallées de Savoie : la conciliation des contraires », dans *Corps, religion, société*, J.-B. Martin et F. Laplantine, dir., Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991, p. 79-105 ; Ralf TOMAN, éd., *L'art du baroque*, Cologne, Könemann, 1998, 503 p. ; Claude ARTHAUD, François HÉBERT-STEVENS et François CALI, *L'art des conquistadors*, Paris, Arthaud, 1960,

de citer Serge Gruzinski qui a étudié la question auprès des Autochtones mexicains :

Conscients des failles de la prédication, les jésuites recourent également à un arsenal de moyens propres à toucher des êtres « si matériels » et « si sensibles aux choses extérieures ». Les indigènes les voient brandir des tableaux représentant la vie du Christ, des crucifix, des crânes pour illustrer les « désillusions de la mort ». Le spectacle déchaîne les cris et les pleurs des fidèles qui, sous la direction de la Compagnie, dans l'élan d'un étonnant psychodrame collectif, s'en vont grossir des processions de pénitence [...] ¹⁵.

En ce qui concerne la Nouvelle-France, plusieurs auteurs ont traité de la conversion des Amérindiens et des moyens utilisés par les missionnaires pour arriver à leur fin. Je voudrais d'abord parler de la thèse fondamentale de Rémi Ferland sur l'art de la persuasion dans les *Relations des jésuites*¹⁶. Il est vrai que l'étude de Ferland s'attache aux procédés rhétoriques utilisés par le père Paul Lejeune plutôt qu'aux images religieuses, mais elle a l'avantage de nous introduire à une lecture du texte derrière le texte et surtout, par son accent mis sur l'art de la persuasion, de rattacher ces écrits jésuites à la spiritualité de la Contre-Réforme et à l'esprit baroque. Quant à la thèse de Jean Simard intitulée *Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle*, même si elle ne porte pas expressément sur l'action missionnaire en Nouvelle-France, elle fait le point sur l'iconographie religieuse et les dévotions nouvelles préconisées au XVII^e siècle par les oratoriens et les carmélites de même que les eudistes et les sulpiciens¹⁷. Comme certaines de ces dévotions, en particulier, celles dédiées à la Vierge ou aux Sacrés cœurs, se sont répandues jusqu'en Nouvelle-France, cette étude sera utile à notre propos. Dans son étude sur l'action des jésuites auprès des Amérindiens nomades de la Nouvelle-France, Alain Beaulieu inscrit bien, mais sans plus, les images religieuses dans la batterie des moyens utilisés par les missionnaires pour « convertir les fils de Caïn »¹⁸. En fait, c'est l'étude de François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image*, dans laquelle il étudie l'action des jésuites auprès des Amérindiens, qui est la plus en rapport avec le problème qui nous intéresse¹⁹. Heureux métissage d'approches

295p. ; Yves BOTTINEAU, *Baroque ibérique*, Fribourg, Office du Livre, 1969, 190p. ; Maurice PIANZOLA, *Brésil baroque*, Genève, Les Éditions de Barvend, 1974, 180 p.

15. Jean-Michel SALLMANN, éd., *Vision indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 135.

16. Rémi FERLAND, *Les relations des jésuites : un art de la persuasion*, Québec, Les Éditions de la Huit, 1992, 232 p.

17. Jean SIMARD, *Une iconographie du clergé français au XVII^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1976, 264 p.

18. Alain BEAULIEU, *Convertir les fils Caïn*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1994, 177 p.

19. François-Marc GAGNON, *La conversion par l'image*, Montréal, Bellarmin, 1975, 141 p.

issues de l'ethnologie et de l'histoire de l'art, l'étude de Gagnon aborde l'iconographie religieuse utilisée par les jésuites de la Nouvelle-France sous l'angle de l'acculturation des Amérindiens. Comme historien de l'art, l'auteur s'intéresse plutôt aux peintures, gravures et dessins qu'il étudie à partir de documents écrits ou iconographiques. Son étude en profondeur lui permet de nous montrer comment ces images sont manipulées par les missionnaires, de déterminer leurs effets sur les cultures amérindiennes et de les situer dans le contexte plus général de la Contre-Réforme. Finalement, même si Gagnon ne parle pas des médailles religieuses en métal dans le corps de son texte — probablement parce qu'il a peu trouvé de documents sur le sujet —, il a quand même présenté, parmi les illustrations, les photos de deux médailles, l'une représentant saint François-Xavier et saint Ignace de Loyola et l'autre la Vierge, mises au jour sur le site de Sainte-Marie-aux-Hurons. Ces deux médailles ont sûrement constitué un ferment appréciable dans l'orientation que j'ai voulu donner à la présente étude.

Après cet état de la question, on pourrait donc penser que les médailles religieuses du site du Palais de l'intendant appartiendraient à l'imagerie baroque issue de la Contre-Réforme et qu'elles auraient été utilisées comme instruments de conversion des Amérindiens. C'est ce que nous allons tenter de démontrer dans les pages qui vont suivre.

Archéologie contextuelle des médailles mises au jour sur des sites de la Nouvelle-France

Pour en arriver à une telle démonstration, il nous faudra orienter notre démarche du côté de la signification que l'on donnait à ces médailles dans le système culturel qui les a produites. En d'autres mots, il nous faudra tenter de déterminer leur signification en les replaçant dans leur contexte d'origine. Une telle démarche n'est pas nouvelle; déjà durant les années 1940, Melville J. Herskovits affirmait qu'un objet ne trouvait sa signification véritable qu'à travers «une définition et une connaissance de la fonction» qui lui étaient attribuées dans une culture donnée²⁰. Depuis, Iain Hodder, en réaction au fonctionnalisme des partisans de la *New Archaeology*, a poussé plus loin la réflexion en proposant une démarche permettant de parvenir à la structure et au contenu symboliques des vestiges archéologiques en les replaçant dans les différents contextes — temporel, spatial et typologique — auxquels ils participent²¹. En ce qui me concerne, tout en tenant pour essentielle l'approche par les contex-

20. Melville J. HERSKOVITS, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952, p. 17.

21. Iain HODDER, *Reading the Past*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

tes proposée et expérimentée par Hodder, j'ai toujours préconisé une approche plus synthétique, soutenant « que la structure et le processus systémique [donc, l'aspect fonctionnel des systèmes culturels] doivent faire un avec la structure et le contenu symbolique, car la fonction fait partie du monde idéal au même titre que l'imaginaire ou le symbolique »²².

Le principal écueil auquel a à faire face l'archéologue quand il veut redonner un sens aux vestiges matériels qu'il a mis au jour, leur redonner vie, est de retenir les aspects significatifs de ces vestiges afin de les replacer dans des contextes appropriés desquels il pourra tirer certains éléments de signification. Dans la première partie de cette étude, nous avons déjà défini le contexte temporel de cette collection de médailles et l'événement, soit l'incendie du palais de l'intendant, qui avait donné lieu à leur déposition en 1713. Quant aux autres aspects contextuels, il nous a semblé que la meilleure façon d'en tirer partie était de les considérer à différentes échelles, à partir de la plus petite jusqu'à la plus grande : d'abord le contexte très local de l'intendance à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e ; ensuite celui de la Nouvelle-France et de l'avancé à l'intérieur du continent ; et finalement le contexte européen de la production baroque.

Le contexte de l'intendance

À la micro-échelle, nous avons déjà, en début de cette étude, déterminé le contexte temporel du dépôt de médailles à partir de leur position stratigraphique, soit le terrible incendie qui dévasta le palais de l'intendant en 1713 (Fig. 6). La couche foncée dans laquelle ces dernières ont été mises au jour est principalement composée de débris de constructions de toutes sortes au travers desquels se retrouvent de la cendre et du charbon de bois. Ce contexte archéologique, qui fait 6,40m sur 3,75m et une trentaine de centimètres d'épaisseur, renferme non moins que 8,003 artefacts et écofacts, si on additionne les trouvailles effectuées par Quesnel en 1988 et Côté en 1989²³. Ce très riche assemblage comprend principalement des clous et des pièces d'armes à feu et d'armes blanches ainsi que des pierres à fusil, mais aussi toute une panoplie d'objets allant des hameçons de ligne à pêche, aux couteaux de traite à pointe rabattue²⁴, aux bagues jésuites et aux médailles religieuses, etc. Si on considère l'ensemble de cet assemblage, les médailles étudiées n'en forment qu'une infime partie, à peine 0,26 %. Mais

22. Marcel MOUSSETTE, « L'objet archéologique, réceptacle et générateur de sens », *Paléo-Québec*, vol. 23, 1995, p. 13.

23. Annie QUESNEL, *op. cit.*, 1991, p. 118 ; Hélène CÔTÉ, *op. cit.*, 1992, p. 125.

24. Marcel MOUSSETTE, « Des couteaux pour la traite des fourrures », *Revue d'histoire de la culture matérielle*, n° 51, 2000, p. 3-15.

plusieurs d'entre elles, déformées par la chaleur ou en partie fondue (Tableau 1), témoignent d'un incendie d'une grande violence et soudaineté, puisqu'il ne laissa pas le temps au personnel de l'intendance de mettre en sûreté ces objets importés à grands frais de France. Malgré le fait que des documents de l'époque nous rapportent qu'une bonne partie des effets était entreposée dans le bâtiment de la potasse, situé à l'ouest du palais, ce qui aurait contribué à minimiser les pertes²⁵, et que l'intendant envoya des gens pour fouiller les ruines encore fumantes du palais afin d'en « tirer ce que le feu aurait épargné »²⁶, la richesse de cet assemblage demeure quand même intrigante.

Nous avons désigné le secteur du site où fut effectuée cette découverte comme étant la salle 4 des caves du palais de l'intendant (Fig. 7). Cette pièce qui a été fouillée sur toute sa largeur (6,40m) et seulement en partie sur sa longueur (3,75m) aurait bien pu, si on se fie à un plan de 1686, atteindre une longueur d'environ 6,60m.²⁷ Il s'agit donc d'un espace à peu près carré, situé dans la partie est du corps central du bâtiment du palais²⁸. Cet espace aurait communiqué avec le reste du bâtiment par au moins trois portes : l'une à l'ouest donnant sur la salle 3 et aménagée dans une cloison de bois installée sur une base de maçonnerie en pierre²⁹; l'autre dans la maçonnerie du mur nord donnant directement sur la façade de l'édifice et la cour de l'enclos de l'intendance; et la troisième, encore hypothétique puisque cette partie du site n'a pas encore été fouillée et qu'elle apparaît seulement sur un plan d'époque, donnant sur une cinquième salle contiguë aux cachots. Sur le sol de la salle 4, on aurait aménagé un plancher fruste fait de planches pour garantir tant soit peu les marchandises de l'humidité³⁰. Et il est fort possible que le grand âtre du germoir de la brasserie de Talon, adossé au mur sud du bâtiment, ait encore été en usage à cette époque, servant au chauffage des lieux.

D'après les données que nous avons en main, la salle n° 4 se présente donc comme un espace relativement bien aménagé où l'on aurait pu entreposer des marchandises importées de France destinées à la colonie. Cette fonction d'entreposage est bien démontrée par le grand nombre d'items appartenant à une même

25. Marcel MOUSSETTE, *Le site du Palais de l'intendant à Québec. Genèse et structuration d'un lieu urbain*, Sillery, Septentrion, 1994, p. 72.

26. Jacques GUIMONT, *Le site du Premier Palais de l'intendant à Québec (CeEt-30). Rapport de la quatrième campagne de fouilles (1985)*, Rapports et Mémoires de recherche du Célat, Québec, Université Laval, Célat, 1987, p. 13.

27. Marcel MOUSSETTE, *op. cit.*, 1994, p. 35, fig. 11.

28. *Ibid.*, p. 61.

29. Hélène CÔTÉ, *op. cit.*, 1992, p. 33-34.

30. Annie QUESNEL, *op. cit.*, 1991, p. 60-61.

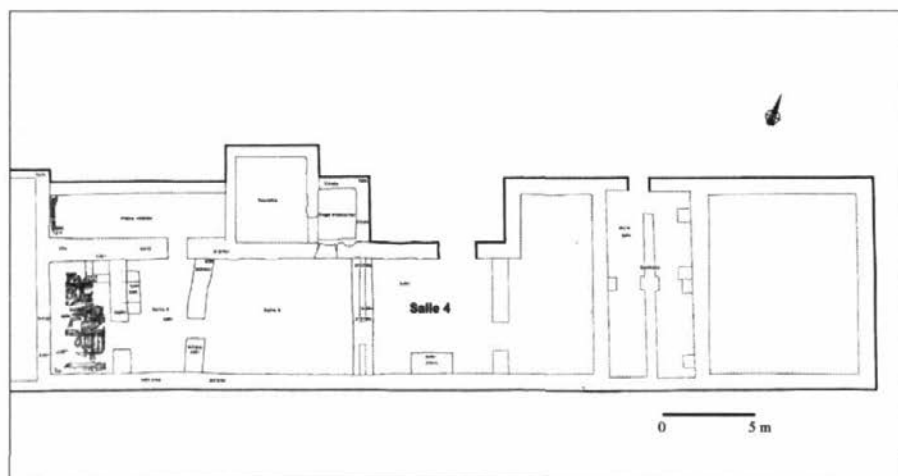


Figure 7. Plan du Palais de l'intendant au niveau des caves des magasins du roi. On y voit la salle 4 avec, au nord, sa porte donnant directement sur la cour de l'intendance (Moussette, 1994, p. 54, fig. 13). (Dessin : Danielle Filion; infographie : Andrée Héroux).

catégorie — par exemple les clous non utilisés, les pierres à fusil et les pièces de fusil, ou encore ces 78 lames de couteaux pliants à pointe rabattue qui ont fait l'objet d'une autre étude³¹ — que l'on aurait gardés en stock à cet endroit avant de les fournir aux troupes ou les acheminer vers les postes avancés et les lieux de traite. Le contenu de la salle 4 fait contraste avec celui de la salle 2, située plus à l'est près de la partie de l'édifice habitée par l'intendant, où l'on a surtout retrouvé des artefacts liés à l'entreposage de denrées (bouteilles, flacons, seau de bois) et des restes de ces denrées (ossements de mammifères, orge, olives, prunes, raisins, etc.)³². C'est comme si on avait réuni dans la salle 4 surtout des marchandises sèches en fer, en laiton et en silex.

En fait à cette époque, au moment de l'incendie de 1713, on avait réussi à faire de l'intendance un lieu fonctionnel et efficace qui correspondait aux pouvoirs importants associés à la fonction de l'intendant qui était responsable de la justice et des finances de la colonie. C'est par les magasins de l'intendance, localisés dans le palais et, depuis 1709, dans le bâtiment de la potasse, que transitaient les effets et marchandises importés de France pour être ensuite acheminés aux confins du territoire d'une Nouvelle-France dont l'immensité commençait à dépasser l'imagination la plus folle.

31. Marcel MOUSSETTE, *op. cit.*, 2000.

32. Marcel MOUSSETTE, *op. cit.*, 1994, p. 58.

Le contexte de la Nouvelle-France

Maintenant, si nous nous replaçons dans le contexte de la Nouvelle-France, nous avons déjà fait état de l'importance de l'imagerie religieuse pour l'action des missionnaires auprès des Amérindiens. À ce propos, nous avons fait référence à deux études importantes : celle de François-Marc Gagnon, un historien de l'art, sur l'imagerie utilisée par les Jésuites ; et celle de Jean Simard, un ethnologue, sur l'imagerie issue des dévotions de l'École française. Bien que ces études nous demeurent utiles en ce qui concerne les thématiques de cette imagerie et ses contextes de production et d'utilisation, c'est surtout vers l'excellente étude de Charles J. Rinehart, un archéologue, sur le rôle des crucifix et médailles du fort Michillimakinac, que nous allons nous tourner³³. En effet, Rinehart ne se contente pas d'analyser en profondeur les dix-huit médailles religieuses mises au jour dans les différents contextes qui composent cet important site qui fut une des plaques tournantes du commerce des fourrures au XVIII^e siècle, mais il met ces trouvailles en relation avec huit autres sites de la région des Grands Lacs et de la Vallée du Mississippi occupés au Régime français, couvrant ainsi une immense région s'étendant des Pays d'en Haut à la Louisiane au sud. Cette liste comprend : trois postes de traite, Michillimakinac, Fort Saint-Joseph et Fort Frontenac ; deux missions amérindiennes, Marquette et Sainte-Marie I ; deux cimetières amérindiens, Lasanen et Rock Island ; un village amérindien, Fatherland ; et un village français, Guebert (Fig. 8). De notre côté, malgré une liste fort prometteuse de soixante-quatre sites susceptibles de contenir des « médailles » qui nous a été fournie par l'Inventaire des sites archéologiques du Québec (ISAQ), nous avons été capable à ce jour de localiser, outre celui du Palais de l'intendant, seulement trois sites du Régime français contenant des médailles religieuses : La Prairie, une mission jésuite ; la maison Couillard, un établissement français (Québec) ; et Pointe-du-Buisson, un lieu de portage. Enfin, à cet ensemble, nous avons ajouté celui réuni par William M. Beauchamp concernant les sites iroquois de l'État de New York et une médaille ovale provenant du village des Mascontins et Kicapous établi près du fort Ouiatenon sur la rivière Wabash³⁴. En tout, c'est donc un corpus de 84 médailles que nous avons réuni (Tableau 2).

33. Charles J. RINEHART, *Crucifixes and Medallions: Their Role at Fort Michillimakinac*, Volumes in Historical Archaeology, n° XI, Columbia, University of South Carolina, The South Carolina Institute of Archaeology and Anthropology, 1990, 149 p.

34. William M. BEAUCHAMP, « Metallic Ornaments of the New York Indians », *New York State Museum Bulletin*, n° 73, Albany, University of the State of New York, 1903 ; Neil TRUBOWITZ, « Native Americans and French on the Central Wabash », dans *Calumet and Fleur de Lys: Archaeology of Indian and French Contact in the Mid-Continent*, John A. Walthall et Thomas E. Emerson, éd., Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1992, p. 255, fig. 9.4.

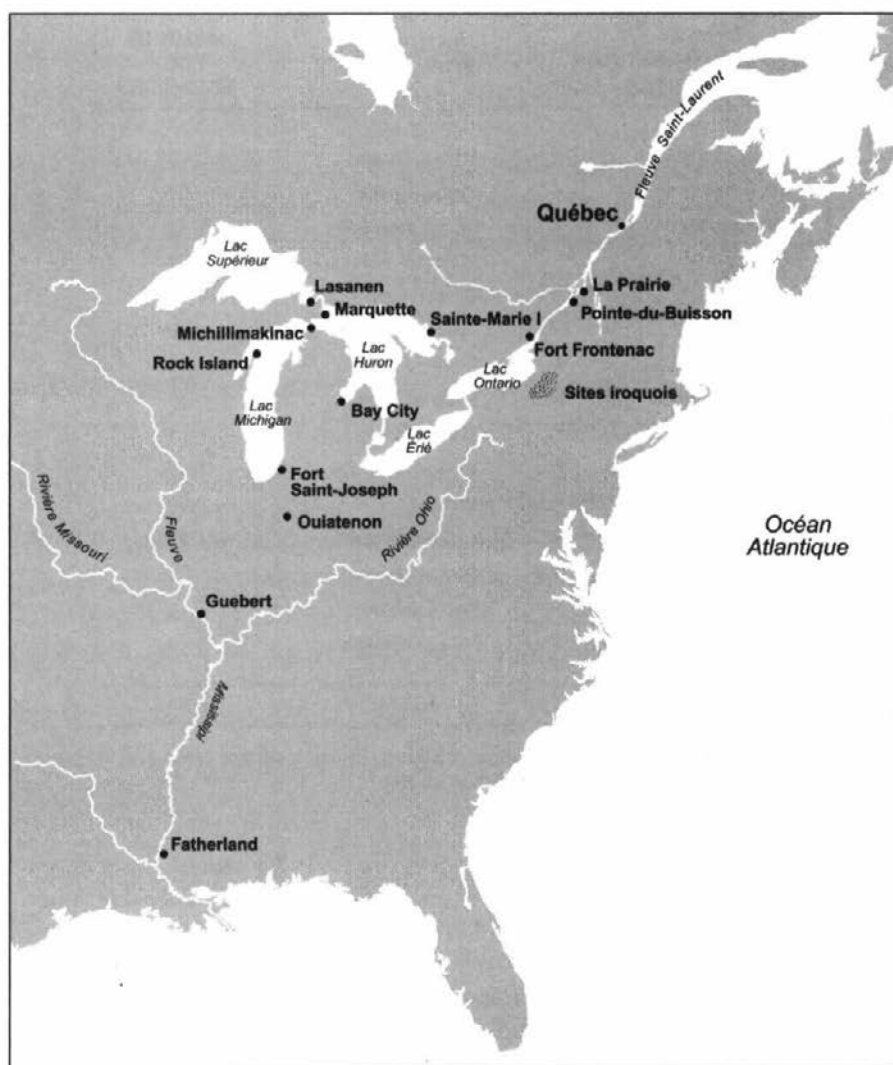


Figure 8. Localisation des sites du Régime français où des médailles religieuses ont été mises au jour (Iconographie : Andrée Héroux).

SYMBOLES D'IDENTIFICATION DES SITES		NATURE DES SITES ÉTUDIÉS	NOMBRE DE MÉDAILLES
Sainte-Marie I	+	Mission jésuite	2
Fort Frontenac	—	Poste de traite	1
Fatherland	=	Village amérindien	1
Rock Island	□	Cimetière amérindien	2
Lasanen	△	Cimetière amérindien	3
Guebert	○	Village français	6
Fort Saint-Joseph	▲	Poste de traite	15
Michillimakinac	■	Poste de traite	18
La Prairie	*	Mission jésuite	1
Maison Couillard	#	Comptoir de traite	1
Pointe-du-Buisson	x	Portage	3
Palais de l'intendant	●	Lieu administratif	21
Marquette	◇	Mission jésuite	1
Sites iroquois	Y	Non déterminés	8
Ouiatenon	Z	Village amérindien	1
TOTAL			84

Tableau 2. Symboles d'identification et nature des sites étudiés ainsi que le nombre de médailles qui y ont été mises au jour.

Et déjà, la nature même des sites sur lesquels ces médailles ont été mises au jour nous renseigne sur la trajectoire qu'elles ont suivie dans cette partie de l'Amérique. En effet, on connaît leur point d'arrivée en Nouvelle-France, l'intendance de Québec, d'où elles ont été transportées vers les villages français et amérindiens ainsi que les postes de traite et les missions, en passant par des lieux de portage, pour parfois accompagner les défunts dans leur ultime voyage, puisqu'on en a retrouvées dans des sépultures de deux cimetières amérindiens. Déjà, cette distribution montre des liens étroits entre les médailles religieuses et l'univers métissé des postes avancés de la frontière et des lieux de colonisation.

Afin de mieux saisir les relations des médailles du site du Palais de l'intendant avec l'ensemble de celles dont la découverte nous est connue, nous avons dressé un tableau synthétique construit selon le rapport entre les motifs ornant leur avers et leur revers (Tableau 3). La raison principale de construire un tel tableau est que le rapport avers/revers n'est pas nécessairement constant, c'est-à-

[illegible]

Tableau 3. Relations entre les motifs représentés sur les avers et les revers des médailles religieuses rondes, ovales et octogonales.

Les zones ombrées signifient des relations directes avec les motifs des avers et des revers des médailles du lot mis au jour sur le site du Palais de l'intendant à Québec. Identification des sites : Sainte-Marie I (+) ; fort Frontenac (-) ; Futherland (=) ; Rock Island (□) ; Lasanen (△) ; Guebert (○) fort Saint-Joseph (▲) ; Michillimakinac (■) ; Païre (*) ; maison Couillard (●) ; Palais de l'intendant (✕) ; Pointe-du-Buisson (✕) ; Marquette (◊) ; sites iroquois (▽) ; Ouatéron (z).

dire, que le même avers ne retrouve pas toujours avec le même revers. Par exemple, le revers montrant le buste de la Vierge regardant vers la gauche, bien qu'il se retrouve le plus souvent avec l'avers représentant le buste du Christ regardant vers la droite, peut aussi être combiné avec d'autres avers représentant saint Venant ou encore saint François de Sales. De telles combinaisons de motifs rendent la comparaison entre les médailles très laborieuses, mais elles permettent cependant de bien saisir les multiples rapports qui existent entre les avers et les revers et de déterminer, à travers ces rapports, les liens qui existent entre les médailles trouvées sur les différents sites.

Au début de notre analyse, nous avons divisé les données acquises en deux tableaux — un premier comprenant les médailles rondes et ovales et un deuxième, les médailles octogonales — la raison étant que Rinehart avait affirmé que les médailles octogonales ne se retrouvaient que dans des contextes du Régime anglais au fort Michillimakinac³⁵. Comme, nous voulions limiter notre étude au Régime français, nous avons pensé qu'il valait mieux les considérer à part. Toutefois, cette démarche nous a permis de constater, que la différence des motifs représentés sur les médailles octogonales d'avec ceux des médailles rondes ou ovales n'était pas très significative, puisque 50 % des motifs des premières se retrouvaient sur les dernières. De plus, la fouille subaquatique de deux gallions espagnols, le *Guadalupe* et le *Conde de Tolosa*, naufragés en 1724 dans la baie de Samané dans l'actuelle République Dominicaine, a révélé un ensemble de médailles religieuses à la fois de formes ronde, ovale et octogonale, dont les motifs correspondent en gros à ceux de notre corpus³⁶. Cette découverte, démontrant de façon certaine la présence de médailles octogonales à l'époque du Régime français, justifie notre décision de ne présenter qu'un seul tableau synthétique.

Donc, le tableau 3, réunissant, en plus de médailles octogonales, les médailles rondes et ovales dont font partie les trois types de médailles mises au jour sur le site du Palais de l'intendant, fait très bien ressortir les liens entre leur avers et revers et ceux des médailles mises au jour sur d'autres sites. Les avers et revers du type I — Profil droit du buste du Christ et profil gauche du buste de la Vierge — sont en lien direct avec des représentations semblables identifiées sur dix sites différents. Pour ce qui est des avers et revers du type II — Immaculée-Conception et deux anges à l'ostensoir — ils sont en association avec des médailles mises au jour sur huit sites. Et finalement, le type III — saint Bruno et sainte Rosaline — est limité au site du Palais de l'intendant. Dans l'ensemble, si on regarde de près

35. Charles J. RINEHART, *op. cit.*, 1990, p. 77, 103.

36. Cruz APESTEGUI, Manu IZAGUIRRE et Carlos LÉON, *La aventura del Guadalupe*, Barcelone, Lunewerg Editores, 1997, p. 82-83, 125.

les zones ombrées du tableau 3, on s'aperçoit que les avers et revers des médailles des sites du Palais de l'intendant sont en relation directe avec des médailles de tous les sites du corpus, y compris l'ensemble constitué par les sites iroquois, sauf le site Fatherland, situé tout à fait au sud dans le bas du fleuve Mississippi, sur lequel on n'a trouvé qu'une seule médaille ovale en laiton représentant d'un côté la sainte Famille et de l'autre la Vierge de Lorette ou de Guadalupe³⁷.

Malgré son nombre relativement faible d'objets répartis sur un immense territoire, le corpus de médailles réuni forme un ensemble homogène. C'est l'Église triomphante — Dieu, dans la personne du Christ, avec sa mère, ses anges et ses saints — qui nous est présentée sur ces humbles médailles dont la plupart sont en laiton, sauf quelques exceptions en argent. Ici, pas question de représentation du Diable et de l'Enfer, dont les missionnaires jésuites et récollets se servaient sur les gravures et peintures qui venaient appuyer leur travail de persuasion auprès des Amérindiens³⁸. Cependant, aux thèmes christologique et mariologique qui se retrouvent déjà sur les images peintes et gravées³⁹, les médailles de métal ajoutant de nombreux saints — évangélistes, saints auxiliaires, docteurs de l'Église, fondateurs d'ordres religieux, missionnaires, etc. — faisant l'objet de dévotions à cette époque (Tableau 3).

Le contexte européen de la production baroque

Ces représentations métalliques de Dieu et de ses saints prennent un sens beaucoup plus profond quand on les considère dans le contexte européen élargi de la production baroque issue de la Contre-Réforme, suite au décret de 1562 du concile de Trente :

Le saccage huguenot allait bon train en France, et c'est pourquoi le cardinal de Guise demanda au concile réuni à Trente de prendre solennellement position. Ce qu'il fit durant la session du 3 décembre 1562. Le décret est sobre. Il est adressé aux évêques, à qui — et non aux pouvoirs civils — est remis le pouvoir juridictionnel en ce domaine. Les images font partie du devoir épiscopal d'instruction. Il est bon de prier les saints pour obtenir leur intercession auprès de Dieu par son Fils, seul Rédempteur et Sauveur. Il est bon de vénérer leurs saints corps et leurs reliques. « De plus, on doit avoir et garder notamment dans les églises les images du Christ, de la Vierge, et des saints. » Non que l'on croit qu'il y ait en elles du divin ni aucune

37. Robert S. NEITZEL, *Archaeology of the Fatherland Site: The Grand Village of the Natchez*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 51, part 1, 1965, p. 50.

38. François-Marc GAGNON, *op. cit.*, 1975, p. 17, 22, 37, 44.

39. *Ibid.*, 1975, p. 44.

« vertu », mais parce que « l'honneur qu'on leur rend remonte aux modèles originaux » ainsi que l'a défini le deuxième concile de Nicée⁴⁰.

Au centre de cette théologie de l'image, se trouve donc tout le problème de l'Incarnation de Dieu sur la terre dans la personne du Christ⁴¹. Le Christ, intermédiaire entre Dieu et les humains, est présent réellement sur la terre avec ses anges et ses saints. Cette présence réelle du Christ qui se manifeste dans l'eucharistie a donné lieu à une importante pratique cultuelle dans la France du XVII^e siècle, l'adoration du Saint sacrement⁴² qui est fortement représentée dans le corpus des médailles par l'avvers montrant deux anges de chaque côté d'un ostensor rayonnant à la manière d'un soleil. Ce thème de l'Incarnation du Christ se retrouve aussi sur les médailles qui présentent d'un côté le buste du Christ et de l'autre la Vierge Marie, celle qui l'a porté dans son sein. Exprimée de cette façon, par les deux faces d'une même médaille, la relation du Christ avec Marie est présentée comme indissociable. Il n'est donc pas étonnant de voir apparaître au XVII^e siècle toute une série de dévotions dédiées à la Vierge dans ses rapports avec le Christ ou avec son entourage⁴³. Ceci explique les nombreuses représentations de la Vierge associées à d'autres aspects de la vie de Jésus-Christ qui vont de l'Immaculée Conception à la Vierge et l'Enfant, à la sainte Famille, la Vierge et sainte Anne, la Vierge et Marie-Madeleine, la descente de la croix, et l'Assomption de Marie (Tableau 3). Parmi ces représentations, retenons celle de Marie-Madeleine, cette pécheresse repentante qui reçut son pardon du Christ lui-même, dont la dévotion, reliée au thème de l'amour pénitent, était répandue au XVII^e siècle.

Andor Pigler, dans son répertoire thématique de l'art baroque en Europe, évalue à quatre cent soixante-six, le nombre de représentation de Madeleine pénitente, à cinquante-quatre celles de l'Extase de Madeleine, à douze celles de Marthe et Madeleine. Dans la France aristocratique du XVII^e siècle, à partir de 1660 surtout, peut-être sous l'influence des sermons entendus à l'oratoire Saint-Honoré, à travers la pensée de Bérulle par conséquent, il était alors de bon goût chez les dames de la cour de se faire représenter en Madeleine : madame de Chatillon et la duchesse de Longueville, pour les fraudeuses repenties, Louise de la Vallière et madame de Montespan, pour les favorites déchues⁴⁴.

40. Alain BESANÇON, *L'image interdite*, Collection Folio essais, n° 362, Paris, Gallimard, 2000, p. 325-326.

41. *Ibid.*, p. 331.

42. Jean SIMARD, *op. cit.*, 1976, p. 186-189.

43. *Ibid.*, p. 139-176.

44. *Ibid.*, p. 89-90.

Cette spiritualité fondée sur l'Incarnation du Christ et qui mène à l'incorporation de l'image dans la dévotion a été reprise par les jésuites dès les débuts de l'ordre⁴⁵. Un extrait de l'exercice de la première semaine des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola en offre un parfait exemple :

Le colloque se fera en imaginant Jésus Christ présent devant moi, fixé à la croix. Aussi, je rechercherai en moi-même pour quelle raison le Créateur infini en personne a daigné se faire créature et de la vie éternelle en venir à la mort temporelle pour mes péchés. Je me ferai aussi reproche à moi-même en me demandant ce que, jusqu'ici, j'ai fait pour le Christ, qui puisse être rappelé ; ce que je vais enfin faire ou ce que je dois faire. Et, portant mon regard sur le Christ ainsi fixé à la croix, je dirai ce qui me viendra dans l'esprit et le cœur⁴⁶.

Cette expérimentation de la présence divine par les sens s'oppose tout à fait à l'attitude du croyant réformé dont la seule voie d'accès à Dieu, à son image véritable, se trouve dans sa parole contenue dans la Bible. Le contact avec Dieu est avant tout une affaire de foi dans sa parole, sinon l'homme est laissé seul à lui-même en ce bas-monde. Par exemple, Calvin n'accepte même pas de considérer les anges comme intermédiaires entre Dieu et les humains⁴⁷. Cette position est tout à l'opposé de celle de la spiritualité de la Contre-Réforme qui s'exprime à travers le motif des deux anges à l'ostensoir que l'on retrouve sur une partie significative de notre corpus de médailles (Tableaux 2 et 3).

Et il en est de même des saints catholiques qui, après le concile de Trente, continuent d'être présents parmi les humains en faveur desquels ils sont susceptibles d'intervenir auprès de la divinité. En fait, les saints baroques sont représentés de façon théâtrale pour frapper encore plus profondément la sensibilité.

Les saints sans façon du XV^e siècle manquaient évidemment de tenue et de décorum, mais cette familiarité était compensée par un naturel exquis. Les saints « baroques du XVII^e siècle, qui portent la marque italienne, sont au contraire des acteurs gesticulants et emphatiques, qui jouent un rôle et semblent toujours en scène. Leur caractère théâtral, étranger à l'art du Moyen-Âge, les fait apparaître sous un aspect nouveau ».

Qu'on se rappelle par exemple le *saint Bruno* du sculpteur franco-allemand berninésque Slodtz à Saint-Pierre de Rome. L'austère fondateur de l'ordre des Chartreux est représenté en contre-sens non en ascète pensif, mais comme un acteur en froc de moine qui repousse d'un geste ostentatoire la mitre épiscopale que lui offrait un ange.

45. Alain BESANÇON, *op. cit.*, p. 329, 335sq.

46. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, Collection Points sagesse, Sa 29, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 71.

47. Alain BESANÇON, *op. cit.*, p. 345.

Les saints baroques ne se contentent pas de grands gestes. Pour frapper l'imaginaire et la sensibilité des fidèles, ils expriment le paroxysme de la douleur physique ou de la béatitude mystique. Les sujets favoris sont des *Martyrs* et des *Extases*⁴⁸.

Il est intéressant de voir que ce texte de Louis Réau, concernant principalement les représentations religieuses peintes et sculptées, s'applique intégralement à notre corpus de médailles. En effet, la représentation de saint Bruno, que l'on retrouve sur six des médailles faisant partie du lot mis au jour sur le site du Palais de l'intendant, a aussi fait l'objet de plusieurs peintures par des artistes baroques du XVII^e siècle comme Eustache Le Sueur, le Guerchin, Zurbaran et Restout⁴⁹. Les thèmes de la douleur physique, des martyrs et de l'extase chers aux représentations religieuses baroques se retrouvent aussi sur les avers et revers des médailles étudiées : la crucifixion, la descente de la croix, les martyrs Venant, Agathe, Barbe et Lucie, de même que l'extase de sainte Thérèse d'Avila. Parmi ces thèmes, on peut en retenir deux, parmi peut-être les plus expressifs : la pathétique scène de la piéta ou de la descente de la croix (Fig. 9) chère aux peintres et sculpteurs baroques, à une quatrième version de laquelle Michel-Ange travaillait encore au moment de sa mort ; et l'extase de sainte Thérèse d'Avila (Fig. 10), le chef-d'œuvre de la sculpture baroque de Bernini, dont le cœur est transpercé de l'amour divin par un ange. À ce propos, Émile Mâle disait de l'art religieux d'après le concile de Trente :

L'extase, voilà dans l'art de ce temps la grande nouveauté [...]. C'est par une sorte de fièvre intérieure que l'art du XVII^e siècle diffère de celui du XV^e. Passion, ferveur brûlante, désir éperdu de Dieu, voilà ce qui remplace la sérénité d'un Fra Angelico⁵⁰.

Il est donc étonnant et touchant à la fois de retrouver, au début du XVIII^e siècle, la représentation fruste de cette scène mystique dans un poste de traite comme le fut Michillimakinac situé aux confins des lacs Michigan, Huron et Supérieur.

En plus de ces changements dans la façon de représenter Dieu, ses saints et ses anges, l'une de ces caractéristiques de la période baroque est l'avènement de nouvelles dévotions et de nouveaux saints qui vont contribuer à un renouvellement de l'iconographie religieuse. L'une de ces nouvelles dévotions, qui dure encore de nos jours, est celle au Sacré Cœur de Jésus :

48. Louis RÉAU, *op. cit.*, 1955, p. 433.

49. GRAND LAROUSSE ENCYCLOPÉDIQUE EN DIX VOLUMES, Paris, Librairie Larousse, vol. 2, 1960, s.v., Bruno.

50. Émile MÂLE, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1932, p. 199.

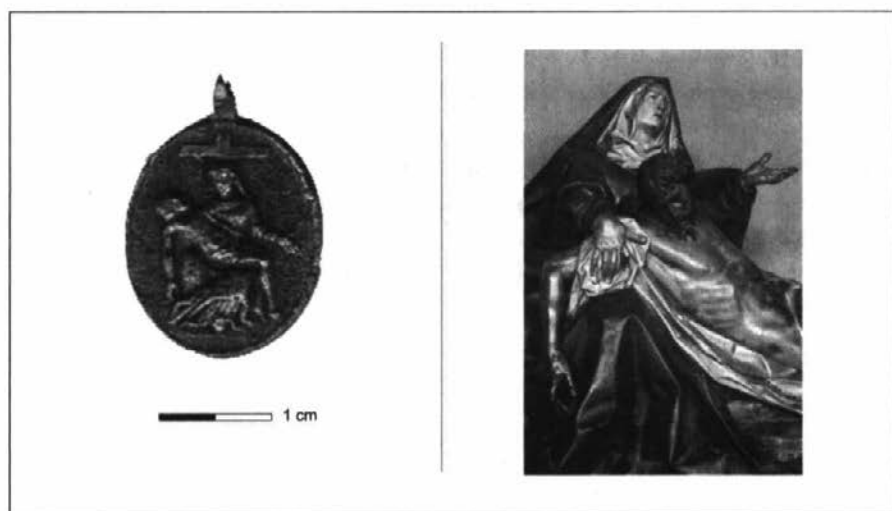


Figure 9. Descente de la croix :

A) Médaille provenant du site de La Prairie (BiFi-23) (Photographie : Josiane Jacob);

B) Oeuvre du sculpteur baroque allemand Franz Ignaz Günther en 1758 (Nenningen, Chapelle du cimetière).

(Infographie : Andrée Héroux).

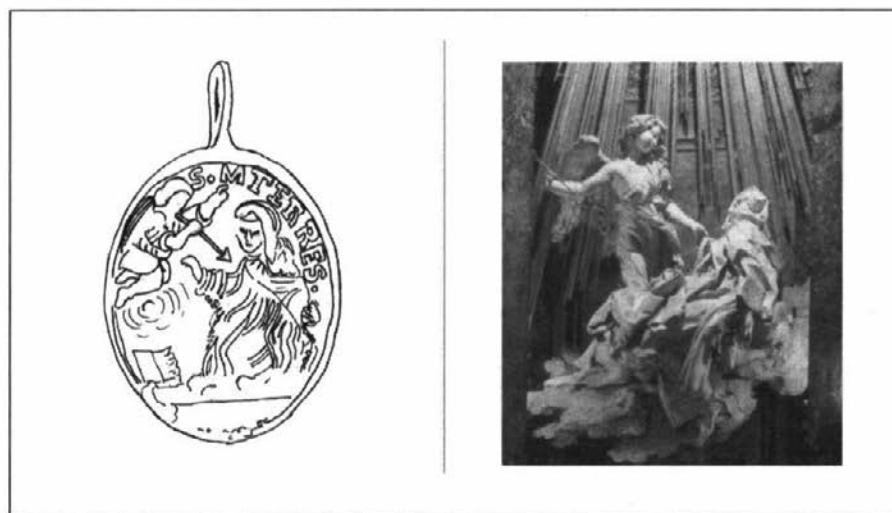


Figure 10. Extase de sainte Thérèse d'Avila :

A) Médaille provenant du site de Michillimakinac (d'après Rinehart, 1990, pl. 30);

B) Oeuvre du sculpteur Bernini (Santa Maria della Vittoria, Rome).

(Infographie : Andrée Héroux).

C'est à cette époque que naît la dévotion au *Sacré Cœur de Jésus*. N'y a-t-il pas une sorte d'harmonie préétablie, d'affinité élective entre la forme contournée du cœur et le style baroque qui se plaît aux courbes et aux contre-courbes⁵¹.

Jean Simard, qui a étudié les origines de cette dévotion, la fait remonter, du moins en France, au début du deuxième quart du XVII^e siècle⁵². Cette dévotion voit se développer en parallèle à partir de 1643, chez le groupe eudiste de la Société des Bons Amis dont faisait don partie François de Montmorency Laval, la dévotion au cœur unique de Jésus et de Marie, laquelle se transformera, probablement au début du XVIII^e siècle, en l'adoration des deux cœurs de Jésus et de Marie.

Il faut attendre 1735 pour voir apparaître une Adoration des Sacrés Cœurs dans une maison eudiste. Le musée de Tours possède ce tableau qui provient du monastère de Notre-Dame-de-Charité de la même ville. Sa composition rappelle les précédentes, mais il y a maintenant deux cœurs. Celui de gauche, percé par la lance de Langin, appartient au Christ. Celui de droite, transpercé d'un glaive, tel que l'avait prédit le vieillard Siméon, appartient à la Vierge. Les deux cœurs sont accolés⁵³.

Dans le corpus étudié, trois médailles sont associées à cette dévotion : l'une octogonale à Michillimakinac, montrant deux cœurs en flammes, celui de gauche étant percé d'un glaive, surmontés d'une colombe rayonnante représentent le saint Esprit (Fig. 11)⁵⁴; l'autre, ronde, au fort Saint-Joseph, montrant deux cœurs semblables à la première, mais surmontés d'une couronne⁵⁵; et le troisième, sur un site iroquois de l'État de New York, montrant deux cœurs, celui de droite flamboyant et celui de gauche percé d'un glaive, surmontés d'un grand « M » lui-même dominé par une croix⁵⁶. L'avvers de la première médaille est combiné à un revers représentant les deux anges à l'ostensoir, celui de la deuxième à la basilique Sainte-Marie et celui de la troisième à l'Immaculée-Conception, donc à la dévo-

51. Louis RÉAU, *op. cit.*, 1955, p. 462.

52. Jean SIMARD, *op. cit.*, p. 223-229. Les opinions sur l'origine de cette dévotion divergent. Certains auteurs y voient une dévotion originant du contact des Espagnols avec les représentations des sacrifices humains effectués par les Aztèques. À ce propos, voir l'article de Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-indienne », *Anthropologie et Société*, vol. 15, n^o, p. 75, et l'ouvrage de M.P. Carroll, *Catholic Cults and Devotions. A Psychological Inquiry*, McGill-Queen's University Press, Montréal, p. 134-139, cité par Delâge. On pourrait aussi concevoir que cette dévotion originant du contact entre les Espagnols et les Aztèques aurait pu être diffusée en France et puis retransmise, aux XVII^e et XVIII^e siècles, par les missionnaires aux Amérindiens de la Nouvelle-France.

53. *Ibid.*, p. 227.

54. Charles J. RINEHART, *op. cit.*, 1990, pl. 25.

55. *Ibid.*, p. 97.

56. William M. BEAUCHAMP, 1903, p. 71 et fig. 296.



Figure 11. Les deux cœurs de Jésus et de Marie : médaille provenant du site de Michillimakinac (d'après Rinehart, 1990, pl. 25, A). (Infographie : Andrée Hérourx).

tion au très saint Sacrement ou à un culte mariale. Le cœur du Christ « fournaise d'amour » est un symbole partagé à la fois par les eudistes et les jésuites⁵⁷.

Parmi ces nouvelles dévotions qui font l'objet de représentations à l'époque baroque, Réau signale encore celles de l'Immaculée Conception (Fig. 12) et celles se rapportant aux « nouveaux » saints d'après le concile de Trente.

Il n'est pas besoin d'insister sur le regain de popularité de la Vierge et des saints que les Luthériens et les Calvinistes prétendaient exclure de la religion chrétienne réformée. C'est l'époque où se multiplient en Espagne les représentations de l'*Immaculée Conception* qui se substitue aux thèmes plus anciens de l'Assomption et du Couronnement de la Vierge. Les saints n'ont jamais été à pareille fête : ce ne sont plus les mêmes qu'au Moyen-Âge : saint Ignace de Loyola remplace saint Bernard, saint Charles Borromée succède à saint Roch, saint Vincent de Paul à saint Martin⁵⁸.

En ce qui concerne les médailles religieuses du site du Palais de l'intendant, celles du type II représentant l'Immaculée Conception sur leur avers forment plus de la moitié du lot et on en a retrouvé trois avec le même motif sur d'autres sites : un site iroquois, le site Guebert et à Michillimakinac (Tableau 3). Par leur revers représentant les deux anges à l'ostensoir, les médailles de l'Immaculée Conception

57. Jean SIMARD, *op. cit.*, 1976, p. 211.

58. Louis RÉAU, *op. cit.*, 1955, p. 461.



Figure 12. Parement d'autel brodé de l'Immaculée Conception. (Musée des Ursulines de Québec, Québec).

du site du Palais de l'intendant sont en relation avec d'autres médailles provenant de non moins que sept des quinze sites ou ensembles de sites considérés dans la présente étude. De plus, si on considère l'ensemble du corpus, même si des saints plus anciens comme Benoît, Mathieu, Jérôme et les martyrs sont représentés sur plusieurs médailles, les « nouveaux » saints d'après le concile de Trente font bonne figure. En voici la liste avec leur date de canonisation : Bruno (XVII^e siècle), Ignace de Loyola (1622), François de Sales (1622), Jean de Capistran (1690), Jean de la Croix (1726), François Xavier (1622), Jean François Régis (1737), Thérèse d'Avila (1622) et Rose de Lima (1671) (Fig. 13).

Cette analyse des thèmes et motifs représentés sur les médailles composant ce corpus par rapport au contexte européen, nous démontre bien, comme on devait s'y attendre, que ces objets de piété font partie de la production baroque issue de la Contre-Réforme. Il nous reste maintenant à démontrer comment elles ont été utilisées comme instruments de conversions auprès des Amérindiens.

nouvelle Hollande, ou les heretiques n'ont jamais pu leur arracher un seul grain de leur chapelet⁶¹.

Au Musée des Ursulines de Québec, on peut même voir une peinture montrant une jeune amérindienne portant sa « médaille de convertie » attachée à une lanière ceinturant la taille (Fig. 14).

Où les missionnaires s'approvisionnaient-ils donc en médailles ? À première vue, on peut penser que ce serait en Europe. Cependant, il semblerait que le cas fut différent pour les jésuites, si on en croit ce texte de Thwaites, dans son introduction aux *Relations des jésuites* :

Among the donnés and the Jesuit coadjutor brothers were skillfull workers in metal, who repaired the guns and utensils of the natives, and thought them how best to obtain and reduce the ore from lead and copper deposits. We have evidence that



Figure 14. Peinture attribuée au frère Luc montrant une jeune convertie avec une médaille attachée à sa ceinture. (Musée des Ursulines, Québec).

61. *Ibid.*, vol. 57, p. 94-96.

the copper region of Lake Superior was at times resorted to by the lay followers and their Indian attendants, to obtain material for crucifixes and for the medals which the missionaries gave to the converts⁶².

Le problème avec cet avancé de Thwaites est que nulle part ailleurs dans les *Relations des jésuites* nous n'avons pu découvrir jusqu'à maintenant une partie de texte établissant de façon explicite la fabrication de médailles de cuivre par les jésuites. Il est vrai qu'à partir des années 1660, les jésuites se sont fortement intéressés aux gisements de cuivre de la région des Grands Lacs. Les *Relations* signalent la présence de gisements de cuivre et on y relève même l'achat par les missionnaires aux Amérindiens d'une plaque de cuivre natif pesant plus de cent livres⁶³. Suite à la mission de 1670-1671, les jésuites vont même publier un mémoire intitulé : « Des mines de cuivre qui se trouvent au lac Supérieur ». Le texte des *Relations* dont le contenu se rapproche le plus d'une description de l'utilisation de cuivre natif par les missionnaires dans leur travail de conversion est celui qui fait état de jetons de cuivre, cette « espèce de monoye », que les jésuites distribuaient aux Hurons réfugiés à la mission Saint-Joseph, suite à la destruction de la mission de Sainte-Marie en 1649, pour contrôler la distribution de nourriture⁶⁴. Mais encore ici, le texte parle d'« un petit morceau de cuivre marqué pour cet effet », sans spécifier s'il s'agit de cuivre natif. En fait, la seule référence explicite au travail du cuivre natif du lac Supérieur par des jésuites se trouve dans un texte de Charlevoix daté de juin 1721 :

À mon premier Voyage en ce Pays j'ai connu un de mes Freres, lequel étoit orfèvre de son Metier, et qui, pendant qu'il étoit dans la Mission du Sault Sainte Marie, en étoit aller chercher là, et en avoit fait des Chandeliers, des croix, et des Encensoirs ; car ce cuivre est souvent presque tout pur⁶⁵.

C'est peut-être ce texte que Thwaites avait en tête quand il a écrit son introduction aux *Relations*. Quoi qu'il en soit, on peut penser qu'un orfèvre avait toutes les connaissances et habiletés pour produire des médailles en cuivre.

Une autre façon de démontrer une fabrication d'objets religieux à partir de cuivre natif serait par l'archéologie. En effet, Rinehart, qui s'est déjà posé ce problème avant nous, mentionne la trouvaille sur le site Guebert d'un petit moule en catlinite servant à la fabrication de crucifix de facture grossière⁶⁶. De là à

62. *Ibid.*, 1959, vol. 1, p. 33-34.

63. *Ibid.*, 1959, vol. 50, p. 264-266 ; vol. 51, p. 64 ; vol. 54, p. 152sq. ; vol. 55, p. 98, 102.

64. *Ibid.*, vol. 35, p. 98.

65. F.-X. de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, Tome III*, Montréal, Éditions Élysée, 1976, p. 281.

66. Charles J. RINEHART, *op. cit.*, 1990, p. 10.

fabriquer des médailles, il n'y aurait qu'un pas qui n'est malheureusement pas démontré. De plus, les crucifix fabriqués sur le site Guebert auraient aussi pu être faits de plomb, métal trouvé en abondance dans cette région de la vallée du fleuve Mississipi.

Une autre fouille, celle réalisée par Kenneth E. Kidd sur le site de Sainte-Marie-aux-Hurons, détruit par les Iroquois en 1649 et puis abandonné, a révélé un nombre impressionnant d'objets et de fragments de métal cuivreux, 2500 spécimens en tout, parmi lesquels ce que l'auteur décrit comme étant des « pépites » de cuivre⁶⁷. Ces « pépites » ne sont que mentionnées et n'ont pas fait, à notre connaissance, l'objet d'analyses chimiques fines qui auraient pu déterminer si elles sont d'origine locale ou non. Toujours est-il que leur présence nous porte à confirmer l'intérêt des jésuites envers le cuivre. Cependant, malgré cet intérêt, il semble bien que, cinq années après la production de leur mémoire sur le cuivre du lac Supérieur, les jésuites continuaient à s'approvisionner en médailles en France, si on en croit cette lettre du père Enjalran datée du 13 octobre 1676, à la mission de Sillery, près de Québec :

J'espère que le bon Dieu me procurera par le moyen de quelques personnes zellées les choses qui nous aydent à gagner ces pauvres sauvages. Il faut estre pourveu en ce país de medailles de petits crucifix de la longueur du doigt ou plus petits encore, des petites croix de leton ou il y est la figure de quelque saint ou la figure de Jesus Christ ou de la Ste Vierge [...] ⁶⁸.

Le problème de l'exploitation du cuivre natif par les missionnaires demeure donc entier, mais je suis persuadé que l'archéométallurgie, avec ses méthodes d'analyse fines, pourrait y apporter une contribution importante.

Rendu à ce point, nous pourrions bien interrompre notre réflexion et considérer que notre but a été atteint, puisque nous avons fait la démonstration que les missionnaires se servaient de ces médailles religieuses dans leur travail de conversion. Ce faisant, cette attitude simpliste nous ferait manquer l'essentiel de la réalité que nous voulons étudier. En effet, comme nous l'avons vu, ces petites médailles de laiton sont des objets fortement chargés de sens, porteurs d'un message, celui du « vrai Dieu » auquel les missionnaires voulaient convier les Amérindiens. De façon plus large, c'est encore tout le rapport avec l'Autre qui est encore mis ici en question.

67. Kenneth E. KIDD, *The Excavation of Ste Marie I*, Toronto, University of Toronto Press, 1949, p. 131 et pl. 6.

68. Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, 1959, vol. 60, p. 136-138.

François-Marc Gagnon, qui a abordé le problème sous l'angle de l'acculturation, finit par dire que, par l'utilisation de l'image par les missionnaires, « Un aspect obscurément pressenti de la culture indienne semblait avoir été touché »⁶⁹. Dans ce cas-ci, les jésuites auraient donc plus ou moins intuitivement trouvé une certaine compatibilité entre leur message d'évangélisation et l'univers mental amérindien.

L'historien américain Francis Parkman, qui ne portait certainement pas les jésuites dans son cœur, affirmait que la religion telle qu'enseignée par les jésuites était la seule acceptable par les Amérindiens, non pas à cause de son contenu mais parce que les concepts utilisés par les missionnaires étaient juste un peu moins primitifs que ceux des « sauvages »⁷⁰. Il est facile d'attribuer aux racines puritaines de Parkman son discours peu nuancé. Cependant, dans le contexte actuel, si on leur enlève leur ton dérogatoire, ses propos comportent une immense part de vérité. En effet, la spiritualité catholique post-tridentine comporte de nombreux éléments potentiellement compatibles avec l'idéologie religieuse amérindienne. Par exemple, les concepts de Dieu et de Diable ont été traduits sans trop de scrupules par les missionnaires en utilisant les concepts de bon et mauvais esprit (*tce' mentu* et *metci' mentu*) qui existaient déjà chez les Indiens de langue algonquienne⁷¹. Et cette théologie de l'Incarnation issue de la Contre-Réforme, qui réaffirmait avec encore plus de vigueur la présence réelle de Dieu sur terre accompagnée parfois de celle de ses anges, ses saints, des âmes des défunts et même des démons, allait de pair avec les croyances animistes des Amérindiens avec leurs bons et mauvais esprits. Il existait donc là un terrain fertile propice aux échanges et même aux affrontements entre prêtres missionnaires et chamanes autochtones, ce qui fera dire à l'ethnohistorien Denys Delâge que, dans un premier temps « ce sont plutôt les missionnaires qui durent se rapprocher culturellement de leurs hôtes » en se comportant à la manière de chamanes⁷².

Cette rencontre a déjà été étudiée dans le livre de James T. Moore, *Indian and Jesuit*⁷³. La thèse de l'historien américain repose sur le fait que les jésuites, reconnaissant dans les cultures amérindiennes des manifestations évidentes de

69. François-Marc GAGNON, *op. cit.*, 1975, p. 102.

70. Francis PARKMAN, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Boston, Little, Brown and Company, 1906, p. 418.

71. Marcel MOUSSETTE, « La dichotomie *tce' mentu* et *metci' mentu* d'après quelques documents anciens », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 1, n° 2, p. 46-50.

72. Denys DELÂGE, « Les religions dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, n° 1, p. 59-63.

73. James T. MOORE, *Indian and Jesuit, a Seventeenth Century Encounter*, Loyola University Press, 1982, 267 p.

l'existence du Bien dont ces dernières avaient sans doute tiré leurs idées sur la divinité, en seraient venu à concevoir l'établissement d'une chrétienté automatiquement autochtone. Cette façon de concevoir leur mission aurait amené les jésuites non seulement à s'adapter au mode de vie autochtone, à vivre en Amérindien parmi les Amérindiens, mais aussi à accommoder leur enseignement religieux à l'idéologie religieuse autochtone.

[...] good existed already in tribal cultures and all good had its origin in God. The good the missionaries found provided a foundation for what they came to build, a foundation that a native Christianity might not only rest upon but with which it could also coalesce and thereby renew the blurred image of God in the Indian. Such a concept could only lead to a policy of preservation and adaptation, not destruction. It seemed obvious to the missionaries that the survival of good in native cultures had nothing to do with the amenities — food, dress or shelter — common to contemporaneous western civilization⁷⁴.

Le principal problème avec la thèse de Moore est son insistance sur le fait que la politique missionnaire des jésuites en était une d'accommodation et non de destruction envers les cultures amérindiennes. Je pense que cette position aurait dû être plus nuancée, puisque le but principal des jésuites demeurait avant tout la conversion des Amérindiens, d'en faire des enfants du « vrai » Dieu, donc des êtres civilisés selon les termes utilisés à l'époque. Ce qui n'était pas une mince transformation. En « véritables croyants », les jésuites se sont acharnés à cette tâche et plusieurs y ont laissé leur vie. Et même si leur dessein profond envers les Amérindiens n'était pas d'en faire de vrais Européens, il n'en reste pas moins que leur action a contribué à introduire des éléments très déstabilisants pour les systèmes culturels autochtones : les mortelles épidémies survenues à la suite ; les tentatives de sédentarisation autour des missions ; une spiritualité qui, bien que compatible dans ses grandes lignes avec celle des autochtones, comportait des éléments très différents quant à la conception de l'Autre et de l'univers matériel ; etc. Malgré leur politique d'accommodation et d'adaptation — qui explique très bien le style de leur action missionnaire par rapport à celle exercée par les pasteurs puritains de la Nouvelle-Angleterre par exemple, les jésuites n'étaient pas sans ignorer que leur intervention devait mener à un métissage de l'idéologie religieuse amérindienne qui se répercuterait un jour ou l'autre sur les autres sous-systèmes culturels⁷⁵.

74. *Ibid.*, 1982, p. 58.

75. À propos de ce problème qui dépasse le cadre de cette étude, voir : François-Marc GAGNON, *op. cit.*, 1975 ; Denys DELÂGE, 1985 ; Alain BEAULIEU, *op. cit.*, 1994 ; Bruce TRIGGER, 1987.

Néanmoins, c'est dans cette compatibilité de la spiritualité de la Contre-Réforme, avec celle des Amérindiens dont les jésuites étaient conscients, qu'il faut chercher l'ambiguïté qui caractérise leur démarche missionnaire dans laquelle les statues des saints de la chapelle de Québec deviennent aux yeux des Amérindiens des *ondaqui*, c'est-à-dire des esprits qui résident dans le tabernacle et dont les vêtements sont constitués par les ornements de l'autel⁷⁶. C'est ainsi que l'on peut penser que l'intérêt que les jésuites portaient aux dépôts de cuivre de la région des Grands Lacs n'était pas seulement économique. Les missionnaires étaient très au fait de la place importante que ce métal occupait dans l'idéologie religieuse des Amérindiens, si on en croit la relation de 1666 et 1667 :

L'on trouve au fond de l'eau [lac Supérieur], des pièces de cuivre tout formé, de la pesanteur de dix et vingt livres ; j'en ay vu plusieurs fois entre les mains des Sauvages, et comme ils sont superstitieux, ils les gardent comme autant de divinités ou comme des presents que les dieux qui sont au fond de l'eau leur ont faits, pour estre la cause de leur bonheur : C'est pour cela qu'ils conservent ces morceaux de cuivre enveloppés parmi les meubles les plus précieux ; il y en a qui les gardent depuis plus de cinquante ans ; d'autres les ont dans leurs familles de temps immémorial, et les chérissent comme des dieux domestiques⁷⁷.

Le cuivre étant un considéré comme un métal noble, il pouvait donc constituer un support idéal pour les représentations de Dieu, de ses anges et de ses saints. Et, une autre propriété des métaux cuivreux qui composaient ces médailles, leur brillance lorsqu'ils sont polis, devait certainement ajouter à la signification spirituelle que leur attribuaient les Amérindiens⁷⁸. De plus, au simple point de vue pratique, le petit format des médailles en métal et le fait que, contrairement aux images de papier ou aux peintures, elles étaient à peu près invulnérables aux hasards qui étaient le lot de la vie errante des missionnaires, en faisaient des instruments parfaitement adaptés au travail de conversion des Amérindiens occupant un immense territoire. Enfin, l'usage de tableaux grandeur nature du Christ et de la Vierge, lors de la mission de 1637 auprès des Hurons, avait causé une impression tellement forte auprès des Amérindiens que les missionnaires avaient eu « de la peine à leur faire croire, que ce ne fust que de plates peintures » et même que certains Indiens en avaient « pris sujet de semer de nouveaux bruits, et autoriser les premières calomnies, scavoir est que nous faisons mourir ces peuples par nos Images »⁷⁹. Après une mésaventure comportant d'aussi graves

76. Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, 1959, vol. 55, p. 237.

77. *Ibid.*, 1959, vol. 50, p. 264-266.

78. Ruth B. PHILLIPS, « Like a Star I Shine. Northern Woodland Artistic Traditions », dans *The Spirit Sings*, Calgary, Glenbow-Alberta Institute, 1987, p. 89.

79. Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, vol. 15, p. 16-18.

conséquences, on peut bien comprendre que les missionnaires aient favorisé les représentations de petit format pour enlever une certaine dose d'ambiguïté à leur message. Et c'est aussi à la suite de ces terribles épidémies qui ont ravagé les populations amérindiennes que Delâge situe les premières conversions en plus grand nombre alors que le port des médailles et des croix en remplacement des amulettes et des sacs à médecine devient le signe d'un « ralliement au camp du manitou apparemment le plus puissant »⁸⁰.

L'importance du soleil dans les mythologies amérindiennes n'est plus à démontrer et Ruth B. Phillips affirme que l'astre du jour est l'un des motifs les plus répandus dans l'art décoratif des Indiens du Nord-Est⁸¹. Sur l'avvers du type I du lot de médailles étudié, on retrouve le buste du Christ avec l'inscription latine « SOLE CLARIOR », qui se traduit par « plus lumineux que le soleil ». L'association du Christ, Dieu incarné, avec le soleil est ici manifeste. Mais, si on lit bien l'inscription, le Christ est présenté comme étant plus lumineux, donc supérieur à la divinité solaire. On reconnaît bien là la rhétorique de persuasion utilisée par les missionnaires. Il en est de même d'un motif associé à un nombre considérable de médailles mises au jour sur la plupart des sites associés au corpus étudié, celui des deux anges à l'ostensoir. En effet, l'ostensoir qui est tenu à bout de bras par deux anges en adoration, est présenté comme un soleil rayonnant. La nature non équivoque de cette relation entre l'ostensoir et le soleil est d'ailleurs bien démontrée par cette inscription que l'on peut lire sous la base d'un ostensoir en argent apporté aux Amérindiens de la baie Verte au XVII^e siècle : « Ce soleil a esté donné par Mr Nicolas Perrot à la mission de St François Xavier en la baye des Puants + 1686 »⁸². Au centre de ce « soleil », dans une petite boîte circulaire en verre, la custade, est enfermée une hostie consacrée qui réincarne, par le mystère de la transsubstantiation, la présence réelle du Christ sur terre ainsi exposé à l'adoration des fidèles. Encore ici, la rhétorique est la même : au centre le « vrai » Dieu des chrétiens supporté par la divinité solaire sous forme d'un soleil rayonnant. Le métissage des représentations est subtil : à travers une démarche toute en tension tout à fait caractéristique de l'esprit baroque des XVII^e et XVIII^e siècles — Claude-Gilbert Dubois a même qualifié cette démarche de schizoïde⁸³ — les médailles religieuses étudiées expriment, ou tentent d'exprimer, l'unité qui existerait entre le divin et l'humain, ou entre le monde sensible et celui des esprits, principe en

80. Denys DELÂGE, *op. cit.*, 1991, p. 67.

81. Ruth B. PHILLIPS, *op. cit.*, p. 58.

82. Alain BEAULIEU et Roland VIAU, *La Grande Paix, chronique d'une saga diplomatique*, Montréal, Éditions Libre expression, 2001, p. 90-91.

83. Claude-Gilbert DUBOIS, *op. cit.*, p. 8.

accord à la fois avec la spiritualité amérindienne et celle de la Contre-Réforme que les missionnaires auraient repris à leur propre compte pour s'installer dans l'univers mental de l'Autre.

Remerciements

Je voudrais remercier de façon particulière les personnes suivantes qui ont contribué à la réalisation de cette étude : Annie Quesnel et Hélène Côté, dont les recherches ont permis de définir le contexte archéologique dont faisaient partie les médailles ; Jean Simard qui m'a introduit aux principales études sur l'iconographie religieuse ; Norman Clermont qui m'a permis d'examiner les médailles mises au jour sur le site Hector-Trudel (Pointe-du-Buisson) ; Lucie Boivin qui a dressé le catalogue illustré de cette collection ; Lise Jodoin qui a restauré la collection et photographié certains des types illustrés ; Clara Marceau qui a dactylographié le texte ; Andrée Héroux qui a réalisé l'infographie ; et Christine Turgeon pour l'iconographie provenant du Musée des Ursulines de Québec.

Marcel Marquette