

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'IMPORTANCE D'UN NOM:
L'ADOPTION DES PATRONYMES À WENDAKE ET À KAHNAWAKE, DU
MILIEU DU XVIII^E SIÈCLE AU MILIEU DU XX^E SIÈCLE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
JEAN-SÉBASTIEN OUELLET

JUIN 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je dois bien entendu, nommer d'abord mon directeur Alain Beaulieu qui m'aura grandement aidé par ses conseils et sa générosité durant ma recherche. Je veux aussi remercier certain·es professeur·es: Sylvie Dépatie, Léon Robichaud, Sylvie Descarries, Stéphane Savard, Émilie Guilbeault-Cayer, Louise Bienvenue, Fernande Roy, Geneviève Pagé, Harold Bérubé, Patrick Dramé, Magda Fahrni, Benoît Grenier et Stéphanie Lanthier. J'espère arriver à les rendre fières et fiers. Un merci tout particulier à l'équipe de l'Institut de Recherches en Études Féministes (IREF) qui m'a permis d'apprendre de nouvelles perspectives critiques et une méthode scientifique. Je remercie également l'organisme Montréal Autochtone et Myriam Thirnish qui m'ont offert un contact privilégié avec les cultures des Premières Nations, en particulier la culture innue. Je remercie bien sûr Dorothée et Gilles ainsi que Jonathan et Izaack: en m'offrant toujours leur meilleur, ils auront fait de moi une personne capable d'entrer en relation avec les institutions et les gens qui me définissent.

Enfin, je remercie les proches qui m'ont accompagné durant toutes les étapes de ce mémoire: Gabriel, Alexandra, Michaël, Alexis, Annie, Guillaume, Simon, Hubert, Pier-André, Olivier, Emmanuel, Dominique, Antoine, Raphaëlle, Cassandre, Charles, Rolfe, Olivier, Jérôme, Raoul et Pierrot.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
TABLE DES MATIÈRES	ii
LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX.....	1
LISTE DES ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES.....	ii
RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT.....	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	6
DÉSIGNATIONS NOMINALES: BILAN HISTORIOGRAPHIQUE, PROBLÉMATIQUE, SOURCES	6
1. Bilan historiographique	6
1.1. L'étude de la linéarité, du clanisme et des noms	8
1.2. Rôles sexués, famille et pouvoir dans les communautés Iroquoïennes	19
1.3 Lois d'appartenance et coutumes de transmission	28
1.4 Les autres travaux pertinents à la recherche	29
2. Problématique.....	31
3. Méthodologie et approche	32
4. Les sources	34
4.1 Traitement spécifique des sources	35
5. Définition des concepts fondamentaux	38
5.1 Concepts et choix des termes.....	38
5.2 Définitions	39
CHAPITRE II MISE EN CONTEXTE: IROQUOISIE, HURONIE ET DOMICILIATION DANS LA VALLÉE DU SAINT-LAURENT (1634-1700)	40
1. La société huronne-wendat traditionnelle: tour d'horizon	41

1.1. Désignations et clanisme dans les sociétés huronnes traditionnelles	41
1.2. Rôle et importance des femmes chez les Huron·nes-Wendats	44
1.3. Missions en Huronie, processus de conversion et transformations	45
2. La société iroquoise traditionnelle: tour d'horizon	48
2.1. Désignations et clanisme dans les sociétés iroquoises traditionnelles.....	48
2.2. Rôle et importance des femmes chez les Iroquois·es	50
2.3. Missions en Iroquoisie, processus de conversion et contexte de domiciliation dans l'espace laurentien	51
3. Transformations et domiciliation dans la vallée du Saint-Laurent.....	53
3.1. Baptêmes, adoption des prénoms français et conservation des noms uniques iroquoïens	54
3.2. De la Huronie à Wendake: ruptures et continuités	54
3.3. Quitter l'Iroquoisie pour le Sault-Saint-Louis, mutations et continuités ...	56
CHAPITRE III MUTATIONS NOMINALES À LORETTE (1763-1850)	59
1. L'installation à Lorette: clanisme, noms uniques et lignage (1634-1791)	60
1.1 Traitement et analyse du registre	60
1.2 Pratiques nominales avant la période de transition.....	61
2. Les formes nominales adoptées: un petit nombre de noms de famille.....	63
3. Facteurs politiques, sociaux, familiaux et économiques pouvant expliquer les mutations nominales.....	65
4. Bilan des mutations nominales à Wendake	75
CHAPITRE IV MUTATIONS NOMINALES À CAUGHNAWAGA (1850-1950) 77	
1. Continuités et ruptures au Sault-Saint-Louis: clanisme, noms autochtones uniques, matrilinearité, matrifocalité et pouvoir des femmes (1667-1900)	78
2. Mutations nominales à Kahnawake: étude des registres (1900-1950)	84
3. Contexte et facteurs politiques, sociaux, familiaux et économiques pouvant expliquer l'adoption patronymique	91
4. Bilan des mutations nominales à Kahnawake	105
CONCLUSION	107

ANNEXES:	114
ANNEXE A Liste des mariages hurons à Lorette avant 1791	115
ANNEXE B Liste des mariages de femmes huronnes avant 1791	116
ANNEXE C Liste des mariages d'hommes hurons avant 1791	117
ANNEXE D Inventaire des curés de la paroisse Notre-Dame de l'Annonciation de l'Ancienne Lorette	118
ANNEXE E Inventaire des curés de la paroisse St-Ambroise-de-Loretteville	120
ANNEXE F Exemple d'anglicisation d'un nom à Kahnawake: Laurent (Lawrence Peter) K. White	121
ANNEXE G Généalogie partielle de la famille Delaronde de Kahnawake	122
ANNEXE H Généalogie partielle des descendants de John Tawennaronwe MacComber	123
ANNEXE I Généalogie partielle des descendants d'Alexandre Macomber	125
ANNEXE J Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure francophone à Kahnawake (1900-1915)	126
ANNEXE K Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure anglophone à Kahnawake (1900-1915)	127
ANNEXE L Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure francophone à Kahnawake (1916-1945)	128
ANNEXE M Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure anglophone à Kahnawake (1916-1945)	129
BIBLIOGRAPHIE	130
Sources	130
Ouvrages et chapitres d'ouvrages	131
Articles de périodiques	132
Thèses et mémoires	133
Ressources en ligne	134
Films, article de journal ou reportages	134

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX

Figure		Page
3.1	Proportion des époux.ses portants un nom unique ou un prénom pour patronyme à Lorette entre 1776 et 1809	Page 64
3.2	Proportion des époux.ses portants un nom iroquoien à Lorette entre 1776 et 1850	Page 67
4.1	Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake au XIX ^e siècle	Page 87
4.2	Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake entre 1900 et 1928	Page 88
4.3	Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake entre 1925 et 1948	Page 89
4.4	Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake entre 1949 et 1972	Page 89
4.5	Comparaison entre la diminution des noms uniques et l'anglicisation des noms à Kahnawake entre 1900 et 1945	Page 92
4.6	Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure francophone (1900-1915)	Page 94
4.7	Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure anglophone (1900-1915)	Page 95
4.8	Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure francophone ou anglophone (1916-1945)	Page 96
4.9	Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure anglophone (1916-1945)	Page 96

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES

FAQ	Femmes autochtones du Québec
AFAQ	Association des femmes autochtones du Québec (ancienne désignation de Femmes autochtones du Québec)
APNQL	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CFAEQL	Conseil des Femmes autochtones élues du Québec/Labrador

RÉSUMÉ

Le présent mémoire s'intéresse aux mutations nominales chez les habitant-es des Premières Nations des communautés de Wendake et Kahnawake. En étudiant les registres des mariages qui y sont célébrés ainsi que d'autres sources de différentes natures, il nous a été possible de circonscrire les périodes de transition et d'identifier certains facteurs potentiels ayant pu causer ces transformations. La recherche s'intéresse ainsi à deux périodes de transition distinctes, respectivement à la fin du XVIII^e siècle pour Wendake et durant la première moitié du XX^e siècle pour Kahnawake. Durant ces périodes, la vaste majorité des membres des deux communautés de tradition matrilineaire abandonnent leurs noms uniques iroquoiens pour adopter des noms européens et la patrilinéarité. Ces deux transformations se distinguent de nombreuses façons, mais semblent toutes deux se manifester dans un processus de co-intégration culturelle. Il nous semble que l'importance de ces transformations a été historiquement sous-estimée et trop rarement documentée, particulièrement en regard de l'importance sociale de la transmission matrilineaire sur le fonctionnement social et la valorisation des rôles sexués dans les communautés Mohawk et Huronne-Wendat, toutes deux réputées traditionnellement matrilineaires.

Mots-clefs: Kahnawake, Wendake, Mohawk, Huron-Wendat, nom unique, patronyme, nom de famille, genre, race, mutation nominale, transformation nominale, transformation patronymique, nom clanique, matrilinearité, patrilinéarité, clanisme.

ABSTRACT

This thesis focuses on the transformation of naming patterns in the first nation communities of Wendake and Kahnawake, which are both located in Québec. By studying marriage registries and other sources and by using a statistical analysis of those marriages, we were able to identify the transition periods and present a theory as to which factors might have caused those mutations. This research thus highlighted two distinct periods of transition: members in Wendake took on European naming patterns at the end of the 18th century while in Kahnawake, most didn't until the first half of the 20th century. During those two timeframes, most native resident of these communities dropped their matrilineal traditions and single names to adopt the european patrilineal naming pattern. Even if those two transformations are very distinct, they both seem to still be part of the same process of cultural colonialism. This master's thesis hopes to further our understanding of this underdeveloped subject.

Keywords: Kahnawake, Wendake, Mohawk, Huron-Wendat, single name, patronym, last name, gender, race, naming pattern, naming traditions, transformation patronymique, clan name, matrilineality, patrilineality, clanism.

INTRODUCTION

Nothing sounds as sweet as the sound of your own name [...]. Add into the audible formula, the importance of what your name means and signifies each time it is spoken. A Mohawk name has important, traditional and cultural meaning. You are not Hiawatha, you are actually Rayowwatha. However, your name took a sudden and unforeseen reworking due to phonetics. [...] Your name no longer has the same meaning — it is now simply letters placed side by side to form a sound, possibly pleasing, possibly not. It no longer describes you as a person, an individual, a character, a life. You no longer carry your heritage, your ancestry, or your tradition with you. You are now walking alone, no one to guide you, to keep you, or to connect with you.¹

« The other lawyer came down. He called me to the front of the cell. He says: “You!” , he says. “You could get out today”, he says, “but if you give us an English name”. I says, “They’ve took enough from us. We’ve been through enough”, I says »². En 1995, c’est en ces termes que Kahentiiosta, une femme de Kahnawake, relate à Alanis Obomsawin son emprisonnement dans le cadre de la Crise d’Oka. Arrêtée durant les derniers moments de la crise, on lui offre de retrouver sa liberté et de retrouver ses enfants si elle cède à l’injonction des policiers de s’identifier sous un nom « anglais ». Sa résistance absolue à l’idée de s’identifier sous un autre nom que celui qu’elle reconnaît comme le sien confirme ce qu’évoquait Karen Fleming dans son mémoire: les noms Mohawks ne sont pas qu’un assemblage de lettres ou de sons, ils sont avant tout des vecteurs culturels et traditionnels de l’identité. Si Kahentiiosta fut libérée sans jamais céder à l’humiliant chantage auquel elle faisait face et si elle conserva son nom unique, l’étude de la structure des noms que l’on retrouve généralement à Kahnawake aujourd’hui ne permet pas de savoir ce qu’il est advenu de la plupart des désignations que portaient autrefois les habitant·es du village. Effectivement, la plupart des habitant·es du village portent désormais un

¹ M.L. Karen Fleming, *St. Francis-Xavier Mission, Kahnawake, Québec*, mémoire de M.A en histoire de l’art présenté à l’Université de Concordia, 2007, p. 79-80.

² Alanis Obomsawin, *My Name is Kahentiiosta*, Film documentaire, Office national du film (ONF), couleur, son, 1995, 00:24:30.

patronyme anglicisé ou parfois, un nom francisé. À Wendake, le village des Huron·nes-Wendats situé près de Québec, la situation est passablement similaire. En effet chez cette autre nation iroquoienne, bien qu'on retrouve quelques rares exceptions, la plupart des villageois·es huron·nes portent un patronyme francisé. Cette observation nous amène à nous interroger: si les Mohawks et les Huron·nes de Kahnawake et de Wendake portent désormais des noms aux structures généralement européennes, que sont devenues leurs habitudes nominales traditionnelles et surtout, dans quelles circonstances disparaissent-elles et quels facteurs ont pu y contribuer?

L'adoption des uns et la disparition des autres peuvent paraître bien insignifiantes lorsqu'on considère la longue histoire d'oppression vécue par les communautés autochtones du Québec et du Canada. Le manque d'intérêt relatif pour cette question est d'ailleurs reflété par le peu de travaux dans l'historiographie s'intéressant à cette question spécifique. Il nous semble pourtant que cette question exige une plus grande attention académique. Ainsi, alors que l'actualité journalistique et politique doit faire une place croissante aux femmes autochtones disparues et assassinées, il devient de plus en plus difficile d'ignorer les déterminants de leurs conditions d'existences particulières. L'adoption exclusive des patronymes, c'est-à-dire des noms de famille transmis par le père, apparaît alors comme la consécration d'un ordre matériel et idéal où les hommes sont plus particulièrement détenteurs des pouvoirs de transmission culturelle et matérielle. Il nous semble d'ailleurs que ces mutations peuvent faciliter ou accompagner d'autres transformations culturelles et participer au processus plus large d'assimilation. En effet, si le discours légitime et consolide le pouvoir et les privilèges et qu'il permet l'action comme l'affirmait Albert Memmi³, la disparition des noms autochtones traditionnels a pu faciliter, permettre ou légitimer des actions administratives visant à faire disparaître l'identité autochtone des habitant·es de ces communautés.

³ Albert Memmi, *Le racisme*, Paris, Gallimard, 1982, p.54.

La valorisation contemporaine des noms attachés aux cultures autochtones dans plusieurs communautés des Premières Nations du Québec ne manque d'ailleurs pas de renforcer l'idée voulant que le nom puisse être un outil symbolique important de décolonisation de l'identité et d'attachement à la collectivité⁴. Nous croyons donc que les transformations nominales s'expriment à travers ce que Memmi décrivait comme le rôle des mots dans la légitimation et la consolidation du pouvoir colonial et qu'elles ont conséquemment pu servir d'outil de colonisation:

Dans le cadre de la colonisation, en tout cas, c'était d'une évidence aveuglante: toute la machine, sans vergogne et clairement déployée, ou chuchoteuse et allusive, fonctionnant par bribes, produisant des mots ou des gestes, des textes administratifs et des conduites politiques officielles avait la même indéniable finalité: la légitimation, la consolidation du pouvoir et des privilèges des colonisateurs⁵.

Pour Kahnawake, nous nous intéresserons donc surtout à la première moitié du XX^e siècle, période où les habitudes nominales semblent changer. À Wendake, la mutation se réalisera beaucoup plus tôt. En effet, dès la fin du XVIII^e siècle, les noms iroquoiens traditionnels y sont disparus, laissant place à un petit groupe de noms de famille qu'on y retrouve toujours. Ce mémoire s'applique donc, dans un premier temps, à dévoiler les périodes exactes de mutations nominales afin de déterminer les facteurs potentiellement à leur origine.

Le premier chapitre de ce mémoire contient une revue de la littérature portant sur notre objet d'étude et sur certains sujets connexes. On y retrouve aussi une présentation plus exhaustive de la question de recherche principale et de certaines

⁴ Jean-Louis Bordeleau, *Les prénoms innus de plus en plus populaires... Chez les Innus*, Société Radio-Canada, 21 juin 2018, < <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1107305/les-prenoms-innus-de-plus-en-plus-populaires-chez-les-innus> > [En ligne].

⁵ Albert Memmi, *Le racisme*, Paris, Gallimard, 1982, p.53-54.

questions sous-jacentes. Le chapitre se termine sur une brève description des sources qui serviront à construire la démonstration et sur l'hypothèse de recherche.

Pour comprendre la nature des transformations nominales, le second chapitre s'intéresse dans un premier temps au fonctionnement de la famille et des sociétés traditionnelles iroquoiennes. Nous y explorons également le rôle joué par les missionnaires et les représentant·es des États successifs dans la transformation des habitudes nominales des communautés. Enfin, nous explorerons les processus qui mènent certain·es Huron·nes à s'installer près de la rivière Saint-Charles à Lorette et certain·es Mohawks à en faire de même au Sault-Saint-Louis, près de Montréal.

Le troisième chapitre s'intéresse spécifiquement aux transformations familiales et nominales qui se produisent à Lorette à la fin du XVIII^e siècle. À l'aide du dépouillement de registres, nous avons pu documenter les périodes de mutation ainsi que les facteurs potentiellement à leur origine. Nous nous sommes aussi intéressés à un phénomène spécifique à cette communauté, c'est-à-dire à l'adoption d'un nombre restreint de noms de famille généralement francisés dont la structure est sensiblement unique et désormais huronne. Pour mener à bien notre démonstration, nous avons pris soin d'interroger les relations complexes qui existent alors entre les institutions religieuses, le pouvoir colonial et les Huron·nes de Wendake.

Le quatrième chapitre s'intéresse dans la même perspective à la communauté mohawk de Kahnawake. La mutation nominale y fut beaucoup plus tardive et progressive, puisqu'elle se produit principalement durant la première moitié du XX^e siècle. Comme au chapitre précédent, c'est à l'aide de registres que nous avons pu documenter la période de transition et les facteurs vraisemblablement à l'origine de celle-ci. Nous avons aussi porté une attention particulière aux rôles joués par les gouvernements successifs et les institutions religieuses sur ces transformations.

Dans la conclusion, nous nous contenterons essentiellement de produire une synthèse des savoirs acquis et de déterminer les pistes de réflexion intéressantes dégagées par la recherche. Nous nous y intéresserons aussi très brièvement à la situation contemporaine des femmes et des communautés autochtones puisqu'elle est liée inextricablement aux transformations historiques que nous étudions.

CHAPITRE I

DÉSIGNATIONS NOMINALES: BILAN HISTORIOGRAPHIQUE, PROBLÉMATIQUE, SOURCES

Dans ce premier chapitre, nous présentons d'abord un bilan historiographique de la question des désignations iroquoiennes et d'autres thèmes essentiels à la recherche. Suite à cette revue des travaux antérieurs et à la présentation de la problématique de recherche, le chapitre se conclut par la présentation de la méthodologie retenue et par une présentation des sources dépouillées dans le cadre de l'analyse.

1. Bilan historiographique

Les Hurons et les Iroquois ont fait l'objet d'un très grand nombre d'études, en particulier pour la période qui précède leur intégration formelle dans le monde colonial. Pour constituer un bilan historiographique de la question de la nominalité autochtone à Wendake et à Kahnawake, nous avons donc dû considérer certains défis implicites. Si les travaux abordant cette question ne sont pas rares, ils en traitent souvent de façon partielle et rarement spécifique. Si certains évoquent parfois un lien entre ces transformations et les mutations familiales, politiques ou socio-économiques que vécurent les communautés autochtones visées par cette recherche, ces enquêtes sont souvent brèves et toujours incomplètes. L'écart temporel qui sépare les périodes de mutations identifiées dans les deux communautés a également eu un impact sur la forme donnée à notre bilan. Cet écart exige que l'on scinde en deux la présentation

des travaux portant sur les communautés huronnes et mohawks car elles s'avèrent souvent ainsi traités dans la littérature scientifique. Cette séparation nous permettra également de comparer la nature des mutations qui eurent lieu dans ces deux communautés et d'étudier, dans la mesure du possible, leurs contextes d'apparitions. Notre bilan sera donc constitué de grandes synthèses abordant au passage les formes prises par la nominalité traditionnelle ainsi que ses transformations et d'autres travaux abordant de près ou de loin cette question.

Le présent bilan présentera donc d'abord les principaux travaux de recherche portant sur la linéarité, les noms et le clanisme en Huronie et en Iroquoisie anciennes, puis dans les communautés de Wendake et Kahnawake. Dans un second temps, nous présenterons les travaux s'intéressant à la famille et aux rôles de genre dans les nations traditionnelles huronne et mohawk, puis dans le monde colonial. Dans la troisième partie de ce bilan nous avons regroupé quelques travaux étudiant l'évolution des lois qui encadrent l'appartenance aux communautés. En fin de bilan, nous avons réuni d'autres travaux jugés pertinents, mais plus difficiles à organiser. Les objectifs de notre bilan sont donc d'identifier les zones de consensus et d'ambiguïté scientifiques et de dégager un portrait juste des savoirs pour pouvoir mieux définir la place de la présente recherche dans l'historiographie.

Si, malheureusement, le lien de proximité entre linéarité, appellations, structures familiales et rôles sexués rendra inévitable un certain nombre de redites, celles-ci nous semblaient un mal nécessaire à la bonne revue des savoirs. À cette réalité de proximité thématique s'ajoute également la forme que prennent certains des ouvrages abordant ces questions. Comme ceux-ci sont pour la plupart des grandes synthèses, il ne faudra pas s'étonner de les retrouver dans plusieurs sections de notre bilan.

1.1. L'étude de la linéarité, du clanisme et des noms

1.1.1. Le cas de la Huronie

Le premier travail s'intéressant à ces questions pour la Huronie est l'*Ethnographie des Hurons 1615-1649* de l'anthropologue Elisabeth Tooker, paru d'abord en anglais sous le titre *Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649* en 1964. Dans cet ouvrage, Tooker tente de démontrer que l'organisation sociale huronne n'était pas nécessairement exclusivement matrilocale. Celle-ci aurait pu voir cohabiter matrilocalité et patrilocalité puisqu'il n'existerait aucune preuve d'une règle implicite ou explicite de matrilocalité. Selon Tooker, dans la tradition huronne, la femme vivrait plutôt généralement dans la communauté et la maison de son partenaire. L'auteure conclut cependant à l'existence de la matrilinearité puisque la transmission du statut des hommes se faisait aux fils de leurs sœurs plutôt qu'à leurs propres fils⁶. Bien qu'elle défende l'existence de la transmission de noms traditionnels par la lignée maternelle, l'auteure demeure prudente quant à l'existence de véritables clans⁷.

Le second travail que nous jugions pertinent d'aborder et s'intéressant à ces thèmes pour la Huronie, *The Children of Aataentsic* de Bruce G. Trigger date de 1976. Dans celui-ci, l'anthropologue défend plutôt l'existence d'une forme de matrilocalité qui s'exprimerait par un portrait un peu différent de la famille huronne traditionnelle: une aïeule, ses filles, leurs sœurs, leurs maris et leurs enfants vivant dans une même maison longue. Cette règle de matrilocalité, il la décrit cependant comme souple et

⁶ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987, p.117.

⁷ *Ibid.*, p.114.

relative dans le cas de certains « mariages excentriques »⁸, ce qui s'accorde un peu mieux avec la thèse de Tooker sur l'absence de norme matrilocale. Selon Trigger, la naissance ou la mort des filles avait autrefois une plus grande importance pour les Iroquois que celle des garçons, ces premières pouvant perpétuer la lignée matrilineaire, ce qui confirme également la thèse de Tooker sur la matrilinearité⁹.

Le dernier ouvrage que nous ayons identifié et qui traite des noms et du clanisme en Huronie est l'ouvrage de l'historien-sociologue Denys Delâge, *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, paru en 1985. Comme Trigger, Delâge défend l'idée voulant que le clanisme ait bel et bien existé en Huronie¹⁰. Delâge entretient cependant un doute, comme Tooker, sur la matrilocalité huronne, soulignant que certains Iroquois marient des femmes huronnes pour échapper aux obligations de partage et de matrilocalité de leur nation¹¹. L'auteur s'intéresse aussi aux baptêmes pratiqués par les missionnaires en Huronie et souvent réservés aux mourant.es¹², phénomène qui participe des premières transformations nominales à affecter les Huron.nes. Pour Delâge, en donnant aux Huron.nes des noms chrétiens francisés, les missionnaires se seraient approprié leur pouvoir spirituel et symbolique de nomination dont les lignées apparaissent avoir été orientées autour d'aïeules¹³. La multiplication des baptêmes, durant les guerres iroquoises, aurait aussi été accompagnée de mutations socio-économiques importantes, qui, selon Delâge, purent modifier l'équilibre des rôles de genre et causer une séparation entre

⁸ Bruce G. Trigger, *The children of Aataentsic: a history of the Huron People to 1660*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1976, p.45-46.

⁹ *Ibid.*, p.47

¹⁰ Denys Delâge, *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600 - 1664*, Montréal, Boréal, coll.« Boréal compact », n° 25,1985, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 233.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *Ibid.*, p. 203.

converti.es et traditionalistes. Cette division aurait distendu les lignées, freiné le partage des richesses et diminué la valeur du travail féminin¹⁴.

Ces travaux d'histoire sociale, économique et culturelle, s'ils datent de plusieurs années déjà, ne semblent pas avoir fait l'objet de contestations. Ainsi, si l'on peut conclure à l'existence de la matrilinearité en Huronie et si deux de nos auteurs s'entendent sur l'existence de clans, il faut certainement considérer ceux-ci à la lumière des incertitudes de Tooker.

1.1.2. Le cas de l'Iroquoisie

Pour parler de linéarité, de nominalité et de clanisme en Iroquoisie, il nous fallait considérer brièvement l'article « Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686 », de l'historien Daniel Richter, publié en 1985 dans la revue *Ethnohistory*. L'auteur, qui s'intéresse aux conversions en Iroquoisie, avance que l'installation de missions en Iroquoisie a conduit un petit nombre d'Iroquois.es converti.es à porter des prénoms, attribués par les missionnaires après leur baptême¹⁵. Dans *The Great Law and the Longhouse : A Political history of the Iroquois Confederacy*, William N. Fenton, un historien spécialiste des Iroquois et de l'Iroquoisie, s'intéresse aux institutions iroquoises, en particulier à la Confédération iroquoise et à la réalité sociale des communautés qui la compose. Dans cette synthèse, il affirme que la maison-longue est un symbole fort important traditionnellement pour les communautés iroquoises car elle est un symbole de leur modèle familial, de la lignée matrilineaire qui l'encadre et de leur identité comme

¹⁴ *Ibid.*, p. 197-198.

¹⁵ Daniel K. Richter, « Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686 », *Ethnohistory*, 32-1, 1985, p. 2-3.

membres de la confédération iroquoise, « the People of the Longhouse »¹⁶. La linéarité y était féminine et la famille traditionnellement constituée d'un groupe de mères, de sœurs et de filles vivant dans une même maison-longue avec leurs époux¹⁷. Les hommes y tenaient leurs statuts de leur lignée maternelle¹⁸.

Les deux ouvrages suivants ont tous deux été écrits par Roland Viau et nous fournissent de nombreuses informations sur le mode de vie traditionnel des communautés iroquoises. Le premier, *Femmes de personne: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* a été publié en l'an 2000. L'anthropologue y soutient également que ce sont les femmes de la lignée qui transmettent et retirent les titres et les noms héréditaires du clan. Comme chez les Hurons, lorsqu'un individu décède, son titre passe par exemple à un enfant de l'une de ses sœurs s'il est jugé digne de le porter¹⁹. Dans *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, un recueil d'articles publiés antérieurement à sa parution en 2015, Viau décrit le clan traditionnel comme formé de plusieurs lignées matrilineaires ayant une aïeule commune et dont tous les membres doivent conséquemment trouver conjoint·es chez d'autres clans. Selon Viau, qui confirme les dires de Fenton, ces lignées auraient été constituées de familles matrilineaires vivant dans une maison longue et incluant une aïeule, ses enfants, les enfants de ses filles et tous leurs conjoints²⁰. Les clans auraient aussi organisé les appartenances, généré une solidarité économique, sous-entendu des objectifs communs et des activités communes, des rites ainsi que des mobilisations politiques et militaires spécifiques²¹. Ces clans auraient également eu une représentante civile nommée la Mère du clan qui avait un pouvoir d'influence et de nomination sur les

¹⁶ William N Fenton, *The great law and the Longhouse: a political history of the Iroquois Confederacy*, Norman, University of Oklahoma Press, 2010, 786p.

¹⁷ *Ibid.*, p.24.

¹⁸ *Ibid.*, p.26.

¹⁹ Roland Viau, *Femmes de personne: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, p. 150.

²⁰ Roland Viau, *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, Montréal, Boréal, 2015, p. 93.

²¹ *Ibid.*, p.94

chefs²². Cette organisation matrilineaire et clanique aurait été affaiblie suite à un déséquilibre économique et politique des rôles sexués²³.

Enfin, dans un collectif nommé *Women and Freedom in Early America* et publié en 1997, Gretchen Lynn Green s'intéressait également à l'Iroquoisie ancienne et à la matrilinearité. Dans son chapitre nommé « Gender and the Longhouse: Iroquois Women in a Changing Culture », Green estime que la matrilinearité et la matrilocalité, qui définissent les sociétés iroquoises traditionnelles, constituent des protections uniques contre certaines formes de violence domestique, par exemple²⁴. Elle estime aussi que ces modèles d'organisation sociale permettent d'assurer une meilleure équité sexuelle²⁵. Les travaux présentent généralement la matrilinearité et la matrilocalité des sociétés iroquoises traditionnelles comme une chose certaine. Les travaux étudiés présentent également cette organisation comme généralement positive pour les femmes iroquoises, qui y trouvent certaines protections uniques et des lieux d'exercice du pouvoir. Certain·es Iroquois·es converti·es auraient déjà également commencé à adopter des prénoms de baptêmes en Iroquoisie.

1.1.2. La Nation huronne-wendat de Wendake

Bien qu'ils soient plutôt rares, les travaux s'intéressant aux mutations familiales ou nominales à Wendake offrent différentes interprétations quant à l'origine de ces transformations. Léon Gérin est le premier chercheur à s'intéresser

²² *Ibid.*, p. 97.

²³ *Ibid.*, p. 94-95.

²⁴ Tooker, p.9.

²⁵ Tooker, p.9.

aux noms portés par les habitant·es de Wendake²⁶. Le sociologue publiait, entre 1901 et 1902, une première étude sur les Huron·nes de Lorette, que l'historien Denis Vaugois a intégrée à un ensemble de textes en 1996, dans *Les Hurons de Lorette*. Gérin s'intéresse à la situation du village au tournant du XX^e siècle et y décrit ce qu'on lui rapporte de l'organisation traditionnelle clanique et matrilineaire ainsi que sur sa disparition. En effet, déjà en 1901, seul·es certain·es ancien·nes semblent encore parler de « compagnies », désormais devenues patrilinéaires²⁷. Gérin attribue cette disparition à l'affaiblissement de l'agriculture de tradition féminine dans l'économie collective, à la christianisation progressive et à l'abandon de la langue huronne²⁸. L'auteur avance même que le clanisme était déjà déclinant à partir de l'arrivée de missionnaires en Huronie²⁹. Il s'intéresse également à l'apparition des patronymes à Lorette, « noms de famille distincts, transmissibles de père en fils », pour remplacer le nom clanique qu'il décrit comme « distinctif à la fois de sa personne et de son clan », transmissible par le clan et unique à chaque individu³⁰. Selon Gérin, les six noms de famille portés par les Huron·nes au début du XX^e siècle proviennent des prénoms de baptême adoptés lors des conversions durant les XVII^e et XVIII^e siècles (sauf Tsioui, Koska³¹ et Picard). Ces prénoms auraient ensuite accompagné les noms claniques pendant plusieurs générations³². Enfin, il affirme que l'abandon des noms uniques se serait produit surtout dans la seconde moitié du XVIII^e siècle³³.

²⁶ Léon Gérin, *La seigneurie de Sillery et les Hurons de Lorette*, Ottawa, J. Hope & Son, 1901, 52p.

²⁷ Denis Vaugois (éd.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Québec, Septentrion, 1996, p. 43.

²⁸ *Ibid.*, p.45.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 47-48.

³¹ Il est également possible que le nom Koska ait été adopté à l'occasion du 13 novembre, fête de Saint Stanislas Kostka. On le retrouve cependant d'abord dans les registres joint au nom unique de Stanislas Koskatchachitaharenne.

³² *Ibid.*, p. 48.

³³ *Ibid.*, p. 48.

Un deuxième travail tiré du même ouvrage à s'intéresser aux noms à Lorette est celui de Jean-Charles Falardeau. Celui-ci, dans sa thèse en sociologie soutenue en 1939, offre essentiellement les mêmes constats que Gérin, mais n'identifie que cinq patronymes contemporains proprement hurons. Il ajoute que ceux-ci existeraient depuis une centaine d'années, période où l'on perdit l'habitude d'employer les noms claniques³⁴. Ces deux travaux nous permettent donc de situer plus clairement la période et les étapes de transformation présumées.

Un autre ouvrage, celui que signe l'historien Michel Lavoie en 2010, nous permet de mieux comprendre l'importance que put revêtir la transformation des noms claniques traditionnels en noms de famille dans la définition collective de l'identité autochtone. Dans *C'est ma seigneurie que je réclame : la lutte des Hurons de Lorette pour la seigneurie de Sillery, 1650-1900*, Lavoie relate ainsi la tentative en 1887 de la famille Tisoui de Wendake qui invoquèrent les noms à consonance européenne des autres familles huronnes afin de les faire exclure de leurs revendications sur la seigneurie de Sillery et du droit d'habiter le village³⁵.

Un autre ouvrage traitant des patronymes et de la linéarité à Wendake est celui de René Gilbert, *Présence autochtone à Québec et Wendake* publié en 2010. Dans celui-ci, Gilbert s'intéresse aux clans traditionnels hurons, qu'il décrit comme probablement matrilineaires et matrilocaux³⁶. Il se penche également sur l'adoption des patronymes à Wendake, qu'il situe entre 1791 et 1794 et qu'il explique par une directive des autorités visant à accélérer l'assimilation des Huron·nes³⁷. Cette transformation aurait simplement consisté en l'adoption de prénoms blancs comme noms de famille (comme dans les autres communautés autochtones du Québec selon

³⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁵ Michel Lavoie, « *C'est ma seigneurie que je réclame* »: *La lutte des Hurons de Lorette pour la seigneurie de Sillery, 1760-1888*, Québec, Boréal, 2010, p.416-417.

³⁶ René Gilbert, *Présence autochtone à Québec et Wendake*, Québec, Éditions GID, 2010, p. 99.

³⁷ Gilbert, *Op.cit.*, p. 77.

l'auteur) à l'exception de quelques familles, les Koska, les Tsie8ei et les Picard³⁸. Il s'agirait donc d'une transformation essentiellement imposée par une directive, selon Gilbert. Enfin en 2014 dans son mémoire de maîtrise *Les Hurons et les autres*, l'historienne Mathilde Ninon Bernard soutient qu'à Lorette, on attribue aux étrangers un nom autochtone dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Elle affirme aussi qu'on attribue traditionnellement encore un nom aux jeunes Huron·nes seulement à la fin de la « première enfance », ceux-ci se contentant d'un prénom jusqu'à cet âge. Ce nom serait également transmis par le clan et serait unique aux individus, si on se fie aux Jésuites, qu'elle cite³⁹. L'auteure s'intéresse aussi à l'apparition des patronymes blancs, rares en 1761 et presque généralisés à la fin du XVIII^e siècle. Ces patronymes, constitués du prénom ou d'une contraction du nom clanique du père sont rapidement transmis à tous les enfants de la communauté. L'auteure rapporte également un autre fait intéressant: cette apparition progressive toucherait d'abord les hommes qui épousent des femmes canadiennes dans les années 1770. Ninon Bernard remet ensuite en question d'autres conclusions de Gilbert, l'apparition ne pouvant correspondre à une politique d'assimilation circonscrite entre 1791-1794 puisqu'elle débiterait autour de 1770⁴⁰. L'auteure remarque aussi que le prénom donné aux enfants est souvent religieux et français mais, surtout, celui d'une figure parentale proche⁴¹. Alors que Gérin, Falardeau et Gilbert adoptent une perspective où prime l'idée d'une assimilation religieuse ou d'une transition économique, Bernard croit plutôt qu'il s'agit d'une adaptation du modèle huron à leur nouveau contexte d'existence, une idée qui s'oppose aux perspectives de déclin classique qu'adoptent les autres auteurs. Selon Ninon Bernard, il s'agirait donc d'une transformation volontaire et progressive liée aux mariages entre hommes hurons et femmes canadiennes.

³⁸ *Ibid.*, p. 103.

³⁹ Mathilde Ninon Bernard, *Les Hurons et les autres: l'intégration de l'étranger à travers les pratiques de reproduction familiale au village de la Jeune-Lorette (1761-1801)*, Mémoire de M.A. en histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2014, p. 65.

⁴⁰ *Ibid.*, p.65.

⁴¹ *Ibid.*, p. 112-113.

1.1.3. La Nation mohawk de Kahnawake

Les travaux qui s'intéressent à l'adoption des noms et au clanisme à Kahnawake sont rares et expliquent généralement ces transformations par des transformations socio-économiques ou légales. Le premier ouvrage à s'intéresser aux noms et au clanisme à Kahnawake est la thèse en science politique de Bruce Katzer, datée de 1972. Dans *The Caughnawaga Mohawks: Occupations, Residence, and the Maintenance of Community Membership*. Dans celui-ci, Katzer estimait par exemple que la disparition du clanisme s'était produite dans la deuxième moitié du XIX^e siècle⁴². Bien qu'il ne contienne pas beaucoup d'autres informations, ce travail situe une première période de transformation dans les traditions familiales des habitants du village.

En 1976, dans son ouvrage *The Original Caughnawaga Indians*⁴³, Henri Bécharde s'intéressait aux fondateurs et fondatrices de la communauté et à l'origine de leurs prénoms, acquis par baptême. L'intérêt de l'ouvrage de Bécharde pour des individus spécifiques rend honneur à la complexité du processus unique à chacune de ces adoptions. Il permet de mieux comprendre de quelle façon les individus et les institutions peuvent entrer en relation pour donner forme aux traditions nominales. La thèse de l'historienne Gretchen Lynn Green, *A New People in an Age of War, the Kahnawake Iroquois: 1667-1760*, que nous avons mentionnée plus haut, aborde aussi les mutations qui suivent la domiciliation des Mohawks à Kahnawake. L'auteure croit qu'on y maintient un principe de matrilocalité jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Elle estime également que les conjoints participent à l'économie du clan de leurs conjointes tant qu'ils demeurent dans leurs maisons longues. L'historienne, qui utilise

⁴² Bruce Katzer, *The Caughnawaga Mohawks: Occupations, Residence, and the Maintenance of Community Membership*, Thèse de Ph. D. en science politique, Columbia University, Ann Arbor, United States, 1972, p. 71.

⁴³ Henri Bécharde, *The original Caughnawaga Indians*, Montréal, Montreal International Publishers, 1976, 258p.

notamment pour source l'ouvrage *Voyages et Memoires sur le Canada* de Franquet, dénombre trois clans et une cinquantaine de maisons longues à Kahnawake en 1796, preuve du maintien apparent du clanisme et de la matrilocalité⁴⁴. Cependant, dès le début du XIX^e siècle le nombre de maisons unifamiliales augmenterait rapidement, ce que l'auteure attribue à la croissance de l'économie de la chasse et des pelleteries, aux dépens des activités agricoles traditionnelles. Cette transformation aurait provoqué une perte de contrôle de la plupart des femmes sur l'économie domestique au profit de leurs époux⁴⁵. Pour la chercheuse, le clan aurait aussi joué un rôle politique en permettant la nomination par les femmes des candidats à la chefferie⁴⁶. Dans un chapitre d'ouvrage de la même auteure, daté de 1997, Green avançait que les patronymes auraient été imposés à Kahnawake en 1876 et que c'est à cette époque, suite à l'adoption de la loi sur les Indiens, que se serait véritablement et durablement affaiblie la matrilinéarité⁴⁷. C'est donc durant la XIX^e siècle que Green situe l'essentiel des transformations familiales et nominales qui font l'objet de cette étude. Elle attribue ces transformations aux mutations socio-économiques genrées et à l'imposition de noms par l'État suite à la loi de 1876.

En 1996, la thèse de Deborah Doxtator, *What Happened to the Iroquois Clans ? : A Study of clans in Three Nineteenth Century Rotinohsyonni Communities* se penchait également sur la question du clanisme iroquois. Doxtator examinait la transformation des clans dans des communautés iroquoises des États-Unis et du Canada, dans un processus de mutation socio-économique des communautés durant le XIX^e siècle. Elle identifie quatre grands facteurs influant sur la forme que prirent ces communautés dans leurs reconfigurations socio-économiques: la culture et l'expérience de la communauté, sa relation avec le territoire qu'elles occupent, la

⁴⁴ Gretchen Lynn Green, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois : 1667-1760*, Thèse de Ph. D. en philosophie, The College of William and Mary, 1991, p. 284-285.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 284-286.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 3-4.

⁴⁷ Gretchen L. Green, « Gender and the Longhouse: Iroquois Women in a Changing Culture », dans *Women and Freedom in Early America*, New York, New York University Press, 1997, p.18.

relation qu'elles partagent avec les autorités gouvernementales et la religion pratiquée par les membres de ces communautés⁴⁸. Les vastes transformations amorcées par les communautés iroquoises affectées par les transformations de leur mode de vie⁴⁹ auraient été amorcées par les communautés. Ces transformations auraient fait prendre au clan une forme moins officielle et auraient conduit à la diminution de l'importance des rôles masculins ou féminins, selon les communautés⁵⁰.

En 2009, l'anthropologue Matthieu Sossoyan publiait, dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, un texte dans lequel il présente le fonctionnement de l'adoption traditionnelle d'étrangers à Kahnawake jusqu'au XVIII^e siècle. Ces adoptions y auraient laissé certains patronymes, « Lazzarre » et « Leclair » notamment⁵¹. Comme à Wendake, il semblerait que ces noms proviennent de l'altération des noms et prénoms des adopté·es. Par exemple, « d'Ailleboust » serait devenu « Diabo » et « Mailloux », « Mayo ». Enfin, l'exemple en 1733 d'Ignace Soterioskon dit d'Ailleboust peut démontrer, comme pour Wendake, l'adoption progressive de patronymes à l'occasion de mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake⁵². Ce travail nous renseigne donc plus spécifiquement sur le processus de construction et d'adoption de certains noms à Kahnawake. Il nous semble donc qu'on attribue généralement cette transformation à des bouleversements économiques issus de la colonisation, à la conversion des Huron·nes ou à la l'imposition de lois coloniales encadrant leurs pratiques de transmission.

⁴⁸ Deborah Doxtator, *What Happened to the Iroquois Clans ? : A Study of clans in Three Nineteenth Century Rotinohsyonni Communities*, Thèse en histoire, University of Western Ontario, London, 1996, 402p.

⁴⁹ *Ibid.*, p.327.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 334-335.

⁵¹ Matthieu Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs: Mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol.39, No.1-2, 2009, p. 161.

⁵² *Ibid.*

1.2. Rôles sexués, famille et pouvoir dans les communautés Iroquoiennes

1.2.1. La société traditionnelle et la famille en Huronie

Pour nous intéresser à la nature des transformations nominales, nous avons dû examiner également la transformation des rôles réservés aux femmes et aux hommes, à la famille et à la distribution du pouvoir dans les communautés huronnes. Dans *Le pays renversé*, Denys Delâge offre un portrait des rôles traditionnels réservés à chaque sexe chez les Huronnes, définissant les rôles féminins comme les rôles liés à la vie (semences, agriculture, cuisine, couture, entretien, cueillette, éducation, etc.) et les rôles masculins comme plutôt liés à la mort (abattage, pêche, chasse, commerce, construction, fortification et guerre)⁵³. Pour Delâge, les femmes huronnes auraient traditionnellement profité de nombreuses libertés et protections. L'auteur décrit ainsi la distribution des biens et la transmission du patrimoine comme étant organisées autour d'un principe de partage à parts égales, ce qui permettait d'empêcher l'accumulation individuelle de la richesse⁵⁴. Pour Delâge, à travers le clanisme maternel s'organisent la vie sexuelle, le mariage, la séparation et l'éducation des membres de la communauté. Les femmes seraient, dans les sociétés huronnes traditionnelles, maîtresses de leur corps et ce sont les oncles maternels qui y tiendraient le rôle de coparent. Les femmes auraient également, en Huronie, une plus grande valeur sociale que les hommes et y auraient choisi leurs époux librement⁵⁵. Elles peuvent également s'y séparer aisément d'un conjoint qui ne leur convient plus puisqu'elles demeurent toujours à l'intérieur de leur clan avec leurs frères, véritables

⁵³ Delâge, *Op. cit.*, p. 60-61.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

figures paternelles de leurs enfants⁵⁶. Enfin, il semble qu'elles aient pu exprimer leur volonté politique par l'élection de chefs représentant leur clan ou leur lignée aux assemblées⁵⁷. C'est l'importance croissante du commerce des fourrures qui aurait mis à mal la division traditionnelle des rôles sexués et permis l'accumulation progressive de la richesse par certains chasseurs et des sachems⁵⁸.

Pour nous intéresser au rôle joué par le christianisme dans la transformation de la famille et du rôle des femmes en Huronie, nous avons identifié un autre travail, *Le pari de la dispersion: une histoire des Ouendats au dix-septième siècle*, de Kathryn Magee Labelle publié en 2014. Selon Labelle qui va à contre-courant d'une histoire de déclin classique, le christianisme aurait d'abord été un support pour l'unité, la spiritualité et la mobilité sociale ainsi qu'un lieu de maintien et d'augmentation du pouvoir des femmes. Les femmes huronnes auraient été d'importantes actrices dans la migration de leur peuple vers Québec, événement qui leur aurait offert de nouvelles occasions de prospérer. Pour l'auteure, le christianisme n'aurait ainsi pas immédiatement contribué à la marginalisation des femmes autochtones⁵⁹. Elle croit en effet que, principalement durant la deuxième moitié du XVIIe siècle, c'est-à-dire durant la période de migration des Huronnes, les femmes huronnes surent profiter des transformations sociales amenées par le christianisme. Si Delâge présente les rôles genrés traditionnels et la structure de la famille en insistant sur les avantages que procure ces formes d'organisation aux femmes en Huronie, Labelle, dans une perspective qui va à l'encontre d'une perspective de déclin classique, s'intéresse plutôt au rôle joué par le christianisme dans les transformations de la société huronne traditionnelle et aux avantages que purent tirer les femmes autochtones de cette instabilité spirituelle, économique et sociale. Ainsi, si Delâge impute la diminution du

⁵⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁸ *Ibid.*, p.197

⁵⁹ Kathryn Magee Labelle, *Le pari de la dispersion: une histoire des Ouendats au dix-septième siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 201.

rôle politique et économique des femmes huronnes à la hausse de l'importance du commerce des fourrures, Labelle défend plutôt l'idée voulant que la christianisation ait pu permettre aux femmes huronnes de tirer leur épingle du jeu, particulièrement durant la période où se produit leur migration vers Québec. C'est plus tardivement, selon cette auteure, que s'installerait un « phénomène d'atténuation de l'importance politique et sociale chez les Ouendates »⁶⁰.

1.2.2. La société traditionnelle et la famille en Iroquoisie

Comme Labelle, Nancy Shoemaker va à contre-courant des historiens qui ne voient dans le récit des femmes autochtones, qu'un récit de déclin. En effet, dans son article « The Rise and Fall of Iroquois Women », publié en 1991 dans le *Journal of Women's History*, Shoemaker s'intéresse aux Senecas, une nation faisant partie de la confédération iroquoise, à l'évolution de la condition des femmes iroquoises et à la mise en récit de cette histoire. Pour l'historienne, l'histoire des sociétés iroquoïennes n'en est pas qu'une de déclin de l'influence et du pouvoir des femmes. Si celles-ci ont bien perdu du pouvoir, l'auteure ne considère pas que cette perte de pouvoir soit caractéristique d'une subordination aux hommes de la communauté⁶¹. Elle présente aussi deux écoles de pensée concernant le pouvoir des femmes dans les sociétés iroquoïennes traditionnelles: une première voulant que le pouvoir des femmes provienne du contrôle des moyens de production (matérialiste) et une seconde voulant plutôt qu'il provienne de la matrilinearité (culturaliste). Pour Shoemaker, les femmes iroquoises auraient autrefois eu un grand rôle politique en assistant aux assemblées,

⁶⁰ *Ibid.*, p.201.

⁶¹ Nancy Shoemaker, « The Rise or Fall of Iroquois Women », *Journal of Women's History*, Vol.2, No.3, 1991, p.39.

en choisissant les chefs et en les influençant⁶². Dans son chapitre de livre précédemment mentionné, Gretchen L. Green ajoutait aux nombreux rôles traditionnels des femmes iroquoises (agriculture, éducation des jeunes enfants, par exemple) la gestion des fruits de la pêche et de la chasse, ainsi qu'un rôle dans le commerce, même hors des communautés⁶³. Dans *Femmes de personne*, Roland Viau souligne la quasi-inviolabilité des rôles sexués dans la société iroquoise traditionnelle⁶⁴. Malgré la division stricte, les tâches féminines auraient été considérées comme également importantes et complémentaires aux tâches masculines⁶⁵. Dans *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, Viau nuance cependant cette division stricte en reconnaissant aux femmes un rôle dans l'administration de la guerre, pourtant l'apanage des hommes. Celles-ci auraient en effet influencé les guerriers et décideraient fréquemment du sort des captifs⁶⁶. La plupart des travaux présentent ainsi des rôles de sexe relativement séparés, mutuellement importants, valorisés et généralement sans grandes digressions. L'article de Shoemaker s'inscrit aussi dans la même veine que celui de Labelle en soulignant que l'histoire des femmes iroquoises n'en est pas qu'une de diminution de leur pouvoir et de subordination aux hommes de la communauté ou aux institutions coloniales et religieuses.

1.2.3. Historiographie des rôles de genre à Wendake

Dans *Sillery terre huronne?*, mémoire déposé en 2003, Jean-Sébastien Lavallée s'intéresse à l'évolution des mœurs, des rôles de genre et du pouvoir à

⁶² *Ibid.*, p. 40.

⁶³ Green, *Loc. cit.*, « Gender and the Longhouse: Iroquois Women in a Changing Culture », p.11-12.

⁶⁴ Viau, *Op. cit.*, *Femmes de personne: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, p. 118-119.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁶ Viau, *Op. cit.*, *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, p. 97.

Wendake. Selon l'auteur, l'abandon des maisons longues et du clanisme se serait produit peu de temps après le déménagement définitif de la communauté à Lorette entre 1716 et 1720⁶⁷. Dès le milieu du XVIII^e siècle, la vente de produits artisanaux prendrait une importance plus grande que l'agriculture traditionnelle et la chasse comme moyen de subsistance pour la plupart des habitants du village, la colonisation des alentours éloignant le gibier. En effet, comme le souligne Lavallée, les Huron·nes vendent déjà ces produits dans une volonté d'accumuler des profits et non dans l'objectif de maintenir des alliances ou par soucis de réciprocité⁶⁸. Ces transformations ne seraient pas sans effet sur la structure politique, économique et sociale sexuée des communautés, car elles auraient contribué à la marginalisation des femmes huronnes⁶⁹. Dans leur ouvrage *Les Wendats du Québec : Territoire, économie et identité, 1650-1930*, un autre travail important à se pencher sur la structure sociale du village de Lorette et publié en 2013, Alain Beaulieu, Stéphanie Béreau et Jean Tanguay défendent l'idée d'une intégration volontaire et progressive des Hurons à certains aspects du mode de vie canadien⁷⁰. Les auteur·es y soulignent entre autres l'abandon progressif et volontaire des maisons longues au début du XVIII^e siècle, principalement dans les années 1710, phénomène qui serait déjà terminé dès 1749. Si les auteurs croient cette transition volontaire, ce n'est pas cependant en excluant de potentielles pressions religieuses⁷¹. Les auteur·es soulignent aussi un effritement de l'organisation multifamiliale dès 1673, période à partir de laquelle on constate une rapide diminution du nombre d'habitant·es par maison longue, phénomène potentiellement lié aux mariages Autochtones-Blancs⁷². Les auteur·es affirment aussi dans l'ouvrage que la dévalorisation de l'agriculture chez les Huron·nes de Lorette

⁶⁷ Jean-Sébastien Lavallée, *Sillery terre huronne? Étude de la première revendication territoriale des Hurons de Lorette (1791-1845)*, Mémoire de M.A. en histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2003, p. 30.

⁶⁸ *Ibid.*, p.28-29.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Alain Beaulieu, Stéphanie Béreau et Jean Tanguay, *Les Wendats du Québec : Territoire, économie et identité, 1650-1930*, Québec, Éditions GID, 2013, p. 94.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 96.

serait d'abord un phénomène de distinction culturelle par rapport aux Canadiens. Au XVIII^e siècle, les Huron.nes sédentarisé.es et ne pouvant plus pratiquer l'agriculture traditionnelle, auraient préféré faire de la chasse un véritable marqueur de distinction identitaire plutôt que d'adopter le modèle d'agriculture canadien⁷³. Alors que Lavallée invoque la transformation de l'espace socio-économique pour expliquer les transformations familiales qui affectent Wendake, ce qu'on pourrait définir comme une perspective matérialiste, Beaulieu, Béreau et Tanguay invoquent plutôt des raisons culturelles, soit des volontés de distinction et d'intégration culturelle. Dans les deux cas cependant, on considère les Huron.nes comme prenant une part active dans ces mutations.

1.2.4. Historiographie des rôles de genre à Kahnawake

Pour nous intéresser à l'évolution des rôles de genre et de la structure familiale à Kahnawake, nous avons d'abord choisi de nous pencher sur le mémoire de l'historienne Marie Lise Vien, déposé en 2013. Dans *Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre*, celle-ci s'intéresse à l'évolution des règles d'appartenance à Kahnawake et nous livre au passage plusieurs informations sur la structure sociale évolutive de Kahnawake durant les XVIII^e et XIX^e siècles. Il semble ainsi que le nombre de résidences unifamiliales ait beaucoup augmenté durant le XVIII^e siècle, bien que le clanisme s'y perpétue⁷⁴. L'auteure attribue les mutations sociales du XIX^e siècle au travail des missionnaires qui, bien que leur influence ne soit pas absolue, firent émerger à Kahnawake une vision de la famille monogame, insécable et

⁷³ *Ibid.*, p. 171-172.

⁷⁴ Marie Lise Vien, *Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre: Race, genre et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851*, Mémoire de M. A. en histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2013, p. 47.

patriarcale⁷⁵. L'historienne croit aussi que l'augmentation du revenu des hommes et les politiques publiques peuvent avoir eu une influence sur ces transformations⁷⁶. Pour Vien, ces transformations émaneraient donc de l'influence des missionnaires, des transformations socio-économiques et des politiques publiques sur les habitant-es du village. Les mutations sociales auraient été limitées durant le XVIII^e siècle bien qu'on y adopterait progressivement des maisons unifamiliales et c'est plutôt au XIX^e siècle que se produiraient de plus vastes transformations sociales et genrées.

Dans sa thèse nommée précédemment, Gretchen Lynn Green qui s'y intéresse à l'exercice du pouvoir politique et diplomatique à Kahnawake durant le régime français, affirmait au contraire qu'au XVIII^e siècle, la vie traditionnelle à Kahnawake change peu: on y habiterait toujours des maisons-longues, on y pratiquerait l'agriculture traditionnelle et les rôles sexués demeureraient les mêmes⁷⁷. Pour Green, c'est principalement l'accumulation de richesse par certains membres impliqués dans le commerce des fourrures qui conduirait aux transformations de la fin du XVIII^e siècle⁷⁸. En 1998, dans *La fédération des sept feux de la vallée du Saint-Laurent XVII^e au XIX^e siècle*, l'historien Jean-Pierre Sawaya soulignait le maintien des rôles politiques féminins à Kahnawake jusqu'au moins la fin du XVIII^e siècle. Ainsi, dans son ouvrage s'intéressant aux alliances et à la reconfiguration socio-politique des communautés des Premières Nations de Nouvelle-France, il défend l'idée voulant que les femmes y auraient été consultées par les chefs et se seraient trouvées dans des délégations diplomatiques. Sawaya fait même mention de « Femmes cheffesses », femmes qui appartiendraient à la chefferie ou seraient les chefs parmi les femmes⁷⁹. Tant Green que Sawaya semblent donc affirmer que durant la majorité du XVIII^e

⁷⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 389.

⁷⁷ Green, *Op. cit.*, p.54 à 56.

⁷⁸ *Ibid.*, p.285.

⁷⁹ Jean-Pierre Sawaya, *La fédération des sept feux de la vallée du Saint-Laurent XVII^e au XIX^e siècle*, Septentrion Sillery, 1998, p. 70.

siècle, Kahnawake change peu et que les rôles sexuels demeurent essentiellement les mêmes.

Dans *Femmes de personne*, Roland Viau défend l'idée voulant qu'au XIX^e siècle, la marginalisation des femmes à Kahnawake est probablement due à l'adoption par les hommes d'emplois rémunérateurs sur les grands chantiers en haute altitude, par exemple dans la construction de ponts d'acier. Cette mutation aurait transformé le rôle de leurs conjointes en celui d'« adjointes domestiques », chargées essentiellement de l'entretien, du soin des enfants et de fournir un petit revenu d'appoint. Cette diminution du pouvoir économique des femmes au début du XIX^e siècle, incarnée par la fin de l'agriculture féminine traditionnelle, se serait ensuite étendue progressivement au monde symbolique, politique et social⁸⁰. Pour Viau cependant, encore en 1882, il semble qu'on trouve certains indices de clanisme matrilineaire à Kahnawake⁸¹.

Dans sa thèse déposée en 2004, Audra Simpson attribue cette mutation au même phénomène socio-économique bien qu'elle se penche aussi sur le rôle du genre comme système d'exploitation du travail. Invoquant la perte par les femmes de Kahnawake du contrôle sur la terre, du pouvoir exclusif de nomination, du contrôle de l'appartenance, et d'autres pouvoirs symboliques, elle affirme qu'il faut porter une attention particulière à cet angle d'analyse difficile à ignorer⁸². Il semble ainsi que pour Simpson, il s'agisse non-seulement de transformations socio-économiques, mais de mutations qui s'expriment également sur le plan du pouvoir sexuel.

Dans son article précédemment évoqué et qui s'intéresse à la définition de l'appartenance à Kahnawake, Sossyoyan traite aussi des mutations culturelles qui

⁸⁰ Viau, *Op. cit.*, *Femmes de personnes: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, p. 108.

⁸¹ *Ibid.*, p.107.

⁸² Audra Simpson, *To the reserve and back again: Kahnawake Mohawk narratives of self, home and nation*, Thèse de Ph. D. en Philosophie, Université McGill, Montréal, 2004, p. 251.

affectent Kahnawake au XIX^e siècle. L'auteur s'y penche notamment sur la mise en place progressive de la lignée patrilinéaire unique. Dès 1837, le surintendant James Hughes aurait ainsi déjà commencé à réfléchir à l'interdiction de la transmission du statut par les femmes autochtones « car leurs enfants tiennent de leur Père »⁸³. Il en irait de même pour « tous les Indiens qui n'ont pas besoin de vêtements, de même que tous les métis, qu'ils aient reçu ou non des cadeaux auparavant. »⁸⁴. En 1889, suite à l'adoption de l'*Acte de l'Avancement des Sauvages*, il semble que le processus de nomination des chefs ait grandement changé. Ainsi, les chefs des clans matrilineaires choisis par les femmes du village auraient été remplacés par des « conseillers » élus par les hommes et ne représentant plus des clans mais des districts électoraux du village⁸⁵. Pour Sossoyan, il semble donc que ce soit l'influence des autorités coloniales ainsi que leurs législations, parfois encouragées par certains membres de la communauté qui ont provoqué les transformations dans l'organisation sexuelle de la transmission de l'appartenance à Kahnawake.

Ainsi, Vien, Green et Sawaya semblent s'entendre pour situer les transformations sociales majeures qui affectent les rôles réservés aux membres des deux sexes à Kahnawake principalement durant le XIX^e siècle, bien qu'on trouve au village un nombre croissant de maisons unifamiliales dès la fin du XVIII^e siècle. Si Vien enracine ces transformations dans l'émergence d'une vision patriarcale de la famille sous l'influence des missionnaires chargés de la communauté, Green l'impute plutôt à l'accumulation de richesse par certains habitants grâce au lucratif commerce des fourrures. Viau attribue quant à lui la transformation des rôles réservés aux membres des sexes masculin et féminin à l'adoption par les hommes de métiers dans les grands chantiers, emplois rémunérateurs et souvent éloignés qui auraient transformé les rôles de leurs épouses en ceux d'adjointes domestiques. Audra

⁸³ Sossoyan, *Op.cit.*, p.166.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p.167.

Simpson qui estime que ce phénomène est également le plus probablement responsable de ces transformations prend également une perspective féministe en insistant sur le rôle du genre dans la forme prise par les transformations socio-économiques à Kahnawake. Enfin, pour Sossoyan, les transformations dans l'organisation sexuelle de la transmission de l'appartenance auraient été provoquées par le travail conjugué de lois coloniales, de l'influence des autorités coloniales sur les chefs et de la volonté de certains membres de la communauté qui s'y trouvaient favorables. Il semble donc qu'on considère généralement ces transformations comme étant soit issues de l'intervention de l'État ou des instances religieuses ou qu'on les attribue à des transformations dans le mode de vie des Mohawks de Kahnawake.

1.3 Lois d'appartenance et coutumes de transmission

Pour comprendre l'impact des transformations nominales et familiales sur la distribution des biens et la transmission de l'identité, nous nous sommes intéressés à deux travaux se penchant sur l'évolution des règlements de transmission. Le premier à occuper une place dans cette section, une publication gouvernementale datant de 1991 et écrite par Wendy Moss et Elaine Gardner-O'Toole⁸⁶, s'intéresse aux lois encadrant l'appartenance et la transmission. Ainsi, les chercheuses soulignent qu'avant 1880, les biens des hommes autochtones décédés étaient distribués à sa famille. Après cette date, le Surintendant général des affaires des Sauvages se serait arrogé le pouvoir de retirer les biens, les terres et les enfants d'une veuve autochtone. On y apprenait également que les femmes ayant perdu leur statut en épousant une personne non autochtone, pouvaient le récupérer à la condition d'épouser ensuite un

⁸⁶ Wendy Moss et Elaine Gardner-O'Toole « Les autochtones: historique des lois discriminatoires à leur endroit », 1991, < <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm> > (Consulté le 13 juin 2017).

homme autochtone. Ce travail nous permet de mieux comprendre le rôle parfois joué par l'État et les institutions religieuses dans les transformations culturelles qui affectent les communautés autochtones du Canada.

Enfin, dans son mémoire précédemment cité, Marie Lise Vien s'intéresse à l'évolution des règles d'appartenance à Kahnawake. Elle y étudie la production de listes de méfaits qui devinrent des listes de Blancs et qui menèrent le ministère chargé des communautés autochtones du Canada à une définition patrilinéaire, raciale et sexiste des autochtones à qui on comptait reconnaître un statut. Ainsi dès 1851, seuls les hommes autochtones pouvaient transmettre leur statut à leurs enfants ou leurs épouses. Quant aux femmes autochtones qui épousent un homme non-autochtone, après cette date, elles perdaient leur statut et la possibilité de le transmettre à leurs enfants⁸⁷. Dans ce travail, c'est plutôt à la co-construction des nouvelles règles d'appartenance de la communauté que s'intéresse Vien. Ce mémoire démontre ainsi plutôt le rôle potentiel que purent jouer certains membres des communautés dans les transformations familiales et nominales. Alors que Vien se penche sur le rôle des actions et discours de certains membres de la communauté sur ces transformations, Moss et Gardner-O'Toole s'intéressent plutôt à l'imposition unilatérale et arbitraire de lois par le pouvoir colonial. Ces recherches nous permettent de comprendre le rapport entre assimilation et intégration volontaire de certaines pratiques culturelles.

1.4 Les autres travaux pertinents à la recherche

D'autres études qui ne cadrent pas directement avec les thèmes principaux ou avec notre cadre spatio-temporel ont également été retenus pour diverses raisons. Le

⁸⁷ Vien, *Op. cit.*, p. 158-159.

premier de ces textes nous informe sur l'utilisation des noms dans une communauté autochtone de l'Ouest du Canada désignée dans leur recherche sous le nom de *Short Grass*, un nom d'emprunt⁸⁸. Les auteurs, les anthropologues Niels W. Braroe et Eva E. Braroe, décrivent l'utilisation contemporaine plus que relative dans la communauté des noms et prénoms administratifs auxquels on préférerait des surnoms uniques⁸⁹. Cette information nous sera fort utile pour étudier les transformations nominales et l'utilisation réelle des noms administratifs. Le mémoire en études québécoises de Marie-Line Audet publié en 2001, présente quant à lui une anecdote de 1885, anecdote voulant qu'un agent des sauvages d'Odanak ait jugé de la non-validité du statut de certains membres de la communauté abénaquise sur la base de leur nom⁹⁰. Cette possibilité nous rappelle l'importance que peuvent prendre les transformations nominales sur la qualité de vie des membres de cette communauté, par exemple. Certains membres des Premières Nations auraient également parfois choisi volontairement d'adopter un nom blanc pour remplacer leur nom unique⁹¹. Cette recherche nous éclaire sur l'importance ou le rôle que peuvent conférer tour-à-tour les administrateurs coloniaux et les membres des communautés autochtones à la nominalité. Le dernier travail qu'il nous faut aborder, la thèse en histoire de l'art de M.-L. Karen Fleming publié en 2007, ouvrait ce mémoire. Dans celui-ci, Fleming explique l'importance des noms traditionnels mohawks à Kahnawake et la souffrance implicite à les voir disparaître ou être déformés⁹². Cette recherche nous informait sur l'importance de symbolique de la disparition des noms uniques. Ainsi, ces travaux nous permettent principalement de mieux comprendre l'importance du rôle que joue le nom dans la réalité des premières nations.

⁸⁸ Niels W. Braroe et Eva. E. Braroe, « Le patronyme: nom mystique et identité administrative dans le Nord canadien », *Diogène*, Vol.98, 1977, p. 75-100.

⁸⁹ *Ibid.*, p.82-83 et 90.

⁹⁰ Marie-Line Audet, *Protéger, transformer: l'« agent des Sauvages » et la réserve des Abénaquis de la rivière Saint-François (Québec), 1873-1889*, Mémoire de M.A. en études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières, 2011, p. 109.

⁹¹ *Ibid.*, p. 46.

⁹² M.-L. Karen Fleming, *St. Francis-Xavier Mission Kahnawake, Québec*, Mémoire de M.A. en Histoire de l'art, Concordia, Montréal, 2007, p. 79-80.

2. Problématique

Le présent mémoire se penche sur plusieurs questions de recherche intrinsèquement liées entre elles. D'abord, nous avons tenté d'identifier quels processus ou facteurs expliquent l'adoption de noms à structure patrilinéaire européenne et l'abandon des noms claniques à Wendake et Kahnawake entre 1750 et 1950? En plus d'espérer trouver des réponses à ces questionnements, plusieurs questions secondaires s'intègrent à la recherche. Nous nous sommes par exemple interrogés sur les périodes temporelles durant lesquelles ces transformations s'opèrent. Nous avons également tenté de déterminer si ces transformations étaient plutôt la conséquence d'un processus assimilatif ou la manifestation d'une stratégie de co-intégration.

Si la période à l'étude semble longue, c'est principalement car les mutations ne s'opèrent pas à la même période dans les deux communautés. Ainsi, nous étudierons principalement Wendake pour la période allant de 1750 à 1850 et Kahnawake pour la période allant d'environ 1850 à 1950. Le choix des communautés s'est justifié par l'abondance de sources pour les deux communautés et la proximité culturelle entre les nations Huronne-Wendat et Iroquoise. Si nous n'avons pas pu étendre la recherche aux deux autres communautés iroquoiennes du Québec, Akwesasne et Kanesatake, c'est pour préserver la faisabilité de la recherche et afin de retenir une communauté de culture iroquoise et une communauté de culture huronne.

Nous défendrons dans ce mémoire l'idée voulant que les transformations dans les désignations nominales des deux communautés soient plutôt dissimilaires dans leur nature et leur contexte. Alors que l'étude de la mutation à Wendake nous amène à

conclure que celle-ci s'est vraisemblablement produite à l'occasion de changements administratifs et légaux et d'une stratégie des Huron·nes pour en tirer le meilleur parti, la mutation de Kahnawake nous semble d'abord le fruit de transformations socio-économiques et culturelles dans la communauté. Ces transformations, bien qu'elles soient certainement facilitées par la volonté de l'État et de l'Église de voir s'assimiler leurs missions à la communauté majoritaire, nous semblent impliquer une forme de participation des membres des deux communautés, vraisemblablement dans l'espoir d'enrichir leurs communautés, leurs familles et leurs cultures.

3. Méthodologie et approche

Pour déterminer les facteurs de mutation des désignations nominales à Kahnawake et Wendake, il faut s'intéresser aux lois encadrant l'appartenance aux communautés qui apparaissent dès 1850 et qui faciliteront la mise en place d'une conception plus raciale et patriarcale de la transmission culturelle. Nous nous pencherons conséquemment sur les rapports sociaux qui se manifestent entre les communautés et les institutions afin de tenir compte de leur pouvoir d'action sur ces mutations. Si l'intérêt pour la capacité d'agir des membres de la communauté apparaît si important, c'est en regard du mémoire en histoire de Marie Lise Vien dans lequel elle documente bien la capacité d'action des discours produits par les communautés sur l'encadrement de leur mode de vie. Nous avons aussi cru bon de compiler, d'ordonner et d'étudier statistiquement certains des registres les plus pertinents. À l'aide de ces données, nous avons pu approfondir notre compréhension des transformations nominales et documenter certains cheminements familiaux à même de nous informer sur ces mutations. Cet intérêt pour le pouvoir d'action et la compilation statistique des noms contenus dans les registres exigeait de nous que

nous employons une méthode qualitative (qui s'intéresse aux individus, aux gestes, aux discours, aux rapports et aux mentalités) et quantitative (qui dresse un portrait statistique de l'évolution du monde nominal autochtone et des lignées).

Afin d'éviter d'adopter une « trame narrative de déclin », contre laquelle l'historienne Nancy Shoemaker nous mettait en garde⁹³, nous nous sommes intéressés à la relation liant assimilation et co-intégration. Si nous considérerons la première comme le processus par lequel un groupe ou un individu abandonne sa culture pour une autre ou y est contraint, la notion de co-intégration exige une explication plus complexe. Ce concept développé par Gérard Bouchard, « s'intéresse au processus d'adaptation culturelle d'une société autochtone marginale dans un espace colonial », et il « commande de prendre en considération les motivations qui ont incité des Amérindiens à adopter de nombreux traits de culture européenne »⁹⁴. En portant une attention particulière à leurs motivations et leurs points de vue, le mémoire traite des communautés des Premières Nations comme d'acteurs complexes dans leur propre histoire. Le mémoire, sans juger des stratégies ou des obligations qui sont au cœur des transformations, tente d'en dresser un portrait juste et d'en identifier les causes.

Dans notre analyse, nous avons également cru bon de porter une attention particulière aux différences qui caractérisent les deux communautés. Ces différences sont d'ailleurs multiples: culture traditionnelle, contexte de domiciliation, nature des transformations, contexte dans lesquels ces transformations s'opèrent, etc. En utilisant une perspective comparative nous avons pu mieux comprendre les similarités ou distinctions qui les caractérisent et la nature de leurs transformations respectives.

⁹³ Shoemaker, *Loc. Cit.*, p. 39.

⁹⁴ Lavallée, *Op.cit.*, p. 9.

4. Les sources

Pour parvenir à identifier les périodes de mutation, la nature de ces mutations et leurs causes, nous avons déployé plusieurs sources primaires qui s'intéressent aux deux communautés. Les sources principales utilisées pour déterminer les périodes de mutations sont de nature socio-administrative, les répertoires de mariages, décès et baptêmes pour les deux communautés. Ces répertoires nous ont permis d'étudier quantitativement la présence ou l'absence de noms autochtones uniques et donc de déterminer les moments de rupture. Pour nous pencher sur Kahnawake (Sault-Saint-Louis), nous avons fait appel à plusieurs répertoires couvrant diverses périodes, soit un répertoire de mariage par Marthe Faribault-Beauregard et trois répertoires de décès, baptêmes et mariages, tous signés par Pierre Osahetakenrat Bernard. Alors que celui de Faribault-Beauregard ne contient que les mariages mixtes, il couvre la période entre 1735 et 1972 ce qui nous permet de circonscrire la période de transition. Ceux de Pierre Osahetakenrat Bernard, eux, colligent tous les mariages, décès ou baptêmes mais se terminent seulement en 1899⁹⁵ et donc avant la période sur laquelle nous nous penchons principalement. Lorette (Wendake), n'est couverte que par un seul répertoire qui s'intéresse à l'ensemble des paroisses de Loretteville et du Village des Hurons pour une période allant de 1761 à 1969. Ce répertoire, compilé par Gérard E. Provencher débute juste au début de la période de transition. Ces répertoires sont tous disponibles aux archives nationales de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ).

À l'étude de ces sources quantitatives s'ajoute celle de sources qualitatives. On compte en effet plusieurs documents notariés, plans ou déclarations écrites des

⁹⁵ Voir : Osahetakenrat Pierre Bernard, *Répertoire des décès de Kahnawake (Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis) de 1735 à 1899*, 1999, 419p. et Osahetakenrat Pierre Bernard, *Répertoire des naissances de Kahnawake (Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis) de 1735 à 1899*, 1998, 517p.

Archives nationales du Canada dans la série RG10, c'est-à-dire dans les archives des départements successivement responsables des communautés autochtones. Nous y avons par exemple consulté plusieurs rapports des agents gouvernementaux chargés des communautés et qui nous furent utiles pour explorer plusieurs pistes d'explications. Grâce à ces sources, nous pourrions comprendre le contexte des mutations dévoilées par l'étude quantitative des répertoires, comprendre le fonctionnement des communautés, trouver des divergences par rapport aux répertoires et trouver des facteurs pouvant expliquer les mutations nominales.

4.1 Traitement spécifique des sources

Pour l'étude des répertoires, nous avons constitué deux banques de données contenant les noms recensés et nous avons procédé à leur analyse pour les deux communautés. Les noms furent ainsi compilés statistiquement et étudiés temporellement pour déterminer les habitudes nominales des habitant-es de Kahnawake et Wendake durant une période donnée. À l'aide de cette analyse, nous avons pu dévoiler les périodes de transformations et nous pencher sur les facteurs potentiellement à l'origine de ces transformations. Ces données nous ont permis de documenter les ressemblances et les divergences qui caractérisent les transformations dans les deux communautés et de comprendre leurs dynamiques socio-économiques propres. En plus d'étudier les répertoires, nous nous sommes intéressés à la législation afin de mieux comprendre les dynamiques de construction de l'appartenance aux communautés et leur lien avec la patrilinéarité. Une partie de ces législations peut être consultées dans une publication de Ken Coates pour le Centre National Pour La

Gouvernance des Premières Nations⁹⁶ sur le site web du ministère de la Justice⁹⁷ et dans la publication gouvernementale de Moss et Gardner O'Toole, qui détaille précisément cette évolution⁹⁸.

Dans le traitement des sources, nous avons d'abord dû investiguer les moments de ruptures apparentes. Une fois ces ruptures localisées, nous avons constitué une banque de données contenant les années précédant et suivant immédiatement ces transformations. Nous avons croisé cette analyse avec l'étude de nos autres sources, afin de vérifier si ces noms sont bien employés dans la communauté. Nous avons ensuite tenté d'étudier la nature de ces transformations pour comprendre leur origine: changements administratifs, directive politique ou religieuse, stratégies collectives de co-intégration ou autre. Une fois ces dépouillements menés, nous avons tenté de nous pencher sur les mutations des rôles sexués qui suivent et précèdent la transformation. Grâce aux rapports des agents du Département et des missionnaires, nous avons également pu nous pencher sur certains moments de rupture et mieux comprendre l'origine des mutations. Nous avons donc d'abord procédé à une étude quantitative sérielle, puis, dans un second temps, nous nous sommes attablés à une étude plus spécifiquement qualitative en analysant les mentalités, les discours et les changements sociaux documentés dans les rapports.

Il convient également de reconnaître les limites de la recherche. D'abord, l'absence de femmes et de membres des premières nations dans la production des sources à l'origine des registres ou dans la production des rapports présente un problème important. En effet, comme nos sources sont généralement administratives,

⁹⁶ Ken Coates, « La loi sur les Indiens et l'avenir de la gouvernance autochtone au Canada », Centre national sur la gouvernance des Premières Nations, mai 2008, < http://fngovernance.org/ncfng_research/coates_fr.pdf > [En ligne] (14 février 2016).

⁹⁷ Ministère de la Justice du Canada, « Loi sur les Indiens (L.R.C. (1985), ch. I-5) », avril 2015, < <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/> > [En ligne] (14 février 2016).

⁹⁸ Wendy Moss et Elaine Gardner-O'Toole, « Les autochtones: historique des lois discriminatoires à leur endroit » Novembre 1987, < <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm> > (14 février 2016).

elles proviennent principalement de l'État ou des instances religieuses. La quasi-absence de sources alternatives sur lesquelles compter nous semble également malheureuse. Le mémoire se penche également sur les auteur.es des sources dans la mesure du possible, afin de comprendre les motivations, les biais, les omissions ou les inventions qui risquent de s'y glisser. Lors de l'analyse quantitative des registres, nous avons également constitué des généalogies de familles autochtones de Wendake et de Kahnawake afin de mieux comprendre les trajectoires familiales et individuelles occultées par les registres. Comme les généalogies contemporaines sont patrilinéaires et comme les registres étaient ainsi organisés, celles constituées par le chercheur et analysées ici le sont également, ce qui tend à réduire la place des femmes dans les généalogies. Si nous n'avons pas pu les retracer plus efficacement, c'est par manque de ressources et de temps permettant d'y parvenir convenablement.

Lors du dépouillement des actes de mariages des Huron·nes de Lorette et pour étudier les mutations spécifiques qui s'y produisent, nous avons dû créer deux types de noms huron-wendats. En effet, les noms de Type 1 prennent une apparence et une sonorité typiquement huronne et sont employés comme des noms uniques et individuels. Les noms de Type 2 sont plutôt des noms francisés, anglicisés ou simplifiés et qui tiennent lieu de noms de famille. Par exemple, Augustin Ok8andoron, marié en 1766, porte un nom de type 1 puisqu'il s'agit d'un nom à consonance huronne qu'il ne tient pas de son père et qu'il ne transmettra pas à sa descendance. Marie Geneviève Vincent, elle, porte un nom francisé caractéristique de la communauté huronne et elle le porte comme un patronyme, le tenant de son père, Louis Vincent. Ce nom, indicatif de l'appartenance, mais dénué de sonorité huronne et servant de nom de famille, ferait donc partie du groupe des noms de type 2, soit des patronymes hurons européenisés. Ceux-ci apparaissent d'ailleurs à la même période où disparaissent les noms de type 1 à Lorette. Pour Kahnawake, nous nous sommes intéressés plutôt à la présence de noms uniques et à la structure d'ensemble des noms étudiés.

5. Définition des concepts fondamentaux

Plusieurs concepts au cœur de cette recherche exigent que l'on se penche sur leur définition ou sur leur acception dans cette recherche. Pour pouvoir documenter les transformations nominales à Kahnawake et Wendake, nous avons ainsi dû définir plusieurs termes liés aux noms, à la linéarité et au clanisme. En plus de ces définitions, nous avons également expliqué le choix de certains concepts ou certaines formulations qui simplifieront la lecture et la compréhension de la présente recherche.

5.1 Concepts et choix des termes

Si les missions de Lorette et du Sault-Saint-Louis regroupèrent un grand nombre de membres de communautés diverses, nous avons choisi, afin de faciliter la lecture de ce mémoire, et même s'il s'agit d'une simplification⁹⁹, de les désigner respectivement comme des communautés mohawk et huronne. Afin d'éviter les anachronismes, nous prendrons aussi le risque de désigner Kahnawake sous les noms de Sault Saint-Louis ou Caughnawaga et Wendake sous l'appellation de Lorette, de la Jeune-Lorette ou du Village des Hurons, selon les périodes historiques. D'une même façon, si nous avons fait le choix de traiter des sexes comme de catégories fixes et des femmes autochtones comme d'un groupe homogène, c'est pour limiter la recherche au sens que l'on donne à ces catégories dans les sociétés iroquoiennes traditionnelles et coloniales et aux rapports de pouvoir qu'on y trouve.

⁹⁹ Green, *Op. cit.*, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois : 1667-1760*, p. 32.

5.2 Définitions

Puisque la recherche s'intéresse à l'évolution de la désignation nominale des individus, il apparaît important de définir d'abord quelques termes. Le « patronyme », sera entendu tout au long de ce mémoire, comme le nom de famille transmis par le père et dont la forme change peu ou pas, à chaque génération. Nous entendrons par « nom de famille », tout nom transmissible par une lignée familiale, matrilineaire ou patrilinéaire. S'il peut sembler superflu de définir le « prénom », il faut tout de même porter une attention particulière à sa transformation. En effet, certains des patronymes adoptés par les communautés furent d'abord des prénoms européens, parfois transmis sur plusieurs générations avant de prendre cette forme. Les « noms uniques » enfin désignent un nom transmis par la lignée maternelle et assigné durant l'enfance. Ceux-ci sont uniques aux individus mais peuvent être transmis à certains descendants après la mort du porteur précédent. Ces noms, normalement solitaires, seront rapidement accompagnés d'un prénom français, puis abandonnés au fil des transformations nominales. Enfin, il nous faut définir trois concepts spécifiques: la matrilinearité, la matrilocalité et la matrifocalité. Ces trois caractéristiques parfois associées aux sociétés iroquoïennes traditionnelles exigent en effet qu'on les distingue. Nous entendrons donc par matrilinearité l'organisation de la transmission de l'identité familiale et du nom à travers la lignée maternelle. La matrilocalité quant à elle désignera en général les sociétés où l'homme emménage dans la maison, la communauté ou la famille de sa conjointe. Par matrifocalité nous désignerons les sociétés où l'organisation sociale et familiale est orientée autour de la famille maternelle.

CHAPITRE II

MISE EN CONTEXTE: IROQUOISIE, HURONIE ET DOMICILIATION DANS LA VALLÉE DU SAINT-LAURENT (1634-1700)

Pour bien comprendre la nature des mutations nominales qui se produisirent à Wendake et à Kahnawake durant les XVIII^e et XX^e siècles nous avons dû dresser un portrait relativement large du paysage social des nations d'où émanent leurs membres fondateurs·trices, en particulier des rôles de sexe et du fonctionnement des règles de transmission des noms qui les caractérisent. Pour y parvenir, nous avons dû étudier le fonctionnement des sociétés huronne-wendat et iroquoise traditionnelles et nous pencher temporairement sur la Huronie et l'Iroquoisie. Par la suite et pour bien comprendre le contexte précédant les transformations nominales, nous avons examiné la période de domiciliation entre 1634 et 1700, période où les communautés de Kahnawake et Wendake se déplacent d'abord, puis s'établissent de façon permanente. Cette partie du mémoire traitera donc de trois espaces spatio-temporels: nous y présenterons d'abord la société huronne traditionnelle et la société traditionnelle iroquoise. Nous explorerons ensuite les transformations socioculturelles qui débutèrent avec les premières missions et nous étudierons l'installation de ces communautés dans la vallée du Saint-Laurent.

1. La société huronne-wendat traditionnelle: tour d'horizon

Avant sa destruction, durant le conflit iroquois de 1649-1650, la Huronie se loge entre la baie Georgienne et le lac Simcoe, sur le territoire de l'actuel Ontario¹⁰⁰. C'est sur ce territoire où vivent les communautés de la confédération huronne que nous situons la première partie de ce chapitre, consacrée à la description des coutumes traditionnelles huronnes et des transformations amorcées lors des missions sur son territoire.

1.1. Désignations et clanisme dans les sociétés huronnes traditionnelles

Les chercheurs, comme nous avons pu le voir au chapitre précédent, ne semblent ni s'entendre définitivement sur les formes que pouvait prendre le clanisme dans les sociétés huronnes traditionnelles, ni sur leur potentielle matrilocalité. Il semble toutefois se dégager un consensus historiographique, sinon sur l'aspect du clanisme à proprement parler, du moins sur une structure familiale souple dans laquelle les noms et les statuts sont transmis de façon matrilineaire¹⁰¹. Si on ne peut être certains que la matrilocalité y était le modèle dominant, on peut affirmer grâce aux travaux étudiés, qu'elle y existait bel et bien¹⁰². La famille comme unité étendue, matrilocale ou patrilocale, semble réunir dans une maison longue un certain nombre de familles liées par un aïeul ou une aïeule.

¹⁰⁰ Alain Beaulieu, Stéphanie Béreau et Jean Tanguay, *Les Wendats du Québec : Territoire, économie et identité, 1650-1930*, Québec, Éditions GID, 2013, p.26.

¹⁰¹ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987, p.117.

¹⁰²

Pour Bruce Trigger, les clans matrilineaires auraient généralement organisé la localité familiale chez les Huron·nes, c'est-à-dire que les familles huronnes auraient été matrilocales et organisées autour d'une aïeule commune. Cependant, Trigger ne craignait pas d'insister sur la flexibilité de cette règle, ce qui permet de réconcilier sa thèse avec celles d'Elisabeth Tooker et de Denys Delâge. Ceux-ci décrivent en effet la société huronne traditionnelle sinon comme patrilocale, du moins comme n'étant pas uniquement matrilocale¹⁰³. Les noms transmis par la lignée maternelle s'y inscrivent dans un système de clanisme traditionnel ou de lignée, comme chez les Iroquois·es; cependant chez les Huron·nes, la structure de ce système de lignées semble plus souple. On retrouve alors probablement dans la plupart des villages¹⁰⁴ des représentant·es de chacune des grandes lignées matrilineaires¹⁰⁵. Celles-ci servent plusieurs fonctions sociales: elles permettent d'éviter les unions incestueuses, d'organiser certaines tâches spirituelles, militaires et médicales et elles inscrivent les individus dans un réseau de solidarité familiale durable.

Les noms, uniques à chaque individu et à chaque lignée, étaient attribués durant l'enfance en fonction de certains traits de caractère ou d'une manifestation naturelle durant la jeunesse de l'enfant. Plusieurs de ces noms étaient également transmis à des individus présentant les mêmes caractéristiques qu'un ou une de leurs ancêtres¹⁰⁶.

Les noms associés aux chefferies étaient quant à eux parfois transmis avec les titres aux nouveaux chefs, suite à la mort de leurs prédécesseurs. Certain·es prisonnier·ères adopté·es se voyaient également parfois transmettre un nom unique; il revenait alors aux membres de la lignée maternelle du défunt ou de la défunte de lui

¹⁰³ *Ibid.* et Delâge, *Op. cit.*, p.69.

¹⁰⁴ Delâge, *Op. cit.*, p.69.

¹⁰⁵ Gilbert, *Op. cit.*, p.99.

¹⁰⁶ Trigger, *Op. cit.*, p.47.

attribuer son nom et ses responsabilités¹⁰⁷. Il faut ainsi considérer le nom unique traditionnel comme une forme de « nom de famille », puisqu'il sert d'indication de l'appartenance à un clan et comme une forme de « prénom », puisqu'il lui est unique. Si on ne peut établir avec certitude l'existence des clans matrilineaires, la transmission des noms et statuts dans la lignée maternelle que décrivent les Jésuites¹⁰⁸ trahirait une forme d'organisation similaire par lignées.

Si les spécialistes de la famille traditionnelle huronne affichent leur désaccord sur la forme la plus souvent adoptée, on peut certainement tirer de leurs travaux l'inexistence d'une règle absolue: chez Trigger, on parle de familles élargies matrilocales partageant une maison longue, mais de « mariages excentriques » et de la possibilité de familles nucléaires s'établissant dans d'autres paramètres familiaux¹⁰⁹. Chez Tooker, on constate plutôt l'inexistence d'une règle de matrilocité et la possible domination d'un modèle plus généralement patrilocal¹¹⁰. Enfin, Delâge croit aussi que le modèle patrilocal domine la société huronne traditionnelle, certains Iroquois marieraient d'ailleurs des femmes huronnes pour échapper aux obligations de matrilocité¹¹¹. Ces différentes interprétations nous permettent de conclure qu'il ne semble pas exister de règle imposant un modèle spécifique aux familles huronnes. Il semble qu'en définitive, le modèle adopté ait souvent été celui qui convient le plus à la dynamique de la lignée et qui tenait le mieux compte de l'origine de ses membres.

¹⁰⁷ Tooker, *Op. cit.*, p.45-46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.117.

¹⁰⁹ Trigger, *Op. cit.*, p.45-46.

¹¹⁰ Tooker, *Op. cit.*, p.117.

¹¹¹ Delâge, *Op. cit.*, p.69 et p.233.

1.2. Rôle et importance des femmes chez les Huron·nes-Wendats

S'il est difficile d'établir un consensus sur les structures familiales en Huronie, il en existe un beaucoup plus large sur la nature des rôles de genre et l'importance symbolique relative accordée aux membres masculins et féminins des villages qui occupent son territoire. Denys Delâge affirmait par exemple que les sociétés huronnes traditionnelles, auraient accordé une plus grande importance à la mort des femmes qu'à celles des hommes¹¹². Détentrices du pouvoir de mise au monde et de perpétuation des lignées, leur survie aurait été de la plus haute importance¹¹³. Les rôles réservés aux deux sexes semblent également faire consensus auprès des historiens et ne semblent pas faire l'objet de beaucoup de débats. Dans l'ensemble, la division des rôles de genre dans les communautés semble avoir été plutôt ferme et avoir pris la forme d'une interdépendance symbiotique. Les rôles étaient ainsi généralement séparés entre ceux exigeant des déplacements (les rôles masculins) et ceux liés à la localité (les rôles féminins)¹¹⁴. Ainsi, les hommes y étaient généralement responsables de la chasse, de la pêche, de la guerre, de la construction des habitations, de la confection des canots et des palissades ou de la plantation du tabac, par exemple. Ils y contrôlaient également la chefferie et le maintien de l'ordre dans la communauté¹¹⁵, bien que ces pouvoirs n'aient pas été absolus¹¹⁶. Les femmes huronnes étaient quant à elles responsables de l'agriculture, de la cueillette, de la première éducation des enfants, de la confection des vêtements, des équipements de conservation et de l'artisanat¹¹⁷. Elles participaient alors, avec les hommes, à la nomination des chefs et elles déterminaient le sort des prisonnier·ères. Les femmes huronnes avaient également un important pouvoir d'influence quant à l'administration

¹¹² Delâge, *Op. cit.*, p.70.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p.60-61.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p.72.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.60-61.

de la communauté ou le lancement des campagnes militaires¹¹⁸. Cette division plutôt stricte des rôles en Huronie assurait une importante place au pouvoir de production des femmes qui étaient responsables, notamment, de la production de la majorité des denrées alimentaires. Si dans les communautés huronnes traditionnelles « les femmes n'occupent pas une place aussi grande que chez les Iroquois »¹¹⁹, celles-ci y demeurent respectées et indépendantes.

1.3. Missions en Huronie, processus de conversion et transformations

L'équilibre socioculturel dans lequel vivaient jusqu'alors les habitant·es de la Huronie a bien sûr été modifié par l'arrivée des Européen·nes, qu'ils aient été missionnaires, voyageurs, militaires ou explorateurs. Surtout les missionnaires de par leur vocation, furent à l'origine de plusieurs échanges et de nombreuses transformations sociales et culturelles importantes pour les communautés huronnes.

De l'arrivée d'un premier Récollet en 1615 à l'installation permanente de missionnaires Jésuites sur le territoire de la Huronie en 1634, les coutumes huronnes se transforment probablement lentement. C'est à partir de cette date qu'est mise sur pied une véritable mission évangélique permanente chez les Huron·nes et que commence la véritable entreprise de conversion. Les Jésuites y convertirent d'abord des mourant·es par le biais de baptêmes tardifs, dans l'espoir de les voir joindre le paradis¹²⁰. C'est progressivement que l'effort de conversion des vivant·es prendra son essor, freiné d'abord par la résistance et la méfiance des membres de la communauté à l'égard des Jésuites. C'est surtout à partir des années 1641 et 1642, selon Delâge, que

¹¹⁸ *Ibid.*, p.72-73.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.80.

¹²⁰ Delâge, *Op. cit.*, p.188.

les baptisé·es se multiplient et que les petites chapelles se remplissent¹²¹. Cette accélération des baptêmes ne fut certainement pas étrangère à l'augmentation des frappes iroquoises sur les communautés huronnes pour Delâgé. Il relève ainsi dans les *Relations des Jésuites*, une importante augmentation des baptêmes pour les années 1647 à 1649, période correspondant à la destruction de la Huronie par les Iroquois·es¹²². Cette augmentation du nombre de baptêmes et de converti·es dans les communautés a rapidement affecté le fonctionnement social des communautés huronnes, soustrayant certain·es de ses membres aux responsabilités collectives essentielles à la survie de celles-ci. Effectivement, au fil des conversions, les missionnaires en vinrent à inviter les converti·es à éviter les rites traditionnels, à adopter un mode de vie plus européen et à éviter de fréquenter les Huron·nes non-converti·es. Cette importante scission entre converti·es et traditionalistes conduira rapidement ces dernier·ères à priver les Huron·nes chrétien·nes du droit de toucher à une part des ressources collectives. Ce fractionnement social modifia sans doute le fonctionnement du clanisme traditionnel et de bien d'autres structures sociales huronnes traditionnelles¹²³. Les Huron·nes baptisé·es, bien qu'ils aient généralement conservé leur nom unique traditionnel, adoptent également un prénom de baptême français¹²⁴.

En plus de l'impact de la présence missionnaire, il faut tenir compte de l'impact des relations qu'eurent les Huron·nes avec les participants au commerce des fourrures. En augmentant grandement la valeur et l'importance de cette traite, les commerçant·es français·es ont certainement fragilisé l'équilibre qui caractérisait le rapport de pouvoir économique entre les hommes hurons chargés de la chasse et les femmes huronnes, chargées de la production agricole. La distribution de cette nouvelle richesse prendra alors comme nous l'avons vu, un visage moins collectif, les

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.* et p.195.

¹²³ *Ibid.*, p.198.

¹²⁴ *Ibid.*, p.203.

meilleurs chasseurs et les sachems des communautés accumulant progressivement une plus grande quantité de richesse. Cette concentration de la richesse entre les mains des hommes, principalement chargés de la chasse et du commerce de ses produits, aurait également pu fragiliser l'interdépendance entre les membres des communautés huronnes comme le croyait Denys Delâge¹²⁵. Il nous semble que cette réorientation de l'économie collective vers la traite a pu participer à un processus de dévaluation du travail agricole des femmes, jusqu'alors le principal moyen de subsistance des communautés¹²⁶. Il nous semble donc possible que les mutations sociales qui caractérisent les communautés huronnes de cette période trouvent leur explication dans divers facteurs liés entre eux. Ainsi, la transformation du commerce, les mutations religieuses et sociales dues aux conversions, l'accélération des guerres iroquoises, et l'introduction de nouvelles denrées par exemple, produisirent de nombreux bouleversements dans le mode de vie des Huronnes. Si certaines de ces mutations précèdent ou accompagnent l'installation permanente d'un petit nombre de Huronnes à Lorette d'autres s'y produisent plutôt.

Les facteurs ayant conduit à la destruction de la Huronie et à la dispersion des Huronnes sont donc multiples. Parmi ceux-ci, on ne peut ignorer les guerres iroquoises, longtemps citées comme les uniques responsables de cet événement tragique. Les Iroquoises, lourdement touchés par les guerres et les épidémies et en quête de ressources matérielles ou de prisonniers à adopter, augmentent en effet leurs incursions chez les alliés des Français¹²⁷. À cette intensification des hostilités s'ajoutent les épidémies qui n'épargnent pas non plus les Huronnes. Les missionnaires, en invitant leurs converties à adopter des mœurs catholiques et européennes et à se désolidariser progressivement de l'ensemble des membres traditionalistes, participent également de la fragilisation sociale des communautés de

¹²⁵ Delâge, *Op.cit.*, p.197.

¹²⁶ *Ibid.*, p.197-198.

¹²⁷ Beaulieu, Béreau et Tanguay, *Op.cit.*, p.55.

la Huronie¹²⁸. Ces circonstances mirent la table pour une invasion rapide par les Iroquois-es du territoire de la Huronie en 1650. Sa destruction conduira à la dispersion et l'exil de nombreux-ses Huron-nes chez d'autres communautés autochtones du continent ou près de leurs alliés Français-es. Ceux et celles qui choisirent cette dernière option s'installèrent d'abord sur l'île d'Orléans, dans la ville de Québec et finalement, à Lorette¹²⁹.

2. La société iroquoise traditionnelle: tour d'horizon

Beaucoup de similarités existent entre les communautés huronnes et les communautés iroquoises traditionnelles; il faut cependant éviter de s'en tenir à ces premières pour caractériser les communautés qui habitent l'Iroquoisie. Comme les Huron-nes, les Iroquois-es forment une confédération de nations alliées vivant au sud du lac Ontario et près du lac Champlain. Nous avons consacré cette section à la description des coutumes traditionnelles iroquoises et des transformations culturelles amorcées dans le cadre des missions sur leur territoire.

2.1. Désignations et clanisme dans les sociétés iroquoises traditionnelles

Notre connaissance de la nature du clanisme traditionnel iroquois souffre de moins d'ambiguïtés que celle concernant leurs voisines de la baie Georgienne. Il

¹²⁸ Delâge, *Op. cit.*, p.198.

¹²⁹ Beaulieu, Béreau et Tanguay, *Op. cit.*, p.55.

semble en effet que la quasi-totalité des auteurs à s'être penchés sur la question le définissent comme matrilineaire et matrilocal¹³⁰. Il semble ainsi que la grande majorité des hommes iroquois s'installaient dans la maison longue de leur compagne, également habitée par la famille étendue de son aïeule¹³¹. Cette unité familiale contenait tous les fils non mariés de la doyenne de la maison, son mari ainsi que ses filles et leurs maris¹³². Au moins deux clans ou lignées sont représentés dans la plupart des communautés qui habitent l'Iroquoisie. Ces clans s'organisent autour d'une ancêtre commune, régissent les devoirs individuels et collectifs des membres du clan, les cérémonies, la transmission des noms, l'action politique, la mobilisation militaire, la transmission des titres honorifiques¹³³ et les mariages, puisqu'ils doivent être pratiqués à l'extérieur du clan¹³⁴. Comme chez les Huron·nes, les noms y étaient choisis par les femmes dans la petite enfance de l'enfant pour marquer un événement marquant ou un trait particulier. Ces noms étaient également uniques à chaque clan et transmis parfois sur plusieurs générations¹³⁵. Le clanisme iroquois coordonnait également les activités civiles de la communauté, puisque l'aïeule de chaque clan y nommait au moins un homme chargé de préserver l'ordre social du village¹³⁶. Advenant la mort d'un chef, il était remplacé par un membre de son clan, généralement par le fils de l'une de ses sœurs, ses propres enfants appartenant au clan de sa femme¹³⁷. On y trouvait également des chefs de guerre nommés par les hommes de leurs clans¹³⁸.

¹³⁰ Viau, *Op. cit.*, *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, p.93.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p.94.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Tooker, *Op.cit.*, p.45-46.

¹³⁶ Viau, *Op. cit.*, *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, p.94.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 94-95.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 94-95.

2.2. Rôle et importance des femmes chez les Iroquois·es

Les rôles réservés aux personnes appartenant aux sexes masculins et féminins dans les communautés iroquoises ressemblaient beaucoup à ceux que l'on retrouvait chez les Huron·nes, à quelques exceptions près. Ainsi les femmes iroquoises jouaient un rôle important dans la plupart des sphères de la vie des communautés traditionnelles. On les retrouvait, comme chez les Huron·nes, chargées des moyens de production agricole, responsables du défrichage, de la culture et de la récolte¹³⁹. Elles étaient également responsables en Iroquoisie de la cuisine, de la construction des maisons-longues¹⁴⁰, de l'éducation des jeunes et de la confection de nombreux outils¹⁴¹. À ces rôles s'adjoignaient plusieurs responsabilités politiques et militaires. Les femmes y étaient en effet responsables du sort des prisonnier·ères, d'encourager ou de décourager les expéditions de guerre¹⁴², de la nomination des chefs ou des responsables civils parmi les hommes¹⁴³ et elles y étaient également libres de participer au commerce¹⁴⁴. On retrouvait parfois également les femmes iroquoises dans certains rôles politiques¹⁴⁵ et dans plusieurs rôles religieux qui leurs étaient réservés¹⁴⁶.

En plus de contrôler plusieurs rapports de pouvoir dans la sphère publique, le pouvoir des femmes aurait été accru dans l'unité familiale. La relation entre les femmes et les hommes iroquois·es aurait été une forme de « réseau d'échange économique », selon Elisabeth Tooker, ce qu'elle oppose à un « réseau de domination économique ». Elle insiste ainsi sur l'équilibre des échanges entre les membres des

¹³⁹ Shoemaker, *Op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁰ Green, *Op. cit.*, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois : 1667-1760*, p. 54-56.

¹⁴¹ Delâge, *Op. cit.*, p. 61-62.

¹⁴² Viau, *Op. cit.*, *Amerindia : Essais d'ethnohistoire autochtone*, p. 97.

¹⁴³ Shoemaker, *Op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁴ Green, *Op. cit.*, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois*, p. 285-286.

¹⁴⁵ Shoemaker, *Op. cit.*, p.40.

¹⁴⁶ Delâge, *Op. cit.*, p.80.

deux groupes sexuels¹⁴⁷. Les femmes iroquoises auraient également été libres de se marier ou de divorcer, phénomène facilité par leur matrilocalité¹⁴⁸ et le contrôle de la transmission des biens¹⁴⁹. Les hommes y sont généralement responsables de la défense de la communauté et d'une partie de sa reproduction sociale grâce à la prise de prisonniers et de scalps¹⁵⁰. Ils étaient aussi chargés de chasser et de pêcher pour contribuer à l'alimentation de la communauté¹⁵¹, ils étaient enfin responsables de la plupart des chefferies¹⁵² et de cultiver le tabac¹⁵³.

Malgré cet équilibre relatif dans l'attribution des rôles et l'interdépendance des deux groupes sexuels, la vie des femmes avait traditionnellement, chez les Iroquoises comme chez les Huronnes, une valeur plus grande que celle des hommes. Cette valeur donnée aux femmes iroquoises émanait vraisemblablement du pouvoir symbolique de la matrilinearité, de la matrilocalité et de la reproduction, de l'apport vital de l'agriculture et de la confection de certains outils essentiels par les femmes des communautés.

2.3. Missions en Iroquoisie, processus de conversion et contexte de domiciliation dans l'espace laurentien

Comme chez les Huronnes, les missions en Iroquoisie eurent un très lourd impact sur le fonctionnement social des communautés. Ces missions, bien qu'installées un peu plus tardivement qu'en Huronie, conduiront aussi à l'installation

¹⁴⁷ Shoemaker, *Op. cit.*, p.40.

¹⁴⁸ Viau, *Op. cit.*, *Amerindia : Essais d'ethnohistoire autochtone*, p.97.

¹⁴⁹ Shoemaker, *Op. cit.*, p.41.

¹⁵⁰ Delâge, *Op. cit.*, p.60-61.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p.80.

¹⁵³ *Ibid.*, p.62.

de communautés iroquoises domiciliées sur le territoire laurentien. Les premiers efforts de conversion chez les Iroquois·es débutèrent très rapidement, suite à l'implantation des colonies en Amérique. Certains des missionnaires français ainsi installés en Iroquoisie furent cependant chassés ou tués durant les guerres opposants Iroquois·es et Français·es durant la quasi-totalité du XVII^e siècle, à l'exception de quelques brèves périodes de paix¹⁵⁴. Après la paix de 1667 et suite aux expéditions du Régiment Carignan-Salières, l'effort missionnaire s'accélère cependant en Iroquoisie. Ce redoublement permit l'installation permanente d'Iroquois·es, d'abord à Kahnawake (Kentake), à Kanesatake près d'Oka, puis à Akwesasne, sur la frontière actuelle de l'Ontario, du Québec et des États-Unis¹⁵⁵.

L'arrivée des premiers missionnaires en Iroquoisie fut donc de courte durée. Ainsi, bien qu'ils demandaient en 1653 à recevoir une petite mission près d'Onondaga pour satisfaire la demande d'anciens Huron·nes adoptés par la communauté¹⁵⁶, les Iroquois·es en chassèrent les missionnaires dès 1658, la paix entre Iroquois·es et Français·es étant menacée¹⁵⁷. Après la Paix franco-iroquoise de 1667, l'arrivée de nouveaux missionnaires eut pour effet de morceler au moins partiellement les communautés iroquoises comme celles de la Huronie. Il semble bien qu'on y observe le même type de scission entre traditionalistes iroquois·es et converti·es au catholicisme dans les activités quotidiennes des communautés. Cette transformation aurait affecté l'exécution des rituels religieux, des activités routinières et aurait modifié les structures familiales traditionnelles selon Allan Greer¹⁵⁸. En refusant progressivement, à l'injonction des missionnaires, de participer aux cérémonies religieuses de la communauté et en adoptant un mode de vie inspiré des enseignements de ceux-ci, les converti·es se désolidarisèrent progressivement des

¹⁵⁴ Richter, *Op.cit.*, p. 2-3.

¹⁵⁵ Bonaparte, *Loc. cit.*

¹⁵⁶ Delâge, *Op.cit.*, p.240-241.

¹⁵⁷ Richter, *Op.cit.*, p.2-3 et Delâge, *Op.cit.*, p.241.

¹⁵⁸ Allan Greer, *Catherine Tekakwitha et les Jésuites*, Éditions du Boréal, Montréal, 2007, p.93.

traditionalistes qui, en retour, les auraient marginalisé·es¹⁵⁹. L'adoption d'un modèle familial nucléaire et d'un code moral inspiré du christianisme, a également participé à la marginalisation des Iroquois·es chrétien·nes, celle-ci s'incarnant dans une forme de méfiance ou même d'hostilité des traditionalistes à leur égard¹⁶⁰. C'est cette marginalisation ainsi que la volonté de certain·es Iroquois·es de se rapprocher des Français·es qui seront à l'origine de leur migration, dès la paix iroquoise de 1667, vers La Prairie. À cet endroit, certains missionnaires ont déjà entrepris de construire une mission qui leur serait réservée et dont les objectifs seraient la conversion et l'intégration des Iroquois·es et d'autres allié·es autochtones¹⁶¹.

3. Transformations et domiciliation dans la vallée du Saint-Laurent

De nombreuses transformations socio-culturelles s'opèrent à la suite des premiers contacts avec les missionnaires en Iroquoisie et en Huronie. Ces transformations s'accroissent durant la période de sédentarisation des communautés près de leurs alliés français·es et c'est à cette relation entre ruptures et continuités que s'intéresse cette courte section. Nous y abordons d'abord les transformations nominales qui s'opèrent suite au contact avec les missionnaires, puis celles qui se manifestent une fois les communautés domiciliées à Lorette et au Sault-Saint-Louis.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Jean-François Lozier, « Les origines huronnes-wendates de Kanesatake », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol.44, No.2-3, 2014, p.105.

3.1. Baptêmes, adoption des prénoms français et conservation des noms uniques iroquoïens

L'arrivée des missionnaires en Iroquoisie et en Huronie conduisit plusieurs converti·es à adopter des prénoms européens. Il est difficile de déterminer les facteurs spécifiques déterminants la forme que prirent ces prénoms tant en Iroquoisie qu'en Huronie mais quelques travaux nous permettent de deviner qu'une grande variété de facteurs peuvent avoir une influence sur ce choix: préférence de la personne baptisée¹⁶², choix du prêtre¹⁶³, lieu du baptême, nom du parrain ou de la marraine¹⁶⁴ ou sonorité du nom autochtone¹⁶⁵. Bien que la plupart des converti·es adoptent des prénoms à l'occasion de leur baptême, la majorité conserve leurs noms uniques iroquoïens. Ces noms seront parfois ensuite conservés comme noms de famille durant les périodes de mutations nominales¹⁶⁶, tant à Wendake qu'à Kahnawake.

3.2. De la Huronie à Wendake: ruptures et continuités

À leur arrivée à Québec en 1650, les réfugié·es de la Huronie n'étaient que quelques centaines, hommes, femmes et enfants. Ils seront, l'année suivante, environ 600 à habiter près de Québec, arrivé·es en petits groupes au fil de l'année suivant la destruction de leur pays¹⁶⁷. Une mission existait déjà à Sillery où étaient installés quelques allié·es autochtones de diverses communautés alliées aux Français·es. La

¹⁶² Audet, *Op.cit.*, p.46.

¹⁶³ Lucien Campeau, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1987, vol.3, p.57.

¹⁶⁴ Béchar, *Op.cit.*, p.57.

¹⁶⁵ Audet, *Op.cit.*, p.46.

¹⁶⁶ Campeau, *Op.cit.*, p.44-45.

¹⁶⁷ Beaulieu, Béreau et Tanguay, *Op.cit.*, p.57.

mission avait pour objectif, bien entendu, de conduire les habitant·es à adopter un mode de vie catholique et français¹⁶⁸. La mission tenait alors plutôt d'un lieu de regroupement que d'un lieu d'habitation pour les Algonquien·nes qui préféraient leur mode de vie traditionnel à la sédentarité et l'agriculture¹⁶⁹. À leur arrivée, les Huron·nes s'installent d'abord dans la ville de Québec, pour ensuite déménager sur l'Île d'Orléans au printemps¹⁷⁰. Dès 1656, leur contingent quitte cependant l'île pour s'installer dans la Haute-Ville de Québec afin de se mettre à l'abri des attaques répétées des Iroquois·es¹⁷¹. Suite à la paix franco-iroquoise de 1667, les Huron·nes quittent la haute ville pour s'installer coup sur coup à Sillery (1668-1669), à l'Ancienne Lorette (1673-1674) puis enfin durablement à la Jeune-Lorette en 1697¹⁷². C'est peu de temps après, au début du XVIII^e siècle selon Alain Beaulieu que les Huron·nes auraient abandonné leurs maisons longues pour des maisons de pierre unifamiliales¹⁷³. Rapidement, les habitant·es abandonnent aussi l'agriculture traditionnelle. En effet, celle-ci nécessitant un déplacement périodique de la communauté pour éviter l'épuisement des terres, elle n'était pas adaptée à une installation permanente comme Lorette¹⁷⁴. Il semblerait également que les terres n'aient pas été très propices à l'agriculture et qu'on y aurait peiné à nourrir toute la communauté¹⁷⁵. Enfin, la proximité de la forêt laurentienne juste au nord de la communauté, aurait incité les Huron·nes à augmenter l'importance de la chasse comme moyen de subsistance¹⁷⁶. Lorsque les produits de la chasse devinrent plus difficiles à obtenir et que leur valeur diminua au milieu du XVIII^e siècle, les Huron·nes se mirent à la confection et la vente de produits artisanaux traditionnels

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.62.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.62.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.63.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.68.

¹⁷² *Ibid.*, p.70-71.

¹⁷³ Alain Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le "traité Murray" et la liberté de commerce », dans l'ouvrage *Les Hurons de Lorette*, dir. par Denis Vaugeois, Sillery, Québec, Septentrion, 1996, p.270.

¹⁷⁴ Beaulieu, Béreau et Tanguay, *Op.cit.*, p.33-35.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.27.

¹⁷⁶ *Ibid.*

autochtones¹⁷⁷. C'est à la fin du XVII^e siècle déjà que disparaissent les noms à consonance huronne du village de Lorette, à l'exception de Koska (dont l'origine linguistique n'est probablement pas huronne) et Tsioui. Les noms uniques furent ainsi remplacés au début du XVIII^e siècle par un petit groupe de patronymes dont nous traiterons principalement au troisième chapitre.

3.3. Quitter l'Iroquoisie pour le Sault-Saint-Louis, mutations et continuités

Dès 1670, de nombreux·ses Iroquois·es quittaient leur territoire pour s'installer près de Montréal, espérant y trouver une stabilité politique que l'Iroquoisie n'offre plus, déstabilisée par les conflits et les épidémies. Sous l'influence des missionnaires, ces dernier·ères adoptèrent majoritairement le catholicisme et se regroupèrent près des missions mises à leur disposition, d'abord à Québec puis près de Montréal¹⁷⁸. C'est en bordure de La Prairie que la plupart s'installaient, dans une mission nommée d'abord Kentake¹⁷⁹. Cette mission sera déplacée plusieurs fois vers l'ouest pour finalement atteindre, en 1716, l'emplacement actuel de Kahnawake¹⁸⁰. Au village du Sault-Saint-Louis comme on le désigne alors, s'installent de nombreux·ses Mohawks, Iroquois·es et allié·es de diverses nations¹⁸¹. Malgré cette pluralité culturelle, le large contingent venu d'Iroquoisie en vint à imposer plus fortement son empreinte culturelle sur le village¹⁸². Les Iroquois·es fraîchement converti·es et arrivé·es dans leur nouvelle communauté à proximité d'étranger·ères, préservent

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.28-29.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.85.

¹⁷⁹ Lozier, *Op.cit.*, p.105.

¹⁸⁰ Green, *Op. cit.*, *A New People in an Age of War the Kahnawake Iroquois : 1667-1760*, p.53-54.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.32.

¹⁸² Greer, *Op. cit.*, p.151.

d'abord plusieurs traits culturels. On y trouvait des maisons longues jusqu'en 1796¹⁸³, on y préservait le clanisme, l'agriculture traditionnelle féminine, la chasse, la traite, la pêche, le commerce avec les autres communautés iroquoises et on s'y exprimait toujours dans la langue mohawk. La communauté était également autonome politiquement et juridiquement puisqu'on y pratiquait les formes traditionnelles de leadership¹⁸⁴, bien qu'on y acceptait l'influence des missionnaires. Ceux-ci sont essentiellement chargés de leur faire adopter progressivement un mode de vie européen: famille nucléaire patriarcale, maisons unifamiliales, travail agricole masculin et catholicisme¹⁸⁵.

C'est dans cet espace culturel mixte qu'évoluèrent les habitant·es du Sault-Saint-Louis, intrigué·es par la façon de vivre promue par les missionnaires et attaché·es à leurs façons ancestrales. Cette ambiguïté qui caractérise le mode de vie des Iroquois·es catholiques du Sault transpire de l'ouvrage d'Allan Greer, *Catherine Tekakwitha et les jésuites*. L'historien y décrit Kahnawake comme « à la fois une mission des jésuites, c'est-à-dire un instrument de changement religieux [...], et une collectivité souveraine d'Iroquois catholiques »¹⁸⁶. Ce n'est qu'au XIX^e siècle, sous des pressions politiques et économiques, que les Iroquois·es abandonnent certaines de leurs traditions, délaissant leurs maisons longues, abandonnant l'agriculture traditionnelle pour une agriculture inspirée du modèle européen ou le travail industriel et adoptant des modèles sociopolitiques patriarcaux. Il est cependant certain qu'à la fin du XVIII^e siècle, la plupart des institutions traditionnelles iroquoises y persistaient. Bien que quelques maisons longues aient fait place à des maisons unifamiliales, ces dernières demeurent minoritaires¹⁸⁷. Gretchen Lynn Green explique cette mutation par la concentration du capital du commerce des fourrures. Ce

¹⁸³ Green, *Op. cit.*, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois*, p.284-285.

¹⁸⁴ Greer, *Op. cit.*, p.153-154.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.159-163.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.143.

¹⁸⁷ Green, *Op. cit.*, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois*, p.283 à 285.

commerce aurait permis à certains hommes de s'enrichir suffisamment pour s'établir « à l'européenne » et ne plus dépendre de l'agriculture féminine¹⁸⁸. Il semble cependant que la matrilocalité et le partage des biens à l'intérieur du clan demeure la norme au Sault jusqu'à la première moitié du XX^e siècle, période où s'opèrent les plus grandes transformations¹⁸⁹. C'est à partir donc de la première moitié du XX^e siècle que s'opèrent les plus importantes transformations à Kahnawake. Nous nous intéressons plus longuement à ces transformations au quatrième chapitre.

Conclusion

Dès l'installation de colons européens en Amérique, certaines transformations affectent le mode de vie traditionnels des Huron-nes et des Iroquois-es. C'est seulement après la destruction de la Huronie et suite à la Paix franco-iroquoise de 1667, que débutent les véritables périodes de domiciliation vers les missions qui deviendront Wendake et Kahnawake. Dans ces espaces, les transformations culturelles amorcées en Huronie et en Iroquoisie s'accélèrent sous la tutelle des missionnaires chargés de les administrer, en particulier à Wendake. Par exemple, les deux communautés adoptent progressivement les maisons unifamiliales et délaissent l'agriculture traditionnelle féminine. Ces transformations, qui affectent l'ensemble des membres de ces deux communautés, touchent plus particulièrement les femmes qui y perdent différents rôles socio-économiques, spirituels ou politiques traditionnels. C'est dans ce contexte changeant que se produisent les mutations nominales auxquelles nous nous intéresserons plus particulièrement dans les deux chapitres qui suivent.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.284-285.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.283-284.

CHAPITRE III

MUTATIONS NOMINALES À LORETTE (1763-1850)

Pour étudier les mutations nominales à Lorette, nous nous sommes penchés sur la fin du XVIII^e siècle, période où elles semblent s'amorcer. Pour tenter de comprendre ces transformations, nous avons procédé à la compilation statistique des mariages célébrés dans la communauté afin d'étudier l'évolution des désignations au fil du temps. C'est grâce au *Répertoire des mariages de Loretteville (St-Ambroise-de-la-Jeune-Lorette) (1761-1969)*, compilé par Gérard E. Provencher en 1970, qu'il nous fut possible de procéder à cette analyse¹⁹⁰. Les noms documentés ont été distribués statistiquement afin d'étudier leurs transformations. Cette étude statistique fort simple nous a permis de déterminer des périodes de mutation et d'avancer certaines hypothèses quant aux facteurs ayant pu les provoquer.

La recherche reviendra dans un premier temps sur l'état du clanisme et des lignages à la naissance de la communauté de Lorette, puis se penchera sur les habitudes nominales de ses habitant·es. En conclusion du chapitre, nous soumettons une hypothèse quant aux facteurs ayant pu conduire à la transformation du lignage et des désignations nominales.

¹⁹⁰ Gérard-Édouard Provencher, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collections nationales, 929.3714471 P9691m 1970, *Répertoire des mariages de Loretteville (St-Ambroise-de-la-Jeune-Lorette) (1761-1969)*, 1970, 283p.

1. L'installation à Lorette: clanisme, noms uniques et lignage (1634-1791)

1.1 Traitement et analyse du registre

Dans le traitement des données issues du répertoire de Provencher, nous avons dû tenir compte de certaines limites. Ainsi, nous avons tenu compte du fait que le territoire sur lequel s'établissent les Huron·nes ne correspond pas parfaitement au contenu du répertoire. Celui-ci s'organise effectivement autour des divisions administratives qui se sont transformées dans le temps. Les chiffres compilés affichent donc des variations importantes en fonction de la démographie de l'unité administrative décrite. L'implantation de nombreux colons au XIX^e siècle, près de la communauté et à l'intérieur du village, ne fut pas non plus sans effet sur les données. Enfin, le répertoire n'établit qu'à certaines occasions le statut autochtone des habitant·es ce qui ne manque pas d'en rendre le dépouillement parfois incertain. Nous avons gardé ces limites en tête lors de l'interprétation de nos données.

Afin de traiter les données, nous avons d'abord dû informatiser toutes les entrées pertinentes contenues dans le répertoire pour pouvoir en modifier l'organisation et en tirer des données spécifiques. Le registre de Wendake étant déjà organisé de façon chronologique, nous avons pu aisément compiler les données et les distribuer sur un axe et d'identifier les moments de ruptures. Pour étudier d'hypothétiques facteurs familiaux, nous avons ensuite redistribué en ordre alphabétique les données compilées. Cette étude nous a permis d'enquêter sur de potentiels liens entre les transformations nominales et certaines familles, sur la nature des mariages pratiqués par les Huron·nes de Lorette et sur l'existence potentielle de critères de genre dans l'adoption ultérieure d'un patronyme ou d'un nom unique. S'il faut tenir compte de la possibilité que des erreurs d'interprétation ou de transcription puissent se retrouver dans notre traitement des données, nous croyons que la grande quantité de données

analysées et le traitement statistique employé nous permettent d'en extraire des informations historiques pertinentes. En fin de chapitre, nous avons tenté de déterminer les facteurs à l'origine de ces transformations nominales.

1.2 Pratiques nominales avant la période de transition

À leur installation à Lorette, les Huron·nes semblent toujours porter des noms uniques aux formes traditionnelles. Si, comme l'affirmait Léon Gérin en 1901 et 1902¹⁹¹, le clan huron a déjà perdu de l'importance en Huronie, il est difficile de le confirmer avec l'étude des mariages dans la communauté. Ainsi jusqu'en 1791 les noms de presque tous·tes les Huron·nes qui se marient à Lorette prennent la forme d'un nom unique accompagné d'un prénom français (51 sur 53 recensés)¹⁹². Les seules exceptions documentées sont Marie Geneviève Vincent, mariée en 1772 et Henri Renault, marié en 1783. La première, Marie Geneviève Vincent, est la fille de (Louis) Vincent Athoruhi8ann (un Huron) et de Marguerite Bergevin (Athonchivon), une Canadienne, tandis que Henri Renault est le fils de Jean-Bernard Renault, un Canadien, et de Marie Josephte Bergevin, une Canadienne. Ce constat nous invite à nuancer l'affirmation de Jean-Charles Falardeau selon laquelle, « les noms patronymiques qu'ils portent existent tels quels depuis une centaine d'années; on perdit à cette époque l'habitude d'accoler, aux prénoms, en guise de sobriquets familial(sic), le qualificatif métaphorique »¹⁹³. Tel que le démontre le dénombrement des actes de mariage, cette forme patronymique sans « sobriquet » existe depuis beaucoup plus longtemps, au moins depuis la naissance de Marie Geneviève Vincent et peut-être auparavant puisque Athoruhi8an et Athonchivon peuvent s'avérer deux

¹⁹¹ Vaugeois, *Op. cit.*, p.43.

¹⁹² Voir Annexe A.

¹⁹³ Vaugeois, *Op. cit.*, p.73.

transcriptions d'un même nom désormais patronymique et transmis à l'épouse. Il convient de noter que, dans les deux cas, au moins un parent n'était pas d'origine huronne, bien qu'il s'agisse dans un cas de la mère et dans l'autre des deux parents. Le cas d'Henri Renault est singulier : en effet, bien qu'il soit consigné comme tel, il semble n'être devenu Huron qu'en épousant Marie Josephte Aouendaendi en 1783. L'usage de la forme nominale sans nom unique ne se serait généralisé chez les Huronnes de Lorette qu'après 1794. Ainsi, bien que la transmission de noms uniques à Lorette semble indiquer la continuation des lignées par lesquelles ils sont transmis, il faut prendre garde à ne pas conclure qu'elles y conservent intégralement leurs fonctions. Il faut cependant attendre près d'un siècle après leur arrivée, durant la période pour laquelle aucun acte n'a été produit ou consigné, soit du 17 août 1791 au 10 octobre 1794, pour remarquer un véritable changement dans les désignations.

Bien qu'il nous soit difficile de prouver hors de tout doute que les lignées existent une fois les Huronnes à Lorette, certains indices rendent cette hypothèse vraisemblable. On remarque ainsi que des noms aux formes similaires se transmettent de façon générationnelle. On devine par exemple une proximité sémantique entre le nom de Marie Josephte Aouendaendi mariée en 1783 et celui de sa mère Louise A8endaes¹⁹⁴. Le nom de son père, Pierre Tehoranhiono disparaît quant à lui entièrement. Si cette proximité n'est pas une preuve suffisante pour confirmer l'existence de la linéarité féminine ou du clanisme féminin, elle demeure singulière et intrigante. Le très petit nombre de patronymes adoptés par la suite par les familles de Lorette pour réorganiser leur transmission familiale semble également présupposer de « grandes familles » possiblement organisées en lignées. On remarque aussi que dans ces grandes familles patronymiques, les mariages sont strictement contractés avec des membres d'autres familles, aucun ne semblant se produire entre deux membres d'une

¹⁹⁴ Voir Annexe A.

même famille nominale étendue. Cette règle, caractéristique du fonctionnement des lignées traditionnelles, n'en démontre cependant pas formellement le maintien¹⁹⁵.

2. Les formes nominales adoptées: un petit nombre de noms de famille

Lors de notre étude des mutations patronymiques à Lorette, nous avons rapidement identifié l'apparition d'une nouvelle forme de désignation nominale. Alors qu'on y retrouve toujours pour structure dominante un prénom francophone accompagné d'un nom unique jusqu'en 1791, cette forme disparaît rapidement après 1794. Après cette période de mutation, on retrouve un nombre très restreint de patronymes français associés intimement aux familles huronnes de Lorette. Ces patronymes prennent différentes formes: ancien prénom, nom de famille français, sobriquet ou déformation d'un nom huron traditionnel, par exemple. À l'aide du nom des parents ou de la mention d'un statut, nous sommes parvenus à en identifier un certain nombre dans le registre: les Vincent, Picard (Picart, Rodrider/Picard ou Rodridu/Picard), Étienne (Petit-Étienne), Romain, Koska (Kouska), André (Andiré), Tsioui (Sioui), Louis (Gros-Louis), Sébastien (Bastien), les Huron, les Parent, les Thomas, les Zacharie, une Otesse, une Otisse, une Marianne et une femme dont le patronyme est simplement Sauvagesse. On retrouve aussi de rares Huron·nes qui ne portent qu'un prénom sans nom de famille: Marie-Thérèse, Véronique, Angélique, Étienne, André, Catherine, Ignace et Thérèse. Plusieurs des patronymes identifiés précédemment sont d'ailleurs toujours d'usage à Wendake et, si certains ne devinrent des patronymes que le temps d'une génération, pensons notamment à Marianne (Marie), Otesse (Olivette), Otisse (Marie), Ignace (Marie) ou Sauvagesse (Louise),

¹⁹⁵ Viau, *Op.cit.*, *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, p.93.

c'est qu'ils furent pour la première fois attribués à des femmes qui, suite à l'adoption de la patrilinéarité, ne purent le transmettre à leur descendance.

Plusieurs de ces noms deviendront particulièrement répandus et emblématiques de la communauté au XX^e siècle. Les Gros-Louis, les Koska, les Picard, les Sioui, les Vincent et les Bastien forment certainement les familles les plus répandues parmi les Huronnes de Wendake et prêtent probablement leurs noms à la majorité. Aux seules exceptions que constituent Louise Sauvagesse et les membres de la famille Sioui, on remarque également que peu de ces noms trahissent de nos jours l'identité huronne de Wendake. Le remplacement rapide des noms uniques par moins d'une vingtaine de patronymes apparaît clairement lorsqu'on recense ces noms et qu'on s'intéresse à leur adoption d'un point de vue temporel. La figure 3.1 présente justement une projection des structures nominales recensées à Wendake entre 1776 et 1809.

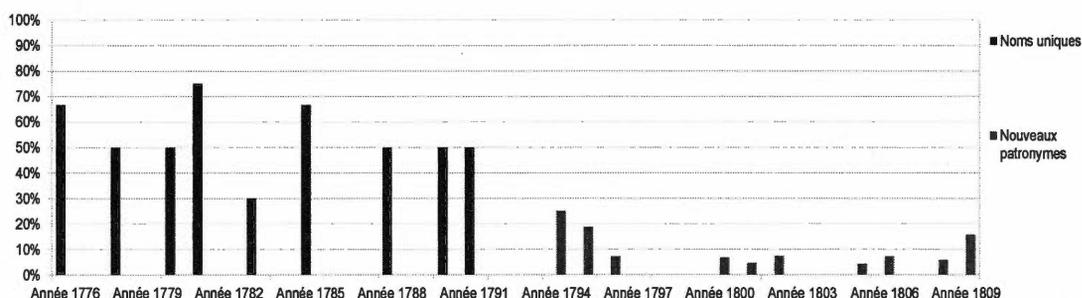


Fig. 3.1 – Proportion des époux.ses portant un nom unique ou un prénom pour patronyme à Lorette entre 1776 et 1809¹⁹⁶

¹⁹⁶ Ces données ont été compilées grâce à un dépouillement statistique du *Répertoire des mariages de Loretteville (St-Ambroise-de-la-Jeune-Lorette) (1761-1969)*, répertoire compilé par Gérard-Édouard Provencher en 1970.

Une fois les noms ordonnés en fonction de leur structure, leur projection sur un graphique permet d'en étudier les variations annuelles et d'identifier clairement la période de transition. Sur la figure 3.1, on peut observer, en bleu, la fréquence à laquelle on retrouve un nom unique chez les Huron·nes marié·es durant l'année recensée; en rouge, on peut observer la fréquence à laquelle on retrouve un·e Huron·ne portant un patronyme francisé. On remarque rapidement, à l'étude de nos données, que le pourcentage de gens portant un nom unique varie grandement d'une année à l'autre, mais demeure relativement élevé avant 1791. Pour la période qui sépare 1791 et 1794, le registre de Provencher indique seulement : « Aucun acte du 17 août 1791 au 10 octobre 1794 »¹⁹⁷. Après cette période, on ne retrouve plus de noms uniques dans le registre. Ils semblent effectivement avoir fait place à de nouveaux patronymes francisés. Ainsi, en moins de quatre ans et durant une période qui coïncide avec un hiatus dans le registre, tous les noms uniques des huron·nes de Lorette sont remplacés par de nouveaux noms, certains qui sont encore aujourd'hui portés à Wendake. À partir de cette date, ces noms sont aussi clairement transmis à travers la lignée paternelle. C'est à l'origine de cette rapide et importante mutation dans les coutumes nominales de la communauté que nous nous intéressons ensuite.

3. Facteurs politiques, sociaux, familiaux et économiques pouvant expliquer les mutations nominales

L'absence de registres de mariage dans le répertoire de Provencher entre 1791 et 1794, période durant laquelle les noms des Huron·nes se transforment, mérite une attention particulière. S'agit-il d'un changement administratif, d'un remplacement clérical, d'une directive politique ou simplement de la disparition des actes de

¹⁹⁷ Provencher, *Op.cit.*, p. 11.

mariage? Il semble en tout cas qu'un changement important dans les désignations nominales s'opère au lendemain de ce hiatus. Suite à cette période, on retrouve beaucoup moins de noms à sonorité huronne dans le registre et ceux-ci semblent tous servir de patronymes. Parmi les 126 mariés recensés à Lorette dans les trente années de registres qui précèdent 1791, on retrouve 51 noms uniques, 40,5% des gens recensés en ayant porté un. À l'opposé, parmi les 764 époux·ses recensés pour les trente années suivantes, à quelques exceptions près, aucun n'en porte¹⁹⁸. Les rares Huron·nes identifiées à porter encore un nom à sonorité huronne après la rupture les Sioui par exemple, ainsi que deux sœurs dont les noms sont respectivement Otesse et Hotesse semblent les porter désormais comme des noms de famille patrilinéaires plutôt que comme des noms uniques. On remarque également, bien qu'il s'agisse de quelque chose de commun également chez les Canadien·nes, une répétition très fréquente des prénoms des parents chez les Huron·nes de Lorette. L'exemple de Pierre et Augustin Picard, fils de Pierre-Augustin Picard (autrefois connu sous le nom d'Augustin Ok8andoron) et celui d'Étienne Petit-Étienne, fils d'Étienne Petit-Étienne fils d'Étienne Ondiaracte le montrent bien¹⁹⁹. Il n'est pas impossible que les Huron·nes de Lorette aient d'abord pris l'habitude de transmettre leurs prénoms ou leurs noms entiers de façon générationnelle, puis entre 1791 et 1794, d'adopter les prénoms paternels comme noms de famille.

Bien entendu, il faut tenir compte de certains facteurs pour interpréter cette diminution. À leur arrivée à Lorette, les Huron·nes y sont presque seul·es et représentent une partie importante des époux·ses recensés. Au fil du temps et avec la colonisation des environs, leur importance démographique relative a rapidement diminué dans le registre²⁰⁰. Cependant, si l'on tient compte seulement des 5 années qui précèdent et suivent la rupture pour nuancer nos résultats, la diminution du

¹⁹⁸ Voir Figure 3.2.

¹⁹⁹ Provencher, *Op. cit.*, p.12 et p.30.

²⁰⁰ Provencher, *Op.cit.*

nombre de noms uniques demeure très importante. Pour les seules années 1787 à 1791, nous avons recensé 6 époux·ses sur 14, soit plus ou moins 42,9% portant un nom unique. À l'inverse pour les années 1794 et 1798, nous n'avons pu en identifier aucun²⁰¹. Une telle diminution et sur une période si courte nous apparaît évidemment révélatrice.

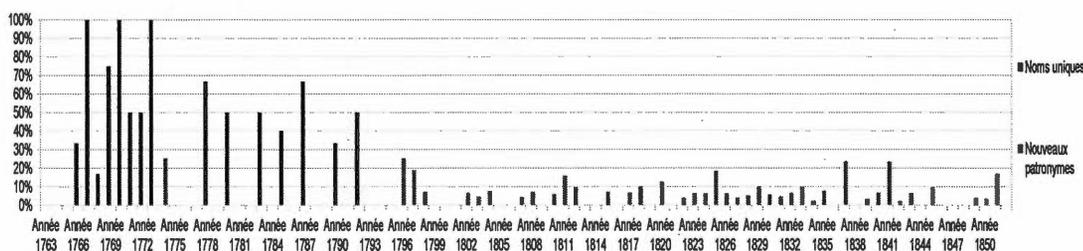


Fig. 3.2 – Proportion des époux·ses portant un nom iroquoien à Wendake entre 1776 et 1850²⁰²

Il est difficile de déterminer ce qui poussa les Huron·nes, du moins d'un point de vue légal, à renoncer à leurs noms uniques au profit des patronymes francisés qu'ils portent désormais. L'étude des circonstances et de la nature de cette transformation nous a par contre permis d'avancer quelques hypothèses. Par exemple, la fin subite de l'enregistrement de noms uniques à travers toute la communauté démontre bien que cette transformation se fit avec la collaboration bureaucratique ou notariale des autorités. S'il demeure possible que cette mutation ait été initiée par les Huron·nes malgré cette rapidité, celle-ci nous permet d'exclure la possibilité selon laquelle cette mutation provienne de leur adoption de patronymes au baptême. En

²⁰¹ Voir Figure 3.2.

²⁰² Les données ne débutent qu'en 1763 car il semble que les registres débutent à cette période. Elles cessent après 1850 car il semblait peu pertinent d'aller plus au-delà de la période de transition.

effet, la disparition des noms uniques enregistrés dans les mariages est trop nette pour que l'on imagine que les Huron·nes marié·es après 1794 ont tous été baptisés avec leurs noms européens alors que ceux qui convolèrent en justes noces avant 1791, portaient un nom unique.

Bien qu'on puisse affirmer que les noms uniques s'effacent des registres après la période identifiée, il faut aussi déterminer s'ils s'effacent de l'usage quotidien. Dans son enquête sur Lorette datant du début du XX^e siècle, Léon Gérin soulignait qu'à l'exception de ceux des chefs et sous-chefs, les « sobriquets » étaient disparus de l'usage près d'une centaine d'années auparavant²⁰³. Cette information ferait approximativement remonter leur disparition au début du XIX^e siècle, seulement quelques années après la transition de 1791 à 1794. Les noms européens auraient donc été rapidement utilisés dans le quotidien des Huron·nes et il s'agit toujours de la forme nominale la plus commune à Wendake.

Même s'il est difficile d'identifier hors de tout doute ce qui a pu provoquer les mutations nominales à Lorette, une piste d'explication semble se démarquer. Tel que nous l'expliquait Gérard E. Provencher dans son *Répertoire des mariages à Loretteville et au Village des Hurons*, la mission des Huron·nes est desservie par voie de mission de 1676 à 1794²⁰⁴. Durant cette période de plus d'un siècle, la mission partage ainsi avec la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation-de-L'Ancienne-Lorette, l'ensemble de ses registres paroissiaux, responsabilité du prêtre de la mission. Le prêtre responsable de cette paroisse entre 1786 et 1832, Charles-Joseph Brassard Descheneaux²⁰⁵, est ainsi en charge de la mission des Huron·nes jusqu'à sa partition en 1794. À cette date, le village est intégré à la nouvelle paroisse de Loretteville (Sainte-Ambroise-de-la-Jeune-Lorette) et pris en charge par son nouveau

²⁰³ Vaugeois, *Op. cit.*, p.48.

²⁰⁴ Provencher, *Op.cit.*, p.1.

²⁰⁵ Voir Annexe E.

curé, Joseph Paquet²⁰⁶. S'il nous est difficile de connaître avec assurance ce qui causa l'interruption des actes entre 1791 et 1794, nous croyons qu'elle puisse avoir pour origine l'incertitude administrative liée au changement de la paroisse. Une fois le village huron intégré à sa nouvelle paroisse, il est possible que son nouveau curé, le père Paquet, ait choisi de ne pas consigner les noms uniques hurons pour leur préférer des patronymes francophones.

Il serait alors revenu au curé, au besoin, de déterminer un patronyme convenant aux époux·ses. Les patronymes auraient alors le plus souvent été façonnés à partir du prénom du père, Véronique Petit-Étienne est la fille d'Étienne Le Petit, fils d'Étienne Ondiaracte²⁰⁷, d'une troncature du nom unique des mariés, Angélique Koska mariée en 1795 est la fille de Stanislas Koskatchachitaharenne²⁰⁸ ou d'une francisation, Michel Raphael Siouis est le fils de Raphael Tsie8ei²⁰⁹. Le cas de Marie Marianne est également intéressant. Elle-même la fille d'une union entre un Huron nommé Siméon Le Otaranhaen et une Canadienne nommée Josephte Savard, elle ne prendra le nom de famille d'aucun de ses parents. Celle-ci adoptera plutôt ce qui s'apparente à un sobriquet dérivé de son prénom. Son père à la même date est désormais identifié sous le nom francisé d'Ignace Simon²¹⁰. Il semble d'ailleurs y avoir eu une francisation générale des noms hurons consignés entre 1764, date du mariage de Siméon et Josephte, et 1797, année où leur fille épouse Étienne Le Petit, un chef du village²¹¹.

Bien qu'un changement administratif semble correspondre temporellement à la mutation nominale qui touche Wendake, il est nécessaire d'interroger également la possibilité que cette transformation émane des Huron·nes de Lorette eux-mêmes. Il

²⁰⁶ Voir Annexe D.

²⁰⁷ Provencher, *Op. cit.*, p.8, p.26 et p.31.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.7 et p.12.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Provencher, *Op. cit.*, p.13

²¹¹ Provencher, *Op. cit.*, p.13.

nous semble bien sûr difficile d'imaginer qu'en seulement 4 ans, les Huron·nes de Lorette aient renoncé à leurs noms uniques au profit de noms européens. Il est possible cependant, même si cela semble improbable, que ces derniers aient collectivement choisi d'adopter une nouvelle stratégie d'intégration ou de co-intégration. Quels qu'en soient les motifs supposés, nous n'avons pu trouver trace d'une assemblée portant sur cette question, ni dans les sources, ni dans les travaux portant sur Lorette. Derechef, en étudiant l'identité des époux·ses des membres de la communauté avant et après 1791-1794, nous n'avons pu trouver de débalancement sexuel expliquant leur adoption de la patrilinéarité. On relève que parmi les 23 femmes huronnes mariées avant 1791, 22 ont épousé un Huron de la communauté, soit 95,65%, la seule femme faisant exception aurait épousé un Abénaquis²¹². Les hommes, eux, pratiquent plus fréquemment des mariages exogènes. En effet, seuls 70,97% de ceux-ci auraient épousé une femme huronne, les autres épousant des Canadiennes²¹³. Il semble conséquemment fort peu probable que les Huron·nes se soient sentis menacés et aient voulu enrailler les trop nombreux mariages Autochtones-Blancs des femmes de la communauté, comme ce fut le cas à Kahnawake²¹⁴. En effet, puisqu'aucune des femmes huronnes recensées n'a épousé d'homme non-autochtone durant la période qui précède la transition, il aurait été difficile de craindre ou d'évoquer pareil risque.

L'idée que la mutation nominale identifiée découle d'une démarche du clergé ou de l'État a également certaines limites qui lui sont propres: si l'explication convenait à Wendake, il n'en est rien pour d'autres communautés qui, à l'instar de Kahnawake, continuent de voir des noms uniques demeurer la norme au-delà de 1791. S'il est possible d'attribuer cette transformation au curé Joseph Paquet plutôt qu'à l'institution ecclésiastique qu'il représente, il demeure difficile d'imaginer un

²¹² Voir annexe B.

²¹³ Voir annexe C.

²¹⁴ Vien, *Op.cit.*, p.162.

nouveau curé s'arroger le droit de renommer tous les Huron·nes sans égard pour le travail de ses prédécesseurs ou les sensibilités de ses ouailles. Il nous semble encore plus difficile d'imaginer les habitant·es de Lorette accepter de bonne grâce cette nouvelle coutume, surtout si cette transformation ne leur semblait pas avantageuse. Il est possible cependant que ce soient les Jésuites qui aient contribué au maintien de cette pratique. Si c'est le cas, la fin de la mission aurait pu conduire à l'abandon d'une coutume nominale traditionnelle par la communauté huronne ou à la fin de son enregistrement dans les registres. Si on peut croire d'abord que la fin de la mission ait pu conduire à cette mutation, il semble tout de même singulier qu'une simple mutation paroissiale ait pu conduire sur une période de 3 ans, sans enregistrements des mariages, à l'adoption permanente de patronymes à Lorette. Comme nous n'avons pu trouver aucune trace de résistance ou d'opposition de la part des Huron·nes dans les sources et les recherches consultées, il nous apparaît improbable que cette transformation ait pu être imposée à la communauté.

Nous avons exploré une dernière possibilité pour tenter d'expliquer la mutation de 1791 à 1794, celle-ci s'intégrait d'ailleurs à nos observations précédentes. Les dates charnières identifiées pour notre étude sont, possiblement sans hasard, également importantes dans l'étude de la revendication des Huron·nes sur la seigneurie de Sillery. Ainsi, selon Jean-Sébastien Lavallée, c'est justement à partir de 1791 que s'intensifient les efforts des Huron·nes pour obtenir la seigneurie de Sillery, seigneurie que la communauté juge lui revenir de droit. Ces efforts auraient eu pour objectif principal d'assurer la pérennité économique et culturelle de la communauté après la disparition de la mission²¹⁵. Suite à la décision des Jésuites de mettre fin aux versements des cadeaux annuels d'un demi-milot de blé par famille huronne, les chefs de la communauté firent parvenir au gouverneur de la colonie une pétition réclamant que leur soit cédée la seigneurie de Sillery²¹⁶. La pétition, pourtant datée de 1791,

²¹⁵ Lavallée, *Op. cit.*, p.1.

²¹⁶ Vaugeois, *Op. cit.*, p.105 à 107.

arbore déjà les noms francisés des chefs plutôt que leurs noms uniques: « Thomas Martin, Zacharie Otis, Etienne Petit et Augustin Picard ». Pourtant, si on arrive bien à retrouver trace d'au moins un de ces hommes dans le registre avant cette date, c'est sous le nom huron d'Augustin Ok8andoron. Quant aux autres, il est difficile de les identifier à l'aide seulement de leur prénom dans les registres mais s'ils y apparaissent, c'est également sous leur nom huron, avant 1791. Ainsi, il est possible qu'Étienne Petit soit enregistré sous le nom d'Étienne Ondiaracte en 1778 mais il est également possible qu'il s'agisse d'Étienne Eha8ennon, marié en 1767 ou d'un tout autre membre de la communauté. Il est possible que les Huron·nes de Lorette, pour augmenter l'apparence de validité de leur demande et pour asseoir la crédibilité légale de leurs revendications face à un gouverneur britannique, aient adopté des noms européens à cette occasion. Cette adoption a eu également pour conséquence désirable pour la communauté de participer à l'intégration progressive des Huron·nes à certains pans de la société coloniale, après tout, dans la même pétition, les chefs présentent la volonté de la communauté de voir ses membres instruits pour parvenir à mieux s'intégrer aux institutions canadiennes. La valeur symbolique de ce geste n'échappe d'ailleurs certainement pas aux Huron·nes. En effet, tant dans la pétition de 1791 adressée au gouverneur Dorchester que dans celle de 1793 adressée à son successeur, les chefs Hurons s'engagent en des termes presque identiques, à rendre hommage à leur bénéficiaire: « Nous espérons finalement d'être reçus d'un œil favorable, et nous ne cesserons de chanter vos louanges, et remettrons à nos enfants et à notre postérité la plus reculée le respectable nom de Prescott, père et protecteur des Hurons »²¹⁷. Cette attention démontre bien que les Huron·nes saisissent la valeur symbolique attribuée par la communauté coloniale aux noms et à leur transmission et qu'ils estiment nécessaire de manifester leur volonté sincère d'intégration.

²¹⁷ *Ibid.*, p.108.

L'utilisation également du qualificatif « père et protecteur des Hurons » pour désigner le gouverneur, rappelle que ces derniers comprennent l'importance donnée à la figure du père chez les Européens et comme les nations iroquoises, la communauté sait utiliser les codes symboliques coloniaux à son avantage. En continuant d'évoquer le rôle du gouverneur comme « père et protecteur des Hurons »²¹⁸, en s'engageant à donner son nom à leurs enfants et en signant leurs pétitions sous leurs noms francisés, il y a de fortes chances que les Huron·nes firent appel à des connaissances symboliques et diplomatiques utiles à leur cause. Lorsqu'en 1794 les demandes des Huron·nes sont refusées, les Jésuites leur offrent cependant le titre de propriété sur leur village. Cet échec ne sera pas la dernière tentative des habitant·es de Lorette pour obtenir la seigneurie de Sillery, celles-ci se solderont cependant toutes par un rejet des doléances des Huron·nes dont on trouve trace jusqu'en 1844.

L'adoption rapide et permanente de cette structure nominale à Wendake semble donc s'expliquer plus facilement par une démarche volontaire de co-intégration susceptible d'aider la communauté à conserver certains particularismes culturels tout en s'intégrant à la société coloniale, que par une imposition unilatérale du nouveau curé. Comme les démarches pour obtenir Sillery s'étirent sur plusieurs décennies, il n'est pas étonnant de ne trouver aucune réapparition de noms uniques suite aux premiers échecs pétitionnaires. Si on retrouve quelques cas de noms francisés dans la communauté avant la période charnière de 1791 à 1794, le cas de Marie-Geneviève Vincent mariée en 1772 en est un bon exemple, ces cas demeurent très rares. À l'exception de Marie-Geneviève Vincent, seules deux personnes identifiées comme potentiellement huronnes en portent: Henri Renault, identifié comme Huron et Catherine Jambert, fille d'un certain Jean Bert²¹⁹. L'existence de ces cas et leur rareté nous permettent de conclure raisonnablement que la mutation se

²¹⁸ Maxime Gohier, *Onontio le médiateur: la gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France, 1603-1717*, Sillery, Québec, Septentrion, 2008, p.136.

²¹⁹ Provencher, *Op.cit.*, p.10.

produit en deux temps. D'abord par l'entremise de mariages entre Huron·nes et Canadien·nes dans quelques familles, puis massivement entre 1791 et 1794 à ce qui nous semble l'occasion d'attester de leur progrès social, de revendications territoriales²²⁰ et d'incertitudes administratives²²¹. Si René Gilbert avait donc bien identifié la période de transition²²², il nous semble dans l'erreur quant aux facteurs de mutation principaux.

Il semble donc que les patronymes adoptés à Wendake l'aient été dans un curieux processus où s'entraidèrent la volonté des administrations de voir les Huron·nes s'assimiler lors de la disparition de leur mission et la stratégie des Huron·nes d'adopter certaines pratiques culturelles de la société canadienne, dans l'objectif d'obtenir un territoire revendiqué et de s'intégrer progressivement à la communauté majoritaire. Il demeure difficile de déterminer absolument si cette mutation se fait de bonne grâce ou à contrecœur et si les missionnaires incitent les Huron·nes à s'affranchir de leurs noms uniques. Par contre, les signatures francisées dans les pétitions et la rapidité avec laquelle cette transformation s'opère dans le registre suggèrent certainement une part importante de bonne volonté des Huron·nes et une collaboration des autorités. Considérant que certains des membres de la communauté ont déjà même fréquenté l'école, nous n'avons aucune raison de douter de la volonté d'intégration de la majorité des habitant·es de la communauté, d'ailleurs dans une situation socio-économique, culturelle et démographique généralement précaire.

²²⁰ Lavoie, *Op.cit.*, p.64.

²²¹ *Ibid.*

²²² René Gilbert, *Présence autochtone à Québec et Wendake*, Québec, Éditions GID, 2010, p. 77.

4. Bilan des mutations nominales à Wendake

À la fin du XVIII^e siècle, la communauté huronne de la Jeune Lorette n'est forte que d'une centaine de membres²²³. Ces Huron·nes, descendant·es des réfugié·es de la Huronie, se battent pour obtenir le droit d'occuper la seigneurie de Sillery qu'ils jugent devoir leur revenir. Parallèlement, les instances religieuses responsables de la communauté tentent de pousser leurs ouailles à l'assimilation. C'est à cette époque qu'est abolie la mission et que le village, dont le titre de propriété fut remis aux Huron·nes, est intégré à une paroisse canadienne. Alors que les autorités espèrent voir les habitant·es du village s'intégrer à la population canadienne, les circonstances veulent que ces dernier·ères se trouvent stratégiquement sensibles à l'abandon de leurs noms uniques matrilineaires et à l'adoption de patronymes francisés. En effet, dans le cadre de cette bataille politique et juridique, les Huron·nes adoptent de nouvelles habitudes nominales entre 1791 et 1794, espérant possiblement voir leurs revendications plus sérieusement considérées par les autorités coloniales²²⁴. Si les uns célèbrent probablement la bonne volonté des autres, ces derniers dans une volonté de résistance, semblent tenter de tirer le meilleur de leur situation. Cette concession stratégique ne semble nulle part si visible que dans la pétition de 1791 où les chefs hurons, probablement afin d'améliorer leurs chances d'obtenir la seigneurie de Sillery, signent de leurs noms francisés²²⁵. Si quelques noms apparaissent sous cette forme avant 1791, ils semblent demeurer exceptionnels et signalent probablement des familles dont un membre est canadien, comme le croyait Mathilde Ninon-Bernard²²⁶.

²²³ Beaulieu, Béreau et Tanguay, *Op.cit.*, p.78.

²²⁴ Gérin, *Op.cit.*, p.105-107.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Bernard, *Op.cit.*, p.66-67.

En étudiant le cas de Lorette, il est difficile de ne pas remarquer la grande rapidité d'adoption des patronymes, cette adoption, entre 1791 et 1794, nous semble probablement obéir à deux facteurs liés. D'abord, il nous semble important de tenir compte du contexte administratif instable dans lequel sont placées les Huron·nes de Lorette. La communauté est en effet alors ignorée et déboutée par les instances coloniales et religieuses dans ses revendications territoriales et quant à la forme que pourrait prendre sa paroisse. En effet, les Jésuites ont récemment cessé de distribuer les allocations annuelles, on refuse de leur céder Sillery et la mission est sur le point d'être intégrée à une paroisse canadienne²²⁷. Face à cette indifférence, il est possible que les membres du village, afin de légitimer leurs revendications auprès du gouverneur et de signaler leur volonté de s'intégrer pour améliorer leur qualité de vie, aient choisi d'adopter des noms à sonorité européenne. Bien qu'il faille considérer l'effet qu'auraient pu avoir des facteurs socio-économiques ou culturels, il semble de par sa rapidité et son contexte, que cette adoption demeure d'abord de nature administrative et politique. Cette transformation semble avoir pour objectif de faciliter l'assimilation des Huron·nes à la communauté canadienne, mais également pour ces derniers, de protéger leur autonomie et augmenter leur prospérité.

En regard de ces hypothèses et des circonstances historiques, il semble que la transformation nominale à Lorette appartienne à deux processus aux objectifs semblables et aux moyens associés: une volonté d'assimilation par les instances religieuses et coloniales et une volonté de co-intégration par les Huron·nes pour préserver leur pouvoir d'action, et améliorer leur qualité de vie en adoptant certaines coutumes coloniales.

²²⁷ Provencher, *Op.cit.*, p.1.

CHAPITRE IV

MUTATIONS NOMINALES À CAUGHNAWAGA (1850-1950)

Pour étudier les mutations patronymiques à Caughnawaga, il faut s'intéresser à une période bien plus tardive, soit du milieu du XIX^e siècle au milieu du XX^e, un peu plus de 200 ans après l'installation des premiers Iroquois·es au Sault-Saint-Louis. Comme dans le cas de Wendake, nous avons compilé les mariages ayant eu lieu dans la communauté. Cette compilation fait ressortir certaines tendances statistiques qui nous permettent de tirer certaines informations sur les mutations nominales. Il faut remercier Marthe Faribault-Beauregard pour la mise en registre de ces mariages en 1972²²⁸. Le répertoire de Faribault-Beauregard pose cependant un défi que ne représentait pas celui de Wendake. Par respect pour les habitant·es de Caughnawaga et à la demande expresse du curé, Faribault-Beauregard publia un répertoire incomplet duquel elle retira tous les mariages concernant deux époux·ses autochtones. Pour notre analyse, nous croyions possible de tirer suffisamment d'informations de ce répertoire puisqu'il s'agissait d'une première étude et que ce document contient suffisamment d'informations pertinentes pour procéder à un dépouillement statistique et à une enquête sur les transformations nominales. En effet, bien que certains mariages n'y apparaissent pas, on retrouve un pourcentage relativement élevé d'époux·ses mohawks dans le registre et les traces des transformations nominales y demeurent clairement visibles. Il faudra cependant tenir compte de cette importante différence entre les deux répertoires lors de l'interprétation des résultats puisqu'on y trouvera forcément une sous-représentation

²²⁸ Marthe Faribault-Beauregard, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collection nationale, 929.371434 F224m 1993, *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972*, 1972, 105p.

de la population autochtone de la réserve et de leurs noms. Dans le présent chapitre, il faudra s'intéresser sensiblement aux mêmes éléments que ceux accordés dans le précédent chapitre: d'abord à l'état du clanisme et des noms uniques iroquois à Kahnawake au début de l'installation; il faudra ensuite se pencher sur la disparition de ces traditions nominales, à la forme nominale adoptée jusqu'à aujourd'hui et aux facteurs ayant pu contribuer à cette mutation nominale à Kahnawake. Pour les données du registre de Kahnawake, il aura fallu consigner toutes les entrées contenues dans le répertoire pour avoir la capacité d'en modifier l'ordre. Le registre de Kahnawake n'étant pas organisé en ordre chronologique, nous avons d'abord dû placer les données dans cet ordre pour en mesurer les fluctuations. Ces données, une fois organisées ont été traitées d'une façon similaire à celles de Wendake. Leur organisation sur un axe a également permis d'identifier les transformations au fil du temps. Comme dans le cas de Wendake, les données ont ensuite été organisées de façon alphabétique pour en étudier les familles en fonction du nombre de générations et de la quantité de données disponibles. En étudiant ces informations, il devient plus facile d'identifier des facteurs de transition d'ordre familial ou liés au type de mariage.

1. Continuités et ruptures au Sault-Saint-Louis: clanisme, noms autochtones uniques, matrilinearité, matrifocalité et pouvoir des femmes (1667-1900)

Contrairement aux Huron·nes de Lorette, amené·es à s'installer à proximité de Québec en temps de guerre, les premier·ères kahnawakeronon s'installent sur la rive sud du fleuve à l'occasion de la paix entre la Confédération iroquoise et les Français·es. Le contexte d'installation des premier·ères habitant·es du Sault-Saint-Louis est donc radicalement différent de celui des premier·ères habitant·es de Lorette:

les uns s'installent volontairement et préservent des liens culturels et économiques avec les communautés d'Iroquoisie, les autres abandonnent la Huronie à contrecœur et deviennent apatrides chez leurs alliés. Il est difficile de ne pas imaginer que des contextes si différents aient pu avoir un impact sur le degré d'intégration consenti par les communautés. C'est justement afin de les comparer et afin de déterminer les facteurs ayant pu influencer sur l'adoption des patronymes que ce chapitre s'intéressera cette fois au même phénomène en étudiant Kahnawake.

Pour étudier ces mutations, il faut se reporter à une période plus tardive, soit à la deuxième moitié du XIX^e siècle, un peu plus de deux siècles après l'arrivée des Iroquois-es au Sault-Saint-Louis. Pour bien comprendre le contexte d'installation des premières Iroquois-es il faut rappeler la citation d'Allan Greer qui décrit la communauté comme « à la fois une mission des jésuites, c'est-à-dire un instrument de changement religieux dirigé, et une collectivité souveraine d'Iroquois catholiques »²²⁹. Cette définition d'apparence contradictoire laisse transparaître la complexité sociale de la petite communauté du Sault-Saint-Louis et sa compréhension contemporaine n'est pas simplifiée par l'absence de sources écrites qui ne seraient pas d'origine jésuite. Lorsque les Iroquois-es s'installent, il est fort probable que bien peu de choses changent immédiatement: on préserve par exemple les maisons longues qui s'y trouvent d'abord au nombre de 22 et qui ne s'accompagnent que d'une maison de pierres destinée aux prêtres et d'une église²³⁰. Les fidèles iroquois-es y portent bien un prénom de baptême français, mais on y parle toujours iroquois²³¹ et on y porte toujours également un nom unique attribué par les femmes de la communauté²³². Le fonctionnement social quant à lui, bien qu'il implique désormais un prêtre chargé d'administrer « officiellement » la communauté,

²²⁹ Greer, *Op. cit.*, p.143.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Greer, *Op. cit.*, p.154.

²³² *Ibid.*, p.159.

demeure culturellement mohawk²³³. Les liens claniques des membres de la communauté, bien qu'ils soient plus relâchés qu'auparavant à cause de la distance géographique et religieuse qui sépare les habitant·es du village des Iroquois·es demeurés en Iroquoisie, tiennent certainement toujours²³⁴. Greer souligne même que l'agencement des maisons suggère une grande résistance du clanisme à Kahnawake, les maisons longues étant groupées par clans et sous-clans²³⁵. Allan Greer souligne également qu'on y continue à cultiver principalement les « trois sœurs » de façon traditionnelle²³⁶. Il semble bien peu probable que les rôles réservés aux genres soient changés radicalement de ceux que l'on retrouvait en Iroquoisie. Bien que la communauté soit unique d'un point de vue culturel, à ses débuts du moins, Kahnawake demeure « vigoureusement iroquoise dans ses manières et ses coutumes » nous dit Greer²³⁷.

Au XIX^e siècle, Kahnawake vivra des changements décisifs, dont plusieurs ont été documentés par le mémoire de Marie-Lise Vien et un article d'Alain Beaulieu, publié dans l'ouvrage *La indianización cautivos, renegados, « hombres libres » y misioneros en los confines americanos (s.XVI-XIX)*²³⁸. À travers son étude des mariages autochtone-blanc à Kahnawake (mariages qui concernent une personne d'origine européenne et une personne d'origine iroquoise²³⁹), Vien explique clairement la scission complexe qui s'opère entre les traditionalistes de la communauté et les réformistes ainsi que la co-intégration opérée par la communauté pour adopter une vision de l'identité iroquoise plus essentialiste²⁴⁰. Ainsi, au début du

²³³ *Ibid.*, p.151.

²³⁴ Greer, *Op. cit.*, p.159.

²³⁵ Greer, *Op. cit.*, p.152.

²³⁶ Greer, *Op. cit.*, p.153.

²³⁷ *Ibid.*, p.154.

²³⁸ Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Albert Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli et Gilles Havard (éd.), *La indianización: cautivos, renegados, « hombres libres » y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*, Madrid : [Paris], Doce Calles ; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012, 400p.

²³⁹ Vien, *Op. cit.*, p.40.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.51.

XIX^e siècle, Kahnawake fait face à de nombreux problèmes liés notamment à la consommation d'alcool ainsi qu'à sa vente et à l'installation de colons ou d'entreprises sur son territoire²⁴¹. Ces problèmes s'ajoutent à la préoccupation croissante des habitants de Kahnawake de voir leur communauté se métisser dans une trop grande ampleur, l'effet multiplicateur de l'intégration passée de quelques non-autochtones se faisant plus évidente au fil du temps²⁴². Ce métissage, rappelle Beaulieu, n'est d'ailleurs qu'une des transformations associées aux rapides mutations culturelles plus larges qui touchent alors les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent²⁴³.

Après la guerre de 1812-1814, les autorités coloniales changent également leur attitude à l'endroit des Autochtones. Ces derniers ne sont progressivement plus considérés comme des alliés de la colonie, mais comme des habitants à civiliser et à intégrer à celle-ci²⁴⁴. Face à ces transformations et à une anxiété territoriale croissante avec l'empiètement des Blancs sur les territoires réservés aux Autochtones²⁴⁵, on en viendra, à Kahnawake, à refuser les mariages autochtone-blanc concernant une femme iroquoise et un homme blanc. Si on met en place une telle règle, c'est officiellement dans l'objectif d'éviter que les enfants qui habitent la communauté ne soient de culture blanche et ne participent à l'assimilation complète des Iroquois·es de Kahnawake²⁴⁶. En réalité, il semble que l'on désire plutôt expulser certains membres problématiques de la communauté ou ceux qui exercent des activités nuisibles pour la communauté, notamment certaines formes d'entreprenariat²⁴⁷. Cette nouvelle règle de la communauté constitue un signe de l'affaiblissement du clanisme et du pouvoir des femmes puisque la lignée iroquoise semble désormais se transmettre par les

²⁴¹ *Ibid.*, p.101.

²⁴² Bernabéu, Giudicelli et Havard (éd.), *Op.cit.*, p.338

²⁴³ *Ibid.*, p.339.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.341.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.342.

²⁴⁶ *Vien*, *Op.cit.*, p.180.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.101

hommes²⁴⁸. Cependant, comme l'indique Vien, il ne faut pas interpréter ces transformations comme un indice direct de la conformité des Iroquois-es à un mode de vie colonial²⁴⁹. Vien souligne qu'avant le XIX^e siècle, on considère l'indianité comme issue de l'intégration au matrilineage traditionnel et à la culture autochtone, pas comme une question d'apparence physique ou de lignée génétique et que c'est avant 1851 que le sens donné à l'indianité change²⁵⁰. À de nombreuses reprises avant cette date, certain-es habitant-es du village feront d'ailleurs parvenir des pétitions exigeant que certains comportements cessent, par exemple en 1820 dans le cas du permis d'alcool de l'auberge de John Little²⁵¹ ou que soit respectée l'interdiction pour les colons de s'installer sur le territoire de Kahnawake²⁵². C'est principalement la menace que représentent ces colons et leurs entreprises pour la reproduction du mode de vie traditionnel des habitants du village qui semble au cœur de ces pétitions. La transmission paternelle du statut, officiellement implantée à Kahnawake et dans toutes les communautés autochtones du Canada en 1851 par un amendement à *l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada* de l'année précédente, sera reprise dans la *Loi sur les Indiens* de en 1869. Ainsi, dès la première mouture de la *Loi sur les Indiens*, mais près de 20 ans après l'amendement de 1851, on décide officiellement d'accéder aux demandes répétées des réformistes en enchâssant le retrait du statut des femmes autochtones qui épousent des Blancs dans la loi²⁵³. Ces lois ne seront alors plus amendées avant la fin du XX^e siècle.

Durant le XIX^e siècle, il nous semble d'ailleurs probable, comme l'évoquait Fred Voget, qu'au contact des enseignements religieux des Jésuites et des politiques administratives de l'État colonial, les habitants de Kahnawake adoptent une nouvelle

²⁴⁸ *Ibid.*, p.1-2.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.70.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.51.

²⁵¹ *Ibid.*, p.106.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*, p.353.

structure familiale plus patriarcale²⁵⁴. Conséquemment, le pouvoir des femmes s'en trouva diminué, la plupart des ménages délaissant l'agriculture traditionnelle pour adopter l'agriculture masculine à l'europpéenne²⁵⁵ ou le travail industriel masculin comme principale source de revenu²⁵⁶. Bien qu'elles continuent à gagner leurs vies, généralement par la vente de produits artisanaux traditionnels, la contribution économique des femmes sera souvent considérée par la suite comme celle d'adjointes domestiques²⁵⁷. Cette marginalisation et la dévaluation du travail des femmes dans la communauté, jointes à leur perte du pouvoir de transmission des statuts, à une période où le sens donné au genre se rigidifie et s'essentialise partout en Europe et en Amérique, sera un grand changement dans l'ordre social relativement égalitaire des Mohawks de Kahnawake.

Les noms uniques, bien qu'on les accompagne désormais presque systématiquement d'un prénom français et parfois d'un nom de famille, demeurent pour la plupart durant le XIX^e siècle. Il faut attendre le début du siècle suivant pour voir les noms des habitant·es de Kahnawake se transformer véritablement pour prendre des formes nouvelles et pour voir disparaître leurs noms uniques des registres. Bien qu'il soit difficile de savoir si le clanisme féminin survit à l'adoption de la transmission légale masculine de la lignée, le maintien des noms uniques semble indiquer qu'il en reste quelques traces tout au long du siècle. Bien qu'il soit aussi possible que ces noms soient désormais transmis par les lignées masculines, leur lien à des générations de lignées et de clans matrilineaires nous rend ce scénario peu vraisemblable.

²⁵⁴ Fred Voget, « Kinship Changes at Caughnawaga », *American Anthropologist*, Vol.55, No.3, 1953, p. 389.

²⁵⁵ Delâge, *Op. cit.*, p.80-81.

²⁵⁶ Robert Alexander Hoey, (Acting Director of the Indian Affairs Branch), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Canada Department of Mines and Resources Report of Indian Affairs Branch For the Fiscal Year Ended March 31, 1945*, 1945, 43p.

²⁵⁷ Viau, *Op. cit.*, *Femmes de personnes: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, p. 108.

2. Mutations nominales à Kahnawake: étude des registres (1900-1950)

En épluchant le répertoire des mariages à Kahnawake qu'a produit Marthe Faribault-Beauregard et en compilant les noms autochtones qu'on y retrouve, on constate rapidement la mutation particulièrement importante qui caractérise la première moitié du XX^e siècle. Il devient impossible, en étudiant ces chiffres, de douter que la transformation des noms à Kahnawake date de cette période charnière. Si l'on ne considère que trois périodes de 5 ans à des fins comparatives, les cinq premières années du siècle, les années 1925 à 1929 et les années 1950 à 1954, on remarque aisément avec quelle rapidité les noms à sonorité autochtone disparaissent.

Alors qu'on retrouve 61 personnes portant un nom unique sur un total de 90 entre 1900 et 1904 (soit 67,8% environ), on n'en retrouve plus que 40 sur 108 (soit environ 37%) entre 1925 et 1929. Cette proportion tombe ensuite bien plus drastiquement si l'on considère le milieu du siècle: entre 1950 et 1954, on ne retrouve aucun nom unique recensé parmi les 184 mariés-es. En fait, si l'on compte tous les noms à consonance autochtones préservés et recensés après l'année 1944, on en trouve seulement 11 sur 988 (soit environ 1,1%). Les noms uniques iroquois disparaissent donc de Kahnawake, du moins, dans les recensements officiels des mariages entre autochtones et blancs. Bien qu'il soit impossible de transposer ces chiffres directement sur la population autochtone de la communauté, la tendance demeure trop lourde pour qu'on ne puisse en tenir compte.

En reconstituant les arbres généalogiques de certains membres de la communauté à l'aide du registre, on constate que ce phénomène touche un grand nombre de familles iroquoises, notamment, mais non exclusivement les familles Delaronde, Rice, Curotte, Crosstheriver, Deer, Rice, Stacey. Ces généalogies ont été produites à partir des lignées masculines puisqu'on les retrouve sous cette forme dans

le registre et que les noms des épouses y sont souvent sujets à changements. Bien que l'étude exclusive des lignées masculines ait ses limites, particulièrement lorsqu'on s'intéresse à la disparition de la matrilinearité, l'exercice demeure révélateur. Il faut aussi considérer dans l'analyse de ces résultats que les descendant·es mentionnés dans les répertoires ne sont que ceux ayant convolé en justes noces à l'intérieur de la communauté, il est ainsi impossible de constituer des généalogies complètes tenant compte de tous·tes les descendant·es.

Si l'on se penche sur la famille McComber, l'une des familles pour laquelle le plus grand nombre de mariages est documenté, on remarque rapidement que le port d'un nom unique n'est pas systématique, même dans une même famille et qu'il semble varier selon certains facteurs difficiles à identifier. L'aïeul, Gervais (Constant) Otonnionk-McComber, fut marié trois fois. À son premier mariage en 1800, il épouse une Iroquoise, Charlotte Tsiononra-Capitaine, avec laquelle il aura un fils, Gervais-Ignace MacComber-Otonnionk. Celui-ci, issu d'une union entre deux autochtones, portera à la façon d'un nom de famille le nom unique de son père lorsqu'il épousera une autre Iroquoise, Marie Fitzpatrick-Konwantontion, en 1833. Les deux fils de ces derniers se retrouvent également dans le répertoire. Ainsi, Edouard Macomber (marié en 1877) et Michel Macomber (marié en 1880) épouseront également des femmes iroquoises du Sault-Saint-Louis, mais ne portent apparemment aucun nom unique lors de leurs mariages, même si leurs épouses en portent. Parmi les arrières-petits-enfants de Gervais (Constant) qu'il tient de son premier mariage, trois mariages sont recensés. Parmi ces trois descendants, l'un portera un nom unique lors de son mariage en 1899, Ignace Mc Comber-Tekatsitsianeken, fils de Michel Macomber et Marie-Jeanne Capitaine-Karonhiakenre. Les deux autres, les fils d'Edouard Macomber et Marie-Eugénie-Agnès Raice-Rice, ne semblent pas en porter lors de leurs mariages respectifs en 1902 (Benjamin) et 1923 (James). Aucun des enfants de la génération suivante n'en portera, pas plus les enfants d'Ignace Mc Comber-Tekatsitsianeken que ceux de Benjamin ou James Macomber. On retrouve donc, après l'adoption des

prénoms de baptême, une adoption des noms de famille joints aux noms uniques probablement dès les premiers mariages entre autochtones et blancs au Sault-Saint-Louis, ce phénomène s'amplifiant probablement progressivement au fil du XIX^e siècle avec l'occupation du territoire en bordure de la mission par des familles canadiennes. S'il est probable que cette transformation affecte d'abord les familles qui accueillent des époux·ses non-autochtones, il semble qu'elle soit d'abord liée à la période. Ainsi, on retrouve tant des mariages célébrés entre deux membres mohawks de la communauté dont la descendance ne porte aucun nom unique que des mariages entre une personne autochtone et un·e canadien·ne qui voient les noms uniques continuer d'être transmis à la descendance. Durant la période de transition et au-delà, par contre, quelle que soit l'origine ethno-culturelle des marié·es, on voit disparaître les noms uniques chez la descendance. S'il serait possible d'analyser statistiquement l'ensemble des mariages afin de déterminer l'impact réel de l'origine des époux·ses sur la rapidité de disparition des noms uniques, ce calcul s'avère une trop grande entreprise pour le présent mémoire.

On retrouve donc des noms uniques très tardivement à Kahnawake contrairement à Lorette. Si on retrouve de trop grandes variations annuelles dans le registre quant à la présence de noms uniques pour comparer leur présence annuellement de façon fiable, le hasard voulant qu'on ne retrouve pas forcément le même nombre de mariages autochtone-blanc chaque année, nous nous avons plutôt comparées des décennies pour mieux comprendre les transformations. Ainsi, durant toutes les décennies du XIX^e siècle notamment, on retrouve systématiquement plus d'une année où une majorité d'époux·ses portaient un nom unique. Dans la plupart de ces décennies, on retrouve également un ou deux ans où tous les époux·ses en possèdent²⁵⁸. Bien que le taux soit très variable tout au long du siècle, il n'est pas difficile de s'imaginer, grâce aux registres, qu'une grande proportion des habitant·es

²⁵⁸ Voir Figure 4.1.

mohawks de Kahnawake porte encore, à l'époque, un nom unique, la figure 4.1 le démontre d'ailleurs bien.

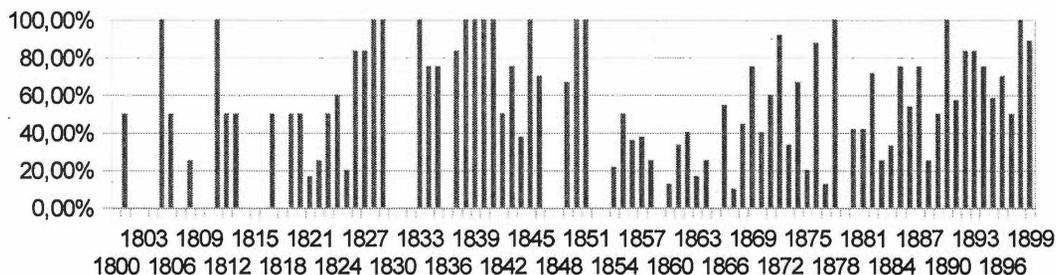


Fig. 4.1 – Proportion des époux·ses portants un nom unique à Kahnawake au XIX^e siècle²⁵⁹

Le XX^e siècle débute avec la même tendance, mais on ne retrouve plus aucune année où tous les époux·ses portent un nom unique. Durant les trois premières décennies de ce siècle, on remarque même une petite augmentation du nombre d'années où on retrouve une majorité de noms unique, comme le démontre la figure 4.2. De 1901 à 1928, on retrouve généralement une majorité d'époux·ses portants un nom unique et cette proportion ne tombe qu'une seule fois sous les 30%. Une majorité des Mohawks de la communauté porte probablement donc encore un nom unique jusqu'à la grande crise économique de 1929.

²⁵⁹ Données produites à l'aide d'un dépouillement statistique du registre des *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972* de Marthe Faribault-Beauregard.

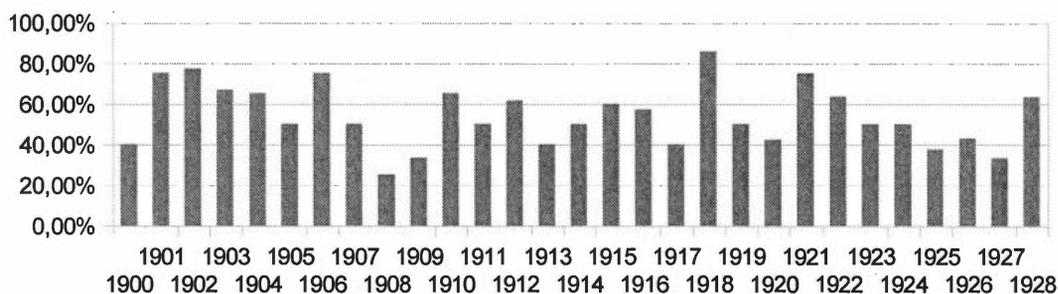


Fig. 4.2 – Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake entre 1900 et 1928²⁶⁰

Il faudra d'ailleurs attendre cette année pour voir le taux passer sous les 30% (on y retrouve 21,4% de noms uniques) et ne plus remonter au-delà. Malgré les quelques années pour lesquelles on constate une augmentation relative du taux par rapport aux années précédentes, entre 1929 et 1945, celui-ci diminue de façon constante. Après la Seconde Guerre mondiale, on ne retrouvera plus aucun nom unique dans le registre pour 12 années. Cette diminution, d'après 1929, est visible dans la figure 4.3.

²⁶⁰ Données produites à l'aide d'un dépouillement statistique du registre des *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972* de Marthe Faribault-Beauregard.

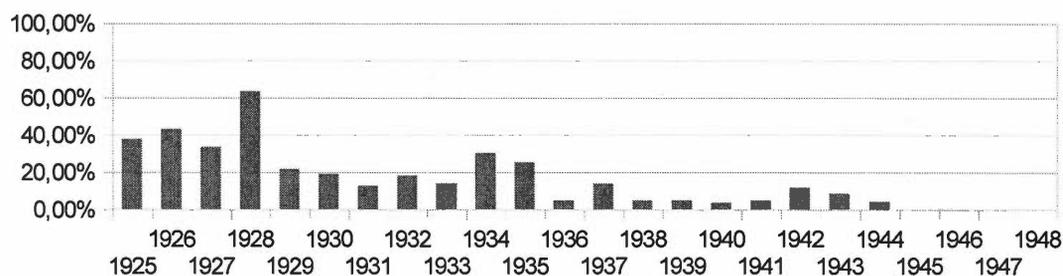


Fig. 4.3 – Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake entre 1925 et 1948²⁶¹

Après 1945, on ne retrouve, pour la plupart des années, aucun nom autochtone. Seules quelques années: 1957 (5,6%), 1958 (2,8%), 1963 (9,4%), 1965 (4,2%), 1971 (15%) font figure d'exceptions. La figure 4.4 présente d'ailleurs la disparition presque entière des noms uniques des registres de mariage après cette date.

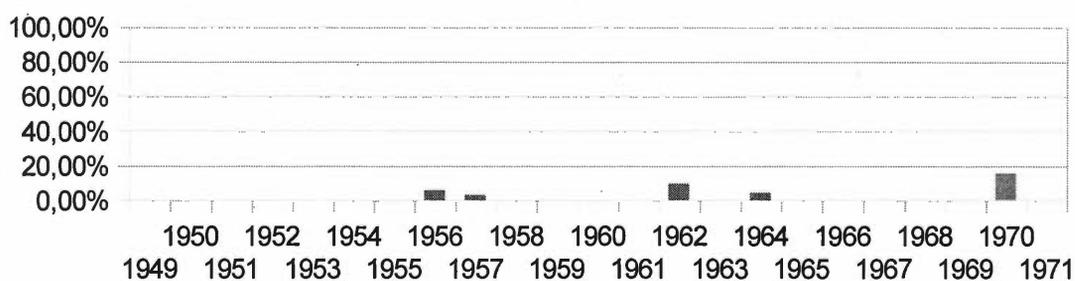


Fig. 4.4 – Proportion des époux.ses portants un nom unique à Kahnawake entre 1949 et 1972²⁶²

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

L'abandon des noms uniques joints aux noms de famille semble avoir pris la forme d'une adoption simple de ces derniers chez la plupart des habitant·es. Comme la plupart des Kahnawakeronon au XX^e siècle portent au moins un nom de famille à consonance anglophone et parlent anglais, c'est la structure qui prévaudra. Plusieurs prénoms francophones, portés par de nombreux·ses Mohawks disparaissent aussi, remplacés progressivement durant les années 1930 et 1940 par des équivalents à consonance anglophone: Laurent White-Kanietakeron marié en 1934, est par exemple identifié comme Peter K. Lawrence White au mariage de son fils Peter, en 1942²⁶³.

Il est fort probable qu'à partir de 1851 et parfois plus tôt dans certaines familles, une transition s'opère de la matrilinearité à la patrilinearité. Certains indices semblent démontrer toutefois que les noms uniques peuvent toujours être transmis par la généalogie maternelle. Ainsi, chez les De La Ronde par exemple, le fils du Mohawk François-Xavier De La Ronde-Taronhiaketon et de la Canadienne Marie Barrette, marié·es en 1875, se nomme simplement Émile De La Ronde²⁶⁴. Au contraire, Louise Stumff-Wahiaronkwass qui prend époux en 1886 et qui est la fille d'un Allemand du nom de William Stumff et d'Agathe Kawhorenkwass porte un nom unique, vraisemblablement transmis par la famille de sa mère²⁶⁵. Si son cas n'est pas typique, il n'est pas unique, on retrouve ce type de transition générationnelle chez plusieurs marié·es dont la mère est la seule figure parentale mohawk. Bien qu'il soit difficile d'affirmer hors de tout doute que la matrilinearité ne soit plus de coutume à Kahnawake au XX^e siècle, on retrouve donc des indices de transmission féminine des noms uniques bien après 1851 ce qui s'avère un indice de la continuité partielle de cette coutume, du moins dans certaines circonstances.

²⁶³ Marthe Faribault-Beauregard, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collection nationale, 929.371434 F224m 1993, *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972*, 1972, p.73.

²⁶⁴ Voir annexe G.

²⁶⁵ Voir annexe F.

3. Contexte et facteurs politiques, sociaux, familiaux et économiques pouvant expliquer l'adoption patronymique

Durant le XVIII^e et au début du XIX^e siècle, les Mohawks du Sault-Saint-Louis ne portent souvent qu'un prénom francophone ou anglophone (plus rarement) et un nom unique. On retrouve par exemple cette forme dans le cas de Mathias Tekanonsoken. Très souvent, les familles qui comptent un·e ancêtre blanc·he y associeront un nom de famille francophone ou anglophone. Les exemples de Charles La Saussaye-Wanoronk marié en 1801 et de Marguerite White-Kawennahente mariée en 1933, montrent bien cette structure. Cependant, contrairement aux habitant·es huron·nes de Lorette, la plupart des habitant·es du village adopteront finalement un patronyme anglophone et angliciseront leurs prénoms francophones. En étudiant ces deux phénomènes conjointement, on découvre qu'il semble exister une corrélation entre ces deux transformations. En effet, à mesure que disparaissent les noms à consonance francophone au profit de noms à sonorité anglophone, il semble que les noms uniques subissent le même sort.

Une fois les données produites à partir des informations recueillies dans le registre des mariages projetées sur une ligne du temps, on obtient trois courbes qui nous éclairent un peu sur la période de transition, environ circonscrite entre 1900 et 1945.

Ainsi, sur la figure 4.5, on retrouve projetée en vert la fréquence en pourcentage à laquelle on retrouve un nom unique mohawk chez les époux·ses. Les courbes rouge et bleue présentent la fréquence à laquelle les noms identifiés retiennent une forme globalement francophone ou anglophone. À titre d'exemple, « Frank Phillips-Deer-Tsisakenra » serait catégorisé comme un nom à structure généralement anglophone alors que « Moïse Leborgne-Tehonwakanere » serait classé

comme un nom à structure francophone. Lorsque des noms ne pouvaient être classés, ce qui s'est avéré relativement fréquent (23,11% des noms en moyenne se retrouvaient dans cette catégorie), ils furent exclus de l'une ou l'autre de ces catégories pour ne pas contaminer les mesures. Si nous avons choisi d'organiser nos données ainsi, c'est pour nous pencher sur le rapport entre la langue des familles et leur port d'un nom unique.

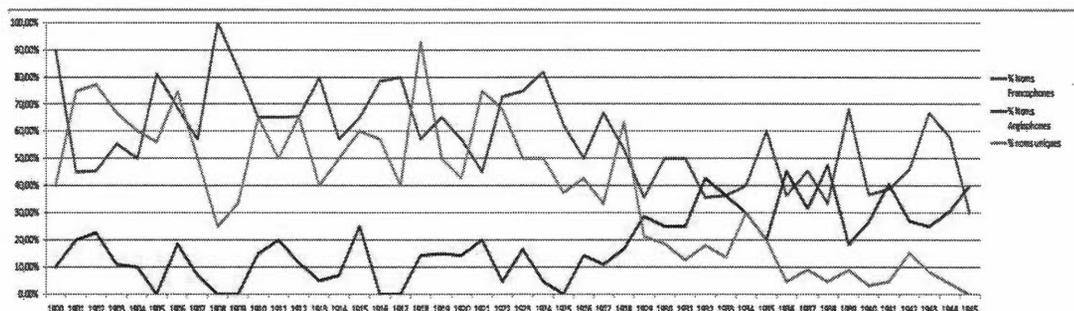


Fig. 4.5 – Comparaison entre la diminution des noms uniques et l'anglicisation des noms à Kahnawake entre 1900 et 1945²⁶⁶

En étudiant l'occurrence de noms uniques et la structure linguistique des noms des habitant·es de Kahnawake, on découvre qu'il existe des associations entre la proportion annuelle de noms uniques repérés dans le registre et la fréquence annuelle des noms à structure soit francophone, soit anglophone. De plus, nous suspectons que la relation entre occurrence de noms uniques et la structure linguistique n'était pas équivalente pour l'ensemble de la période historique de 1900 à 1945. Nous avons en ce sens choisi d'étudier cette relation de façon distincte selon deux périodes

²⁶⁶ Données produites à l'aide d'un dépouillement statistique du registre des *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972* de Marthe Faribault-Beauregard.

historiques, soit les deux groupes d'années suivants : de 1900 à 1915 et de 1916 à 1945. Cette distinction entre ces deux périodes historiques a été établie afin de rendre compte du phénomène. Il nous semblait conséquemment important de comparer le début de la période (durant lequel la tendance du XIX^e siècle se continue) à la période de transition rapide qui caractérise les années 1916 à 1945. Nous avons en ce sens déployé deux analyses corrélationnelles bivariées par période historique avec la fréquence de noms uniques comme première variable et la fréquence, soit de nom francophone, soit de nom anglophone, comme seconde variable. Toutes les analyses ont été effectuées à l'aide de SPSS Statistics 25. Le test non paramétrique utilisant le coefficient de corrélation Tau b de Kendall a été préféré à la corrélation de Pearson, car le postulat de normalité de la distribution n'a pu être respecté. Le coefficient Tau b est reconnu pour être moins sensible aux erreurs de type I et pour mieux s'adapter aux échantillons de petites tailles²⁶⁷. Des tests bilatéraux avec un seuil de signification statistique fixé à $p= 0,05$ ont été utilisés. Des corrections de Bonferroni ont été appliquées pour tenir compte des analyses multiples²⁶⁸.

²⁶⁷ Laerd Statistics, « Kendall's Tau-b using SPSS Statistics » 2018, [Disponible en ligne]: < <https://statistics.laerd.com/spss-tutorials/kendalls-tau-b-using-spss-statistics.php> >, (Consulté le 15 août 2018).

²⁶⁸ Matthew A. Napierala, « What Is the Bonferroni Correction? », Publication de l'*American Association of Orthopaedic Surgeons*, [Disponible en ligne] : < <https://www.aaos.org/AAOSNow/2012/Apr/research/research7/?ssopc=1> > (Consulté le 13 juillet 2018).

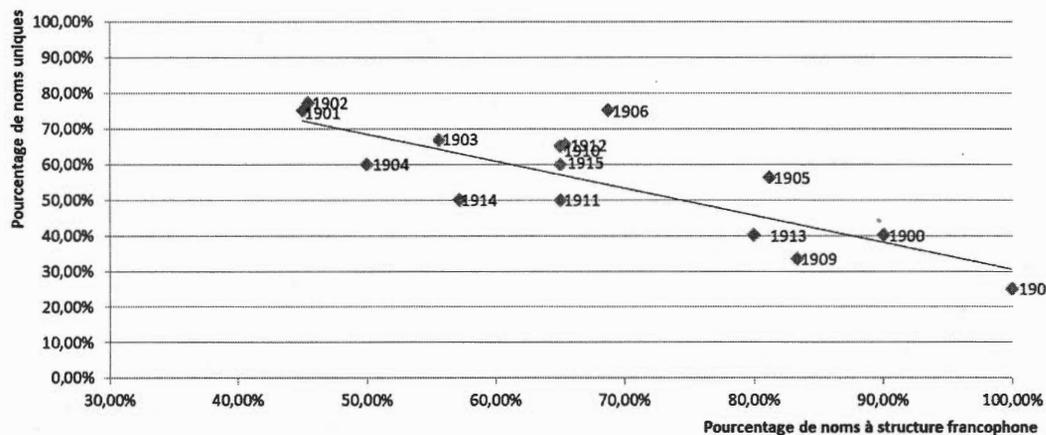


Fig. 4.6 – Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure francophone (1900-1915)

La première analyse corrélationnelle avec le Tau b de Kendall (période 1900-1915; noms uniques/noms francophones) a révélé qu'il existait une corrélation négative entre noms uniques et noms francophones ($n=16$, $r_t=-0.513$, $p=0.014$)²⁶⁹. Il apparaît donc qu'entre 1900 et 1915, la fréquence, pour une année donnée, à laquelle on retrouve des noms uniques est plus faible lorsqu'on retrouve pour cette même année une grande occurrence de noms à structure francophone, comme on peut le visualiser dans la figure 4.6.

La deuxième analyse corrélationnelle avec le Tau b de Kendall (période 1900-1915; noms uniques/noms anglophones) a révélé qu'il existait une corrélation positive entre noms uniques et noms anglophones ($n=16$, $r_t=0.588$, $p=0.004$)²⁷⁰. Pour la période de 1900-1915, une plus grande fréquence annuelle de noms à structure anglophone est accompagnée d'une occurrence annuelle plus élevée de noms uniques parmi les membres de la communauté, telle que représenté à la figure 4.7.

²⁶⁹ Voir annexe K.

²⁷⁰ Voir annexe K.

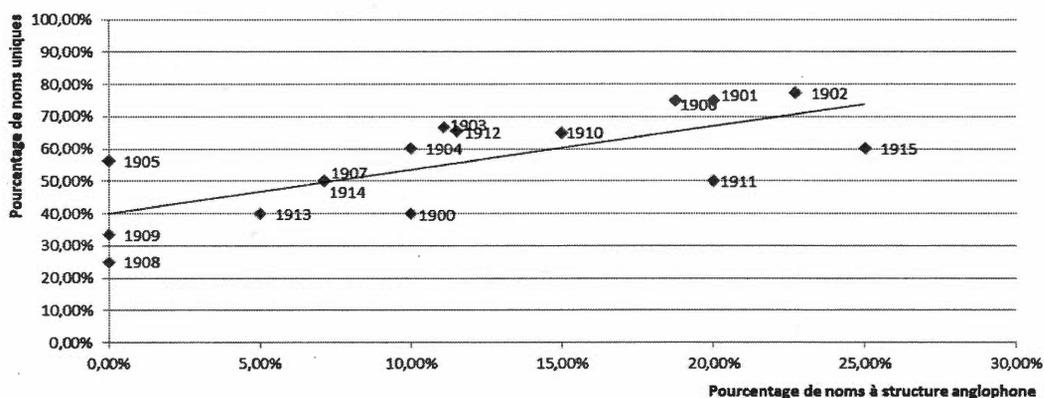


Fig.4.7 – Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure anglophone (1900-1915)

Si l'on s'intéresse plutôt à la période située entre 1916 et 1945, on remarque rapidement que la tendance se renverse. À la figure 4.8 (le test pour l'association entre les noms à structure francophone et les noms uniques correspond à $n=30$, $r_r=0,384$, $p=0,006^{271}$ et celui pour l'association entre les noms à structure anglophone et les noms uniques correspond à $n=30$, $r_r=-0,518$, $p<0,00^{272}$). Il semble donc que la tendance des corrélations s'inverse. Ainsi, durant la période la plus rapide des transformations nominales à Kahnawake entre 1916 et 1945, il semble que ce soit chez les Kahnawakeronon qui portent des noms à structure généralement francophones qu'on retrouve le plus fréquemment des noms uniques. Pour la même période, on retrouve également une plus faible proportion de noms uniques chez les familles dont les noms ont une structure anglophone. Quant aux noms dont la structure était trop complexe ou ambiguë pour être classés dans l'une ou l'autre de ces catégories, s'ils varient annuellement, leur proportion demeure relativement stable durant la période.

²⁷¹ Voir Annexe L et M.

²⁷² Voir Annexe M.

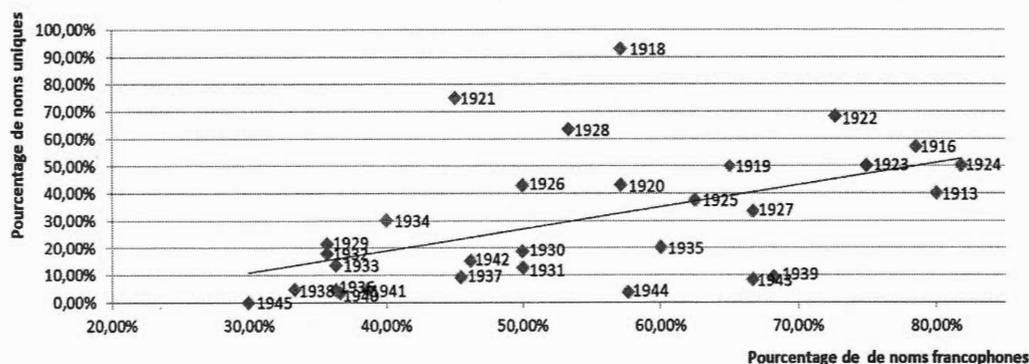


Fig. 4.8 – Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure francophone (1916-1945)

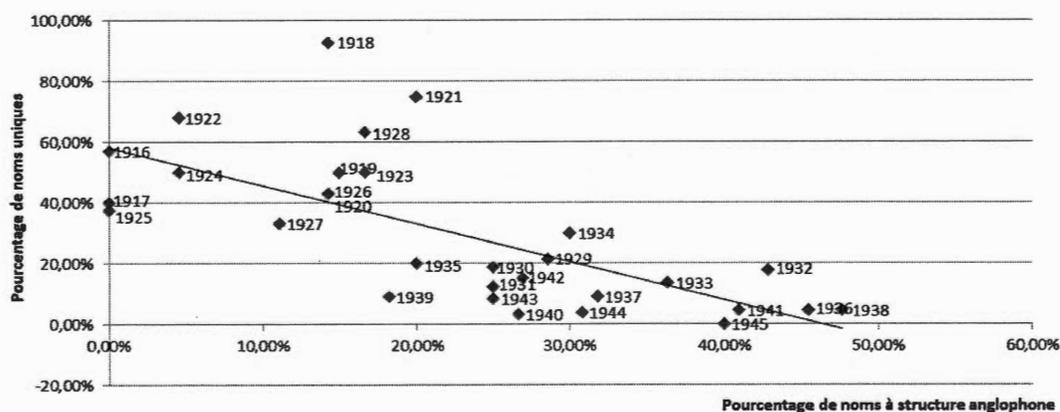


Fig. 4.9 – Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms ayant une structure anglophone (1916-1945)

Sans pouvoir affirmer hors de tout doute que la raréfaction puis la disparition des noms uniques des registres est liée à l'anglicisation des noms dans la communauté, il semble que la structure linguistique globale des noms des habitants du village est liée à leur port d'un nom unique. À l'aide de la figure 4.5 on devine aussi facilement un changement de tendance nominale, particulièrement durant les années 1920 à 1940. Durant cette période la présence de noms uniques semble

diminuer rapidement alors que la proportion de noms à structure anglophone augmente.

En effet, la disparition des noms uniques semble liée à l'anglicisation de la plupart des structures nominales. Cela suggère qu'en adoptant une structure anglaise pour remplacer la structure jusqu'alors souvent enregistrée en français, les Mohawks de Kahnawake cessent aussi d'enregistrer ou de porter leurs noms uniques. Il est donc également possible qu'en adoptant une structure nominale plus fréquemment anglaise pour s'intégrer à certaines institutions, la plupart des familles de Kahnawake aient abandonné leurs noms uniques. Ce phénomène pointe en direction d'une explication socio-économique qui tiendrait compte tant de l'importante proximité entre les Mohawks du Québec et certaines institutions des États-Unis d'Amérique (l'armée ou les communautés iroquoises de ce pays), que des changements industriels et économiques qui caractérisent le Québec de cette période. Durant la deuxième moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, il s'avère justement que s'amorcent des périodes de grands chantiers auxquels sont intégrés, de façon importante, les Mohawks. Après la construction du pont Victoria en 1850, les hommes mohawks acquièrent d'ailleurs une réputation enviable comme monteurs de grandes structures d'acier²⁷³; ils participeront par la suite à la construction de gratte-ciels et de ponts dans de nombreuses villes américaines, en particulier à Montréal, Québec et New York²⁷⁴. C'est peut-être cette réputation des Mohawks comme spécialistes du montage de grandes structures d'acier et la perte de vitesse de l'agriculture traditionnelle, qui porte de plus en plus d'hommes de la communauté à travailler dans ce milieu pourtant risqué et à intégrer le monde du travail salarié, organisé et codifié par des Blancs.

273 R.A. Hoey (Acting Director of the Indian Affairs Branch), Bibliothèque et archives Canada, Base de données des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), Canada Department of Mines and Resources Report of Indian Affairs Branch For the Fiscal Year Ended March 31, 1945, 1945, p.29.

²⁷⁴ Secrétariat aux affaires autochtones du Québec, *Mohawks*, Québec, 2009, <http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/mohawks.htm> [En ligne].

Fred Voget, dans son étude des transformations de la structure des familles à Kahnawake évoquait d'ailleurs également l'adoption de ce métier par plusieurs hommes de la communauté pour expliquer l'importance grandissante de la production masculine aux dépens de la production féminine²⁷⁵. Lors de l'effondrement du pont de Québec, en 1907, sur les 89 travailleurs qui trouvent la mort, 33 sont des Mohawks²⁷⁶, ce qui donne une idée de leur représentation dans le domaine. En 1953, il semble d'ailleurs que la majeure partie des hommes de la communauté soit engagée dans cette activité²⁷⁷. Il ne serait pas étonnant, sous toute réserve, que l'adoption de patronymes par les habitant·es de Caughnawaga soit liée à cette intégration des hommes au marché du travail hors de la communauté. Une hypothèse vraisemblable est qu'afin de s'intégrer à leur milieu ou par obligation patronale, ceux-ci aient été amenés à adopter des patronymes à consonance anglophone et non-autochtone.

Roland Viau expliquait d'ailleurs que cette intégration lui semblait au moins partiellement responsable de la dévalorisation des rôles féminins. Selon lui, dès la fin du XIX^e siècle, c'est l'intégration des hommes dans les grands chantiers de haute altitude qui transforma socialement les épouses en « adjointes domestiques »²⁷⁸. Les tâches ménagères, le soin des enfants, l'artisanat, la couture, le filage, le tissage et le perlage seraient devenues des tâches d'une importance sociale moindre pour les communautés et les nouveaux rôles masculins, le travail salarié et le contrôle de la propriété des biens, seraient vite devenus les seuls valorisés²⁷⁹.

²⁷⁵ Voget, *Loc.cit.*, p.388

²⁷⁶ Marjorie Champagne et Al., *Le pont de Québec : Artéfacts*, La Fabrique Culturelle, Télé-Québec, Couleur, Son, 2017, 00 : 10 : 37. < <https://www.lafabriqueculturelle.tv/capsules/10419/le-pont-de-quebec-artefacts> >, [En ligne].

²⁷⁷ Voget, *Loc.cit.*, p. 385.

²⁷⁸ Roland Viau, *Femmes de personne: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, p.108.

²⁷⁹ Ibid.

Encore en 1879, si on se fie à l'agent du gouvernement chargé de la communauté, les femmes demeurent les principales pourvoyeuses²⁸⁰. En effet, Geo E. Cherrier affirmait que « [...] the women by doing bead-work for small wages by the day, procured for their husbands what was absolutely necessary for their support. Many among them still hold to the idea derived from their ancestors, that it is the woman who should work for her husband and family ». Si les propos ou la perspective de l'agent portent à croire que le travail des femmes est alors toujours financièrement indispensable et valorisé dans la communauté. La situation semble cependant devoir rapidement changer, car, aux dires de l'agent, les produits du perlage ne suffisent plus à pourvoir aux familles: *They see that what was formerly their principal source of revenue, the bead-work, does not sell so well*²⁸¹.

En 1888, la situation a probablement commencé à se transformer: plutôt que de décrire les hommes occupés à des emplois saisonniers ou de les dépeindre sous le signe de l'oisiveté, le nouvel agent, Alexander Brosseau, souligne le vaste éventail d'emplois qu'ils occupent: cultivateurs, matelots, pilotes, ouvriers à la carrière et dans les manufactures ou vendeurs²⁸². Par contre si on se fie au rapport, le perlage et la confection de paniers par les femmes occuperaient toujours une place importante dans l'économie des ménages de Kahnawake dans la dernière décennie du XIX^e siècle²⁸³. Dès 1912 cependant, l'agent de la communauté dressait un portrait bien différent des emplois des Kahnawakeronon et se montrait pessimiste quant à l'avenir agricole de la communauté:

280 Lawrence Vankoughnet (Deputy Supt.-Gen. of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1879, 1879, p.42.

281 Ibid.

282 Lawrence Vankoughnet (Deputy Supt.-Gen. of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1888, p.34.

283 Ibid., p.149.

« Les travaux de la ferme, à quelques exceptions, ne sont pas ce que [l'on] pourrait désirer, il est impossible de les faire cultiver tel qu'ils le devraient. Ils se font de bons salaires en travaillant à la construction d'ouvrages en acier, au flottage du bois, extraction de pierres, aussi confection de bois de lacrosse et de raquettes. Les jeunes gens travaillent en dehors de la réserve. Ils se font de bons salaires et dépensent tout. Les femmes fabriquent des ouvrages en verroterie. »²⁸⁴.

C'est d'ailleurs autour de cette période où la construction d'ouvrages en acier prend une importance socio-économique de plus en plus grande que notre analyse statistique soulignait une augmentation du nombre de noms à structure anglophone consignés et une diminution corrélée du nombre de noms uniques. En 1936, on ne semble plus faire mention de l'agriculture ou des autres occupations tant le travail dans les structures d'acier croît en importance: « Les Indiens de la grande réserve de Caughnawaga, située près de Montréal, sont des ouvriers expert[sic] en charpente métallique et ce métier leur est fort rémunérateur lorsque l'activité règne dans l'industrie du bâtiment.²⁸⁵ ». En 1945, dans le rapport annuel du ministère, on désignait également les Mohawks de Kahnawake comme d'excellents travailleurs de l'acier (*noted steel workers*) y recevant de bon salaires (*highly remunerative employment in that trade*), sans leur préciser d'autres emplois²⁸⁶. À la même époque, on ne trouve plus qu'un nombre marginal de noms uniques dans les registres.

Bien que nous ayons considéré le rôle des écoles de jours implantées par les congrégations protestantes et catholiques à Kahnawake dans la disparition des noms uniques, il nous semble que leur apparition n'ait pas un impact significatif direct sur ceux-ci. Déjà en 1890, la communauté comptait sans doute deux écoles pour garçons

²⁸⁴ Robert Rogers (Surintendant général des Affaires des sauvages), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Rapport annuel du Département des Affaires des Sauvages pour l'exercice clos le 31 mars 1912*, 1912, p.109.

²⁸⁵ T.A. Crerar (Surintendant général des Affaires indiennes), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Rapport annuel du département des affaires indiennes pour l'année terminée le 31 mars 1936*, 1936, p.42.

²⁸⁶ Robert Alexander Hoey, (Acting Director of the Indian Affairs Branch), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Canada Department of Mines and Resources Report of Indian Affairs Branch For the Fiscal Year Ended March 31, 1945*, 1945, 43p.

et un projet d'école pour fille était en considération²⁸⁷. La même année, l'agent Brosseau se félicitait encore d'ailleurs des progrès agricoles des Mohawks: « In general, the affairs of the band are prosperous, and the Indians have taken to agriculture more than usual »²⁸⁸. Bien qu'on augmente progressivement la capacité des écoles dans la communauté et qu'on construise en 1928 un nouveau bâtiment de brique pour l'école de jour²⁸⁹, nous croyons que la disparition lente et tardive des noms uniques, près d'un demi-siècle après leur implantation, peut difficilement leur être imputable bien que leurs enseignements aient probablement contribué à cette disparition.

Un autre facteur potentiel important pourrait être l'enrôlement de nombreux Mohawks de Kahnawake, aux côtés d'autres Iroquois, dans l'armée américaine. En effet, durant les deux Guerres mondiales, plusieurs Mohawks du Québec joignent l'armée américaine aux côtés de leurs frères Iroquois²⁹⁰, possiblement pour éviter l'assimilation promise par la loi canadienne aux Autochtones volontaires durant celles-ci²⁹¹ ou par tradition familiale²⁹². Cette proximité avec les Mohawks des États-Unis s'étend dans une certaine mesure à la culture américaine et à ses institutions (armée, industries, etc.) que les Mohawks préfèrent parfois à leurs équivalents canadiennes ou québécoises. Cette caractéristique historique de Caughnawaga simplifie les relations avec les autres communautés iroquoises et facilite leur intégration socio-économique aux États-Unis. Cette influence culturelle, jointe à une

²⁸⁷ Lawrence Vankoughnet (Deputy Supt.-Gen. of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1890*, 1890, p.26.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.86

²⁸⁹ Charles Stewart (Superintendent General of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1928*, 1928, p.14.

²⁹⁰ Jean-Christophe Laurence, « À Kahnawake, on se bat pour les États-Unis... », La Presse, 9 novembre 2012, < <http://www.lapresse.ca/arts/et-cetera/201211/09/01-4592073-a-kahnawake-on-se-bat-pour-les-etats-unis.php> > [En ligne].

²⁹¹ Marlene Brant Castellano, *De la vérité à la réconciliation: transformer l'héritage des pensionnats*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2008, p.142.

²⁹² Laurence, *Loc. cit.*

intégration importante au travail ouvrier et à l'institution militaire peuvent donc s'avérer des facteurs probables ayant pu faire disparaître tant les noms uniques que les prénoms francophones, par exemple. Ceux-ci disparaissent en effet à la même période et permettent peut-être de donner une validité supplémentaire à notre thèse. Une corrélation semble d'ailleurs exister entre la disparition des noms uniques et celle des prénoms francophones dans la communauté, et donc conséquemment, avec leur anglicisation.

En plus de ces facteurs, un autre phénomène semble causer et faciliter la mutation des désignations nominales à Kahnawake. En étudiant cette fois le second mariage de Gervais (Constant) Otonnionk-McComber, on peut s'intéresser à l'impact du métissage familial sur les trajectoires disponibles et empruntées par les membres de sa descendance. Si l'exemple des descendant·es d'Otonnionk-McComber ne peut être généralisé à toute la communauté, il illustre tout de même un facteur important de mutation à long terme des traditions nominales qui accompagnent la transition plus rapide du milieu du XX^e siècle. On retrouve d'ailleurs aussi chez d'autres familles de Kahnawake le même type de parcours.

Ainsi, en 1812, lorsque Gervais (Constant) se remarie à la suite de la mort de sa première épouse, Charlotte Tsiononra-Capitaine, il épouse une Canadienne-française nommée Angélique Giasson. De ce mariage, les époux·ses auront deux autres fils tous deux mariés en 1846: Alexandre MacComber, marié à Justine Tougas (une Canadienne) et Jean-Baptiste (John) Tawennaronwe-MacComber, marié à Catherine Lacombe-Kanhonnens-Rice (une Mohawk)²⁹³. Alexandre et Justine n'auront qu'une fille documentée²⁹⁴. Celle-ci, Marie-Angélique-Scholastique McComber née en 1852²⁹⁵, épousera un Canadien du nom de Joseph Perrault sans

²⁹³ Voir annexe H.

²⁹⁴ Pierre Osahetakenrat Bernard, Répertoire des décès de Kahnawake (Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis) de 1735 à 1899, 1999, p.318. Voir annexe I.

²⁹⁵ Pierre Osahetakenrat Bernard, Répertoire des naissances de Kahnawake (Mission Saint-François-

porter, dans les registres, de nom unique²⁹⁶. Les fils mariés de Jean-Baptiste Tawennaronwe et Catherine Kanhonnens eux, portent tous un nom unique et épousent des femmes qui en portent également²⁹⁷. La génération suivante en fera de même: tous les autres descendants McComber documentés pour cette branche ainsi que leurs premières épouses porteront un nom unique à l'exception d'un seul descendant, William McComber marié en 1927. Tous les descendant·es documentées issus de l'union entre Alexandre et Justine, eux, n'en porteront pas²⁹⁸. Il nous semble remarquable que deux frères, mariés la même année, aient pu prendre des trajectoires si radicalement différentes quant à la tradition familiale de leurs ménages. Comme Alexandre et Jean-Baptiste ont un père autochtone et une mère canadienne, ils apparaissent situés à un carrefour culturel leur permettant de choisir s'ils souhaitent adopter un mode de vie traditionnel iroquois à l'image de leur père ou s'ils souhaitent intégrer leur culture canadienne maternelle. Cette possibilité de choisir la culture familiale, caractéristique de la vie des enfants issus de mariages mixtes ou des époux·ses lors d'un tel mariage fut certainement un facteur important dans l'adoption ou l'abandon d'une tradition culturelle. Il est possible qu'Alexandre en épousant une femme canadienne et en adoptant sa tradition nominale, prenne le parti de la culture de son épouse et de son héritage maternel. Jean-Baptiste Tawennaronwe choisit plutôt, aux côtés de son épouse iroquoise, de continuer de donner des noms uniques à ses enfants, ce qui correspond plutôt à son héritage paternel. S'il faut prendre garde à faire un lien entre ces familles et toutes les familles de Kahnawake, particulièrement si on considère les particularités de notre échantillon, il nous semblait périlleux de ne pas tenir compte de ce phénomène dans notre analyse. Bien qu'il semble clair que les mariages exogènes entre Autochtones et Canadien·nes ne furent pas principalement responsables de la transformation rapide des traditions nominales dans la communauté, ils nous semblent avoir pu faciliter certaines ruptures culturelles et

Xavier du Sault-Saint-Louis) de 1735 à 1899, 1998, p.151.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Annexe J.

²⁹⁸ Annexe K.

l'abandon de certaines traditions. Ce faisant, ce phénomène contribue possiblement à accélérer les transformations nominales chez certaines familles.

En regard de ces indices et des faits historiques étudiés, on peut raisonnablement croire que l'adoption des patronymes à Kahnawake soit caractéristique d'une co-intégration au sens où l'entendait Gérard Bouchard. Ce modèle d'intégration « permettant à une société de se perpétuer malgré son assujettissement à une société dominante » sous-entend des objectifs précis de résistance à l'assimilation et l'adoption volontaire et rapide d'autres « traits culturels européens ». En considérant ainsi ce processus transitionnel, on peut considérer cette adoption comme un « processus d'acculturation dans une stratégie de résistance complexe » et s'interroger sur les objectifs poursuivis par les Mohawks de Kahnawake en modifiant leurs traditions nominales²⁹⁹. Comme les institutions intégrées sont allochtones et anglophones, l'abandon d'un nom autochtone et l'adoption d'un nom anglophone apparaissent comme de bons moyens d'éviter la stigmatisation et de faciliter l'intégration. Cette adoption protège également la communauté de l'assimilation par la communauté majoritaire francophone des environs qu'elle la place sous l'influence linguistique de l'anglais, la langue de la majorité des communautés iroquoises, des États-Unis et du gouvernement fédéral. Si l'adoption des patronymes dépend bel et bien d'une volonté d'intégration à certaines institutions et si l'exemple de la famille McComber s'avère caractéristique, il ne serait pas étonnant que la disparition rapide des noms uniques des registres trahisse une telle intégration, surtout en tenant compte de la transformation linguistique que subissent les noms des Mohawks.

Cependant, si le phénomène de mutation nominale concorde avec une accélération du travail industriel, de l'enrôlement ainsi qu'avec une intégration croissante à l'économie américaine, il n'est pas pour autant possible d'affirmer hors

²⁹⁹ Lavallée, *Op. cit.*, p.9.

de tout doute que ces facteurs sont ses plus grands déterminants. Il conviendrait d'éventuellement contre vérifier cette thèse en étudiant l'ensemble des emplois documentés pour les membres de la communauté et l'évolution temporelle de ce portrait pour comprendre s'ils sont bien liés à un processus d'intégration professionnelle.

4. Bilan des mutations nominales à Kahnawake

Le contexte d'adoption des patronymes à Kahnawake, s'il se trouve à avoir des similarités avec celui de Lorette, diffère également de nombreuses façons. À Kahnawake, il semble que l'adoption soit sinon volontaire, du moins réalisée progressivement avec la collaboration de la plupart des familles mohawks. Plutôt que de voir presque tous les noms uniques remplacés subitement par des patronymes comme à Wendake, il semble que la plupart des familles de Kahnawake adoptent cette coutume progressivement et sur une plus longue période. Bien qu'il soit difficile de déterminer un facteur spécifique sur lequel faire reposer la responsabilité de cette mutation, certains indices laissent supposer que les types d'unions pratiqués et certains facteurs socio-économiques entrent en ligne de compte. Comme à Wendake, les premières unions entre familles mohawks et familles canadiennes précèdent certainement un processus d'intégration aux institutions et aux coutumes de la communauté majoritaire. Si l'intégration socio-économique devient plus évidente au cours du XIX^e siècle, il n'apparaîtrait pas surprenant que des mariages Autochtones-Blancs aient pu en accélérer ou en modifier la rapidité dans certaines familles. Ces familles, probablement les premières à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle à intégrer l'économie industrielle ou une carrière militaire aux dépens des activités traditionnelles, adoptent ensuite des patronymes anglophones et plusieurs anglicisent

leurs prénoms. Issus d'une union contenant un parent non-autochtone, ils seront vraisemblablement les premiers à pouvoir et à souhaiter adopter un mode de vie non-autochtone: foyer unifamilial, rôles familiaux gouvernés par les valeurs de l'Église, théorie des sphères privée et publique genrée, travail salarié, accumulation de biens, nom à consonance européenne, etc. À cette intégration s'ajoute également un rapprochement entre les habitant·es de Kahnawake et leurs frères des autres nations iroquoises, majoritairement aux États-Unis ainsi que l'intégration des enfants autochtones de la communauté à l'école de jour où on tente de les assimiler à la communauté majoritaire en dévaluant leur héritage culturel³⁰⁰. Le rapprochement des Mohawks de Kahnawake avec leurs cousins américains facilite certainement l'adoption d'habitudes anglophones. En effet, plusieurs de leurs noms s'anglicisent à la même période où on abandonne les noms uniques³⁰¹. S'il n'est pas possible de représenter la complexité des cheminements familiaux et des facteurs d'abandon des noms uniques au profit d'un système patronymique, une étude plus poussée de quelques familles de Kahnawake, avec leur approbation et celle de la communauté, rendrait possible une meilleure compréhension de cette transition complexe. Cette transformation semble ainsi caractéristique d'une co-intégration des Mohawks de Kahnawake, poussés à modifier leur mode de vie afin de mieux prospérer. Ceux-ci semblent avoir choisi de sacrifier leurs noms uniques (du moins légalement) pour faciliter leur intégration à des institutions dont la survie de la communauté leur semblait probablement dépendre. S'ils disparaissent presque intégralement du registre, il semble qu'on trouve encore des gens portant des noms uniques à Kahnawake, à l'exemple de Kahentiiosta³⁰². Comme pour Wendake, il ne faut cependant pas en déduire que cette stratégie est entièrement librement employée et qu'elle n'est pas rendue nécessaire par les politiques coloniales.

³⁰⁰ Anne-Louise Despatie, L'assimilation des autochtones, tout près de Montréal, Société Radio-Canada, couleur, son, < <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/610850/commission-verite-ecoles> >, [En ligne], 00 : 02 : 22.

³⁰¹ Voir Annexe J.

³⁰² Alanis Obomsawin, *My Name is Kahentiiosta*, Film documentaire, Office national du film (ONF), couleur, son, 1995, 00:24:30.

CONCLUSION

Lorsqu'on se penche sur la disparition des noms uniques iroquoiens et sur l'apparition des patronymes à Wendake et à Kahnawake, il devient rapidement évident qu'il ne s'agit pas d'une transformation simple et insignifiante. Puisque bien peu de travaux s'intéressaient à ces mutations et qu'aucun ne les prenait pour objet principal d'étude, il nous semblait capital d'étudier leurs origines. S'il est périlleux de croire que l'on puisse comprendre dans leurs moindres détails les stratégies de l'administration, des instances religieuses ou des membres des bandes, il apparaît beaucoup moins risqué de s'avancer prudemment en considération de nos résultats. La théorie la plus souvent évoquée dans les travaux consultés voulait que cette adoption soit due à une décision unilatérale de l'État ou de l'Église imposée aux Huron·nes et aux Mohawks. Si on trouve bien à l'article 16 de l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages et à la meilleure administration des affaires des Sauvages* un passage invitant les membres des Premières Nations souhaitant s'émanciper à soumettre et adopter un nouveau nom, aucune preuve n'existait que cette incitation ait pu avoir un impact important sur les communautés du Québec et du Canada³⁰³. En étudiant les registres des mariages des deux communautés, nous avons pu établir deux périodes de transformations distinctes pour les deux communautés et documenter la nature de ces transitions. C'est à la recherche d'indices permettant de comprendre l'origine de ces transformations dans deux sociétés aux coutumes traditionnelles différentes que cette recherche fut amorcée. En étudiant d'un point de vue statistique la structure des noms des époux·ses, en construisant tant bien que mal quelques sections d'arbres généalogiques et en étudiant la rapidité des changements et leur concordance avec certaines mutations historiques

³⁰³ Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2^e édition, 2009, p.22.

qui les accompagnent, nous croyons qu'il a été possible d'extraire des savoirs susceptibles de mieux nous faire comprendre ces transformations.

Le premier chapitre dressait un bilan des travaux s'intéressant de près ou de loin aux désignations nominales dans les sociétés précoloniales ou dans les deux communautés de Wendake et Kahnawake. Il s'intéressait également aux rapports de pouvoir et au fonctionnement des rôles de genre ainsi qu'aux lois qui encadrent l'appartenance aux bandes et la transmission du statut. En étudiant ces objets, il nous semblait nécessaire de déployer une analyse féministe qui tienne compte des rapports de pouvoir complexes dans lesquels doivent évoluer les communautés, en particulier les femmes autochtones. En effet, l'adoption de patronymes européens dans des communautés traditionnellement matrilineaires nous semblait un objet d'étude nécessitant une sensibilité pour les changements socio-économiques à la rencontre des rapports de genre et du colonialisme.

Au second chapitre, il convenait de dresser un véritable portrait du fonctionnement des rapports sociaux et des institutions dans les sociétés traditionnelles de Huronie et d'Iroquoisie, des changements amorcés lors de la période de contact et des transformations sociales qui accompagnent l'installation permanente des Huron·nes et des Mohawks dans la vallée du Saint-Laurent. Grâce à ce tour d'horizon, il est possible de mieux comprendre les contextes dans lesquels se produisent les mutations patronymiques auxquelles la recherche s'intéresse. On y aborde les distinctions importantes entre les deux communautés traditionnelles et leurs contextes d'installation près de Québec et de Montréal. Ce chapitre souligne le rôle important des femmes qui auraient détenu traditionnellement un certain nombre de pouvoirs politiques, militaires, spirituels et économiques qui sont généralement liés à une forme de lignée matrilineaire chez les Huron·nes ou de clans matrilineaires dans le cas des Mohawks. Un certain nombre de noms uniques, transmis de génération en génération et associés à des statuts ou des pouvoirs spirituels

appartenait à chacune de ces lignées ou chacun de ces clans. La transmission maternelle de ces noms uniques y maintient une forme de contre-pouvoir institutionnalisé permettant d'assurer un équilibre de pouvoir entre les hommes et les femmes des communautés, particulièrement chez les Iroquois·es où le clanisme s'organise également autour du matrilignage. À l'occasion de leur baptême, plusieurs Huron·nes et Mohawks acceptaient d'adopter un prénom français qu'ils portent aux côtés de leur nom unique. À l'occasion de la destruction de la Huronie puis de la paix franco-iroquoise respectivement, plusieurs réfugiés Hurons se sont installés à Lorette en 1651 et de nombreux·ses Iroquois·es catholiques se sont fixé·es dans la mission du Sault-Saint-Louis concédée en 1680. Ces deux villages sont organisés en missions où on encourageait l'adoption de valeurs et de comportements catholiques et européens.

Le troisième chapitre couvrait la période durant laquelle furent abandonnés les noms uniques à Lorette. C'est entre 1791 et 1794 qu'y furent adoptés la plupart des patronymes et que s'effacèrent parallèlement des registres les noms uniques que portaient jusqu'alors les Huron·nes-Wendats installé·es dans la région depuis 1651. Les Huron·nes adoptèrent alors un nombre restreint de noms de famille dont la structure est généralement un prénom francophone accompagné d'un sobriquet ou d'un diminutif du nom unique de leur père. Plusieurs indices historiographiques ainsi que l'étude statistique des noms portés par les habitant·es du village nous ont aussi permis de remettre en question la théorie voulant que cette transformation ait trouvé son origine dans une imposition coloniale ou cléricale. Il nous semble plus probable du fait de sa rapidité et des revendications historiques qui l'accompagnent, que cette transformation ait été volontairement amorcée, au moins partiellement par les Huron·nes de la communauté ou leurs chefs. En tentant d'obtenir le respect de leurs droits territoriaux et de leurs revendications, en effet il semble possible que les Huron·nes de Lorette aient choisi d'adopter des patronymes dans une stratégie plus large visant à faire reconnaître leurs droits territoriaux. Comme cette transformation sert aussi l'intérêt du clergé et de la colonie, il n'est pas étonnant qu'elle s'opère

rapidement et sans résistance de leur part. Il est d'ailleurs possible que les Jésuites aient joué un rôle dans le maintien des coutumes nominales huronnes, possiblement pour justifier le statut particulier des habitant·es de la communauté. La signature d'une pétition par les chefs sous leurs noms francisés pour obtenir la seigneurie de Sillery en 1791, début de la période de mutation, nous apparaît aussi un signe important de l'implication des Huron·nes dans ce processus. Cette transformation, susceptible de crédibiliser les revendications des Huron·nes auprès du gouverneur de la colonie et d'ainsi assurer une meilleure qualité de vie et une plus grande autonomie au village, nous semble donc tenir d'une co-intégration. La volonté d'intégration affichée par les Hurons dans leur pétition renforce également cette hypothèse.

Le quatrième chapitre déployait le même type d'analyse pour étudier les transformations patronymiques qui touchent cette fois le Sault-Saint-Louis, c'est-à-dire le futur village de Kahnawake. Au Sault-Saint-Louis, il faut attendre le XX^e siècle pour véritablement voir diminuer la proportion de noms uniques portés par des habitant·es du village. Contrairement à la mutation qui touche Lorette, celle qui transforme le Sault-Saint-Louis est progressive. En effet, il est impossible de déterminer une période nette de transition bien qu'on puisse établir qu'avant 1929 la majorité des époux recensés portent encore un nom unique. Après 1929, cette proportion diminue progressivement jusqu'en 1945, après quoi on ne retrouve plus de noms uniques recensés durant plus d'une décennie et très peu au-delà. Cette transformation très progressive, mais qui semble s'articuler autour de grandes périodes de turbulences économiques et militaires nous porte à croire qu'il s'agit d'un changement culturel lié à une volonté d'intégration à certaines institutions. Comme il semble exister une relation entre la disparition des noms uniques et l'anglicisation générale des noms à Kahnawake, cette transformation est probablement liée à une intégration de plus en plus grande des hommes Mohawks aux grands chantiers ouvriers et à l'armée américaine aux côtés de leurs cousins iroquois des États-Unis. En transformant leurs noms et en adoptant plus généralement l'anglais, ceux-ci

facilitèrent certainement leur intégration à des institutions où ils trouvaient à s'accomplir professionnellement, à enrichir leurs familles et à se valoriser culturellement auprès d'autres Iroquois·es. Tout comme chez les Huron·nes de Lorette, le cas des Mohawks de Kahnawake apparaît caractéristique d'une co-intégration socioculturelle et d'une forme partielle d'assimilation. Tout comme Fred Voget, nous croyons que les transformations qui affectent l'organisation familiale des Mohawks de Kahnawake s'enracinent dans ce qu'il appelle leurs « altered life conditions », c'est-à-dire les transformations qui affectent leur environnement et leur qualité de vie. Tout comme lui, nous croyons que même si plusieurs de ces transformations furent imposées, plusieurs tiennent également d'ajustements ou de stratégies collectives déployées par les habitant·es du village³⁰⁴.

Ce mémoire a donc permis de tirer quelques conclusions. Nous avons pu partiellement confirmer notre hypothèse, car il semble en effet très probable que les communautés aient adopté ces transformations dans l'espoir d'améliorer leur qualité de vie, leur autonomie et la vitalité culturelle de leur communauté. Si nos recherches ne permettent pas d'exclure des pressions coloniales ou religieuses sur les communautés pour les amener à adopter ce type d'organisation nominale, elles semblent faire la démonstration de l'improbabilité d'une imposition unilatérale de ces coutumes sur les habitant·es de Wendake et Kahnawake. S'il est difficile de mesurer l'étendue exacte des conséquences qu'eurent ces transformations et si leur étude demeure limitée et fragmentaire, il nous semble que la démonstration suffit à comprendre mieux leur étendue et leur complexité. Ces transformations semblent ainsi caractéristiques d'une co-intégration, processus par lequel une « société autochtone marginale dans un espace colonial » s'adapte aux circonstances dans lesquels elle évolue en « adoptant de nombreux traits de culture européenne »³⁰⁵.

³⁰⁴ Fred Voget, « Kinship Changes at Caughnawaga », *American Anthropologist*, Vol.55, No.3, 1953, p.388.

³⁰⁵ Denis Vaugois (éd.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Québec, Septentrion, 1996, p. 43.

L'étude de ce processus exige que l'on considère les motifs qui incitent les communautés à adopter ces traits culturels. Il semble vraisemblable que cette adoption résulte de la volonté des Huronnes d'appuyer leurs réclamations territoriales en faisant valoir leur volonté de s'intégrer dans le monde colonial. Il semble tout aussi possible que les Mohawks facilitent ainsi leur intégration dans des institutions importantes pour leurs communautés afin d'augmenter la prospérité de leurs familles. Puisque les conséquences de la transformation des conventions nominales se trouvent souvent à l'intersection d'autres transformations socioculturelles ou économiques dans les communautés, il était impossible de s'intéresser à ces transformations en vase clos ou d'en déterminer les contours exacts.

Notre recherche a aussi certaines limites. Comme ces deux transformations semblent s'opérer au moins en partie avec la collaboration des communautés, il aurait été fort utile d'obtenir des sources tirées directement de celles-ci. La plupart des sources utilisées sont des sources administratives, il devient donc difficile d'établir les motifs de ces transformations autrement qu'en tenant compte du contexte historique et des résultats de l'étude statistique. De la même manière, la rareté des sources recensées donnant la parole aux membres de la communauté ne permet pas d'accéder à leur perspective. Également, lorsqu'il s'agit de co-intégration, il devient difficile de d'identifier les conflits internes et les forces en présence dans les deux communautés, ce qui ne permet pas d'établir si ces décisions sont en cohérence avec les volontés de la communauté ou de ses dirigeants.

Si les résultats de la recherche peuvent apparaître fragmentaires en regard de ses limites, il nous semble juste de rappeler qu'il s'agit d'un sujet sur lequel fort peu d'historiens, d'anthropologues et de sociologues s'étaient penchés jusqu'ici. À tout le moins, la recherche a permis de remettre en question une hypothèse parfois évoquée, notamment par Pierre Lepage,, celle d'une législation nationale imposant une européanisation des noms autochtones et l'adoption de la patrilinéarité. Cette théorie,

que nous avons retrouvée dans de nombreux travaux scientifiques, ne trouve écho nulle part dans la législation et ne semble pas correspondre aux faits historiques analysés ici. La très longue période qui sépare l'abandon des noms uniques dans les deux communautés étudiées semble d'ailleurs contredire l'hypothèse d'un changement résultant d'une intervention gouvernementale. Nous espérons que ces interprétations historiennes permettront de faciliter une recherche à venir qui saura documenter et expliquer de façon plus définitive et complète l'adoption des patronymes à Wendake et Kahnawake. Malgré tout, la contribution de l'étude quantitative des mariages dans les deux communautés dans la détermination des causes de celles-ci nous apparaît importante. Cette recherche permet également de comprendre la pression socio-économique dans laquelle s'exprime la co-intégration. Ainsi, si les Huron·nes et les Mohawks « collaborent » à l'abandon de leurs noms uniques et à l'adoption de noms européens, c'est dû par la nécessité de protéger leur culture et leur autonomie sur d'autres fronts où elles semblent plus menacées. Les stratégies déployées par les communautés ne le sont pas en vase clos, il nous semblait donc important de souligner le rôle des instances religieuses, de l'administration coloniale puis gouvernementale et des conjonctures sociales et économiques dans ces transformations. Il nous semble possible que ce soit ces circonstances complexes qui poussèrent les Huron·nes et les Mohawks de Wendake et Kahnawake à abandonner certaines de leurs traditions pour en préserver d'autres. Enfin, si la recherche ne permet pas de confirmer entièrement l'hypothèse et si elle laisse certaines questions sans réponses définitives, elle offre certainement des réponses qui nous semblent plus plausibles et respectueuses des faits et des circonstances historiques. Elle a permis d'invalidier les théories voulant que ces mutations aient été dues à des interventions unilatérales légale ou cléricale et de rappeler l'importance des désignations nominales dans la vie de plusieurs Autochtones du Québec et du Canada, en particulier un grand nombre de femmes dont la marginalisation fut facilitée par la perte d'un nom unique et l'adoption d'un patronyme.

ANNEXES:

ANNEXE A

Liste des mariages hurons à Lorette avant 1791

Liste des mariages Hurons à Lorette avant 1791		
Nom du marié : NOM, Prénom	Nom de la mariée : NOM, Prénom	Année
HANDATATAINS, Michel	LITREMENT, M. Magdeleine (Canadienne)	1764
TSIE8EI, Raphael	VALLIÈRE, Suzanne (Canadienne)	1764
ANDISEITRERONNON, Ammon Aes8eiatir	A8ENDITE, Angélique (Huronne)	1764
LE OTARANHAEN, Siméon	SÁVARD, Josephite (Canadienne)	1764
TE ENNONTAXEN, Simon	AVENATSI, Rosalie (Huronne)	1765
KOSKATCHACHITAHARENNE, Stanislas	SÁVARD, Marie (Canadienne)	1766
OK8ANDORON, Augustin	SASSEVILLE, Thérèse (Canadienne)	1766
HANDHOTONVAS, François-Xavier	OURTIO, Cécile (Huronne)	1766
HERONDAORENCHÉ, Zacharie	SKE8ACHIENDATI, Elisabeth (Huronne)	1766
ONDIARACTE, Etienne	TCHONATSENHONO, Véronique (Huronne)	1767
ONNOURESTEN, Simon	ANNONDE8ANNONN, Josephite (Huronne)	1767
HORONHIATE, Zacharie	GARENGERATA, M. Charlotte (Huronne)	1767
A8ERTIRI, Ammon	TE ONTODIOSTHA, Agnès (Huronne)	1768
AHONASE, Michel	ARHONNENS, Marie-Louise (Huronne)	1769
HARONHIETHA, Pierre	ARAKE8INDESÁNDA'AEVONNON, M. Josephite (Huronne)	1770
AO8ENDESTIA, Joseph	A8INNON8ANN, Anna (Huronne)	1771
TECUNNONTAKEN, Simon	CHAMBERLAN, M. Josephite (Canadienne)	1772
HAHASARONK, Pierre	VINCENT, Marie-Geneviève (Huronne)	1772
ENTIOKE8ANK, Charles	TEVARATAS, Martine (Huronne)	1776
ATHORENRET, André	XSA8ENTE, Catherine (Huronne)	1776
SARENNE8, Sébastien	HOET, Marie (Huronne)	1778
HONNEN8TAHA, Nicolas	RENAULT, Marie Louise (Canadienne)	1780
HUREN8CHON, Joseph	JAMBERT, Catherine (Canadienne)	1781
HONASKANNHA, Louis	ANNENDARE, Dorothée (Huronne)	1783
BENAUT, Henri (huron)	A8ENDAENDI, M. Josephite (Huronne)	1783
ETIERAU8NERTA, Simon	AENOHOTONS, Cécile (Huronne)	1785
SAVENTETHA, Zacharie	ANNONCHISON, Marguerite Françoise (Huronne)	1785
HAONHWENTSOREN, Noël	ENNENHAWIS, Anne (Huronne)	1788
TARIANNEN8CHE (sans prénom)	D'ECOUNEMERT, Marie Rose (Canadienne)	1788
TRIENNONSAKEN, Simon	OCRANDUN, Marie Josephite (Huronne)	1790
OTEIONDI, François	VERRET, Marie-Anne (Canadienne)	1791

*Les noms appartenant à des membres de la nation huronne-wendat ont été identifiés en noir alors que les noms des membres ayant une autre origine culturelle sont identifiés en gris. Enfin, les noms soulignés sont ceux de membres présumés de la nation huronne qui semblent porter des noms francisés. Sur les 53 membres appartenant à cette nation, 51 semblent porter un nom unique.

ANNEXE B

Liste des mariages de femmes huronnes avant 1791

Nom du marié (et statut)	Nom de la mariée	Année
ANDISBTRENONN, Ammon AeBeiatri (Huron)	ABENDITE, Angélique	1764
TE ENNONTAXEN, Simon (Huron)	AVENATSI, Rosalie	1765
HANDHOTONNAS, François-Xavier (Huron)	OURTIO, Cécile	1766
HERONDAORENCHÉ, Zacharie (Huron)	SKEBACHIENDATI, Elisabeth	1766
ONDIARACTE, Etienne (Huron)	TCHONAT SENHONO, Véronique	1767
ONNOURESTEN, Simon (Huron)	ANNONDEBANNONN, Josephite	1767
HORONHIATE, Zacharie (Huron)	GARENGERATA, M. Charlotte	1767
ABERTIRI, Ammon (Huron)	TE ONTODIOSTHA, Agnès	1768
AHONASE, Michel (Huron)	ARHONNENS, Marie-Louise	1769
HARONHIENTHA, Pierre (Huron)	ARAKEBINDES/ANDA'AEVONNON, M. Josephite	1770
AOBENDESTIA, Joseph (Huron)	ABINNONBANN, Anna	1771
HAHASARONK, Pierre (Huron)	VINCENT, Marie-Geneviève	1772
ENTIOKEBANK, Charles (Huron)	TEVARATAS, Marline	1776
ATHORENRET, André (Huron)	XSABENTE, Catherine	1776
SARENNES, Sébastien (Huron)	HOET, Marie	1778
SIBOUSET, Stéphane (Abénaquis)	TEANNONNENS, Geneviève	1781
HONASKANNA, Louis (Huron)	ANNENDARE, Dorothée	1783
RENAULT, Henri (Huron)	ABENDAENDI, M. Josephite	1783
ETIERAUBNERTA, Simon (Huron)	AENHOTONS, Cécile	1785
SAVENTEHA, Zacharie (Huron)	ANNONCHISON, Marguerite Françoise	1785
HAONHWENT SOREN, Noël (Huron)	ENNENHAWIS, Anne	1788
TARIANNENSCHE (Huron)	D'ECOUNEMERT, Marie Rose	1788
TRIENNONSAKEN, Simon (Huron)	OCRANDUN, Marie Josephite	1790

Proportion d'époux huronnes: 22/23= 95.65%

*La seule femme qui n'est pas considérée comme faisant partie d'un mariage endogamique s'est en fait mariée à un Stéphane Sibouset, un Abénaquis. Si on ne peut pas considérer ce mariage comme proprement endogamique, on ne peut ignorer que ce mariage concerne deux Autochtones. Les femmes Huronnes de Lorette ont donc choisi, dans tous les cas, d'épouser une personne également autochtone et dans presque 96% des cas, d'épouser un homme huron.

ANNEXE C

Liste des mariages d'hommes hurons avant 1791

Nom du marié	Nom de la mariée (et statut)	Année
HANDATATAINS, Michel	LITREMENT, M. Magdeleine (Canadienne)	1764
TSIEBEI, Raphael	VALLIÈRE, Suzanne (Canadienne)	1764
ANDISEITRERONNON, Ammon Aeselaïri	ABENDITE, Angélique (Huronne)	1764
LE OTARANHAËN, Siméon	SAVARD, Josephite (Canadienne)	1764
TE ENNONTAXEN, Simon	AVENATSI, Rosalie (Huronne)	1765
KOSKATCH-CHITAHARENNE, Stanislas	SAVARD, Marie (Canadienne)	1766
OKBANDORON, Augustin	SASSEVILLE, Thérèse (Canadienne)	1766
HANDHOTONVAS, François-Xavier	OURTIO, Cécile (Huronne)	1766
HERONDRORENCHÉ, Zacharie	SKEBACHENDATI, Elisabeth (Huronne)	1766
ONDIARACTE, Étienne	TCHONATSENHONO, Véronique (Huronne)	1767
ONNOURESTEN, Simon	ANNONDEBANNONN, Josephite (Huronne)	1767
HORONHIATE, Zacharie	GARENGERATA, M. Charlotte (Huronne)	1767
ABERTIRI, Ammon	TE ONTODIOSTHA, Agnès (Huronne)	1768
AHONA SE, Michel	ARHONNIENS, Marie-Louise (Huronne)	1769
HARONHIENTHA, Pierre	ARAKEBINCE S'ANDA'AEVONNON, M. Josephite (Huronne)	1770
AOBENDESTIA, Joseph	ABINNONBANN, Anna (Huronne)	1771
TECUNNONTAKEN, Simon	CHAMBERLAN, M. Josephite (Canadienne)	1772
HABH SARONK, Pierre	VINCENT, Marie-Geneviève (Huronne)	1772
ENTIKEBANK, Charles	TEVARATAS, Martine (Huronne)	1776
ATHOFENRET, André	XSABENTE, Catherine (Huronne)	1776
SARENNES, Sébastien	HOET, Marie (Huronne)	1778
HONNENBTAHA, Nicolas	RENAULT, Marie Louise (Canadienne)	1780
HURENBCHON, Joseph	JAMBERT, Catherine (Canadienne?)	1781
HONASKANNHA, Louis	ANNENDARE, Dorothee (Huronne)	1783
RENAULT, Henri	ABENDAENDI, M. Josephite (Huronne)	1783
ETIERAUBNERTA, Simon	AENOHOTONS, Cécile (Huronne)	1785
SAVENTETHA, Zacharie	ANNONHISON, Marguerite Françoise (Huronne)	1785
HANHWENT SOREN, Noël	ENNENHAWIS, Anne (Huronne)	1788
TARIANNENSCHE	D'ECOUNEMERT, Marie Rose (Huronne)	1788
TRIENNONSAKEN, Simon	OCRANDUN, Marie Josephite (Huronne)	1790
OTEONDI, François	VERRET, Marie-Anne (Canadienne)	1791

Proportion d'époux hurons : 22/31 = 70,97%

*Des 31 hommes hurons recensés, 22 ont épousé une femme huronne soit presque 71%. Les autres ont tous épousé une canadienne à l'exception possible de Catherine Jambert dont les origines sont plus difficiles à identifier (aucune mention n'est faite de son appartenance à une Première Nation mais on identifie son père sous le nom de Jean Bert ce qui apparaît singulier. Bien qu'il s'agisse d'un taux élevé de mariages endogamiques, ce taux est bien plus faible que celui que l'on trouve chez les femmes huronnes.

ANNEXE D

Inventaire des curés de la paroisse Notre-Dame de l'Annonciation de l'Ancienne Lorette

- 2 -

Paroisse Notre-Dame de l'Annonciation de l'Ancienne Lorette

Liste des curés.

	Missionnaires Jésuites	1673 - 1698
1 ^{er} curé	Thomas François Poncelet	1698 - 1700
2 ^e curé	Philippe Rageot Morin	1701 - 1703
3 ^e curé	Louis Petit	1703 - 1705
4 ^e curé	M. Michel Boucher	1705 - 1707
5 ^e curé	Michel Devaux-Descoormiers	1707 - 1711
6 ^e curé	François Dupré	1711 - 1720
7 ^e curé	Joachim Fornel	1720 - 1724
8 ^e curé	Charles Joseph Le Berre (ou Lebère ?)	1725 - 1727
9 ^e curé	Mathurin Jacreau	1727 - 1737
10 ^e curé	Hippolyte Collet (ou H. Furnel ?)	1737 - 1740
11 ^e curé	Jacques-Louis Guyon-Fresnay	1740 - 1745
12 ^e curé	F. Ignace Levasseur	1745 - 1765
13 ^e curé	Ignace Tinon-Desroches (ou Desrocher ?)	1765 - 1777
14 ^e curé	Eustache Chartier de Lotbinière	1777 - 1786
15 ^e curé	Charles-Joseph Brassard Deschenaux	1786 - 1832
16 ^e curé	Joseph Laberge	1832 - 1877
17 ^e curé	François Xavier Côté	1877 - 1881
18 ^e curé	Joseph Octave Faucher	1881 - 1916
19 ^e curé	S. Hubert Lessard	1916 - 1929
20 ^e curé	Etienne Cloutier	1929 - 1940
21 ^e curé	Eugène Maurais	1940 - 1941
22 ^e curé	Léon Vien	1941 - 1944
23 ^e curé	Emile Turmel	1944 - 1961

24e curé	Emile Létourneau	1961 - 1966
25e curé	G. Henri Marois	1966 - 1968
26e curé	G. H. Bérubé	1968 - 1971
27e curé	Charles André Jobin	1971 -

ANNEXE E

Inventaire des curés de la paroisse
St-Ambroise-de-Loretteville

- 2 -

Paroisse St-Ambroise de Loretteville

Liste des curés.

1 ^{er} curé	Joseph Paquet	1794 - 1799
2e curé	Michel Anyot	1799 - 1801
3e curé	Ignace Ranvozyer	1801 - 1805
4e curé	Antoine Bédard	1805 - 1817; 1819 - 1824
5e curé	Germain Rivard-Loranger	1817 - 1819
6e curé	Thomas Cooke	1824 - 1835
7e curé	Louis Théo Fortier	1835 - 1844
8e curé	Frs Boucher	1844 - 1880
9e curé	Guillaume Giroux	1880 - 1904
10e curé	Philéas Lessard	1904 - 1911
11e curé	J. C. Arsenault	1911 - 1915
12e curé	Rosario Morissette	1915 - 1936
13e curé	Wilfrid Caron	1936 - 1942
14e curé	Charles Dumas	1942 - 1964
15e curé	Irénée Frenette	1964 - 1975
16e curé	Lucien Bergeron	1975 -

Source: Pauline Bélanger, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collection nationale, 929.3714 B4265i 1990 Ex.2, *Inventaire des registres paroissiaux catholiques du Québec de 1621-1876*, 1990, p. 30-31.

ANNEXE F

Exemple d'anglicisation d'un nom à Kahnawake: Laurent (Lawrence Peter)

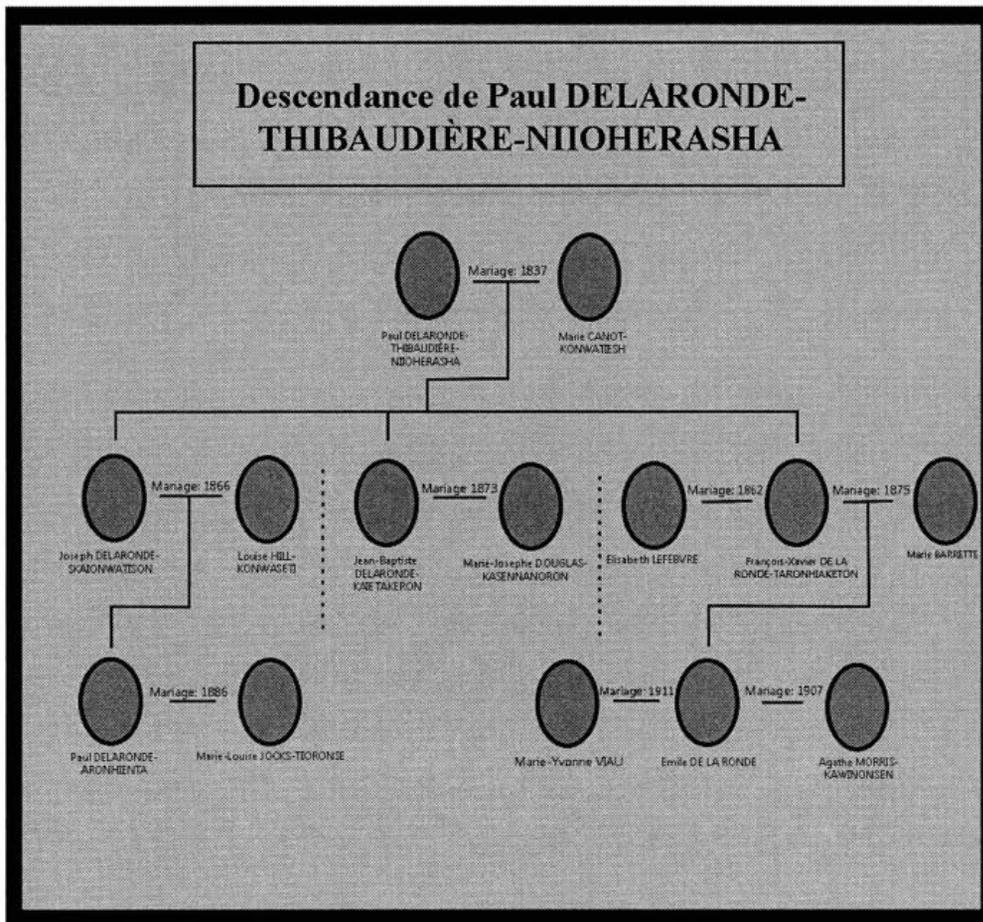
K. White

WHITE-SATEWENNISEROTEN Frank (Lazare Tekaratsiasere & Katie Kanonkwas-LeBorgne)	10/09/1928	DEER-KAWENNARONKWAS Frances (Thomas Tchaisha & Anne Kaneratakwas-Leclair)
WHITE Joseph (Louis & Marie Monique)	14/07/1941	MC LEAN Jessie (John & Jessie Philippe) de Verdun, Q.B.
WHITE-KANIETAKERON Laurent (Lazare Tekaratsiasere & Katie Kanonkwas-LeBorgne)	12/05/1934	MARTIN-TSIOKERETSE Madeleine (Jean-Baptiste Kaneratakwas & Marie Leventatic-Bell)
WHITE-TEKARATSIASERE Lazare (Pierre Kaneratakwas & Louise Nikawenasa)	30/01/1899	LE BORGNE-KANONKWAS Katie (Motsé Tesoken & Odile Ruffiangé dite Champagne)
WHITE Mike (Louis & Mary Monique)	29/07/1947	DEER Hilda (Mathew & Louise Leborgne)
WHITE Peter (Lawrence alias Peter K. & Madeleine Martin)	07/04/1956	PALMER Anne (Wallace & Dorothy Wright) de Verdun.
WHITE Peter		
WHITE-TEKARATSIASERE Lazare (Pierre Kaneratakwas & Louise Nikawenasa)	30/01/1899	LE BORGNE-KANONKWAS Katie (Motsé Tesoken & Odile Ruffiangé dite Champagne)
WHITE Mike (Louis & Mary Monique)	29/07/1947	DEER Hilda (Mathew & Louise Leborgne)
WHITE Peter (Lawrence alias Peter K. & Madeleine Martin)	07/04/1956	PALMER Anne (Wallace & Dorothy Wright) de Verdun.
WHITE Peter (Louis & Mary Norton)	17/10/1942	MONTOUR Lily (Angus & Alvina Meloche)
WHITE Thomas (Louis & Marie Monick)	23/06/1962	MC COMBER Josephine (William & Agatha-Ida Norton)
WHITE BEAN Hugh (Thomas & Laura Isobel Wilson)	02/01/1935	DELSISLE Florence (Peter & Josephine Raquetta)

*En 1934, l'époux de Madeleine Martin-Tsiokeretse est enregistré sous le nom de Laurent White-Kanietakeron. Lorsque leur fils Peter White convole en juste noce en 1956 soit 22 ans plus tard, les noms uniques de Madeleine et Laurent ont disparu. Le nom de Laurent a également été anglicisé, on l'enregistre cette fois sous le nom de Lawrence et on mentionne un surnom: Peter K (Le prénom transmis à son fils et ce qui semble être une initiale correspondant à son nom unique désormais probablement employé surtout en privé).

ANNEXE G

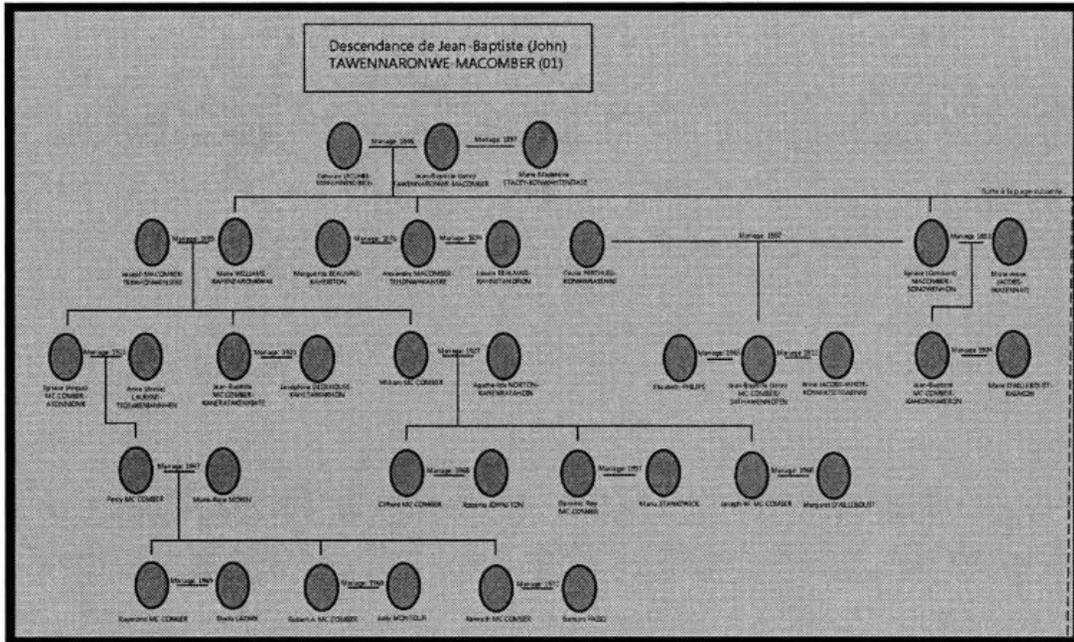
Généalogie partielle de la famille Delaronde
de Kahnawake



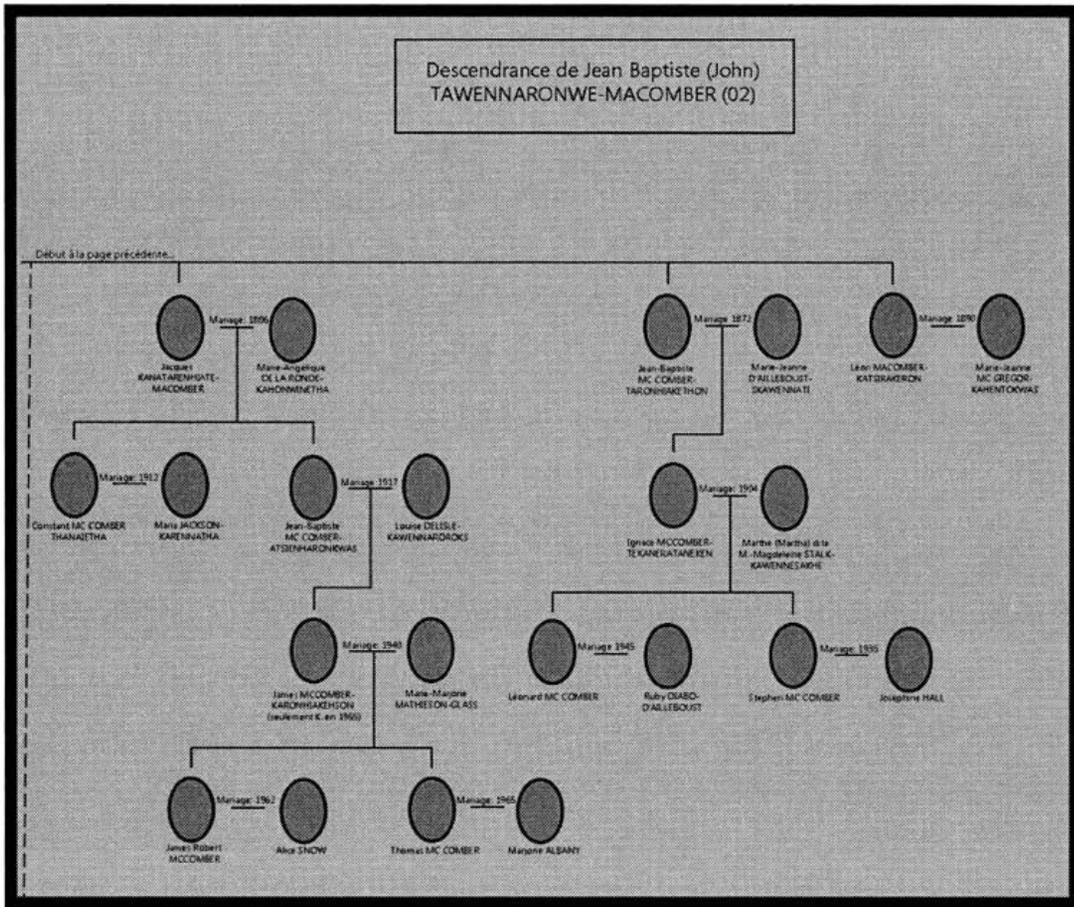
*Comme on l'observe dans cette section de l'arbre généalogique de la famille Delaronde alors que le fils de François-Xavier De la Ronde-Taronhiaketon et de Marie Barrette (une canadienne) ne porte pas de nom unique, celui du cousin de François-Xavier, Joseph Delaronde-Skaionwatison et de Louise Hill-Konwaseti (une Mohawk) en porte un. Il est possible que ce maintien signale une préservation d'une forme de matrilinearité ou simplement que l'influence culturelle du parent canadien a eu un impact sur le choix du nom de l'enfant.

ANNEXE H

Généalogie partielle des descendants de John Tawennaronwe MacComber



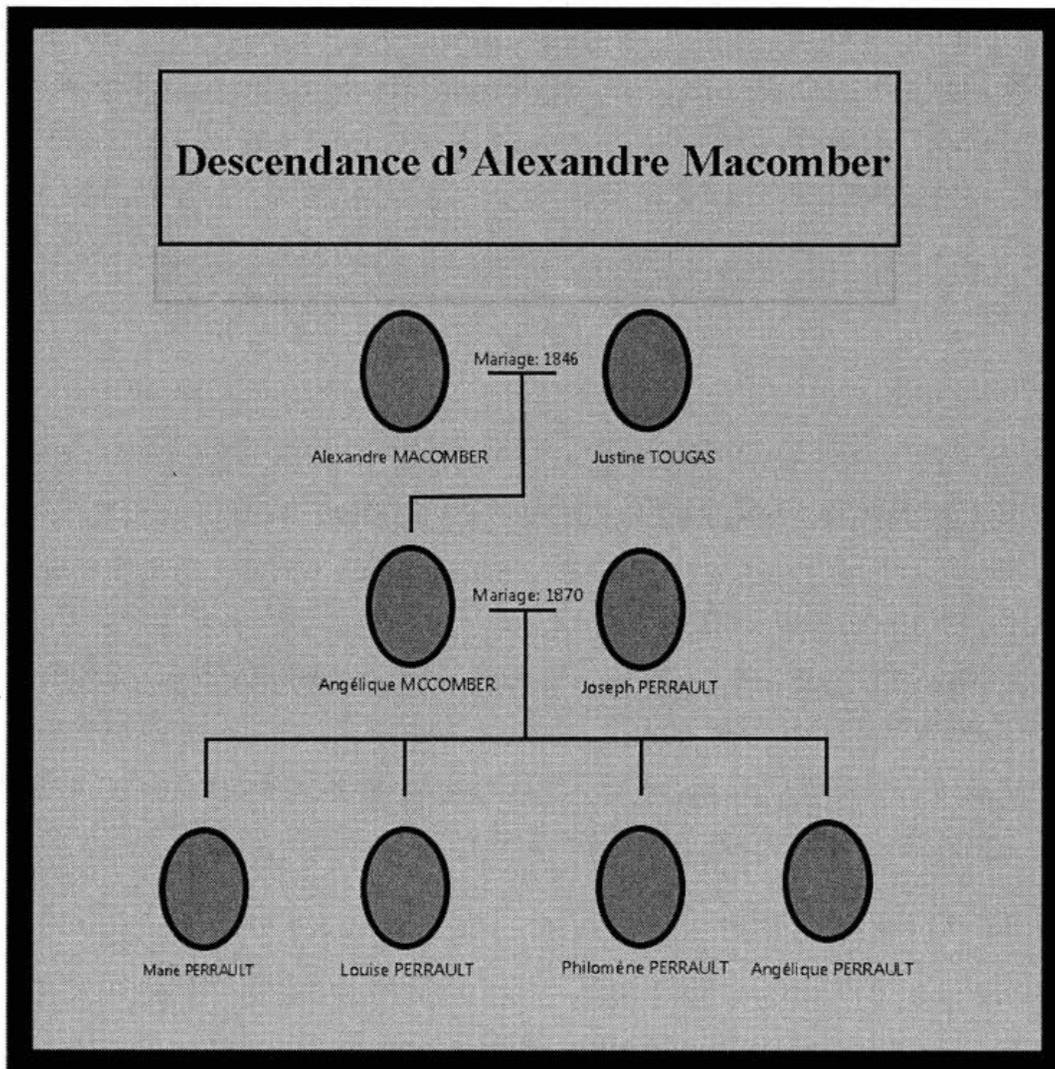
Descendance de Jean Baptiste (John)
TAWENNARONWE-MACOMBER (02)



* Tel que le démontre l'étude de l'arbre de descendance de Jean-Baptiste (John) Tawennaronwe MacComber et de sa femme Catherine Lacombe-Kanhonnens-Rice (une Mohawk), la très vaste majorité de leurs descendants portent un nom unique.

ANNEXE I

Généalogie partielle des descendants
d'Alexandre Macomber



* Tel que le démontre l'étude de l'arbre de descendance d'Alexandre Macomber et de Justine Tougas (une Canadienne), aucun de leurs descendants ne porte un nom unique, contrairement à la très vaste majorité de ceux de son frère, marié à une femme mohawk.

ANNEXE J

Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure francophone à Kahnawake (1900-1915)

			% francos	% unique
Kendall's tau_b	% francos	Correlation Coefficient	1,000	-,513**
		Sig. (2-tailed)	.	,007
		N	16	16
	% unique	Correlation Coefficient	-,513**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,007	.
		N	16	16
Spearman's rho	% francos	Correlation Coefficient	1,000	-,680**
		Sig. (2-tailed)	.	,004
		N	16	16
	% unique	Correlation Coefficient	-,680**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,004	.
		N	16	16

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

ANNEXE K

Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure anglophone à Kahnawake (1900-1915)

			% unique	% anglos
Kendall's tau_b	% unique	Correlation Coefficient	1,000	,588**
		Sig. (2-tailed)	.	,002
		N	16	16
	% anglos	Correlation Coefficient	,588**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,002	.
		N	16	16
Spearman's rho	% unique	Correlation Coefficient	1,000	,726**
		Sig. (2-tailed)	.	,001
		N	16	16
	% anglos	Correlation Coefficient	,726**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,001	.
		N	16	16

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

ANNEXE L

Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure francophone à Kahnawake (1916-1945)

			% unique	% francos
Kendall's tau_b	% unique	Correlation Coefficient	1,000	,384**
		Sig. (2-tailed)	.	,003
		N	30	30
	% francos	Correlation Coefficient	,384**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,003	.
		N	30	30
Spearman's rho	% unique	Correlation Coefficient	1,000	,529**
		Sig. (2-tailed)	.	,003
		N	30	30
	% francos	Correlation Coefficient	,529**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,003	.
		N	30	30

******. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

ANNEXE M

Corrélation entre la présence de noms uniques et la proportion de noms à structure anglophone à Kahnawake (1916-1945)

			% unique	% anglos
Kendall's tau_b	% unique	Correlation Coefficient	1,000	-,518**
		Sig. (2-tailed)	.	,000
		N	30	30
	% anglos	Correlation Coefficient	-,518**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,000	.
		N	30	30
Spearman's rho	% unique	Correlation Coefficient	1,000	-,756**
		Sig. (2-tailed)	.	,000
		N	30	30
	% anglos	Correlation Coefficient	-,756**	1,000
		Sig. (2-tailed)	,000	.
		N	30	30

****.** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

BIBLIOGRAPHIE

Sources

BÉLANGER, Pauline, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collection nationale, 929.3714 B4265i 1990 Ex.2, *Inventaire des registres paroissiaux catholiques du Québec de 1621-1876*, 1990, 352p.

BERNARD, Osahetakenrat Pierre, *Répertoire des décès de Kahnawake (Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis) de 1735 à 1899*, 1999, 419p.

BERNARD, Osahetakenrat Pierre, *Répertoire des naissances de Kahnawake (Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis) de 1735 à 1899*, 1998, 517p.

FARIBAULT-BEAUREGARD, Marthe, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collection nationale, 929.371434 F224m 1993, *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Coughnawaga-Kahnawake, 1735-1972*, 1972, 105p.

HOEY, Robert Alexander, (Acting Director of the Indian Affairs Branch), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Canada Department of Mines and Resources Report of Indian Affairs Branch For the Fiscal Year Ended March 31, 1945*, 1945, 43p.

PROVENCHER, Gérard-Édouard, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collections nationales, 929.3714471 P9691m 1970, *Répertoire des mariages de Loretteville (St-Ambroise-de-la-Jeune-Lorette) (1761-1969)*, 1970, 283p.

ROGERS, Robert (Surintendant général des Affaires des sauvages), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Rapport annuel du Département des Affaires des Sauvages pour l'exercice clos le 31 mars 1912*, 1912, 1104p.

STEWART, Charles (Superintendent General of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1928*, 1928, 247p.

CRERAR, T.A. (Surintendant général des Affaires indiennes), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Rapport annuel du département des affaires indiennes pour l'année terminée le 31 mars 1936*, 1936, 105p.

VANKOUGHNET, Lawrence (Deputy Supt.-Gen. of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1879*, 1879, 310p.

VANKOUGHNET, Lawrence (Deputy Supt.-Gen. of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1888*, 1888, 670p.

VANKOUGHNET, Lawrence (Deputy Supt.-Gen. of Indian Affairs), Bibliothèque et archives Canada, Base de donnée des Affaires indiennes: Rapports annuels, 1864-1990), *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year Ended 31st December 1890*, 1890, 1026p.

Ouvrages et chapitres d'ouvrages

BEAULIEU, Alain, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Albert Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli et Gilles Havard (éd.), *La indianización: cautivos, renegados, « hombres libres » y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*, Madrid : [Paris], Doce Calles ; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012, 400p.

BEAULIEU, Alain, Stéphanie BÉREAU et Jean TANGUAY, *Les Wendats du Québec: Territoire, économie et identité, 1650-1930*, Québec, Éditions GID, 2013, 338p.

BÉCHARD, Henri, *The original Caughnawaga Indians*, Montréal, Montreal International Publishers, 1976, 258p.

CAMPEAU, Lucien, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1987, 894p.

DELÂGE, Denys, *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991, 424p.

FENTON, William N, *The great law and the Longhouse: a political history of the Iroquois Confederacy*, Norman, University of Oklahoma Press, 2010, 786p.

GILBERT, René, *Présence autochtone à Québec et Wendake*, Québec, Éditions GID, 2010, 192p.

GOHIER, Maxime, *Onontio le médiateur: la gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France, 1603-1717*, Sillery, Québec, Septentrion, 2008, p.136.

GREEN, Gretchen Lynn, « Gender and the Longhouse: Iroquois Women in a Changing Culture », dans *Women and Freedom in Early America*, New York, New York University Press, 1997, 354p.

GREEN Joyce, *Taking account of Aboriginal feminism*, Fernwood Publishing., Black Point (NS), 2007, 254p.

GREER, Allan, *Catherine Tekakwitha et les Jésuites*, Éditions du Boréal, Montréal, 2007, 362p.

LABELLE, Kathryn Magee, *Le pari de la dispersion: une histoire des Ouendats au dix-septième siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 289p.

LEPAGE, Pierre, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2^e édition, 2009, 88p.

MEMMI, Albert, *Le racisme*, Paris, Gallimard, 1982, 256p.

SAWAYA, Jean-Pierre, *La fédération des sept feux de la vallée du Saint-Laurent XVIIe au XIXe siècle*, Septentrion Sillery, 1998, 217p.

TOOKER, Elisabeth, *Ethnographie des Hurons 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987, 215p.

TRIGGER, Bruce G., *The children of Aataentsic: a history of the Huron People to 1660*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1976, 960p.

VAUGEOIS, Denis (éd.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery (Québec), Septentrion, 1996, 350p.

VIAU, Roland, *Amerindia: essais d'ethnohistoire autochtone*, Montréal, Boréal, 2015, 262p.

VIAU, Roland, *Femmes de personne: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, 300p.

Articles de périodiques

BRAROE, Niels W. et BRAROE Eva. E., « Le patronyme: nom mystique et identité administrative dans le Nord canadien », *Diogenes*, Vol.98, 1977, p.75-100.

CLERMONT, Norman, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol.13, No.04, 1984, p.286-306.

CRENSHAW, Kimberle Williams, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, 1989-1, 1989, p. 31.

HAVARD, Gilles, « “Les forcer à devenir citoyens”: États, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, No.5, 2009, p. 985-1018.

KING, Sesi, « Kanienkehaka / Mohawk naming still exists and honored », *Indian Time*, Akwesasne, 2014, < <http://www.indiantime.net/story/2014/09/04/cultural-corner/kanienkehaka-mohawk-naming-still-exists-and-honored/15194.html> > [en ligne] (Consulté le 12 mars 2018).

LAWRENCE, Bonita, « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*, 18-2, 1 mai 2003, p. 3-31.

LOZIER, Jean-François, « Les origines huronnes-wendates de Kanesatake », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol.44 No.2-3, 2014, p. 103-116.

RICHTER, Daniel K., « Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686 », *Ethnohistory*, Vol.32, No.1, 1985, p.1-16.

SHOEMAKER, Nancy, « The Rise or Fall of Iroquois Women », *Journal of Women's History*, Vol.2, No.3, 1991, p. 39-57.

SOSSOYAN, Matthieu, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs: Mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol.39, No.1-2, 2009, p.159-171.

VOGET, Fred, « Kinship Changes at Caughnawaga », *American Anthropologist*, 55-3, 1953, p. 385-394.

Thèses et mémoires

AUDET, Marie-Line, *Protéger, transformer: l'« agent des Sauvages » et la réserve des Abénaquis de la rivière Saint-François (Québec), 1873-1889*, Mémoire en études québécoises, Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières, 2011, 169p.

BERNARD, Mathilde Ninon, *Les Hurons et les autres: l'intégration de l'étranger à travers les pratiques de reproduction familiale au village de la Jeune-Lorette (1761-1801)*, Mémoire en histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2014, 146p.

DOXTATOR, Deborah, *What Happened to the Iroquois Clans?: A Study of clans in Three Nineteenth Century Rotinohsyonni Communities*, Thèse en histoire, University of Western Ontario, London, 1996, 402p.

FLEMING, M.-L. Karen, *St. Francis-Xavier Mission Kahnawake, Quebec*, Mémoire en Histoire de l'art, Concordia, Montréal, 2007, 131p.

GREEN, Gretchen Lynn, *A new people in an age of war the Kahnawake Iroquois: 1667-1760*, Thèse en philosophie, The College of William and Mary, 1991, 319p.

KATZER, Bruce, *The Caughnawaga Mohawks: Occupations, Residence, and the Maintenance of Community Membership*, Thèse en Science Politique, Columbia University, Ann Arbor, 1972, 311p.

LAVALLÉE, Jean-Sébastien, *Sillery terre huronne? Étude de la première revendication territoriale des Hurons de Lorette (1791-1845)*, Mémoire en histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2003, 195p.

LAVOIE, Michel, « C'est ma seigneurie que je reclame »: *La lutte des Hurons de Lorette pour la seigneurie de Sillery, 1760-1888*, Thèse en Histoire, Université Laval, Québec, 2010, 568p.

SIMPSON, Audra, *To the reserve and back again: Kahnawake Mohawk narratives of self, home and nation*, Thèse en philosophie, McGill, Montréal, 2004, 301p.

VIEN, Marie Lise, *Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre: Race, genre et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851*, Mémoire en histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2013, 205p.

Ressources en ligne

LAERD STATISTICS, « Kendall's Tau-b using SPSS Statistics » 2018, [Disponible en ligne]: < <https://statistics.laerd.com/spss-tutorials/kendalls-tau-b-using-spss-statistics.php> >, (Consulté le 15 août 2018).

MOSS, Wendy et Elaine GARDNER-O'TOOLE, « Les autochtones: historique des lois discriminatoires à leur endroit » novembre 1991, Publication du gouvernement du Canada, [Disponible en ligne]: < <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm> >, (Consulté le 19 juin 2017).

NAPIERALA, Matthew A. « What Is the Bonferroni Correction? », Publication de l'American Association of Orthopaedic Surgeons, [Disponible en ligne] : < <https://www.aaos.org/AAOSNow/2012/Apr/research/research7/?ssopc=1> > (Consulté le 13 juillet 2018).

SECRÉTARIAT AUX AFFAIRES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Mohawks*, Québec, 2009, < http://www.autochtones.gouv.qc.ca/rerelations_autochtones/profils_nations/mohawks.htm > [En ligne].

Films, article de journal ou reportages

BORDELEAU, Jean-Louis, *Les prénoms innus de plus en plus populaires... Chez les Innus*, Société Radio-Canada, 21 juin 2018, < <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1107305/les-prenoms-innus-de-plus-en-plus-populaires-chez-les-innus> > [En ligne].

CHAMPAGNE, Marjorie et Al., *Le pont de Québec: Artéfacts*, La Fabrique Culturelle, Télé-Québec, Couleur, Son, 2017, 00: 10: 37.

DESPATIE, Anne-Louise, L'assimilation des autochtones, tout près de Montréal, Société Radio-Canada, couleur, son, < <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/610850/commission-verite-ecoles> >, [En ligne], 00: 02: 22.

LAURENCE, Jean-Christophe, « À Kahnawake, on se bat pour les États-Unis... », La Presse, 9 novembre 2012, < <http://www.lapresse.ca/arts/et-cetera/201211/09/01-4592073-a-kahnawake-on-se-bat-pour-les-etats-unis.php> > [En ligne].

OBOMSAWIN, Alanis, *My Name is Kahentiiosta*, Film documentaire, Office national du film (ONF), couleur, son, 1995, 00:29:52.