

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« UN MÉLANGE AUSSI REDOUTÉ QU'IL EST À CRAINDRE » :
RACE, GENRE ET CONFLIT IDENTITAIRE À
KAHNAWAKE, 1810-1851

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
MARIE LISE VIEN

JUILLET 2013

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.01-2006). 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 [a] 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

Avant tout, je tiens à exprimer ma reconnaissance envers Magda Fahrni et Alain Beaulieu, les directeurs de ce mémoire. Leurs questionnements m'ont poussée à approfondir mes recherches au-delà de mes attentes personnelles. Par leurs critiques constructives et le soutien qu'ils m'ont offert, ils ont grandement participé à la réalisation de ce mémoire.

Je remercie aussi les étudiants de maîtrise et de doctorat de Magda Fahrni et Alain Beaulieu, particulièrement Maxime Gohier, Isabelle Bouchard et Jacinthe Archambault. Ils et elles m'ont offert l'opportunité de discuter et de réfléchir à mon sujet tout au long de la recherche et de l'écriture du mémoire. Leurs connaissances et leurs conseils ont contribué à me guider dans mon cheminement, tout en créant un environnement de travail à la fois stimulant, enrichissant et agréable.

Ce mémoire n'aurait jamais pu voir le jour sans le soutien de mes amis proches. Ils ont su être d'un côté, une bonne source de distraction pour me changer les idées et me faire décrocher des études, et de l'autre côté, la voix de la raison pour me rappeler que j'avais un mémoire de maîtrise à rédiger et que je devais cesser de me laisser distraire.

À mes parents, à Maude et à Andrée Anne, je ne pourrai jamais assez vous remercier pour votre présence. Vous m'avez toujours fait sentir la confiance que vous aviez en ma capacité à porter à terme mes projets d'étude. De plusieurs façons, ma famille aura été une source d'inspiration tout au long de la réalisation de ce mémoire.

Et merci à Olivier Vien et Alice Cleary.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES ACRONYMES	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LES MARIAGES AUTOCHTONES-BLANCS AU BAS-CANADA: HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE ET SOURCES	6
1.1 Bilan historiographique.....	6
1.1.1 Les historiens et les mariages Autochtones-Blancs en Nouvelle-France.....	7
1.1.2 Inclure les femmes et les Autochtones à l'histoire canadienne	9
1.1.3 Approche sociale de l'histoire du mariage	12
1.1.4 Le poststructuralisme	13
1.1.5 La nouvelle histoire impériale	19
1.1.6 Approche juridique des mariages Autochtones-Blancs.....	23
1.1.7 Kahnawake : approche culturelle et politique	28
1.1.8 Conclusion du bilan historiographique.....	33
1.2 Problématique.....	34
1.3 Description et analyse des sources.....	36
1.3.1 Portait général des sources à l'étude.....	36
1.3.2 Contenu des sources et méthode de traitement.....	37
1.4 Considérations méthodologiques.....	39

CHAPITRE II	
PORTRAIT DE KAHNAWAKE ET DE L'INSTITUTION DU MARIAGE DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIX ^E SIÈCLE.....	
	41
2.1 Kahnawake.....	42
2.1.1 Un bref portrait du village.....	43
2.1.2 Évolution et pérennité de la culture iroquoise	46
2.2 Le mariage dans la première moitié du XIX ^e siècle.....	52
2.2.1 L'Église catholique du Bas-Canada.....	52
2.2.2 La vision du mariage dans la société bas-canadienne.....	56
2.2.3 Les missionnaires et les mariages Autochtones-Blancs.....	59
2.3 Conclusion du chapitre.....	67
CHAPITRE III	
LE DISCOURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LES MARIAGES : UNE INFLUENCE MITIGÉE	
	69
3.1 Les Mohawks et le mariage catholique.....	71
3.1.1 Des curés interventionnistes et des ouailles indisciplinées.....	73
3.1.2 Mariages catholiques à la façon des Iroquois	80
3.2 Le discours de l'Église catholique	92
3.2.1 L'homogamie sociale.....	92
3.2.2 Le patriarcat	95
3.3 Conclusion.....	99
CHAPITRE IV	
LA CONSTRUCTION DU « BLANC » DANS LES ANNÉES 1810 ET 1820.....	
	101
4.1 Cibler les Blancs versus cibler ceux qui dérangent.....	102
4.1.1 Les Blancs, les fauteurs de trouble.....	102

4.1.2 Ceci n'est pas une adoption	117
4.1.3 Le Major De Lorimier.....	119
4.2 La construction du « Blanc »	125
4.2.1 Le casse-tête des expulsions et leur échec	126
4.2.2 La création de « listes de Blancs »	130
4.2.3 Définir le « Blanc »	135
4.3 Conclusion du chapitre.....	138
CHAPITRE V	
LUTTES D'INTÉRÊT ET CONFLIT IDENTITAIRE DANS LES ANNÉES 1830	
ET 1840	
5.1 Origines du conflit : la lutte de la traverse dans les années 1830	141
5.2 Le débat identitaire ou comment définir l'appartenance à la communauté	147
5.2.1 « He is the son of a white man » : l'appartenance selon des critères biologiques.....	148
5.2.2 Une récupération de discours préexistants.....	151
5.2.3 La construction d'un ordre racial et genré au sein du mariage	156
5.2.4 « Aussi sauvage que les autres sauvages » : l'appartenance selon des critères culturels et relationnels.....	165
5.2.5 Un factionnalisme naissant	171
5.3 L'implication de l'État de 1836 à 1850.....	173
5.4 Conclusion du chapitre.....	181
CONCLUSION	
182	
APPENDICE A FAMILLE DU MAJOR CLAUDE-NICOLAS-GUILLAUME, CHEVALIER DE LORIMIER	
189	
APPENDICE B FAMILLE DE GERVAISE MACCOMBER.....	
190	
APPENDICE C FAMILLE D'IGNACE GIASSON ET LOUISE SAQUESPEE ..	
191	

APPENDICE D RECENSEMENT DES CARACTÉRISTIQUES PRÉCISÉES DANS LES LISTES DE BLANCS.....	192
BIBLIOGRAPHIE.....	195

LISTE DES ABRÉVIATIONS ET DES ACRONYMES

AAM	Archives de l'archevêché de Montréal
AAQ	Archives de l'archidiocèse de Québec
ADSJL	Archives du diocèse Saint-Jean-Longueuil
ANQ	Archives nationales du Québec
BAC	Bibliothèque et archives Canada
DAI	Département des Affaires indiennes
DBC	Dictionnaire biographique du Canada

RÉSUMÉ

Ce mémoire retrace les différents discours sur l'acceptabilité des mariages entre Autochtones et Blancs véhiculés à Kahnawake entre 1810 et 1851, années qui précèdent l'adoption de l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* et la pétition des chefs autochtones qui en demandent l'amendement. Des points de vue conflictuels se concrétisent au rythme de l'évolution des relations entre les Mohawks, les Blancs qui demeurent dans la communauté, et les représentants de l'État et de l'Église catholique, de même qu'à la lumière des relations qu'entretiennent entre eux les Iroquois influents au village. Qu'il soit formulé par des membres externes ou internes à la communauté, chaque discours cherche à encadrer l'intégration d'étrangers par les unions Autochtones-Blancs, ainsi que le métissage qui s'en suit, selon une conception particulière de la race et des genres. Dans un contexte de relations tendues avec les Blancs établis au village et de conflit identitaire, plusieurs personnes tentent de réorienter les traditions maritales pour servir des considérations religieuses, matérielles, politiques ou identitaires. Ce sont des intérêts partagés ou disputés qui poussent certains Mohawks et représentants de l'Église et de l'État à souhaiter que l'intégration des étrangers par les mariages Autochtones-Blancs soit balisée par des normes conformes à une tradition patrilinéaire et patrilocale. En cherchant à exclure ou inclure les enfants nés de mariages entre Autochtones et Blancs, les différents acteurs participent à un processus de construction discursive de l'identité autochtone, alors qu'ils redéfinissent les frontières identitaires entre Blancs et Autochtones. Bref, ce mémoire souligne l'importance d'étudier la dynamique interne des communautés autochtones, en l'occurrence celle de Kahnawake, pour bien comprendre l'évolution des discours sur l'acceptation des mariages Autochtones-Blancs qui orientent le choix des critères raciaux et genrés servant à définir qui peut être considéré autochtone sur le plan légal.

Mots clés :

Mariage Autochtone-Blanc, Kahnawake, XIX^e siècle, Discours, Race, Genre, Métissage, Conflit identitaire, *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*.

INTRODUCTION

Grand Père, tu sais qu'il n'est pas permis a un blanc qui se marie à une sauvagesse de jouir des droits des Sauvages, qu'en se mariant, a un blanc elle perd ainsi que ses enfans, tous ses droits comme membres de Tribu a la quelle elle appartenoit.

Que cependant un Sauvage qui se marie à une blanche peut enmener sa femme dans sa cabane et elle et ses enfans jouissent de tous les droits des membres de la Tribu a laquelle appartient, le Sauvage avec qui elle se marie. Que par nos Lois, il n'est pas permis a un blanc de s'établir parmi nous et de jouir de nos droits.

[...]

Les blancs, vois tu Grand Père viendraient en grand nombre et nous compterions alors si peu parmi eux que tu ne pourrais plus nous distinguer, si ce n'est lorsque tu auras besoin de nos bras qui seront toujours à ta disposition. Nous ne demandons rien de plus que ce que nous avons mais nous ne voulons pas partager nos terres avec d'autre qu'avec les Sauvages nos frères, Ces terres sont déjà si petites que si nous sommes augmentés comme cette Loi le veut, nous ne pourrons plus y trouver de quoi faire vivre nos femmes et nos enfans¹.

En 1850, l'Assemblée Législative du Canada-Est adopte l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, dans lequel elle définit pour la première fois qui sont les personnes admises légalement en tant qu'Indien ou Indienne, avec tous les droits que cela représente, dont l'accès aux terres et propriétés réservées pour leur usage exclusif. Parmi les quatre critères établis, le second va comme suit : « toutes personnes mariées avec un membre d'aucune Tribu ou nation et résidant parmi cette Tribu ou nation et les descendants de toutes telles personnes² ». Face à une telle loi, qui reconnaît en tant qu'Indien les Blancs mariés à des Autochtones, la réponse de chefs autochtones établis dans les villages de la vallée du Saint-Laurent ne se fait pas attendre. Ils rédigent la pétition dont est tiré l'extrait précédent. Ils y demandent des amendements aux critères de l'indianité définis par la loi de 1850 sous prétexte que celle-ci est contraire à leurs propres lois

¹ Pétition des Sauvages du Canada à James Bruce Elgin, 18 septembre 1850, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 607, p. 51855-51859.

² Ibid.

matrimoniales, qui suivraient un principe patrilinéaire (le statut viendrait du père) et patrilocal (la femme irait s'établir dans la communauté de l'homme).

Cela soulève plusieurs questions. Comment est-ce possible que l'ensemble des Autochtones partagent des lois ancestrales communes alors que certaines nations iroquoiennes impliquées sont reconnues pour être traditionnellement matrilineaires et matrilocales? C'est le cas de la communauté iroquoise de Kahnawake. Est-ce que cela signifie qu'en 1850 les règles qui encadrent les mariages dans cette communauté ont déjà évolué vers la patrilinéarité et patrilocalité ou sont en voie de le faire? Dans le cas contraire, qu'est-ce qui explique que des chefs mohawks invoquent des coutumes maritales contraires à celles qui ont cours dans leur communauté? Et ces principes patrilinéaires et patrilocaux ne s'appliquent-ils qu'aux mariages entre Autochtones et Blancs ou à tous les mariages sans exception? Selon la pétition, il semble en effet que la présence de Blancs dans la communauté soit la principale source d'anxiété. Elle est présentée comme un risque pour la pérennité des ressources foncières, de même que pour la survie des Autochtones en tant que peuples distincts. Mais puisque l'intégration de Blancs par les mariages a des implications d'ordre territorial et identitaire, qu'est-ce qui explique qu'ils posent soudainement problème dans cette période alors qu'ils étaient acceptés auparavant?

Ce mémoire examine cette question en tentant de suivre l'évolution des normes qui encadrent les mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle. Ce sont les discours véhiculés au sujet des mariages entre les membres de la communauté et des étrangers qui sont au cœur de l'étude. Pour ce faire, le mémoire s'attarde à comprendre les motifs, intérêts et événements qui incitent différents acteurs à intervenir dans le débat sur l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs et à formuler plus explicitement les principes qui, selon eux, devraient régir les normes maritales à Kahnawake, normes qui oscillent entre des visions du mariage plus ou moins racialisées et patriarcales. La période à l'étude va de 1810 à 1851, puisque c'est lors de ces quatre décennies clés que s'entrechoquent des discours conflictuels au sujet des unions entre Autochtones et Blancs.

Le mémoire défend l'idée que la formulation des critères de l'indianité décrits dans la loi, dans la pétition et dans l'amendement subséquent ne peut être comprise qu'à la lumière de l'ensemble des discours conflictuels émis au sujet des mariages Autochtones-Blancs. On ne peut prendre pour acquis que ces critères sont imposés unilatéralement par des instances coloniales. Il faut considérer l'entrée en scène de plusieurs facteurs et l'intervention d'acteurs

multiples dans toute leur complexité. Ces critères sont rédigés, contestés, puis modifiés sur une base de nature raciale et patriarcale contraire aux traditions d'intégration d'étrangers et aux coutumes maritales iroquoiennes. Ceci est le reflet d'une évolution de l'acceptation des mariages Autochtones-Blancs en cours dans la communauté depuis quatre décennies. Et elle évolue au rythme de plusieurs discours conflictuels qui tentent de créer les normes maritales de façon à ce qu'elles servent leurs intérêts religieux, politiques, matériels et identitaires. Il s'agit d'abord d'un processus de construction discursive de l'identité, puisque ces normes visent à encadrer l'intégration d'étrangers et le statut à accorder aux enfants issus d'unions entre Autochtones et Blancs. L'adoption légale de critères raciaux et patriarcaux pour baliser les mariages Autochtones-Blancs ne peut donc être envisagée comme un acte coercitif et unilatéral de la part des autorités coloniales. Il faut considérer à la fois les discours provenant de l'extérieur que tentent d'imposer l'Église et l'État, et ceux exprimés par les membres de la communauté mohawk dans le cadre d'un conflit identitaire.

Le mémoire adopte donc une approche qui se veut à la fois spécifique et globale. Il étudie un sujet bien précis, soit l'évolution des discours qui établissent l'acceptabilité ou la non-acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle, et qui mènent à la définition légale des critères de l'indianité. L'approche est globale en ce sens que le sujet ne peut être abordé sans considérer l'ensemble des facteurs d'ordre religieux, sociaux, politique, matériel et identitaire qui l'influencent.

Le premier chapitre fait état de l'historiographie au sujet des mariages Autochtones-Blancs au Canada et aux États-Unis. Il en ressort que les historiens qui s'intéressent à cette question étudient peu le Bas-Canada et le Canada-Uni. La plupart des auteurs s'intéressent à la Nouvelle-France ou à la seconde moitié du XIX^e siècle, et se concentrent sur les aires géographiques des Prairies, de l'Ouest canadien et des États-Unis. Leurs travaux demeurent néanmoins utiles, car ils offrent un cadre théorique et une méthodologie pertinente pour ce mémoire. Ce chapitre présente aussi le corpus de sources utilisées et les considérations d'ordre méthodologique.

Le second chapitre offre les éléments de contenu historique nécessaires à la compréhension du mémoire. Il est en effet difficile pour le lecteur de comprendre l'impact d'un discours particulier sur les mariages Autochtones-Blancs sans connaître préalablement le contexte historique dans lequel il prend forme. Il importe donc d'offrir un portrait de la communauté mohawk de Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle, en portant une

attention particulière à l'organisation sociale et familiale, aux coutumes maritales et aux normes d'intégration d'étrangers au sein de la communauté. Puis, est étudiée l'institution du mariage telle qu'elle est enseignée par l'Église catholique et se manifeste dans la société bas-canadienne, mais aussi telle que la conçoivent les missionnaires qui œuvrent auprès des populations autochtones. Il devient alors évident que les rôles des hommes et des femmes dans l'organisation du mariage et au sein de la famille diffèrent d'une société à l'autre.

Les trois autres chapitres étudient les discours au sujet des mariages Autochtones-Blancs et la façon dont ils sont redéfinis au fur et à mesure qu'évoluent les relations entre les Mohawks, les Blancs établis au village, et les représentants de l'Église et de l'État. Puisque l'Église catholique constitue historiquement l'une des principales forces colonisatrices, le troisième chapitre retrace les efforts déployés par les missionnaires pour influencer la vie maritale et conjugale à Kahnawake, afin qu'elle corresponde à l'idéal catholique du mariage : monogame, à vie, sous l'autorité du patriarche. Cela permet de comprendre le rôle joué par l'Église dans l'instauration de normes patriarcales qui orientent l'évolution de l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake. Considérant les compromis que sont contraints de faire les missionnaires pour s'ajuster à la réalité du lieu, il en ressort que l'Église catholique détient une influence somme toute mitigée. Bien qu'elle ait pu contribuer à introduire une vision occidentale du mariage à Kahnawake, il faut se retourner vers la dynamique interne et l'intervention étatique pour comprendre comment certains Mohawks tentent d'encadrer les mariages Autochtones-Blancs pour redéfinir les frontières identitaires.

Au quatrième chapitre, est considéré l'impact des relations entre la population locale et les Blancs établis dans la communauté dans les années 1810 et 1820, particulièrement ces étrangers qui s'y établissent en permanence et y épousent des femmes du lieu. Alors que les agissements de certains d'entre eux soulèvent la controverse, il s'effectue un processus de racialisation des rapports sociaux dans lequel l'image du Blanc évolue de façon négative. Ce chapitre cherche donc à comprendre comment, aux yeux de certains Mohawks, les mariages entre Autochtones et Blancs deviennent répréhensibles puisqu'ils représentent désormais un vecteur d'intégration d'éléments nuisibles dans la communauté.

Enfin, le cinquième chapitre étudie les implications d'ordre identitaire que posent les unions entre Blancs et Autochtones à Kahnawake à cette époque, et la façon dont intervient l'État dans ce sujet. Pour ce faire, il est nécessaire de comprendre les conflits politiques et économiques en cours dans la communauté dans les années 1830 et 1840, puisqu'au cœur

du litige se trouve la place à accorder aux enfants issus de mariages entre Autochtones et Blancs. Le chapitre met en évidence comment différents acteurs utilisent le malaise préexistant par rapport à la présence de Blancs pour construire une vision du mariage Autochtones-Blancs qui leur permette de gagner des luttes politiques et économiques. Ils interpellent différentes conceptions raciales et genrées pour redessiner à leur avantage la limite qui sépare le Blanc et l'Autochtone, celui qui a droit de s'établir dans la communauté et d'y épouser quelqu'un du lieu, et celui qui en est exclu. Les différents acteurs redéfinissent ainsi les frontières identitaires autochtones de façon à ce qu'elles servent leurs intérêts politiques, matériels et identitaires. Il devient alors évident que le choix des critères pour définir les Autochtones ne peut être désincarné des luttes en cours dans les communautés, dont celle de Kahnawake.

CHAPITRE I

LES MARIAGES AUTOCHTONES-BLANCS AU BAS-CANADA: HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE ET SOURCES

1.1 Bilan historiographique

Dès le XIX^e siècle, certains historiens commencent à s'intéresser aux mariages entre les Autochtones et les Canadiens et Étasuniens d'origine européenne. Il faut cependant attendre les années 1980 pour voir apparaître des travaux qui contribuent à approfondir les connaissances sur les relations qu'entretiennent entre elles ces différentes sociétés dans le contexte de colonisation, et à comprendre comment ces relations sont façonnées par les discours contemporains sur la race, le genre et la classe entre autres. Ces études mettent aussi en lumière la façon dont les unions Autochtones-Blancs influencent et sont influencées par les contextes politiques, culturels, sociaux et juridiques locaux et à l'échelle des empires français, britannique et étasunien. Les différents historiens qui s'intéressent à ce sujet diffèrent toutefois dans les lieux et époques étudiés ainsi que dans leurs perspectives d'approche.

Le présent mémoire se concentre sur les mariages entre Autochtones et Blancs à Kahnawake entre 1810 et 1851. Cependant, les ouvrages historiques portant sur les unions Autochtones-Blancs à l'échelle des communautés autochtones du Bas-Canada sont très peu nombreux. Encore plus rares sont les auteurs s'étant spécifiquement intéressés aux enjeux soulevés par l'intégration de Blancs à Kahnawake par le mariage au XIX^e siècle. Faute d'une quantité suffisante d'ouvrages ayant trait précisément au Bas-Canada, il est nécessaire de se référer aux travaux d'historiens s'étant intéressés aux mariages entre les Autochtones et les Blancs en Nouvelle-France ou dans les autres régions canadiennes et étasuniennes, des

régions ayant fait l'objet de plusieurs études sur le sujet. Aussi, puisque les connaissances sur l'histoire du mariage s'avèrent nécessaires pour bien comprendre l'implication des unions Autochtones-Blancs au sein des sociétés du XIX^e siècle, le présent bilan présente quelques travaux sur l'histoire du mariage au Canada et aux États-Unis. Ce bilan historiographique discute donc de l'évolution de la réflexion historique sur les mariages entre Autochtones et Blancs depuis les trente dernières années, réflexion fortement influencée par les mouvements féministes, postcolonialistes et poststructuralistes, et par l'histoire des femmes et l'histoire des genres.

1.1.1 Les historiens et les mariages Autochtones-Blancs en Nouvelle-France

L'étude des mariages entre Autochtones et Blancs a longtemps été l'apanage des sciences sociales et des historiens qui les considèrent sous la perspective des relations interraciales¹. Les quelques historiens qui abordent ce sujet avant les années 1960 s'intéressent à la période de la Nouvelle-France et affirment que ces unions étaient quasi inexistantes². Ils soutiennent que, puisque les enfants métis étaient adoptés par les familles autochtones, il s'agit d'abord d'un phénomène autochtone. La société canadienne française serait alors demeurée racialement pure. En ce sens, Olive Patricia Dickason souligne que les historiens du XIX^e et du début XX^e siècles reflètent plus des préoccupations qui leur sont contemporaines. En définissant la race sur une base biologique, des considérations nationalistes les amènent à vouloir établir la pureté de la nation canadienne française et à rejeter l'existence des unions matrimoniales interraciales.

Récemment, des historiens étudiant la Nouvelle-France ont démontré l'existence et l'importance de ces unions au XVII^e siècle. D'abord, Olive Patricia Dickason a le souci dans

¹ Peggy Pascoe, «Race, Gender, and Intercultural Relations: The Case of Interracial Marriage», *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 12, no. 1 (1991), p. 5-6.

² Olive Patricia Dickason, «From «One Nation » in the Northeast to «New Nation» in the Northwest: a Look at the Emergence of the Metis,» dans Jennifer S.H. Brown et Jacqueline Peterson, éd., *The New Peoples: Being and Becoming Metis in North America*, Winnipeg: University of Manitoba Press, 1985, p. 20. Dickason mentionne les historiens Emile Salone, Benjamin Sulte et Lionel Groulx. C'est le cas aussi de Edward Devine dans son historique de Kahnawake: Edward J. Devine, *Historic Caughnawaga*, Montréal: The Messenger Press, 1922.

les années 1980 de redonner leur place dans l'histoire aux Métis de l'est du Canada. Elle soutient que les enfants et descendants issus d'unions Autochtones-Blancs sont aussi nombreux dans l'est du Canada que dans l'ouest où s'est développée une identité métisse distincte et forte. Cependant, dans l'est du Canada, il ne demeure que peu de traces de leur existence dans les écrits. Elle explique ce fait par l'obligation sociale et économique à laquelle tous étaient confrontés, celle de choisir une occupation qui demandait de s'identifier soit au mode de vie français, soit à celui des Autochtones, mais pas aux deux à la fois. À l'inverse, dans les Prairies, les Métis se voyant avantagés par leur rôle intermédiaire et polyvalent dans la traite de la fourrure, ils n'ont pas eu à choisir de s'identifier à une culture autochtone ou à la culture française. Dickason ramène donc à l'avant plan la question des mariages Autochtones-Blancs et du métissage dans l'histoire du Québec où ils ont été longtemps ignorés, et explique leur formation identitaire par les réalités économiques qui pesaient sur eux.

Dans la première décennie du XXI^e siècle, les historiens Saliha Belmessous, Gilles Havard et Guillaume Aubert reconnaissent ces mariages comme étant incontournables dans le cadre de leurs études sur l'émergence de théories raciales en Nouvelle-France et sur le développement des identités françaises, métis et autochtones aux XVII^e et XVIII^e siècles³. Leur approche plus critique de l'impérialisme, considérant à la fois la métropole et sa colonie, met en évidence la façon dont les autorités coloniales françaises sont contraintes d'adapter leurs politiques impériales face aux réalités du contact avec les Autochtones. Au XVII^e siècle, des politiques de francisation⁴ sont mises en place et le mariage entre des colons et des femmes autochtones devient une stratégie coloniale d'assimilation des Autochtones. Ces derniers étant définis selon des termes culturels, il est donc possible, dans l'esprit des Français, d'amener à la civilisation ces « Sauvages » estimés malléables et perfectibles. À la

³ Saliha Belmessous, «Être Français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles», *French Historical Studies*, vol. 27, no. 3 (2004), p. 507-540; Gilles Havard, «« Les forcer à devenir Citoyens ». État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle)», *Annales HSS*, no. 5 (2009), pp. 985-1018; Guillaume Aubert, « 'The Blood of France' : Race and Purity of Blood in the French Atlantic World », *The William and Mary Quarterly*, 3^e série, vol. 61, no. 3 (2004), pp. 439-478; Saliha Belmessous, « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy », *The American Historical Review*, vol. 110, no. 2 (2005), pp. 322-349.

⁴ Le terme « francisation » signifie au XVII^e siècle de « civiliser » les Autochtones par l'adoption de la langue et du mode de vie français. Cette politique du gouvernement civil, complétée par les efforts de christianisation des missionnaires, vise l'assimilation.

fin du XVII^e siècle, les mariages Autochtones-Blancs deviennent cependant non souhaitables aux yeux des autorités qui cherchent à protéger l'identité coloniale en formation⁵. Ce changement d'attitude s'explique par l'échec des politiques de francisation, l'arrivée de Françaises en Nouvelle-France et « l'ensauvagement » des colons qui adoptent de nombreux aspects du mode de vie de leurs épouses⁶. Belmessous affirme que « les autorités françaises finirent donc par interdire complètement ces unions décadentes afin de préserver les colons du désastre de la corruption morale et la France du déshonneur des mésalliances⁷. » Suite à l'échec de la francisation naît l'idée de race : les Autochtones sont désormais perçus comme étant naturellement inférieurs et ce, de façon immuable⁸. Ceci a pour conséquence la stigmatisation en tant qu'êtres dégénérés des enfants nés d'unions entre Autochtones et Blancs⁹. Selon Belmessous, les théories raciales naissent dans les colonies dès la fin du XVII^e siècle, et non pas dans la science moderne du XIX^e siècle¹⁰. Havard affirme que le XVIII^e siècle fut témoin d'une « racialisation accrue des rapports sociaux¹¹. » Ces études sur les mariages Autochtones-Blancs sous le régime français sont utiles dans le cadre de ce mémoire. Elles permettent de voir l'évolution de la pensée à l'égard des unions entre Blancs et Autochtones aux XVII^e et XVIII^e siècles et la façon dont celles-ci jouent sur la formation identitaire des Canadiens et des Autochtones, de même que sur les perceptions des uns à l'égard des autres. De plus, les écrits des historiens nationalistes des XIX^e et début XX^e siècle sont révélateurs des attitudes face aux unions Autochtones-Blancs à leurs époques respectives.

1.1.2 Inclure les femmes et les Autochtones à l'histoire canadienne

Au cours des années 1960 et 1970, les historiens sont témoins de la vague de décolonisation et du démantèlement des empires anglais et français, des mouvements pour

⁵ Belmessous, « Être Français en Nouvelle-France... », p. 524.

⁶ Havard, « Les forcer à devenir Cytoyens », p. 1003.

⁷ Belmessous, « Être Français en Nouvelle-France... », p. 527.

⁸ Havard, « Les forcer à devenir Cytoyens », p. 1004; Belmessous, « Assimilation and Racialism... », p. 2-3; Aubert, « 'The Blood of France'... », p. 442.

⁹ Belmessous, « Assimilation and Racialism... », p. 2 et 11.

¹⁰ Ibid., p. 15.

¹¹ Havard, « Les forcer à devenir Cytoyens », p. 1008.

les droits civiques chez les Noirs et les Autochtones, et de la montée des revendications féministes. Cela les conduit à repenser leur façon d'écrire sur les relations entre les Blancs et les Autochtones. Dans une perspective postcoloniale, ils ont le souci de revoir l'histoire selon un point de vue autre que celui de l'homme blanc membre de l'élite économique et politique. Sous l'inspiration des études féministes, de nombreuses historiennes participent alors à l'écriture de l'histoire des femmes, autochtones et blanches, dont la contribution à l'histoire nord-américaine avait été jusqu'alors sous-estimée. Une révision de l'histoire nord-américaine s'impose afin de reconnaître que les femmes et les Autochtones ont été des moteurs de changements dans les sociétés canadiennes et étasuniennes¹². Désormais, les historiens développent une sensibilité accrue envers l'usage des différentes catégories d'analyse que sont la race, le genre et la classe pour une compréhension plus approfondie de la complexité des relations interculturelles.

Au Canada, l'anthropologue Jennifer Brown et l'historienne Sylvia Van Kirk sont des pionnières de l'intégration des idées féministes à l'histoire des Autochtones et à l'étude des mariages Autochtones-Blancs. Au début des années 80, elles révisent ce vieux sujet d'étude qu'est la traite des fourrures, afin d'y faire ressortir la présence des femmes autochtones et non-autochtones et de souligner leur rôle dans la mise en place, le maintien, l'évolution et le déclin de la «fur trade society» et dans l'émergence de la future nation métis. En 1980, Brown offre un portrait détaillé de la dynamique familiale qui se développe autour des commerçants de la fourrure aux XVIII^e et XIX^e siècles¹³. Elle intègre les femmes à l'histoire du commerce de la fourrure, mais insiste peu sur leur rôle actif. En effet, elle se concentre plus sur la description des habitudes matrimoniales et familiales des Anglais, Écossais et Canadiens avec les femmes autochtones puis blanches. Son approche sociale de l'histoire l'amène à souligner les distinctions qui existent entre les habitudes matrimoniales des officiers et celles des voyageurs. Elle est d'abord concernée par des considérations d'ordre matériel, à savoir la nécessité de tisser des liens commerciaux et le développement d'une

¹² Sylvia Van Kirk, *Toward a Feminist Perspective in Native History*, Collections : Occasional Papers / Centre for Women's Studies in Education, Toronto Ontario Institute for Studies in Education, Centre for Women's Studies in Education, 1987, p. 1-2.

¹³ Jennifer S. H. Brown, *Strangers in Blood: Fur Trade Company Families in Indian Country*, Vancouver : University of British Columbia Press, 1980.

élite coloniale avec l'arrivée des femmes blanches. Elle néglige ainsi le pouvoir d'action des femmes dans le commerce de la fourrure.

C'est Van Kirk qui contribue à faire avancer davantage l'histoire des femmes en 1983. Bien qu'étant elle aussi concernée par les réalités matérielles de la « fur trade society », elle se concentre davantage sur le rôle central et le pouvoir d'action des femmes autochtones et blanches dans la traite des fourrures. Elle insiste sur le fait que la position mitoyenne dans laquelle se retrouvent les femmes autochtones suite à leurs mariages avec les commerçants et voyageurs d'origine européenne avant le XIX^e siècle leur confère beaucoup de pouvoir. Puis, avec l'accélération de la colonisation de l'ouest canadien au XIX^e siècle, l'arrivée des premières femmes blanches dans les Prairies contribue à la montée du racisme envers les femmes autochtones et métisses. Les femmes blanches participent alors grandement à ce phénomène de marginalisation, car elles se positionnent comme étant les seules épouses respectables pour les hommes importants de la société canadienne¹⁴. Van Kirk démontre que les femmes ne sont pas de simples témoins ou victimes de l'histoire : elles sont actives dans le développement du commerce de la fourrure et contribuent fortement à l'accentuation des discriminations raciales dans les Prairies canadiennes. En ce qui a trait plus spécifiquement aux mariages entre Autochtones et Blancs de la période coloniale, Van Kirk affirme qu'ils ne sont jamais «gender-neutral», qu'ils se soumettent en fait aux hiérarchies raciales et genrées de la société colonisatrice de l'époque¹⁵. Ceci explique en partie que, la femme devant être inférieure à l'homme et l'Amérindien au Blanc, la presque totalité des mariages Autochtones-Blancs sont entre un homme blanc et une femme autochtone. L'inverse bouleverserait les hiérarchies raciales en soumettant une Blanche à un Amérindien ou un homme à son épouse¹⁶. Van Kirk démontre que les considérations d'ordre racial sont désormais intimement reliées à celles sur le genre et à la position sociale dans l'histoire de la traite de la fourrure et de la colonisation de l'ouest canadien. Bref, suite aux

¹⁴ Sylvia Van Kirk, «*Many Tender Ties*», *Women in Fur Trade Society in Western Canada, 1670-1870*, Winnipeg: Watson and Dwyer Publishing Ltd., 1983, p. 5 ; Brown avance le même argument dans *Strangers in Blood* (p. xv), sans toutefois insister sur la part active des femmes blanches dans cette évolution de la pensée raciste.

¹⁵ Sylvia Van Kirk, «From "Marrying-In" to "Marrying-Out": Changing Patterns of Aboriginal/Non-Aboriginal Marriage in Colonial Canada», *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 23, no. 3 (2002), p. 2.

¹⁶ La prépondérance de cette forme de mariage s'explique aussi grâce à la réalité démographique en situation coloniale, où se trouvent très peu de femmes blanches.

mouvements féministes et postcoloniaux des années 60 et 70, il se développe au Canada un intérêt envers une histoire des mariages Autochtones-Blancs scrutée sous la loupe de la race, de la classe et du genre. Les historiens reconnaissent désormais la contribution des femmes autochtones et non-autochtones dans l'histoire de l'Amérique du Nord.

1.1.3 Approche sociale de l'histoire du mariage

Parallèlement aux mouvements féministes et postcoloniaux, nombres d'historiens adoptent dans les années 80 et 90 une approche sociale de l'histoire. Ils étudient les pratiques sociales et les réalités matérielles qui orientent les habitudes et normes qui régissent le mariage au XIX^e siècle. C'est le cas notamment de Peter Ward, dont le livre paru en 1990 documente les pratiques matrimoniales au Canada anglais au XIX^e siècle, dont celles qui encadrent le choix de partenaires. Il met en évidence le poids respectif qu'obtiennent, d'un côté, les lois et codes formels et informels imposés par la famille et la communauté dont les intérêts économiques et sociaux sont en jeu lors des mariages et, de l'autre côté, le désir croissant de liberté des jeunes dans le choix de leur partenaire et dans leur vie intime¹⁷. Ward démontre par l'étude des lois, le lien étroit existant entre le mariage et les réalités matérielles. La famille étant l'institution sociale et l'unité économique de base à l'époque, les lois assurent que ce soit le patriarce qui gère l'ensemble de la propriété dans l'intérêt de celle-ci et qu'il ait son mot à dire dans le choix de partenaire de ses enfants¹⁸. Cependant, Ward affirme que « the most powerful rules governing intimacy were social and ethical, not legal¹⁹. » C'est ainsi que des considérations religieuses et ethniques influencent le choix d'un partenaire, l'endogamie sociale et culturelle prévalant habituellement²⁰. Ward conclut son ouvrage en démontrant que plus le XIX^e siècle avance, plus les couples acquièrent de la liberté et de l'intimité et sont en mesure de baser leur choix de partenaire sur

¹⁷ Peter Ward, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montreal et Buffalo : McGill-Queen's University Press, 1990, p. 4.

¹⁸ Ward nuance la définition du patriarce : selon le droit coutumier anglais, il s'agit du père de la famille. En cas du décès de ce dernier, la mère occupe le rôle de patriarce et pourvoit à sa famille tant qu'elle n'est pas remariée. L'intérêt de la famille prime sur celui de chacun des individus qui la compose, y compris le patriarce. *Ibid.*, p. 49.

¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

²⁰ *Ibid.*, p. 61.

l'amour²¹. Toutefois, les conditions financières continuent de peser dans la balance, car un homme doit être en mesure de faire vivre son épouse²².

Au Québec, c'est l'historien Serge Gagnon qui relève les pratiques sociales entourant le mariage. Il s'intéresse particulièrement au phénomène de sécularisation du mariage dans la première moitié du XIX^e siècle et au concept d'homogamie sociale, religieuse et culturelle. Ce concept désigne un phénomène selon lequel on croit qu'il importe d'épouser quelqu'un du même rang social, de la même religion et de la même culture car c'est «une garantie du maintien de la sociabilité familiale, une assurance que les apprentissages culturels ne seront pas remis en cause par des habitudes exotiques²³.» Même si Gagnon élabore plus sur les disparités sociales et économiques, il mentionne tout de même les enjeux que soulèvent les unions interculturelles au Bas-Canada. L'Église n'est pas contre les mariages entre Blancs et Autochtones dans la mesure où les deux époux sont catholiques²⁴. Ce sont plutôt les familles et les communautés qui s'y opposent, comme c'est le cas à Oka où l'on craint pour la cohésion culturelle autochtone dans les années 1820²⁵. L'homogamie sociale assure aussi la préservation et la transmission de la propriété selon le désir des parents. Ainsi, tout comme Ward, Gagnon souligne le lien existant entre le mariage et la propriété dans la première moitié du XIX^e siècle.

1.1.4 Le poststructuralisme

1.1.4.1 La construction discursive de l'identité par les mariages Autochtones-Blancs

Au tournant des années 90, le poststructuralisme, qui met l'emphase sur la construction sociale de l'identité à travers des discours conflictuels et des relations de pouvoir, modifie la façon dont les historiens analysent le sujet des mariages Autochtones-Blancs dans l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord. En effet, les discours sur ces unions,

²¹ Ward, *Courtship, Love, and Marriage*, p. 157.

²² *Ibid.*, p. 153.

²³ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1993, p. 138.

²⁴ *Ibid.*, p. 142.

²⁵ *Ibid.*, p. 143.

formulés par les divers éléments de la société tels les gouvernements coloniaux et les missionnaires, sont alors compris comme partie intégrante de la construction des identités raciales, genrées et sociales de leur époque. Les historiennes étasuniennes Peggy Pascoe et Ann Laura Stoler sont les figures dominantes dans cette nouvelle approche des mariages Autochtones-Blancs. Le poststructuralisme aura eu pour effet d'amener certaines historiennes à passer de l'histoire des femmes à celle des genres et à comprendre l'identité comme étant construite à partir de multiples discours concomitants.

Pascoe est parmi les premières à adopter cette approche dans ses études sur les lois anti-miscégénations qui ont marqué l'histoire des relations entre les différentes communautés étasuniennes dans la seconde moitié du XIX^e siècle et la première moitié du siècle suivant. Elle avance que ces lois ne peuvent être comprises autrement que par une approche poststructuraliste de l'histoire où est reconnu le caractère construit de la race et du genre²⁶. Elle combine histoire juridique et histoire du genre, soutenant qu'il ne suffit pas de souligner les impacts différents qu'une même loi anti-miscégénéation peut avoir eu sur la vie des femmes et sur celle des hommes. Ce qui importe, c'est de comprendre aussi la façon dont les débats, les interactions, les perceptions, les réactions et les actions des différents acteurs ont participé à la construction sociale de la féminité et de la masculinité, ainsi que de la race²⁷. Pascoe offre à titre d'exemple la perception qu'entretiennent les sciences sociales à l'égard des mariages Autochtones-Blancs au début du XX^e siècle, comme étant avant tout un véhicule pour l'assimilation des peuples autochtones dans la société blanche. Il en ressort pour Pascoe que la race est construite, et non pas biologique, au même titre que le genre (construit) se distingue du sexe (biologique)²⁸.

Le second point digne de mention dans l'analyse de Pascoe est que, tout comme l'affirme Van Kirk, il importe de reconnaître l'agentivité des personnes concernées par les mariages Autochtones-Blancs²⁹. En effet, les historiennes cherchent à comprendre les relations de pouvoir agissant sur la race et le genre, mais aussi et surtout la façon dont les

²⁶ Pascoe, «Race, Gender, and Intercultural Relations...», p. 5-6.

²⁷ Ibid., p. 8.

²⁸ Pascoe mentionne que certaines féministes considèrent le sexe comme étant aussi construit, mais évite le débat en affirmant que tous reconnaissent que le genre (dont il est ici question) est une construction sociale. Ibid., p. 9.

²⁹ Ibid., p. 14.

individus impliqués dans ces mariages ont façonné les structures sociales en s'y conformant ou non.

“ To keep a firm eye on the tension between the power of the dominant, on the one hand, and the agency of the oppressed, on the other, we must choose sites in which multiple cultures are present, and we must focus on the problem of recovering the perspectives of the powerless, as well as the powerful³⁰.”

Selon Pascoe, l'un de ces lieux privilégiés pour reconnaître la tension entre oppresseurs et opprimés (dans son analyse, il s'agit respectivement des gouvernements étatiques et fédéral et des Noirs étasuniens) est celui des « interracial mariages ». Alors que ces mariages sont encadrés par des lois et des normes, les individus ont la liberté de s'y conformer ou non. Ainsi, Pascoe emprunte à la pensée poststructuraliste la notion de construction sociale des races et genres, mais s'en éloigne en accordant aux acteurs une certaine marge de manœuvre qui leur permet de redéfinir ces catégories.

De son côté, Stoler s'intéresse à la dynamique entre les structures de pouvoir et les « micro-sites » du domaine de l'intimité. Fortement influencée par la théorie foucauldienne de construction discursive du pouvoir, Stoler avance alors l'argument selon lequel, malgré les disparités de classe et de genre qui les caractérisaient et malgré les divers projets coloniaux concomitants, les élites coloniales usaient de stratégies politiques et économiques pour créer une société unifiée à l'image des valeurs bourgeoises. Parmi ces stratégies hautement racialisées, la régulation des mariages entre les populations européennes et les populations locales amenaient l'État à s'immiscer dans le domaine du privé alors que les « sexual prescriptions served to secure and delineate authentic, first-class citizens of the nation-state³¹. » L'apport majeur de Stoler est donc de montrer comment la hiérarchie raciale coloniale repose sur le contrôle discursif de la sexualité et d'autres micro-sites intimes tels les mariages entre les Européens et les populations locales. En affirmant que les appartenances civiles et raciales « were measured less by what people did in public than in their private lives³², » elle reprend un thème exploré par les études féministes depuis le début des années

³⁰ Pascoe, « Race, Gender, and Intercultural Relations... », p. 15.

³¹ Ann Laura Stoler, « Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, no. 1 (1989), p. 138; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham et Londres: Duke University Press, 1995, p.11.

³² Ann Laura Stoler, « Tense and Tender Ties : The Politics of Comparison in North America and (Post) Colonial Studies », *The Journal of American History*, vol. 88, no. 3 (2001), p. 832.

80 : les domaines du privé et du public ne peuvent être compris séparément, les limites qui les séparent sont floues et bien souvent inexistantes³³. Bref, dans les années 90, les historiens qui étudient les mariages Autochtones-Blancs sont fortement influencés par le poststructuralisme. Les deux chefs de file en la matière le font cependant de façon très différente : alors que Pascoe adopte une approche juridique et reconnaît l'agentivité des individus concernés, Stoler cherche plutôt à comprendre comment le domaine de l'intime est devenu le théâtre de la formation des catégories raciales et de l'impérialisme.

1.1.4.2 La multiplicité des catégories sociales

Toujours dans les années 90, le mouvement féministe évolue vers une reconnaissance de l'éclectisme et de la multiplicité des identités. Influencées par les notions poststructuralistes de construction et négociation constante de la race, du genre et de la classe, des féministes cherchent à faire reconnaître qu'il existe diverses sources d'oppression et « that differences among women can sometimes outweigh the ties that bind them³⁴. » Des femmes autochtones et noires remettent alors en question le féminisme prôné par les femmes blanches issues de la classe moyenne. Elles leur reprochent de ne pas accorder d'importance aux réalités spécifiques de celles dont l'identité ne se définit pas que par leur féminité, mais aussi par leur appartenance raciale, culturelle, économique et générationnelle, entre autres.³⁵ Ce développement des études féministes pousse les historiens des « interracial marriages » à saisir la complexité de la construction de la race selon le sexe, la classe ou autres facteurs auxquels appartiennent les personnes impliquées. Ils portent désormais une attention particulière à la multiplicité des divisions sociales dans leur analyse de l'histoire de ces unions. Cela signifie qu'ils ont recours à plusieurs catégories d'analyse et cherchent à comprendre leur imbrication dans la formation de l'identité. Cette approche théorique n'est cependant pas nouvelle. Sylvia Van Kirk évoquait déjà en 1983 la

³³ Stoler, « Tense and Tender Ties », p. 838; et Nancy Cott, « Afterword », dans Ann Laura Stoler, éd., *Haunted by Empire : Geographies of Intimacy in North American History*, Durham et Londres: Duke University Press, 2006, p. 470.

³⁴ Veronica Strong-Boag, Mona Gleason et Adele Perry, éd., *Rethinking Canada. The Promise of Women's History*, 4^e éd., Oxford et New York : Oxford University Press, 2002, p. 2 et 5.

³⁵ *Ibid.*, p. 4-5.

dynamique existante entre la classe et la race dans la colonie de la Rivière Rouge³⁶. Ce qui est nouveau, c'est l'insistance sur la multiplicité et la complexité des discours qui participent à la construction des catégories raciales dans le cadre des unions Autochtones-Blancs, de même que l'intérêt envers des cas d'exception.

Dans leur étude portant sur la masculinisation du pouvoir public, politique et judiciaire au Canada suite aux rébellions patriotes, les historiennes Lykke de La Cour, Cecilia Morgan et Mariana Valverde considèrent ces différentes catégories d'analyse afin de bien saisir le procédé subtil par lequel s'effectue une régulation des genres par l'État. Elles affirment qu'à la mi-XIX^e siècle, rarement l'État entreprend sciemment l'exclusion des femmes du domaine public, que le plus souvent, la discrimination à leur égard se fait indirectement par l'entremise de lois ou de mesures qui visent plutôt à effectuer une régulation au niveau racial, moral ou économique³⁷.

“ Precisely because gender regulation takes place indirectly, many of the state structures and policies affecting the situation of women do not affect all women equally but rather set up intragender distinctions and even conflicts. Racial distinctions, particularly between Native and white women, hardened in this period, as did distinctions based on social class and on moral respectability³⁸.”

Si l'article ne s'intéresse pas aux mariages entre personnes de différentes origines, il offre toutefois la loi de 1850 et l'amendement de 1851 comme exemples de régulation indirecte des genres et comme sources de division entre des femmes provenant de milieux raciaux distincts. Selon cette perspective, cette loi ne peut être comprise uniquement sous la loupe de la régulation du statut des femmes et de la construction sociale de la féminité, puisqu'elle répond d'abord aux besoins de protection des propriétés autochtones de la vallée du Saint-Laurent et de catégorisation raciale³⁹. Le caractère genré de la loi ne peut donc être compris autrement que par l'étude des conditions économiques autochtones et des relations entre les Autochtones et les Blancs de l'époque. Inversement, la formation de l'État et de son cadre légal, dont la loi de 1850, ne peuvent être envisagés sans tenir compte des conceptions genrées qui les sous-tendent et les influencent.

³⁶ Van Kirk, «*Many Tender Ties*», p. 200.

³⁷ Lykke De La Cour, Cecilia Morgan, Mariana Valverde, « Gender Regulation and State Formation in Nineteenth-Century Canada », dans Allan Greer et Ian Radforth, éd., *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Toronto, Buffalo et Londres: University of Toronto Press, 1992, p. 163.

³⁸ Ibid., p. 163.

³⁹ Ibid., 169-170.

Sous cette approche théorique, plusieurs historiens de la première décennie du XXI^e siècle ont questionné l'enchevêtrement de la classe, du genre, de la race et de la culture sous la perspective originale des mariages Autochtones-Blancs inversés au XIX^e et début XX^e siècle. C'est l'historienne australienne Katherine Ellinghaus qui a abordé la première cette problématique dans son étude comparative des mariages entre les femmes blanches et les hommes autochtones d'Australie et des États-Unis à la fin du XIX^e siècle. Contrairement à Van Kirk, qui affirme que de telles unions matrimoniales sont socialement intenable à l'époque, Ellinghaus soutient que ce n'est que « when marriages of white woman and indigenous man did not transgress ideas of class that they were able to find a place within the ideology of assimilation and therefore in the society in which they lived⁴⁰. » C'est ainsi que le mariage d'une femme blanche et d'un homme autochtone atteignant le niveau d'éducation et adoptant les comportements prescrits pour la classe moyenne est plus toléré que celui d'un homme blanc de la classe ouvrière épousant une femme autochtone, ainsi soupçonné de ne chercher qu'à vivre sur les terres réservées⁴¹. Cette conclusion met en évidence le traitement différencié à l'égard d'un homme d'une race dite inférieure selon la classe à laquelle il appartient : s'il atteint une classe supérieure, la société blanche accepte qu'il transgresse le rôle qu'elle attribue à un homme de sa race en épousant une femme blanche. Dans la lignée d'Ellinghaus, d'autres historiens étasuniens, dont Joseph Genetin-Pilawa, Margaret D. Jacobs et Cathleen C. Cahill, s'intéressent aux mariages Autochtones-Blancs «inversés» et à la façon dont ils s'intègrent dans la logique d'assimilation mise en place à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle⁴². Leurs études mettent en évidence comment ces mariages sont, d'un côté, applaudis par les réformateurs qui cherchent à «civiliser» les Autochtones, et, de l'autre côté, décriés par ceux qui entretiennent le racisme biologique de l'époque⁴³. En reconnaissant ainsi la multiplicité des identités, ces historiens soulignent le fait qu'une

⁴⁰ Katherine Ellinghaus, «Margins of Acceptability: Class, Education, and Interracial Marriage in Australia and North America», *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol. 23, no. 3 (2002), p. 69.

⁴¹ *Ibid.*, p. 63.

⁴² Cathleen D. Cahill, ««You Think it Strange that I Can Love an Indian»: Native Men, White Women, and Marriage in the Indian Service», *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol. 29, no. 2-3 (2008): pp. 106-145 ; Joseph Genetin-Pilawa, «"All Intent on Seeing the White Woman Married to the Red Man": The Parker/Sackett Affair and the Public Spectacle of Intermarriage», *Journal of Women's History*, vol. 20, no. 2 (2008), pp. 57-85 ; Margaret D. Jacobs, «The Eastmans and the Luhans: Interracial Marriages between White Women and Native American Men, 1875-1935», *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol. 23, no. 3 (2002), pp. 29-54.

⁴³ Cahill, «You Think it Strange that I Can Love an Indian», p. 125.

population ou une communauté ne peut être étudiée comme si elle constituait un bloc homogène partageant le même avis à l'égard des mariages Autochtones-Blancs. Il importe de considérer la façon dont s'effectue la construction des catégories raciales, genrées et de classe, qui participent à multiplier les réalités et les affiliations identitaires des diverses franges de la société.

1.1.5 La nouvelle histoire impériale

Depuis quelques années, les historiens des « interracial marriages » participent à un développement historiographique qui vise non plus à comprendre l'évolution du Canada et des États-Unis en tant que nations aspirant à l'autonomie, mais à approfondir la façon dont ces pays se sont historiquement insérés dans un impérialisme à l'échelle mondiale⁴⁴. Il s'agit ici d'adopter une perspective plus globale des phénomènes locaux et plus critique de l'impérialisme, une perspective qui prend en considération les « projets coloniaux » de construction de la nation par la métropole et la façon dont celle-ci est contrainte d'innover face aux réalités de chaque colonie⁴⁵. Une des figures dominantes de cette approche, l'historienne de l'empire britannique Catherine Hall, insiste sur l'importance de comprendre à la fois la métropole et les colonies pour bien cerner la construction de leurs identités nationales respectives.

“ A focus on national histories as constructed, rather than given, on the imagined community of the nation as created, rather than simply there, on national identities as brought into being through particular discursive work, requires transnational thinking. We can understand the nation only by defining what is not part of it, for identity depends on the outside, on the marking both of its positive presence and content and of its negative and excluded parts⁴⁶.”

De plus, la comparaison entre l'histoire des diverses colonies devient un procédé analytique qui permet d'éclairer la façon dont les autorités coloniales ont dû adapter leurs politiques face

⁴⁴ Philip Buckner et R. Douglas Francis, éd., *Rediscovering the British World*, Calgary: University of Calgary Press, 2005, p. 18.

⁴⁵ Stoler, « Tense and Tender Ties », p. 840; Catherine Hall, « Commentary », dans Stoler, éd., *Haunted by Empire*, p. 454.

⁴⁶ Catherine Hall, *Civilising Subjects. Colony and Metropole in the English Imagination, 1830-1867*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 2002, p. 9.

aux réalités de chaque lieu⁴⁷. Le projet colonial et la construction de l'identité nationale deviennent donc des thèmes centraux dans l'étude des unions Autochtones-Blancs.

À la lumière de cette nouvelle approche, l'historienne canadienne Bettina Bradbury soutient que les « interracial marriages » sont instrumentalisés au service du projet colonial plus vaste⁴⁸. Comme Stoler le démontre, cela va de pair avec l'intrusion impériale dans l'intimité des gens :

“ Colonial state projects [...] attended minutely to the distribution of appropriate affect (what sentiments could be shown toward, and shared with, whom), to the relations in which carnal desires could be safely directed, to prescriptions for comportment that could distinguish colonizer from colonized – and, as important, to those that finely graded the distinctions of privileged and class among colonizers themselves⁴⁹.”

Bradbury décrit le mariage en contexte colonial comme étant à la fois une force civilisatrice, une mesure du niveau de civilisation, ainsi qu'une institution qui contribue à la formation du caractère national et assure le bien-être et la force de la nation⁵⁰.

“ Marriage as panacea in these colonial projects has an abstract, though thoroughly gendered, quality. The marriages in which so much faith was placed bore most resemblance to the idealized middle-class relationships of the Western world and were increasingly normalized in ways that naturalized gender difference and hid their foundations in class and racial privilege. Men would provide. Women would oversee the domestic realm and raise children. Women would tame and civilize, act as « God's police », through their superior moral virtues⁵¹.”

Au sein du projet colonial, contrôler les mariages assure la reproduction de la société patriarcale dite civilisée. La femme y joue alors le rôle d'agente de civilisation à l'image des valeurs bourgeoises et la façon dont celle-ci est traitée à l'intérieur du mariage sert d'indicateur du niveau de civilisation⁵².

Les historiennes du mariage allient ainsi cette approche critique de l'impérialisme avec l'approche genrée. L'étude de Nancy Cott sur l'histoire du mariage aux États-Unis après la Révolution en fournit un bon exemple. Elle avance que le mariage fut instrumentalisé pour

⁴⁷ Stoler, « Tense and Tender Ties », p. 831.

⁴⁸ Bettina Bradbury, « Colonial Comparisons: Rethinking Marriage, Civilization and Nation in Nineteenth-Century White Settler Societies », dans Buckner et Francis, dir., *Rediscovering the British World*, p. 136.

⁴⁹ Stoler, « Tense and Tender Ties », p. 832.

⁵⁰ Bradbury, « Colonial Comparisons », p. 135.

⁵¹ *Ibid.*, p. 137.

⁵² *Ibid.*, p. 147.

la construction de la nation puisqu'il s'agit d'une institution qui structure fortement les distinctions raciales et genrées et attribue donc à chacun le rôle qui lui revient au sein de la société⁵³. L'État a alors gardé préséance sur l'Église dans le contrôle de cette institution : par la rédaction et la mise en application de lois sur le mariage contraignantes, il a maintenu l'ordre social⁵⁴. Puis, Cott démontre comment est créée au XVIII^e siècle une analogie entre l'union monogame chrétienne et la nation républicaine : c'est un contrat dans lequel une partie (la femme ou le peuple) cède ses droits à une autre partie qui agira pour leur intérêt commun (l'homme ou les représentants élus)⁵⁵. Le républicanisme et le mariage monogame à vie constituent la voie civilisée à suivre dans le projet national, d'où la nécessité de l'imposer aux peuples autochtones.

Dans ce souci d'une internationalisation des expériences coloniales, Stoler insiste sur la pertinence de la comparaison en tant qu'outil d'analyse. Elle soutient que les unions entre personnes de différentes origines et le métissage qui en résulte aux États-Unis gagnent à être comparés aux autres réalités coloniales à l'échelle mondiale.

“ But comparisons with historical studies from elsewhere highlight other features of mixing and of discourses about it that emphasize the tactical mobility of concepts, how mixed marriages and unions were used in strategies of governance that joined sexual conquest with other forms of domination⁵⁶.”

L'utilisation de la comparaison met en évidence la façon dont les autorités coloniales peuvent manipuler les concepts de Blanc, Autochtone et Métis dans le but de satisfaire les ambitions coloniales locales. Stoler offre comme second exemple de comparaison internationale utile celui de l'utilisation d'une rhétorique de protection de la femme blanche pour contrôler les relations entre la population d'origine européenne et la population locale⁵⁷. Alors qu'en Afrique coloniale on cherche à protéger les femmes blanches du péril noir, en Asie on craint le péril jaune. Cette thématique est reprise par l'historienne canadienne Sarah Carter. Elle souligne comment les images des femmes blanches, des femmes autochtones et des hommes autochtones sont manipulées par la société coloniale dans le but d'en contrôler la

⁵³ Nancy F. Cott, *Public Vows. A History of Marriage and the Nation*, Cambridge, Mass. et Londres : Harvard University Press, 2000, p. 3-4.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 5-6.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁶ Stoler, « Tense and Tender Ties », p. 837.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 843.

sexualité dans le contexte tendu des résistances métis des Prairies canadiennes⁵⁸. En insistant sur la fragilité de la femme blanche, la saleté et promiscuité des femmes autochtones et la violence des hommes autochtones, on justifie une ségrégation raciale. Cette manipulation des représentations est reproduite à plusieurs endroits sur le globe. Ces exemples attestent de la pertinence d'adopter une approche plus critique de l'impérialisme et plus globale dans l'étude des mariages Autochtones-Blancs, non seulement parce qu'elle permet de mettre à jour la façon dont les politiques impérialistes s'immiscent au plus profond de l'intimité des gens au nom d'un projet colonial, mais aussi parce que le procédé de la comparaison aide à voir comment d'autres historiens abordent des réalités similaires ailleurs dans le monde.

Belmessous, Aubert et Havard, dont les textes sont discutés plus haut, adoptent cette approche dans leurs études de la Nouvelle-France, sans toutefois utiliser le procédé analytique de la comparaison. Ainsi, ils étudient les unions Autochtones-Blancs sous la loupe des politiques impériales françaises et du désir de développement d'une société coloniale et d'une identité canadienne qui lui est propre. Pour ce qui est du XIX^e siècle canadien, l'historienne Adele Perry s'impose parmi les pionnières de cette approche dans ses études sur la Colombie-Britannique. Elle se positionne à l'intersection des approches genrées, poststructuralistes et critique de l'impérialisme. De plus, elle utilise un procédé d'analyse qui tient compte de la multiplicité des divisions sociales et de la reproduction à l'échelle mondiale des phénomènes impériaux en affirmant que la Colombie-Britannique du XIX^e siècle suit un développement semblable à celui d'autres colonies de l'empire britannique à la même époque, telles l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Afrique du Sud et l'Inde⁵⁹. Perry met en évidence les efforts déployés par les autorités coloniales pour instaurer les normes de respectabilité victoriennes en matière de race et de genre dans les premières années de la colonie britannique. L'élite coloniale se bute cependant à la forte présence autochtone parmi la société coloniale et à la persistance des relations entre les hommes blancs et les femmes autochtones qui allaient à l'encontre du projet colonial⁶⁰. Perry démontre ainsi la dynamique

⁵⁸ Sarah Carter, *Capturing Women: The Manipulation of Cultural Imagery in Canada's Prairie West*, Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997.

⁵⁹ Adele Perry, *On the Edge of Empire: Gender, Race, and the Making of British Columbia, 1849-1871*, Toronto, Buffalo et London: University of Toronto Press inc., 2001, p. 6.

⁶⁰ Ibid., p. 3-4 et 196-7.

existante entre les forces impériales et les réalités locales : face à la résistance des Autochtones et des colons blancs, Londres doit réviser et ajuster ses interventions dans le but d'imposer sa vision de la colonie. En présentant les femmes blanches comme vulnérables et symbole de civilisation et de respectabilité et les femmes autochtones comme des prostituées, les forces impériales s'insèrent au cœur même des relations intimes de la sexualité et du mariage dans le but de créer sa vision d'une nation où chaque race occupe la place qui lui revient (et donc où les Blancs n'épousent pas des Autochtones)⁶¹. En gros, l'ouvrage de Perry exemplifie très bien l'approche critique de l'impérialisme de l'histoire des mariages Autochtones-Blancs où ceux-ci sont réinterprétés à la lumière d'un projet colonial et en comparaison avec les réalités similaires d'autres régions du globe. Dans le cadre de la présente étude, bien que le procédé de comparaison à l'échelle internationale soit mis de côté, la nouvelle histoire impériale revêt de l'intérêt dans la mesure où cette dynamique de construction de la nation peut s'appliquer à différentes échelles dans un contexte colonial où se rencontrent deux sociétés. Ainsi, il ne faut pas comprendre la dynamique locale à Kahnawake uniquement à la lumière des politiques impériales de civilisation des Autochtones. Il faut aussi prendre en considération les efforts de construction de la nation mohawk et de redéfinition identitaire par les acteurs locaux, qui participent aussi à instrumentaliser les mariages Autochtones-Blancs à des fins politiques et identitaires, à l'échelle de la communauté, et dans le cadre des relations avec la société coloniale.

1.1.6 Approche juridique des mariages Autochtones-Blancs

Quelques historiens, dont des femmes autochtones, mettent l'emphase sur les mesures législatives et juridiques contraignantes qui visent à structurer les mariages Autochtones-Blancs aux États-Unis et au Canada aux XIX^e et XX^e siècles. Au Canada, l'intérêt pour cette approche débute dès les années 70, alors que des femmes autochtones dénoncent devant la Cour Suprême la discrimination sexuelle contenue dans la *Loi sur les Indiens* et réclament le statut autochtone qu'elles ont perdu lors de leur mariage avec un homme blanc. Pour défendre leur cause, il devient alors nécessaire de comprendre l'origine

⁶¹ Perry, *On the Edge of Empire*, p. 49 et 174-5.

de cette loi jugée discriminatoire. En 1978, à la demande du groupe Indian Rights for Indian Women, Kathleen Jamieson documente l'évolution de la loi depuis ses premières ébauches en 1850 jusqu'au cas Lavell entendu en cours en 1973⁶². Cet ouvrage s'inscrit dans une démarche de militantisme pour réclamer la modification de la *Loi sur les Indiens* dans les années 70. Jamieson y réfute les arguments selon lesquels l'ajout de clauses discriminatoires à l'égard des femmes autochtones en 1869 serait conforme aux traditions culturelles autochtones de l'époque et fait dans le but de protéger les terres réservées de la spoliation des Blancs⁶³. Elle justifie cela en affirmant que la loi, bien que créée sur la base des relations avec les Autochtones des Bas et Haut-Canada où beaucoup de nations sont matrifocales, matrilineaires et matrilocales, reflète tout de même les valeurs culturelles européennes en matière de mariage et de rôles sexuels⁶⁴. Le but inavoué de cette loi se veut donc nécessairement d'être l'instauration d'une politique d'assimilation. L'ouvrage de Jamieson s'intéresse toutefois très peu à l'évolution de la *Loi sur les Indiens* avant 1869 et se concentre surtout sur l'impact de celle-ci dans les années 1970. Ses écrits répondent donc aux besoins du militantisme des femmes autochtones des années 70 et 80, et offre une analyse peu approfondie de la genèse de la *Loi sur les Indiens*.

Bonita Lawrence s'intéresse aussi à l'histoire juridique des mariages Autochtones-Blancs mais ce, dans le contexte historiographique du début du XXI^e siècle et selon une approche totalement différente. Elle considère l'influence historique de la *Loi sur les Indiens* dans la formation identitaire des Autochtones. Elle s'intéresse à la façon dont ces derniers, ayant internalisé le discours colonial en matière de genre, doivent désormais négocier leur identité dans le cadre de la réintégration de nombreuses femmes parmi leur communauté suite à la passation du Bill C-31. Afin de bien comprendre la *Loi sur les Indiens*, elle en retrace l'histoire et affirme que son développement va de paire avec la construction et l'affirmation de la nation canadienne⁶⁵. Lawrence affirme que les premières lois sont adoptées dès 1850 pour répondre aux besoins de la société coloniale qui demande plus de terres et ce, en rupture avec les politiques de Londres qui a toujours négocié de nation à

⁶² Kathleen Jamieson, *Indian Women and the Law in Canada : Citizens Minus*, Ottawa : Advisory Council on the Status of Women, 1978.

⁶³ Ibid., p. 5 et 13.

⁶⁴ Ibid., p. 13.

⁶⁵ Bonita Lawrence, «Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview», *Hypatia*, vol. 18, no. 2 (2003), p. 7.

nation avec les peuples autochtones. Toutefois, Lawrence s'intéresse avant tout à l'impact qu'a la *Loi sur les Indiens* sur l'identité autochtone et à la violence qu'elle fait aux femmes dans le contexte de la fin du XX^e et début XXI^e siècle. Son but est de démontrer l'importance pour les peuples autochtones de se réapproprier le pouvoir de définir eux-mêmes leur identité⁶⁶. Tout comme Jamieson et nombre d'auteurs qui se sont intéressés au sujet, elle accorde peu d'attention aux premières ébauches de la loi.

Sarah Carter se démarque parmi les historiens des mariages Autochtones-Blancs ayant adopté une approche juridique au Canada: Contrairement à Jamieson et Lawrence, son étude de l'histoire des lois qui encadrent les mariages n'est pas au service d'un militantisme autochtone actuel. De plus, ses études auraient très bien pu être commentées à la section précédente puisqu'elles s'insèrent aussi dans ce mouvement historiographique de l'histoire genrée et critique de l'impérialisme. Pour Carter, les lois sur les mariages et leur imposition par les cours de justice font partie du projet colonial de construction de la nation canadienne dans les Prairies de la seconde moitié du XIX^e siècle. Le mariage monogame, à vie, hétérosexuel et, de préférence, entre personnes de même race, se retrouve alors au cœur des préoccupations⁶⁷. En effet, ce type de mariage est perçu comme étant l'unique voie civilisée, garante d'une société où les hommes et les femmes respectent les rôles sociaux qui leur sont attribués, c'est-à-dire où l'homme est à la tête du ménage⁶⁸. Les autres formes de mariages, particulièrement les pratiques matrimoniales autochtones du divorce et de la polygamie, sont présentées comme préjudiciables envers les femmes et doivent dès lors être abolies par des interventions légales et juridiques⁶⁹. Carter avance l'argument suivant:

“ What most Canadians perceive as «typical» or «traditional» marriage is by no means the result of a natural social evolution. Rather, it is a consequence of calculated state objectives rooted in cultural supremacist, classist, and sexist ideals⁷⁰.”

En établissant comment le gouvernement canadien a imposé le mariage chrétien dans les Prairies par des mesures légales et juridiques coercitives, Carter démontre que l'institution du

⁶⁶ Lawrence, «Gender, Race, and the Regulation of Native Identity...», p. 24-25.

⁶⁷ Sarah Carter, *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915*, Edmonton: University of Alberta Press, 2008, p. 4.

⁶⁸ Ibid., p. 9.

⁶⁹ Ibid., p. 11.

⁷⁰ À partir d'une citation de Angela Campbell, «Book Review: The Importance of Being Monogamous. Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915 de Sarah Carter», *Ottawa Law Review*, vol. 41, no. 1, pp. 163.

mariage a été colonisée au même titre que plusieurs autres aspects de la vie des Autochtones. Tout comme Perry, Carter souligne l'intrusion des autorités coloniales dans la vie intime des gens et la manipulation de l'image des femmes blanches et autochtones sur la base desquelles le gouvernement canadien justifie ses politiques impérialistes⁷¹. Ces interventions légales et juridiques se font au nom du projet colonial de l'établissement de la nation canadienne dans l'ouest canadien au XIX^e siècle.

L'approche juridique des mariages Autochtones-Blancs est aussi préconisée par des historiennes qui s'attardent à étudier la colonisation du domaine de l'intimité. C'est le cas de Debra Thompson qui compare les lois anti-miscogénération étasuniennes et la *Loi sur les Indiens* canadienne de 1876⁷². Elle se réfère à Stoler pour affirmer que «the micromanagement of sexual arrangements was critical to the making of colonial categories and the maintenance of distinctions between ruler and ruled⁷³.» Même dans ces sociétés dites libérales que sont les États-Unis et le Canada des XIX^e et XX^e siècles, la distinction entre le domaine du public et du privé s'avère ainsi très mince lorsque la législation régit les relations entre Blancs et Autochtones⁷⁴. Thompson soutient que les lois qui régissent les mariages Autochtones-Blancs ne doivent pas être interprétées comme étant le simple résultat des idées racistes de leur époque, mais plutôt comme étant constitutives de ces idées :

“ [...] the creation, proliferation, discourse, and consequences of laws regulating the sexual and marital relationships of people categorized and classified through race have also helped to shape ideas about our conceptualization of race, gender, sexuality, and their interlocking and systemic relationship with one another⁷⁵.”

Les lois sur les unions Autochtones-Blancs et leur application juridique ont donc pour but et pour effet d'instaurer et perpétuer les notions de hiérarchie raciale et genrée, ainsi que les comportements sexuels et matrimoniaux appropriés à chaque race et genre au sein des nations canadienne et étasunienne.

⁷¹ Carter, *The Importance of Being Monogamous*, p. 11.

⁷² Debra Thompson, «Racial Ideas and Gendered Intimacies: the Regulation of Interracial Relationships in North America», *Social & Legal Studies*, vol. 18, no. 3 (2009), pp. 353-371.

⁷³ Ibid., p. 361.

⁷⁴ Ibid., p. 356.

⁷⁵ Ibid., p. 357.

Une autre facette intéressante de l'approche juridique est l'étude des lois sur les mariages Autochtones-Blancs adoptées par certaines nations autochtones qui se sont appropriées les idées de hiérarchie raciale et genrée de la société coloniale. Certains peuples autochtones ont en effet adapté le concept de race à leur situation dans le but de régir leurs relations avec les non-Autochtones dans cette époque où ils cherchent à faire reconnaître leur souveraineté⁷⁶. C'est le cas notamment des Cherokees et des Muscogees dont les historiens Fay Yarbrough et Claudio Saunt offrent un portrait des lois sur les mariages adoptées dans la première moitié du XIX^e siècle. Yarbrough et Saunt démontrent que ces deux nations ont adhéré à cette idéologie raciale pour différentes raisons, notamment parce qu'il était à leur avantage de reconnaître une hiérarchie des races qui rende légitime le maintien de l'esclavage des Noirs au sein de leurs sociétés. Ils ont cependant adapté la hiérarchie à leur perception d'eux-mêmes en tant que nation souveraine égale à celle des Blancs.

"[...] whereas American society defined its members in terms that distinguished between those who were white and everyone else, the Cherokees chose to focus on the similarities among all non-black peoples, making the distinction between those who were black and everyone else"⁷⁷.

Toutefois, chez les Cherokees, la principale raison qui les amène à s'approprier le concept de hiérarchie raciale est de contrôler l'accès à leur citoyenneté et aux droits qu'elle confère parmi leurs communautés⁷⁸. Et puisque les Noirs sont considérés comme étant inférieurs, il importe de limiter leur reproduction avec des Cherokees ou des Muscogees. Bien entendu, les désaccords subsistent au sein même de ces nations, certains acceptant l'intégration des Noirs, d'autres souhaitant que cet interdit s'applique aussi aux Blancs. Même si ces lois sur les mariages sont racistes et discriminatoires à l'égard des femmes, elle n'en demeure pas moins, selon Saunt, une stratégie de survie pour les cultures autochtones⁷⁹.

Enfin, Alain Beaulieu est l'un des rares historiens à s'intéresser à la genèse de la *Loi sur les Indiens* avant 1869, et plus particulièrement au rôle joué par les Autochtones eux-

⁷⁶ Fay Yarbrough, «Legislating Women's Sexuality: Cherokee Marriage Laws in the Nineteenth Century,» *Journal of Social History*, vol. 38, no. 2 (2004): pp. 395 ; Saunt, *Black, White, and Indian, Race and the Unmaking of an American Family*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 4.

⁷⁷ Ibid., p. 389.

⁷⁸ Ibid., p. 386.

⁷⁹ Saunt, *Black, White, and Indian*, p. 4.

mêmes dans les événements menant aux premières ébauches de la loi⁸⁰. Il explique comment de vives contestations identitaires ayant lieu entre 1820 et 1869 dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent conduisent à l'adoption des premières lois qui octroient une identité juridique aux Autochtones et qui encadrent les statuts juridiques que confèrent les mariages entre Blancs et Autochtones. Contrairement à Jamieson, Lawrence et Carter qui s'intéressent à l'imposition coercitive par l'État canadien de lois sexistes qui régissent les mariages, Beaulieu insiste sur le rôle joué par les Autochtones eux-mêmes dans l'orientation de la définition de leur identité juridique. L'intégration d'hommes blancs par le mariage représentant une menace territoriale et occasionnant des conflits d'intérêt et des luttes de pouvoir dans diverses communautés, des Autochtones cherchent dans la première moitié du XIX^e siècle à redéfinir la coutume d'intégration d'étrangers et les critères d'inclusion et d'exclusion à la communauté⁸¹. Pour ce faire, ils s'adressent au gouvernement colonial afin que celui-ci légifère à leur avantage et inscrive dans la loi cette coutume redéfinie qui introduit une logique patrilinéaire dans la définition de l'indianité⁸². Bref, ces ouvrages démontrent que dans le cadre d'une étude sur l'histoire des mariages Autochtones-Blancs, il est incontournable de s'intéresser à l'aspect juridique, qui bien sûr encadre la façon dont interagissent Blancs et Autochtones, mais qui est aussi façonné par ces interactions.

1.1.7 Kahnawake : approche culturelle et politique

La majorité des travaux sur l'histoire des mariages entre les Blancs et les Autochtones présentent les enjeux soulevés dans les sociétés d'origine européenne et en quoi ces mariages sont acceptables ou non selon les normes de respectabilité occidentales ou les politiques d'assimilation de l'époque⁸³. À l'inverse, les auteurs qui commentent l'histoire des unions Autochtones-Blancs à l'échelle de Kahnawake au XIX^e siècle, soit Audra

⁸⁰ Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, éd., *La Indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid: Ediciones doce Calles, 2012, pp. 335-362.

⁸¹ Ibid., p. 10-12.

⁸² Ibid., p. 11-12.

⁸³ Jacobs, «The Eastmans and the Luhans...», p. 43.

Simpson, Matthieu Sossoyan et Gerald F. Reid, sont tous trois anthropologues, et leur angle d'approche est avant tout ethnologique et culturel⁸⁴. Ils rejoignent Alain Beaulieu en ce sens qu'ils insistent sur les questions d'ordre identitaire et abordent l'histoire des mariages Autochtones-Blancs depuis une perspective autochtone, c'est-à-dire qu'ils tentent de comprendre la perception des Mohawks à l'égard de l'intégration de Blancs dans leur communauté. Une telle attention envers les enjeux locaux démontre que les résistances face à ces mariages s'inscrivent dans un contexte social et politique beaucoup plus complexe, et sont intimement liées à la définition de l'identité collective et au symbole identitaire que représente le territoire. En effet, les trois auteurs insistent sur la culture foncière changeante du village de Kahnawake au XIX^e siècle. Selon eux, la croissance graduelle de l'inimitié envers les Blancs et le questionnement identitaire qui s'ensuit sont attribuables à l'augmentation de la pression sur le territoire et les ressources à partir de la fin du XVIII^e siècle⁸⁵. Bref, Sossoyan, Simpson et Reid créent le pont entre les événements politiques et économiques plus larges et les enjeux culturels et identitaires qui concernent spécifiquement les mariages Autochtones-Blancs.

Le mémoire de Sossoyan a pour but premier de démontrer les raisons qui incitent les Mohawks de Kahnawake à participer aux rébellions patriotes de 1837-1838 et ce, à la lumière des concepts de groupes d'intérêt et d'identité collective. Il met au cœur de ses préoccupations l'importance symbolique accordée aux éléments constitutifs de l'identité collective mohawk que sont le territoire et la distribution des présents. Il affirme que l'implication mohawk dans l'arrestation de Patriotes ne relève pas de leur loyauté à l'égard de la Couronne, mais bien d'une stratégie d'affirmation de leur indianité face à la menace que posent les rébellions envers ces symboles autochtones⁸⁶. Il soutient cet opinion en démontrant que, malgré les déchirements internes à la communauté dans les années 1830, la cohésion autour de ce qui constitue l'identité collective mohawk prévaut face à l'intrusion

⁸⁴ Audra Simpson, *To the Reserve and Back Again : Kahnawake Mohawk Narratives of Self, Home and Nation*, thèse de Ph. D. (anthropologie), Université McGill, 2003; Matthieu Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*, Mémoire de M.A. (anthropologie), Université McGill, juillet 1999; Gerald F. Reid, *Kahnawà:ke : Factionalism, Traditionalism, and Nationalism in a Mohawk Community*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

⁸⁵ Reid, *Kahnawà:ke*, p. 28; Simpson, *To the Reserve and Back Again*, p. 71.

⁸⁶ Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois*, p. 74 et 81.

des Patriotes dans leur village⁸⁷. Et quels sont ces déchirements internes? Ce sont les débats au sujet de l'introduction de Blancs dans la communauté par les mariages. Pour les traditionalistes, leur présence et celle de leurs enfants avec des femmes de Kahnawake représentent un empiètement sur le territoire, heurtant un symbole fort de l'identité collective⁸⁸. À l'inverse, plusieurs Mohawks reconnaissent l'ampleur du métissage dans la communauté et acceptent la présence de ces enfants. Dans un autre article, Sossoyan qualifie ce phénomène de « polarisation grandissante des identités⁸⁹. » Il y montre d'ailleurs, en retraçant l'histoire de l'intégration des Blancs à Kahnawake depuis la fondation du village jusqu'à la fin du XXe siècle, que ce phénomène n'est en rien marginal. La pertinence des deux études de Sossoyan, outre le portrait exhaustif des querelles au sujet de certaines familles mixtes de Kahnawake, est de démontrer comment la question des mariages entre Autochtones et Blancs ne peut être dissociée des événements politiques en cours et de la question identitaire mohawk.

De son côté, Simpson s'intéresse moins aux mariages Autochtones-Blancs en soi qu'aux impacts de l'exclusion des femmes autochtones ayant épousé des Blancs sur la définition de la citoyenneté mohawk. Elle allie ainsi une approche genrée à des considérations d'ordre culturel et identitaire. Le sujet de son étude est d'abord d'établir la façon dont les Mohawks de Kahnawake comprennent aujourd'hui ce que sont la nation et la citoyenneté, et comment ils définissent les critères d'appartenance à cette nation et citoyenneté sur la base de la race et du genre⁹⁰. Elle soutient que l'identité mohawk ne peut être définie et pensée selon les concepts occidentaux de nation et citoyenneté qui imposent des frontières étatiques. Pour mener à terme cette étude, Simpson recherche les racines historiques ayant mené à une conception raciale et genrée du « membership » chez les Mohawks de Kahnawake. Selon elle, la race et le sexe « as meaningful categories for determining membership impressed themselves upon the consciousness of

⁸⁷ Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois*, p. 82 et 108-9.

⁸⁸ Ibid., p. 81.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ Simpson, *To the Reserve and Back Again*, p. 5.

Kahnawakero :non when resources were threatened and Mohawks became « Indians »⁹¹.» Il faut donc trouver l'origine de cette conception au XIX^e siècle, alors que de plus en plus de Blancs empiètent sur le territoire mohawk et que le gouvernement colonial s'arroge le droit de définir légalement ce qu'est un Indien. Simpson puise à même la philosophie mohawk pour rendre compte de la mutabilité intrinsèque des sociétés iroquoises, ce qui explique leur adaptation en période de pression sur les ressources matérielles et les symboles identitaires⁹². Et dans la seconde moitié du XIX^e siècle, selon elle, ce besoin de s'adapter se traduit par la transition vers un système patrilinéaire. En effet, les femmes sont une source d'anxiété puisqu'elles peuvent donner accès aux terres aux Blancs par le mariage⁹³. Puis, la définition légale du statut Indien par l'état colonial amène les Mohawks à concevoir leur identité sur une base raciale. À partir de ce moment, dans le but de protéger leur culture et leurs ressources matérielles, et de conserver le contrôle sur leur « membership », les Mohawks de Kahnawake se sont définis selon des critères raciaux et genrés et ce, malgré leur conscience de discriminer sur la base du sexe. En demandant à ce que les lois limitent l'accès aux terres aux hommes blancs, Simpson affirme que les Mohawks de Kahnawake se situent «in the historical record as the authors of patriliney and the protection of resources by means of sex-based discrimination⁹⁴.» Simpson se rapproche ici de l'argument de Beaulieu au sujet des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent, ainsi que de Véronique Rozon au sujet des Hurons de Lorette, en ce sens qu'elle évoque la part de responsabilité des Autochtones dans l'instauration de lois discriminatoires⁹⁵. De plus, bien que les avis des historiens divergent⁹⁶, il est plausible d'avancer l'hypothèse selon laquelle les enjeux soulevés par les mariages Autochtones-Blancs constituent un facteur de l'évolution de la société mohawk vers un système patrilinéaire.

⁹¹ Simpson, *To the Reserve and Back Again*, p. 95. Le terme Kahnawakero :non signifie les Mohawks de Kahnawake.

⁹² Ibid., p. 64 et 71.

⁹³ Ibid., p. 238-9.

⁹⁴ Ibid., p. 99.

⁹⁵ Véronique Rozon, *Un dialogue identitaire: les Hurons de Lorette et les Autres au XIXe siècle*, mémoire de maîtrise, UQAM, novembre 2005, p. 135.

⁹⁶ Roland Viau ne considère en rien l'impact de la présence de Blancs à Kahnawake pour expliquer l'évolution vers un système patrilinéaire. Selon lui, ce sont les lois discriminatoires que le gouvernement canadien impose à partir de 1850, ainsi que l'intégration à une économie de marché et la spécialisation des hommes dans l'industrie de la construction de hautes structures d'acier qui contribuent à reléguer les femmes au statut de mineures et à la sphère privée. Roland Viau, *Femmes de personne: Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal: Éditions du Boréal, 2000, p. 108.

Dans son étude sur Kahnawake dans la seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, Gerald F. Reid emploie une approche à l'intersection du politique, du culturel et du social en créant le pont entre les questions identitaires et les événements politiques dans lesquels elles prennent forme. Il cherche à retracer l'histoire de la création de factions politiques au XIX^e siècle et les racines de la revitalisation culturelle et politique des Mohawks au XX^e siècle dans les actions de la population face à l'acculturation et l'assimilation⁹⁷. Reid situe l'origine du factionnalisme politique à Kahnawake dans les divergences d'opinions au sujet de l'intégration des enfants issus de mariages Autochtones-Blancs dans la communauté dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Dans les années 1870, l'inquiétude face à la réduction des terres croît, ce qui exacerbe la dissension entre deux communautés distinctes: une autochtone plus traditionaliste, qui refuse la présence de Blancs au village, et une métisse et blanche plus fortunée⁹⁸. Les membres de cette dernière ont hérité de larges portions de terres acquises par leurs parents blancs et métis et ont tendance à se marier entre Blancs et métis. Cette concentration d'une bonne partie de la richesse foncière de la communauté dans les mains de la seconde faction nourrit les animosités de la part de ceux qui désirent une répartition plus équitable. L'étude de Reid démontre comment les différents habitants de Kahnawake s'adaptent à la présence de Blancs selon leurs convictions sur le mode de partage du territoire et l'intégration d'étrangers par le mariage. Cela a créé une différenciation identitaire, ce qui rejoint le phénomène de polarisation des identités constaté par Sossoyan.

Bref, Reid, Sossoyan et Simpson démontrent qu'à partir de la fin du XVIII^e siècle et de façon exacerbée dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les Blancs s'intègrent de moins en moins, leurs enfants métis se marient entre eux et concentrent une portion considérable des ressources de la communauté dans une époque de pression croissante sur les terres. Cette réalité mène à une polarisation des identités et au factionnalisme. Cette perspective culturelle atteste donc de l'importance du territoire et de l'identité collective au cœur de l'enjeu des mariages Autochtones-Blancs. Il en ressort aussi que les débats autour de ces mariages ne peuvent être compris indépendamment des événements politiques plus larges et des questionnements sur l'identité et la culture mohawk. Cependant, aucun de ces

⁹⁷ Reid, *Kahnawà:ke*, p. xviii et xv-xvi.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 25 et 36.

ouvrages n'offrent une étude approfondie des diverses implications que représentent les unions entre Blancs et Autochtones dans la communauté de Kahnawake. En effet, la question des mariages Autochtones-Blancs n'y constitue qu'un sujet secondaire, qui sert à étayer un argument plus général. Cette question n'est jamais étudiée pour elle-même. Et comme aucun auteur (à l'exception de Simpson) ne considère en quoi le genre s'insère dans le débat entourant les mariages Autochtones-Blancs, ils ne peuvent donc en dresser un portrait exhaustif.

1.1.8 Conclusion du bilan historiographique

Ce bilan fait état des recherches sur l'histoire des mariages entre les Blancs et les Autochtones dans la période coloniale au Canada et aux États-Unis. Suite à l'intégration des études féministes et des pensées postcoloniales et poststructuralistes, les historiens utilisent désormais une approche théorique qui prend en considération l'enchevêtrement des différentes catégories d'analyse du genre, de la classe et de la sexualité entre autres. Ceci aide à mettre en lumière la multiplicité des discours identitaires, de même que la capacité des individus à influencer les enjeux d'ordre politique et identitaire de leur communauté. Ainsi, les divers ouvrages sur le sujet démontrent que les mariages Autochtones-Blancs ne peuvent être compris hors de leur contexte social, culturel, politique et juridique. Il ressort aussi de ces études que la majorité des historiens se concentrent sur le monde anglophone, soit aux États-Unis, ou dans l'ouest canadien. Il existe tout de même de rares travaux qui s'attardent aux Bas-Canada, dont quelques écrits portant sur l'histoire de Kahnawake. Cependant, ces écrits n'ont pas comme problématique de fond la compréhension des mariages entre les Autochtones et les Blancs et laissent ainsi la porte ouverte à des travaux ultérieurs sur le sujet, que ce soit selon une approche genrée ou non, ou que ce soit selon la perspective des sociétés canadienne-française, britannique ou autochtones. Le présent mémoire tente dès lors d'apporter des éléments de compréhension sur les enjeux qui ont cours dans la communauté mohawk de Kahnawake au Bas-Canada, tout en considérant les différents apports des historiens et anthropologues qui se sont penchés sur le sujet.

1.2 Problématique

Ce mémoire étudie les différents discours qui entourent la question des mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle. Il a comme point de départ une pétition adressée au gouverneur Elgin le 18 septembre 1850, dans laquelle des chefs mohawks demandent au nom de tous les Autochtones du Canada des amendements à l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* passé par l'Assemblée Législative en cette même année. Ils réagissent ainsi au contenu de cette loi qui établit sur le plan juridique les critères pour définir l'indianité, dans le but d'identifier les personnes ayant droit de jouir des droits accordés aux Autochtones, dont celui de demeurer sur les terres réservées. Jugeant cette définition trop large et inclusive, les chefs font appel à leurs lois, mœurs, usages et droits hérités de leurs pères, pour demander la modification des critères qui définissent l'indianité. Ainsi, selon ces usages dits traditionnels, la loi amendée devrait exclure les hommes blancs et les femmes autochtones qui contractent des mariages ensemble. À l'inverse, elle devrait permettre aux hommes autochtones et aux femmes blanches qui s'épousent d'être considérés comme Indiens. Le système de filiation et de résidence reposerait alors sur le père. Une telle demande de la part de chefs mohawks surprend, puisque les sociétés iroquoises sont traditionnellement matrilineaires et matrilocales. L'adoption de ces usages introduirait une forme de discrimination à la fois raciale et genrée qui n'existait pas au sein de cette société: les femmes autochtones se verraient dès lors refuser le droit de contracter un mariage avec un Blanc sans renoncer à leurs droits autochtones. Les questions suivantes se posent. En quoi les mariages Autochtones-Blancs deviennent-ils problématiques dans la première moitié du XIX^e siècle? Pourquoi en 1850, certains Mohawks demandent un amendement dont le biais sexiste va à l'encontre de leur culture traditionnelle matrilineaire et matrilocale? Quels événements ou évolutions récents les conduisent à redéfinir ainsi leurs traditions d'intégration et d'adoption de Blancs? Quels sont les facteurs constitutifs de l'identité autochtone dans la première moitié du XIX^e siècle et y a-t-il consensus à ce sujet parmi les divers membres de la communauté?

La période à l'étude débute dans la décennie de 18120, alors que les sources présentent un nombre accru de frictions entre les Blancs et les Mohawks à Kahnawake au sujet des mariages, et se termine en 1851, année de l'adoption de l'amendement

discriminatoire à la loi visant à restreindre l'accès aux terres réservées pour l'usage des Autochtones. La recherche se concentre sur la communauté mohawk de Kahnawake et la façon dont se manifeste à l'échelle locale les contestations par certaines personnes à l'égard des mariages Autochtones-Blancs. Il importe de préciser que ce village ne constitue pas un cas isolé, puisque d'autres communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent font alors face à des problèmes similaires. D'ailleurs, la demande d'amendement de 1850 est faite au nom des membres des communautés de St-Régis, du Lac-des-Deux-Montagnes et de Saint-François. Le choix de la communauté de Kahnawake se motive par la disponibilité des sources et par l'intérêt que suscite l'évolution vers la patrilinearité de cette communauté à l'origine matrilineaire.

Ce mémoire défend l'idée que l'adoption d'un amendement qui introduit un biais sexiste dans la loi de 1850 ne s'explique pas uniquement par les actions coercitives de l'État colonial. Il faut prendre en considération un ensemble de facteurs interreliés se jouant à l'échelle des communautés, tels le factionnalisme politique, la menace sur le territoire que représente l'intégration des Blancs et les questionnements identitaires. Et parmi ces facteurs, celui qui est étudié en profondeur dans le présent mémoire est la question de l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs. Bien entendu, ce sujet ne peut être traité en faisant abstraction des autres facteurs évoqués. Mais au-delà de la compréhension des contextes politique et social, ce mémoire s'attarde sur les différents discours véhiculés sur les mariages Autochtones-Blancs, discours en provenance de l'extérieur et de l'intérieur de la communauté. Il met l'accent sur les considérations d'ordre identitaire que suscite la tenue d'unions entre Blancs et Autochtones, puisque celles-ci ne peuvent être séparées des enjeux de l'intégration de Blancs dans la communauté et du métissage. Le mémoire s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs au sein de la communauté évolue au rythme des discours coloniaux en matière de mariage, de même que des luttes de pouvoirs et des conflits d'intérêts propres à la communauté. Puisqu'il s'agit d'une négociation constante entre les représentants de l'Église, les officiers gouvernementaux, les chefs et autres membres influents de la communauté, il est impossible d'établir un consensus sur le sujet. Étant donné la complexité du débat, aucun clivage selon des axes préétablis ne convient : colonisateurs versus colonisés, hommes versus femmes, Église versus État. Non seulement y a-t-il dissension parmi la communauté de Kahnawake, mais aussi parmi les membres du clergé, officiers et magistrats britanniques. Bref, en étudiant les différents discours au sujet des mariages Autochtones-Blancs, ce mémoire

mettra en lumière comment certains individus ont su défendre leurs intérêts à la fois matériels et identitaires dans le contexte d'une réalité changeante à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle, et ainsi amener à refaçonner la tradition qui balise l'intégration d'étrangers et à redessiner les frontières identitaires.

1.3 Description et analyse des sources

1.3.1 Portait général des sources à l'étude

Cette recherche s'appuie essentiellement sur deux catégories de sources, soit les archives gouvernementales et les archives religieuses. Les écrits gouvernementaux du Bas-Canada et du Canada-Uni offrent des informations pertinentes sur les mariages entre Autochtones et Blancs, plus particulièrement les correspondances entre les différents agents, interprètes et notaires ayant résidé ou travaillé à Kahnawake et leurs supérieurs aux affaires indiennes ou gouverneurs généraux de la province, à qui ils font part des besoins et problèmes du Sault Saint-Louis. Souvent, ces différents acteurs locaux écrivent à la demande et au nom des Iroquois, notamment pour adresser des pétitions au gouvernement au sujet de la présence et l'éviction des Blancs du village, sur l'attribution des terres de la seigneurie du Sault Saint-Louis, sur l'acquisition d'une licence de traversier, sur la distribution des présents ou sur la consommation d'alcool, des sujets tous intimement liés aux relations avec les étrangers au village ou les enfants issus de mariages Autochtones-Blancs. Ces sources permettent de cerner le débat entre ceux qui demandent à demeurer sur leurs terres étant donné les liens matrimoniaux par lesquels ils les ont acquises, et ceux qui exigent leur départ. La grande majorité de ces écrits sont conservés aux Archives nationales du Canada dans la série RG10. Le fonds Louis-François-George Baby des archives de l'Université de Montréal contient également quelques documents pertinents. Bien que ce fonds concerne en grande partie une époque ultérieure, soit celle du juge Baby né en 1832 et décédé en 1906, il contient quelques documents colligés dans les années 1830 par son père, le notaire Joseph Baby, agent assigné à Kahnawake de 1837 à 1841.

Les archives religieuses éclairent les événements non seulement en matière de mariages entre Blancs et Mohawks, mais aussi en ce qui concerne le contexte plus large de

la communauté, car les missionnaires s'impliquent dans de nombreuses affaires qui ne relèvent pas directement de la vie spirituelle des Catholiques. De plus, la nature même de leur ministère les amène à être plus enclins à commenter les différentes habitudes matrimoniales et sociales que ne le font les agents gouvernementaux. Les lettres envoyées par les missionnaires s'adressent principalement aux évêques à qui ils demandent des conseils sur la façon dont ils doivent agir ou, dans le cas du père Joseph Marcoux, pour définir sa position face aux agissements du gouvernement en matière d'affaires autochtones. Ces écrits sont partagés entre différents fonds, conservés aux archives du Diocèse Saint-Jean-Longueuil et aux archives de l'Archidiocèse de Québec, ainsi qu'aux archives de l'Archevêché de Montréal pour les documents produits après la création du diocèse de Montréal en 1836. Enfin, que ce soit les archives du gouvernement ou les archives de l'Église, elles contiennent toutes des communications entre les autorités gouvernementales et ecclésiastiques qui commentent les différends qui déchirent la communauté de Kahnawake.

1.3.2 Contenu des sources et méthode de traitement

Les sources qui abordent spécifiquement le sujet des mariages entre les Blancs et les Iroquois de Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle s'avèrent plutôt rares. Cela ne signifie pas pour autant que nul ne s'en préoccupe, puisque cette question est évoquée à maintes reprises dans les sources traitant d'autres enjeux divisant la communauté. Plus exactement, ce sont les documents relatant les problèmes créés par la présence de Blancs au village et par le métissage, en grande partie écrits par des agents gouvernementaux et du clergé, qui témoignent indirectement des débats et désaccords générés par ces mariages. Ces sources rapportent les différents reproches formulés à égard des Blancs et démontrent que leur présence est considérée comme indésirable par une partie de la population. De ces écrits transparaissent des luttes de pouvoir et des conflits d'intérêts en ce qui a trait à la propriété foncière privée, à la tenue de «lieux de débauche» ou à certaines activités lucratives. Il importe aussi de considérer les sources qui relatent le débat sur l'indianité de certaines personnes nées des mariages Autochtones-Blancs, la communauté étant divisée à savoir si ces enfants sont des Blancs ou des Autochtones. Il est donc impossible d'aborder la question de ces mariages autrement que par l'entremise de sources qui traitent de la

complexité des différents enjeux politiques et identitaires que soulève la présence de Blancs sur les terres réservées pour les Mohawks et le métissage.

Une utilisation prudente des documents historiques s'impose en raison des difficultés que pose l'analyse du contenu des sources. D'abord, aucun écrit ne provient de la plume d'un Mohawk. Et ils sont tous rédigés en français ou en anglais. Ce sont les missionnaires, les agents résidents et les interprètes qui retransmettent les propos des Autochtones et ce, souvent dans l'intention d'avancer un argument et de convaincre un lecteur ciblé, gouvernement ou évêché, de qui on attend de l'aide, des faveurs ou des conseils. Il faut demeurer à l'affût des biais que peuvent y inclure les hommes d'Église et les agents gouvernementaux, ceux-ci pouvant filtrer ou déformer l'information qu'ils transmettent. De plus, il est impossible d'ignorer les contradictions internes des sources et les différentes interprétations qu'offrent les divers commentateurs à propos d'un même événement. C'est le cas notamment lors des débats cherchant à établir si les enfants métis doivent être acceptés en tant que membre de la communauté ou s'ils sont plutôt des Blancs. Le but du mémoire étant d'étudier les discours conflictuels entourant l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs, il faut justement repérer ces filtres, contradictions et interprétations, car ils s'avèrent révélateurs des points de vue véhiculés par les auteurs ou les acteurs au nom desquels ils écrivent. Une telle stratégie fait ressortir le fait que l'acceptabilité, ou la non-acceptabilité des mariages entre Autochtones et Blancs est une norme socialement construite, qui résulte de la négociation constante de discours conflictuels. Bien entendu ces discours reposent sur des faits réels rapportés par bribes dans les sources. Toutefois, puisqu'il est souvent question des mêmes individus ou familles, des doutes planent quant à la représentativité des cas à l'étude par rapport à l'ensemble de la communauté mohawk. À l'inverse, vu la quantité d'encre qu'ils ont fait couler, il ne fait aucun doute que les cas rapportés dans les sources, aussi particuliers ou fréquents puissent-ils être, soulèvent des passions et suscitent des débats, ce qui motive une étude approfondie des discours qui les sous-tendent. Enfin, les discours rapportés dans ce mémoire s'avèrent d'autant plus construits que, puisque les sources n'offrent aucune réponse toute faite, il revient à l'historien de les interpréter et d'y confronter ses propres hypothèses.

Un dernier point est à noter concernant l'usage des sources. Les différentes citations transcrites dans la présente étude rapportent les sources telles qu'elles sont écrites par leurs

auteurs. Ainsi, leur orthographe est conservée, avec les majuscules, les différentes formes de conjugaison de verbe ou omissions d'accents.

1.4 Considérations méthodologiques

L'étude ne vise pas le recensement et la quantification réelle des mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle. Une telle démarche serait vaine considérant l'impossibilité pour les Mohawks d'arriver à des critères consensuels sur la définition du Blanc et de l'Autochtone. L'étude vise donc encore moins à déterminer si les enfants issus de mariages Autochtones-Blancs, et dont l'appartenance à la nation mohawk est contestée à partir des années 1820, sont effectivement autochtones ou blancs. Puisque le mémoire repose sur l'idée que les frontières identitaires sont une construction sociale, il n'est pas pertinent de tenter d'identifier le niveau « d'indianité » ou de « blancheur » de ces enfants. Ce mémoire se concentre plutôt sur les discours que suscitent les mariages Autochtones-Blancs au sein de la communauté mohawk, et qui eux, localisent les enfants métis à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté selon la réalité qu'ils cherchent à créer. Ce sont donc les opinions véhiculées par chacun qui deviennent objet d'intérêt, ainsi que les valeurs qui les sous-tendent et les paroles et gestes posés pour rendre réalité leur vision particulière. Et puisque ces discours ne sont jamais neutres en matière de race et de genre, le mémoire s'appuie sur une approche qui met l'accent sur les phénomènes de construction de la race et du genre en cours à l'époque. Ainsi, une attention particulière sera portée sur le processus de racialisation des rapports sociaux ainsi que sur l'introduction de valeurs patriarcales au sein de la communauté iroquoise. En ce sens, cette recherche s'intègre dans la mouvance historiographique actuelle sur les mariages entre personnes de différentes origines, qui s'efforce à comprendre les événements locaux à la lumière des contextes politiques et juridiques plus larges, et selon une méthode d'analyse qui prenne en considération les catégories de race et de genre en vigueur dans les discours de l'époque. Il s'en distingue toutefois par le choix d'un lieu et d'une époque qui n'ont pas encore fait l'objet d'une étude approfondie sur le sujet.

Enfin, il importe de mentionner que l'utilisation des termes « Blanc », « Autochtone », et « Indien » est faite par convention et dans un souci d'intelligibilité. Considérant que le mémoire aspire à montrer le caractère construit des frontières identitaires imposées à chacun, il existe effectivement des limites à l'utilisation de ces termes. C'est d'ailleurs ce qui explique que l'expression « Métis » soit ici utilisée avec parcimonie, alors que les acteurs de l'époque contestent que ces personnes soient des Blancs ou des Autochtones. L'expression « enfants issus des mariages Autochtones-Blancs » lui est préférée. Mais bien que ce soit des catégories flexibles et en constante formation, les acteurs de l'époque utilisent les termes « Blanc », « Indien » et « Métis » tout en les contestant. C'est pourquoi ces termes seront aussi utilisés dans le mémoire, tout en invitant le lecteur à demeurer conscient de leurs limites. De plus, l'expression « mariage Autochtone-Blanc » est choisie pour référer à l'union d'un homme et d'une femme de ces origines distinctes. Les formulations « mariage interethnique » et « mariage mixte » posent problème, l'une parce qu'elle implique le concept d'ethnicité qui se veut absent de ce mémoire, et l'autre car elle constitue le terme employé par l'Église catholique pour désigner l'union de personnes de confessions distinctes. Quant aux expressions anglaises « interracial marriage » et « intermarriage » employées dans de nombreux ouvrages auxquels se réfère ce mémoire, elles n'ont pas d'équivalents convenables dans la langue française. L'expression « Autochtone-Blanc » s'avère alors utile pour qualifier les mariages entre Blancs et Autochtones.

CHAPITRE II

PORTRAIT DE KAHNAWAKE ET DE L'INSTITUTION DU MARIAGE DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIX^E SIÈCLE

La loi de 1850 et la demande d'amendement qui s'en suit ne peuvent être compris autrement qu'à la lumière des événements des décennies précédentes. À cette époque, les discours sur les mariages Autochtones-Blancs qui évoluent fortement à Kahnawake soulèvent plusieurs questions sur la communauté mohawk. Quel rôle les femmes jouent-elles sur le plan de l'organisation sociale et familiale? Comment sont organisés, puis célébrés les mariages Autochtones-Blancs ou entre membres de la communauté chez les Iroquois? Quels sont les modes d'intégration de Blancs dans la communauté au cours des XVII^e et XVIII^e siècles? La population de Kahnawake au milieu du XIX^e siècle est-elle aussi homogène que ne le laissent croire ceux qui font appel à une « tradition ancestrale »? Il importe aussi de comprendre la façon dont est conçue l'institution du mariage dans le contexte plus large du Bas-Canada à cette époque. En effet, le missionnaire catholique, les représentants du gouvernement britannique, de même que les divers commerçants, journaliers, agriculteurs ou autres travailleurs non-autochtones de passage au village participent depuis la fondation du village à la diffusion de modes de pensées qui diffèrent des traditions iroquoïennes d'avant la période du contact. Les Mohawks de la première moitié du XIX^e siècle ne vivent pas en vase clos. Situé à une quinzaine de kilomètres de la ville de Montréal et à environ sept kilomètres de Châteauguay, le village est perméable aux idées et idéologies véhiculées par la société environnante. Les Iroquois du Sault St-Louis intègrent, adaptent ou rejettent ces idées sciemment ou inconsciemment. Il est donc essentiel de comprendre la position de l'Église catholique et de la société bas-canadienne sur les mariages entre les Autochtones et les Blancs. Le présent chapitre se penche sur le contexte historique dans lequel ont lieu les événements de la première moitié du XIX^e siècle. Il situe ces événements dans la culture maritale iroquoïenne telle qu'elle se manifeste à Kahnawake

depuis sa fondation, de même que dans la colonie britannique de l'époque où l'Église catholique joue un rôle de premier plan dans la célébration des mariages.

2.1 Kahnawake

La mission de Kahnawake est fondée par les Jésuites en 1667 pour recevoir des familles d'abord Oneidas, rapidement rejointes par des Mohawks, des Onondagas et des Hurons entre autres. Plusieurs d'entre eux sont d'anciens captifs de guerre adoptés par les Mohawks, motivés par la volonté de s'établir dans un lieu où ils peuvent vivre librement leur foi catholique¹. Les années 1670 voient l'arrivée plus massive de Mohawks qui cherchent non seulement un havre catholique, mais qui sont aussi motivés par des intérêts commerciaux en lien avec la traite de la fourrure. Progressivement, la culture mohawk devient la culture prédominante de Kahnawake, si bien qu'en 1716, date du dernier de quatre déménagements du village, la mission à caractère multiethnique des débuts se voit désormais articulée selon la structure politique, culturelle et sociale des cinq nations iroquoises, et la langue mohawk domine². Kahnawake, ou le Sault St-Louis comme l'appellent les Canadiens Français, devient certes un village mohawk, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il est composé d'une population homogène. Dans le but de dresser un portrait de Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle, cette section démontre comment, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, l'intégration de nombreux Blancs et Autochtones non-mohawks dans la communauté contribue à la fois à une diversification des origines ethniques de la population et à une évolution de la culture locale qui préserve certains traits culturels iroquois tels la matrilinearité, l'organisation clanique et le mode d'adoption d'étrangers. C'est à la lumière de ce contexte historique qu'il sera possible de comprendre comment l'intégration des Blancs dans la communauté par le mariage devient problématique au siècle suivant.

¹ Denys Delâge, « Les Iroquois chrétiens des « réductions », 1667-1770. I – Migration et rapports avec les Français, » dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, no. 1-2 (1991), p. 61.

² David Scott Blanchard, *Patterns of Tradition and Change : the Re-Creation of Iroquois Culture at Kahnawake*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), Université de Chicago, 1982, p. 139; Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill et Londres : The University of North Carolina Press, 1992, p. 125.

2.1.1 Un bref portrait du village

Au début du XIX^e siècle, le village de Kahnawake compte environ un millier d'âmes. Il se trouve au cœur de la « seigneurie du Sault St-Louis », dont les Mohawks sont les seigneurs depuis l'arrivée des Britanniques³. En 1762, ils avaient obtenu des autorités britanniques la partition de la seigneurie voisine de La Prairie de la Magdeleine au détriment des Jésuites⁴. Ils n'en sont toutefois pas reconnus comme étant les propriétaires, car le gouvernement britannique ne leur accorde qu'un droit d'usufruit. Demeurant toutefois libres de l'organisation de leurs terres, les Mohawks les gèrent de façon communautaire⁵. Chacun a droit d'exploiter gratuitement la quantité de terrain nécessaire pour satisfaire ses besoins alimentaires. Quant aux terres communes, elles peuvent être utilisées pour les besoins en bois de chauffage des individus de la communauté, mais il est prohibé d'en faire quelque exploitation à des fins commerciales⁶. En 1830, environ 280 censitaires sont établis sur la seigneurie du Sault St-Louis et doivent payer des redevances aux Iroquois⁷. C'est tout près de la moitié de la totalité des terres de la seigneurie qui sont concédées et occupées par des Blancs⁸. Ils n'ont toutefois pas l'autorisation d'habiter au village ni d'exploiter les ressources forestières ou autres du domaine seigneurial sans consentement explicite des chefs. Dans

³ La position des Iroquois en tant que seigneurs du Sault St-Louis est remise en question à plusieurs reprises au XIX^e siècle. Selon cette position, ils ne jouiraient que de l'usufruit de la terre et la propriété de la seigneurie demeurerait à la Couronne britannique. Les Iroquois, à l'inverse, défendent leur titre seigneurial en se basant sur le jugement de Thomas Gage de 1762. Arnaud Decroix, « Le conflit juridique entre les Jésuites et les Iroquois au sujet de la seigneurie du Sault Saint-Louis : analyse de la décision de Thomas Gage (1762) », dans *Revue juridique Themis*, vol. 41 (2007), p. 293-294.

⁴ Edward J. Devine, *Historic Caughnawaga*, Montréal : The Messenger Press, 1922, p. 280.

⁵ Alexandre Lefrançois, « Thomas Arakwenté : promoteur de la modernité dans la communauté iroquoise du Sault Saint-Louis (1791-1820) », dans *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, no. 228, 2004, p. 360.

⁶ L'exploitation commerciale est interdite par les chefs en 1808. Même si ce règlement a été ultérieurement abrogé, il dénote néanmoins la tension que crée la vente du bois au village. Contrat notarié des chefs du Sault Saint-Louis, 22 décembre 1808, BAC, RG10, bob. C-11000, vol. 10, p. 9446-94540.

⁷ En principe, aucun Blanc ne peut habiter dans la seigneurie du Sault St-Louis. Cependant, lorsque le jugement Gage octroie la seigneurie aux Iroquois en 1762, les Jésuites de la Nouvelle-France avaient déjà permis l'établissement de Blancs. Ceux-ci obtiennent donc la permission de demeurer sur leurs terres sous condition de payer des cens et rentes aux Iroquois. De plus, la mauvaise gestion des divers agents chargés de gérer les fonds de la seigneurie sous le régime britannique a permis l'établissement de nombreux Blancs, ayant pour conséquence l'empiètement à l'intérieur des limites de la seigneurie. Matthieu Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*, Mémoire de M.A. (anthropologie), Université McGill, juillet 1999, p. 23.

⁸ Chs. Archambault à Duncan C. Napier, 24 avril 1830, BAC, RG10, bob. C-11006, vol. 24, p. 25960-25961.

les faits, les censitaires sont source de nombreux maux alors que plusieurs d'entre eux refusent de payer les cens et les rentes⁹. De plus, il existe une confusion sur le tracé de leurs terres (plusieurs prennent plus de terres qu'ils ne le devraient) et sur la possession de contrats leur permettant de demeurer au Sault St-Louis¹⁰. Au village, où ne demeurent en principe que des Iroquois, la construction de maisons unifamiliales augmente progressivement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle alors que sont abandonnées les maisons longues multifamiliales traditionnelles¹¹. Ainsi, en 1850, il se trouve à Kahnawake quarante-cinq maisons en pierres et cent quatre-vingt-deux en bois¹². Le village compte alors 1100 habitants¹³.

Les activités économiques à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e sont peu variées¹⁴. Les femmes sont responsables de l'agriculture et vendent des produits de l'artisanat (raquettes, vanneries, souliers brodés, etc.). Les hommes participent aux activités de subsistance par la chasse et la pêche (bien que l'importance relative de ces pratiques décline vers la moitié du siècle) et par la préparation des champs. D'autres sources de

⁹ C'est le cas notamment en 1830. William Mackay au Lieutenant Colonel Napier, 2 octobre 1830, BAC, RG10, vol. 25, p. 26435-26436, bob. C-11006.

¹⁰ Voir, par exemple, Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 16 novembre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30352-30376, et Ordre de H.C. Darling à David Ross, 30 août 1823, BAC, MG11-CO42, bob. B-306, vol. 373, p. 216-217.

¹¹ Alain Beaulieu, *Les Autochtones du Québec. Des premières alliances aux revendications contemporaines*, Québec : Musée de la Civilisation et Éditions Fides, 1997; Roland Viau, *Femmes de personne: Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal: Éditions du Boréal, 2000, p. 26.

¹² Gretchen Lynn Green établit un lien probable entre l'apparition de maisons de pierres unifamiliales et le bouleversement de la structure matrilineaire et matrilocale au XIX^e siècle. Selon elle, les hommes impliqués dans des activités lucratives sont en mesure de développer l'autonomie monétaire et alimentaire. Cela leur permet de s'affranchir de leur dépendance à l'égard des activités de subsistance effectuées par les femmes et autour desquelles s'articulent le mode de résidence multifamilial et la matrilinearité. Gretchen Lynn Green, *A New People in an Age of War. The Kahnawake Iroquois: 1667-1760*, thèse de Ph.D. (histoire), The College of William and Mary, 1991, p. 284-286.

¹³ Le rapport de la Commission Bagot de 1845 établit à plus de 1100 le nombre d'habitants à Kahnawake, mais précise que seulement 955 d'entre eux ont le droit de réclamer des présents. Les autres n'y ont pas droit sous prétexte qu'ils sont métis, ce qui porte alors à environ 145 personnes le nombre de personnes estimées métis et demeurant au village. Les auteurs du rapport ne précisent cependant pas ce qu'ils entendent par « métis ». De plus, il y est aussi écrit que dans le village, « à peine peut-on trouver dans cet établissement un seul Sauvage pur sang. » « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, sections 1^{re} et 2^e, mis devant l'Assemblée législative le 20 mars 1845 », *Appendice du quatrième volume des journaux de l'Assemblée Législative de la Province du Canada du 28 novembre 1844 au 29 mars 1845, 1^{re} session, 2^e parlement provincial du Canada, Appendice E.E.E.*, ANQ, MIC A-1222.

¹⁴ Pour une description des activités économiques, voir le *Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada* du 20 mars 1845.

revenu sont aussi disponibles pour les hommes. Par exemple, ils peuvent participer au commerce de la fourrure ou s'engager comme journaliers, cageux ou canotiers sur les rapides de Lachine¹⁵. Certaines activités lucratives individualistes sont cependant mal perçues dans le village et ceux qui les pratiquent se butent à de nombreuses oppositions. En effet, la tradition collectiviste de Kahnawake encourage les activités commerciales au bénéfice de l'ensemble de la communauté, et non pas à celui de certains individus qui adhèrent à des valeurs individualistes¹⁶. Parmi ceux-ci, le plus fameux est Thomas Arakwente, un Mohawk de Kahnawake qui, au début du siècle, tient chez lui une auberge, vend de l'alcool et exploite les terres de la communauté pour la vente commerciale de bois à des Blancs dans un but d'enrichissement personnel. Plusieurs Iroquois lui étant hostiles, il comparaît devant la justice britannique plus d'une trentaine de fois, dont lors de quinze procès tenus à sa demande¹⁷. Dans les années subséquentes, tous ceux qui tentent de vendre du bois ou de l'alcool au village, même si ce n'est supposément qu'à l'attention des Blancs, se voient pris à partie par les chefs. Ainsi, lorsqu'en 1833 George De Lorimier, aussi originaire de Kahnawake, envisage d'ouvrir une auberge pour compléter les services de traversier qu'il offre aux voyageurs vers Lachine, de nombreuses voix s'opposent au projet¹⁸. Des historiens interprètent l'attitude des Iroquois du Sault St-Louis envers Arakwente comme étant l'expression d'une résistance à l'égard de l'introduction de la modernité au village, c'est-à-dire de l'individualisme et d'un mode de vie et de travail européen¹⁹. Arakwente est perçu comme un individu marginal, porteur de changements sociaux indésirables²⁰. Il serait alors plausible de croire que George De Lorimier se bute aux mêmes résistances en raison de son esprit d'entrepreneuriat qui risque de bouleverser la tradition. L'introduction de cette forme d'individualisme dans les activités commerciales vient heurter les prérogatives des chefs qui

¹⁵ Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, 2^e éd., Montréal : les Éditions du Boréal, 2005, p. 26.

¹⁶ Lefrançois, « Thomas Arakwente : promoteur de la modernité... » p. 365-366.; Denys Delâge, « Thomas Arakwente : promoteur de la modernité dans la communauté iroquoise du Sault Saint-Louis (1791-1820) », dans Andrée Lajoie, éd., *Gouvernance autochtone : aspects juridiques, économiques et sociaux*, Montréal : les Éditions Thémis, 2007, p. 73.

¹⁷ Lefrançois, « Thomas Arakwente : promoteur de la modernité... » p. 369.

¹⁸ James Hughes à Duncan C. Napier, 11 janvier 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35014-35016.

¹⁹ Lefrançois, « Thomas Arakwente : promoteur de la modernité... », p. 358.

²⁰ Denys Delâge et Etienne Gilbert, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec 1760-1820, I – En terres amérindiennes », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, no. 1, 2002, p. 65.

désirent conserver au début du XIX^e siècle une poigne ferme sur l'économie du village, et contribue à scinder l'opinion publique et à alimenter des luttes de factions²¹.

2.1.2 Évolution et pérennité de la culture iroquoienne

Bien que cent cinquante ans d'existence de la mission catholique aient contribué à altérer grandement le mode de vie des Mohawks, ceux-ci n'en demeurent pas moins héritiers d'une tradition iroquoienne pas si lointaine. Malgré l'intégration d'étrangers, des caractéristiques de cette culture iroquoienne imprègnent encore les mentalités des Iroquois du Sault St-Louis et se perpétuent tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles. C'est le cas notamment de la matrilinearité, de la structure clanique et du mode d'adoption et d'intégration des étrangers²². Au début du XIX^e siècle, le principe de matrilinearité sur lequel repose la structure de la société mohawk perdure²³. Ainsi, ce n'est pas le couple conjugal et la famille nucléaire qui constituent la base de la société, mais bien le matrilineage²⁴. La filiation se fait par la mère : c'est par elle qu'une personne hérite de son statut et de son appartenance clanique. À la tête de chaque matrilineage, la femme aînée, ou matrone, détient un droit de regard sur l'ensemble des décisions qui concernent le bien-être de sa famille étendue²⁵. Certains auteurs vont jusqu'à affirmer que c'est la femme qui « possède » les enfants, puisque c'est elle qui est responsable de leur éducation et de la transmission de la culture²⁶. Lors de séparations, dans la majorité des cas les enfants demeurent avec leur mère, au sein du clan auquel ils appartiennent²⁷. Quant au lieu de résidence des nouveaux couples, il est généralement déterminé selon un principe de matrilocité et ce, tout au long du régime français²⁸. L'homme quitte sa famille d'origine pour s'établir dans la maison de la mère de

²¹ Lefrançois, « Thomas Arakwenté : promoteur de la modernité... », p. 363 et 374.

²² Viau, *Femmes de personne*, p. 107; Green, *A New People in an Age of War*, p. 283.

²³ Green, *A New People in an Age of War*, p. 283.

²⁴ Richter, *The Ordeal of the Longhouse*, p. 110.

²⁵ Bruce G. Trigger, « Iroquoian Matriliney », dans *Pennsylvania Archeologist*, vol. 48, 1978, p. 61.

²⁶ Kathleen A. Ward, « Before and after the White Man : Indian Women, Property, Progress, and Power », dans *Connecticut Public Interest Law Journal*, vol. 6, no. 2, 2006-2007, p. 255; Norman Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 4, 1983, p. 287.

²⁷ Viau, *Femmes de personne*, p. 215.

²⁸ Green, *A New People in an Age of War...*, p. 283-284.

son épouse²⁹. Ce système matrilocal laisse toutefois place à certaines exceptions et compromis : dans certains cas, c'est la femme qui va s'établir dans la famille de son époux, particulièrement lorsque ce dernier fait partie d'une lignée familiale de chefs³⁰. Mais en règle générale, il est juste d'affirmer que, jusqu'à la fin du régime français, la matrone à la tête du matrilignage conserve ses filles et petites-filles auprès d'elle, et accueille leurs époux dans sa maison.

À partir des années 1640, en raison de l'augmentation du nombre et de la durée des départs prolongés par les hommes impliqués dans le commerce de la fourrure et les guerres, les structures matrilineaires et matrilocales s'ancrent davantage au sein des communautés iroquoises et huronnes³¹. Les femmes étant seules à demeurer à l'année au village, leurs responsabilités en matière de décisions politiques, économiques et sociales s'en trouvent accrues. Par contre, considérant la multiplication des résidences unifamiliales à partir de la moitié du XVIII^e siècle, le modèle matrilocal ne s'applique pas forcément à Kahnawake au XIX^e siècle. Cela est signe qu'un nombre croissant de nouveaux mariés adhèrent au principe de néolocalité³². Puisque matrilinearité et matrilocalité peuvent exister indépendamment au sein d'une société, les femmes, les aînées en particulier, conservent probablement un pouvoir et une influence au sein de leur famille et de leur clan dans la communauté mohawk au début du XIX^e siècle. Enfin, il importe de souligner que cet héritage matrilineaire ne signifie en rien que les femmes détiennent plus de pouvoir que les hommes dans la communauté. Il ne s'agit pas de matriarcat. Les sociétés iroquoïennes ne sont pas coercitives, elles entretiennent une relative égalité entre les hommes et les femmes, chacun

²⁹ Selon Marie Ferdaïs, il serait plus juste d'utiliser le terme uxorilocalité, car matrilocalité porterait à confusion. À l'inverse, Bruce Trigger maintient que le terme matrilocalité soit juste. Marie Ferdaïs, « Matrilinearité et/ou matrilocalité chez les Iroquoiens : remarques critiques et méthodologiques à l'usage des archéologues », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 10, no. 3, 1980, p. 185; Trigger, « Iroquoian Matriliney », p. 56

³⁰ Trigger, « Iroquoian Matriliney », p. 56 et 58; Norman Clermont, « L'identité culturelle iroquoïenne », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 10. No. 3, 1980, p. 140; Fred Voget, « Kinship Changes at Kahnawake », dans *American Anthropologist, New Series*, vol. 55, no. 3, 1953, p. 386 et 389. Marie Ferdaïs souligne l'hypothèse selon laquelle la matrilocalité serait devenue prédominante seulement après 1650, « Matrilinearité et/ou matrilocalité chez les Iroquoiens », p. 186.

³¹ Trigger, « Iroquoian Matriliney », p. 62; Viau, *Femmes de personne*, p. 46-47.

³² Selon Fred Voget, cette tendance à s'établir dans une nouvelle maison qui loge la famille nucléaire se fait de façon graduelle. Elle est encouragée par l'augmentation des revenus salariés chez les hommes, de même que par les enseignements promulgués par l'Église et les politiques publiques qui encouragent les Autochtones à adopter le modèle de la famille nucléaire euro-canadienne. Voget, « Kinship Changes at Kahnawake », p. 389

remplissant certains rôles spécifiques et complémentaires d'ordre économique, politique et religieux³³.

Le choix de l'époux et la vie conjugale s'organisent selon le système de filiation clanique régi de façon matrilineaire. Au XIX^e siècle, la population de Kahnawake se divise en sept clans, dont les trois principaux, soit le clan de l'ours, le clan de la tortue et le clan du loup, sont d'origine mohawk³⁴. Le choix d'un partenaire doit obligatoirement se faire à l'extérieur du clan³⁵. Cette exogamie clanique repose sur des interdits de l'inceste. Bien que la personne célibataire ait la liberté de choisir l'homme ou la femme qu'elle désire épouser, ses parents, et particulièrement les femmes de sa famille et la matrone, conservent un droit de regard sur le choix des individus qui intégreront leur matrilignage³⁶. Ainsi est-il fréquent que les mariages soient arrangés entre les parents et les grands-mères. Cette union doit néanmoins se faire avec le consentement des jeunes, car en bout de ligne, la fille demeure maîtresse de son corps et de sa sexualité³⁷. C'est aux mères des deux familles concernées par un mariage que revient ensuite la tâche d'en négocier les termes. Lorsque l'entente est conclue, on procède au mariage sans plus de cérémonies qu'un échange de cadeaux et un repas partagé entre les deux familles³⁸. Par ailleurs, il n'est nulle part fait mention d'une règle interdisant à une ou un Mohawk d'épouser un Blanc. Au contraire, des époux proviennent parfois de l'extérieur de la communauté, que ce soit d'autres villages mohawks, parmi d'autres nations autochtones ou avec des Blancs intégrés à la société mohawk. Gretchen Lynn Green avance que, sous le régime français, puisque les Iroquois du Sault se considèrent comme étant indépendants face aux autorités coloniales, ils ne craignent pas l'intégration des hommes blancs qui épousent des femmes autochtones³⁹. Ils leur accordent une place au sein des familles et clans iroquois, et ce, même si leur mariage est fait devant

³³ Clermont, « La place de la femme... », p. 288; Édith Garneau, *Perspective de femmes des Premières Nations au Québec sur les chevauchements identitaires : entre le genre et la nation*, Thèse de Ph.D. (sciences politiques), Université du Québec à Montréal, 2002, p. 126; Trigger, « Iroquoian Matriliney », p. 60 et 63; Viau, *Femmes de personne*, p. 16.

³⁴ Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois*, p. 21.

³⁵ Barbara Graymont, *The Iroquois*, coll. *Indians of North America*, Frank W. Porter éd., New York, : Chelsea House, 1988, p. 26.

³⁶ Viau, *Femmes de personne*, p. 206; John Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois. Histoire d'une famille de la Nouvelle-Angleterre au début du XVIII^e siècle*, Sainte-Foy : les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, 1999, p.183.

³⁷ Viau, *Femmes de personne*, p. 206-207.

³⁸ Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois*, p. 183.

³⁹ Green, *A New People in an Age of War*, p. 283.

l'Église catholique. Suite à une union matrimoniale, l'étranger est incorporé au clan de l'épouse dont il acquiert l'identité familiale⁴⁰. La formation des couples est encadrée non seulement par la matrilinearité, mais aussi par la structure clanique et les règles d'exogamie qu'elle impose.

Les principes matrilineaires régissent l'intégration d'étrangers dans la communauté par le mariage, mais aussi via l'adoption de captifs de guerre. Pour les Iroquois, la guerre remplit traditionnellement un rôle social essentiel qui s'inscrit dans un processus de deuil. Il s'agit de rapporter des prisonniers, surtout des enfants et des femmes, dans le but de combler les pertes humaines au sein des matrilineages et assurer une perpétuité démographique⁴¹. Puisque l'intégration d'hommes est moins stratégique en ce qui concerne la reproduction de la population, ceux-ci seront soit tués, soit mis en esclavage⁴². Au XVII^e siècle, il y a de plus en plus de décès dans les communautés iroquoises, provoqués par l'augmentation des conflits autour du commerce de la fourrure et par les maladies contagieuses introduites en Amérique du Nord par les Européens⁴³. Conséquemment, les raptés lors d'affrontements se font plus nombreux. Considérant les absences fréquentes des hommes, les femmes détiennent des rôles clés dans l'organisation et la gestion des conflits armés. D'abord, c'est à leur demande que sont initiés les raids de capture qui amèneront de nombreux prisonniers de guerre au village⁴⁴. Puis, elles ont le pouvoir d'interrompre la torture de captifs et d'exiger qu'une vie soit épargnée afin de l'intégrer dans le matrilineage pour y remplacer un défunt. Enfin, elles ont la responsabilité de l'acculturation des prisonniers en vue de leur adoption. Bien qu'au début du XVIII^e siècle les rituels de torture et de cannibalisme ne soient plus pratiqués par les Iroquois du Sault, ils continuent l'adoption traditionnelle de captifs de guerre, majoritairement d'enfants et de femmes⁴⁵. Cette adoption

⁴⁰ Graymont, *The Iroquois*, p. 26,

⁴¹ Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : guerres, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal : Éditions du Boréal, 2000, p. 43; Brett Rushforth, « 'A Little Flesh We Offer You.' The Origins of Indian Slavery in New France, » dans *Indian Slavery in Colonial America*, Allan Gallay éd., Lincoln et Londres : University of Nebraska Press, pp. 353-389, p. 358; Brett Rushforth, *Bonds of Alliance. Indigenous and Atlantic Slavery in New France*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2012, p. 142.

⁴² Rushforth, « A Little Flesh We Offer You, » p. 358.

⁴³ Graymont, *The Iroquois*, p. 59; Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois*, p. 162; Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, p. 65-66.

⁴⁴ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, p. 85.

⁴⁵ Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois*, p. 97-98.

ne se fait cependant pas automatiquement. Les captifs doivent faire preuve d'une soumission et d'une docilité impeccable sur une période prolongée, autrement, la mise à mort les guette toujours. Ils doivent renoncer à leur identité d'origine et s'assimiler entièrement à la culture mohawk⁴⁶. Lorsqu'ils sont adoptés, les captifs se voient octroyés les mêmes droits que les autres membres de la communauté. Elle leur confère une identité clanique et un nom iroquois, soit le nom de la personne qu'ils remplacent au sein de leur famille adoptive⁴⁷. Ainsi, ces étrangers intégrés à la communauté, particulièrement les enfants beaucoup plus malléables, n'amènent pas de bouleversements culturels profonds, car ils ne remettent pas en question les pratiques et coutumes locales. Au contraire, ils y adhèrent et contribuent à les perpétuer. Ils deviennent des Mohawks à part entière.

Les raids conduits lors du régime français amènent plusieurs captifs à Kahnawake et contribuent à y introduire de nombreux Blancs et Autochtones non-mohawks. Les personnes ainsi adoptées, surtout les enfants, deviennent « indianisés » et à l'aise au sein de leur communauté d'accueil, au point où ils refusent souvent de retourner dans leur famille d'origine lorsqu'on leur en offre l'occasion⁴⁸. S'accommodant des coutumes mohawks, ils épousent des Iroquois du Sault St-Louis et la naissance de leurs enfants assure la continuité des matrilineages à l'intérieur desquels ils remplacent des défunts. Bien que tout au long du XVIII^e siècle la fréquence des adoptions diminue grandement, il n'en demeure pas moins que cette pratique a participé à la multiplication des origines ethniques des Mohawks de Kahnawake. Ce trait caractéristique de la communauté est d'ailleurs perceptible dans la variété de noms exogènes parmi les familles du village au début du XIX^e siècle et encore aujourd'hui : D'Ailleboust (Diado), Harvey, Williams, De Lorimier, Beauvais, Mailloux (Mayo),

⁴⁶ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, p. 140-141.

⁴⁷ Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois*, p. 161; Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, p. 149-150.

⁴⁸ Demos offre à titre d'exemple le fait que, suite au raid sur le village de Deerfield au Massachusetts en 1704, de la douzaine d'enfants qui ont été adoptés à Kahnawake, cinq d'entre eux y sont demeurés toute leur vie, refusant de rejoindre leurs familles biologiques une fois à l'âge adulte. Quant aux sept autres enfants, ils y auraient passé la plus grande partie de leur vie. *Une captive heureuse chez les Iroquois*, p. 167.

MacComber, Jacob, Hill, McGregor, et bien d'autres⁴⁹. En fait, l'ampleur du métissage à Kahnawake amène le missionnaire du lieu à tenir ces propos en 1843 :

Si l'on entend par métis ceux qui ont la moitié ou moins de sang sauvage, ils sont très nombreux. Au Sault St Louis, on ne trouverait pas peut être dix sauvages, pur sang⁵⁰.

Selon le père Joseph Marcoux, il est vain de chercher à départir les habitants dits « métis » de ceux qui seraient des Indiens « pur sang », puisqu'ils sont indiscernables et que cela ouvrirait la porte à des injustices telles que le refus d'octroyer les présents annuels à certains membres de la communauté. En 1834, il témoigne des origines ethniques multiples à Kahnawake lors du baptême d'une fillette noire et d'un second enfant né de l'union d'un Mohawk et d'un Blanc, en comparant son village à l'arche de Noé⁵¹. Cette multiplicité des origines ethniques est due au fait que, jusqu'au XIX^e siècle, le lieu de naissance ou l'apparence physique n'étaient pas des critères pour définir l'identité iroquoise, puisque les étrangers adoptés s'inséraient dans un matrilignage et participaient à la perpétuation de la culture mohawk⁵². Bref, la population de Kahnawake de la première moitié du XIX^e siècle est d'origine ethnique variée. Que leurs ancêtres soient originaires de la vallée Mohawk, qu'ils proviennent d'autres nations iroquoises ou non-iroquoises telles les Hurons ou Algonquins, ou qu'ils soient Français, Anglais ou Hollandais, les Iroquois du Sault partagent tous des traits culturels mohawks. Puisque leurs ancêtres se sont intégrés au sein d'un matrilignage membre soit du clan de l'ours, du loup ou de la tortue, ils ont appris à s'identifier à la culture et la langue mohawk.

⁴⁹ Marthe Faribeault-Beauregard, *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972*, Montréal : Société généalogique canadienne-française, 1993, avant-propos.

⁵⁰ Témoignage de Joseph Marcoux sur les Iroquois du Sault St-Louis, janvier 1843, ANC, RG10, bob. C-11478, vol. 115, p. 167884-167891.

⁵¹ Marcoux à Charles-Félix Cazeau, 12 juillet 1835, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D. : 146.

⁵² Delâge, « Les Iroquois chrétiens des « réductions », 1667-1770 », p. 64.

2.2 Le mariage dans la première moitié du XIX^e siècle

Dans la première moitié du XIX^e siècle, les mariages Autochtones-Blancs sont peu fréquents au Bas-Canada et la population de la province adhère à une valeur sous-entendue d'homogamie sociale. De plus, le manque de cohésion au sein de l'Église catholique pré-ultramontaine, de même que l'absence d'une position claire en ce qui concerne les alliances Autochtones-Blancs, laisse aux missionnaires beaucoup de latitude dans la gestion des relations entre les Blancs et les Autochtones de leurs communautés. Les discours conflictuels sur cette question à Kahnawake s'inscrivent donc dans le contexte plus large des débats au sein de l'Église catholique⁵³.

2.2.1 L'Église catholique du Bas-Canada

Avant l'ultramontanisme de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'Église catholique exerce déjà une influence indéniable sur la vie familiale et conjugale des habitants catholiques du Bas-Canada. Cependant, elle ne s'impose pas de façon hégémonique. Il existe différentes forces centrifuges qui contestent sa suprématie, ce qui se reflète dans le manque de cohésion au sein de la pratique du sacrement du mariage dans les paroisses, particulièrement lors des unions entre Blancs et Autochtones. D'un côté, l'État et la bourgeoisie représentent des concurrents féroces de l'autorité ecclésiastique. Bien que l'Église détienne le quasi-monopole sur la célébration des mariages entre Catholiques, la pratique maritale est néanmoins soumise à ce que Serge Gagnon appelle un processus de sécularisation⁵⁴. À une époque où le gouvernement britannique collabore étroitement avec

⁵³ Ce mémoire se concentre d'abord sur la vision catholique du mariage au Bas-Canada, puisque la majorité de la population du Sault St-Louis pratique cette religion, de même que leur missionnaire. Il est cependant à noter que des Églises protestantes tentent d'accroître leur influence parmi les communautés autochtones à la même époque, notamment en matière d'éducation. Voir Mathieu Chaurette, *Les premières écoles autochtones au Québec : progression, opposition et lutte de pouvoir, 1792-1853*, Mémoire (Histoire), Université du Québec à Montréal, 2011, p. 79.

⁵⁴ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 90-91; Peter Ward, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990, p. 15.

l'Église catholique en vue d'assurer la paix sociale et la loyauté envers les autorités laïques et cléricales du Bas-Canada, l'État occupe tout de même un rôle croissant dans la gestion légale des corps et des biens. Motivé par le désir de protéger la propriété des plus riches, le gouvernement intervient activement dans la dimension civile de l'union matrimoniale : gestion de la propriété, du statut légal des époux, des héritages, etc.⁵⁵ Ceci n'est pas sans plaire aux membres de la petite bourgeoisie canadienne-française qui, portés par des idées républicaines, défendent la notion libérale de propriété privée et s'imposent comme les vrais représentants du peuple⁵⁶. Plusieurs parmi ceux-ci vont même abandonner toute pratique religieuse, ce qui n'est pas sans influencer les moins fortunés et moins éduqués⁵⁷. Par ailleurs, certains Britanniques sont favorables à l'introduction d'églises concurrentes dans la colonie. Alors que, suite à l'échec de l'établissement officiel de l'Église anglicane, les autorités gouvernementales coopèrent avec l'Église catholique, les différentes dénominations évangéliques cherchent cependant à propager activement la foi protestante parmi la population francophone et autochtone⁵⁸. Et pour ces Protestants, le mariage est un contrat civil plutôt qu'un sacrement⁵⁹. Avant les Rébellions de 1837-1838, les diverses intrusions de l'État, de la bourgeoisie et des Protestants contribuent au processus de sécularisation qui oblige l'Église catholique à partager nombre de ses prérogatives, dont celle du mariage.

De l'autre côté, l'Église catholique du Bas-Canada affronte des difficultés sur le plan interne. D'abord, il y a une pénurie de prêtres, aggravée par la croissance démographique, résultat de l'immigration et d'un taux de natalité plus élevé que le taux de mortalité⁶⁰. Plus de fidèles dans les paroisses signifie plus de besoins pastoraux, tel que le démontre, par exemple, l'augmentation de la nuptialité. Entre 1790 et 1830, il y en a environ 90 000 mariages, dont 30 000 dans les années 1820 seulement. Alors que de nouvelles paroisses sont ouvertes, certaines ne sont pas desservies adéquatement et sont plus susceptibles de voir apparaître des comportements jugés immoraux par l'Église⁶¹. Les jeunes en âge de se

⁵⁵ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 101.

⁵⁶ René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal : les Éditions du Boréal, 1999, p. 213.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁹ Ward, *Courtship, Love, and Marriage*, p. 18.

⁶⁰ Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy : les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 3.

⁶¹ *Ibid.*, p. 63; Hardy, *Contrôle social et mutation*, p. 213.

marier dans les nouvelles paroisses de la Montérégie sont considérés comme étant particulièrement désobéissants, car la proximité avec les États-Unis leur offre toujours la possibilité d'avoir recours à un juge de paix étasunien pour esquiver les empêchements dirimants potentiels. En comparaison, la paroisse de Saint-François-Xavier de Kahnawake est mieux desservie que bien d'autres paroisses rurales du Bas-Canada puisque, contrairement à celles-ci, elle n'est pas dans l'obligation de partager son missionnaire avec les communautés environnantes⁶². Par ailleurs, l'évêché de Québec, puis celui de Montréal, font face à des contestations de leur autorité, notamment par le Séminaire de Saint-Sulpice à Montréal, ce qui rend plus ardu les efforts d'uniformisation des pratiques religieuses⁶³. Les Sulpiciens, dont les supérieurs sont jaloux de leurs origines françaises, digèrent mal l'établissement en 1821 de Jean-Jacques Lartigue, un Canadien, en tant qu'évêque auxiliaire à Montréal, car cela risque de leur disputer leur autorité⁶⁴. Jean-Auguste Roux, le supérieur du séminaire de Montréal, va jusqu'à laisser entendre que le pouvoir épiscopal de Québec n'a pas la légitimité de lui intimer des ordres⁶⁵. De plus, les Sulpiciens cherchent à défendre leurs avoirs convoités par les Britanniques, notamment leur seigneurie au Lac des Deux-Montagnes, et à s'assurer d'en détenir les droits fonciers exclusifs⁶⁶. Considérant le manque de cohésion entre les différentes autorités ecclésiastiques et les intérêts fonciers des Sulpiciens, il n'est pas étonnant que des missionnaires sulpiciens ne partagent pas les mêmes points de vue sur les mariages Autochtones-Blancs que les autres missionnaires.

Il importe toutefois de souligner que la première moitié du XIX^e siècle demeure marquée par la piété des Catholiques. L'Église conserve un rôle symbolique primordial, celui du salut des âmes qu'assure une vie en conformité avec les enseignements du catéchisme⁶⁷. Ainsi, la majorité des paroissiens semble aspirer à se conformer autant que possible à l'idéal de vie conjugale prôné par les prêtres et paraît croire fermement au caractère sacré du

⁶² Serge Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres. La charge pastorale au Bas-Canada*, Sainte-Foy : les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 35.

⁶³ Hardy, *Contrôle social et mutation*, p. 213.

⁶⁴ Gilles Chaussé, « Jean-Henry-Auguste Roux », *DBC*, vol. VI : 1821-1835, et Gilles Chaussé et Lucien Lemieux, « Jean-Jacques Lartigue », *DBC*, vol. VII : 1836-1850.

⁶⁵ Ollivier Hubert, *Sur la Terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e – mi-XIX^e siècle)*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 131.

⁶⁶ Christian Dessureault, « La seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes », dans Sylvie Dépatie, Mario Lalancette et Christian Dessureault, éd., *Contributions à l'étude du régime seigneurial canadien*, Montréal : Édition Hurtubise HMH, 1987, p. 161 et 166.

⁶⁷ Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres*, p. 132.

mariage que seule une cérémonie devant l'Église peut conférer⁶⁸. Plus on avance dans le XIX^e siècle, plus les évêques participent au processus d'institutionnalisation de l'activité rituelle⁶⁹. Ils concentrent en leurs mains les pouvoirs de définition et de coordination des pratiques rituelles catholiques, limitant le nombre et la forme des manifestations de dévotion populaires et individuelles. La population et les prêtres sont alors invités à se conformer davantage à l'autorité religieuse en plein essor. La création du diocèse de Montréal en 1836 est un événement déterminant dans cette affirmation de l'Église catholique du Bas-Canada, puisque les deux évêques à sa tête, Mgr. Jean-Jacques Lartigue et son coadjuteur Mgr. Ignace Bourget, croient fermement en l'autonomie de l'Église face au gouvernement⁷⁰. C'est avec l'adoption du Code Civil en 1860, à une époque où l'autorité des évêques catholiques du Canada atteint un sommet inégalé jusqu'alors, que l'État reconnaît officiellement à l'Église la responsabilité sur les mariages dans la province⁷¹. Mais avant cette période, dans les premières décennies du XIX^e siècle, les laïques détiennent une plus grande marge de manœuvre pour la réalisation d'actes religieux non formels et personnels. En général, ils n'en demeurent pas moins de fervents croyants, à la fois craintifs et admiratifs de l'institution de l'Église du Bas-Canada, dont ils respectent majoritairement les enseignements. Selon Serge Gagnon, il y a au XIX^e siècle un processus de christianisation des mœurs, une raréfaction des écarts de la moralité déplorée par les prêtres de la fin du XVIII^e siècle⁷². Bref, la première moitié du XIX^e siècle voit plusieurs évolutions parallèles des pratiques religieuses, dont celles qui concernent le mariage. Alors même que ce sacrement est soumis à un processus de sécularisation, l'Église réalise une montée graduelle de son autorité et de son autonomie, montée qui s'accélère suite aux Rébellions des Patriotes, ce qui assure une conformité croissante des croyants à l'égard des enseignements religieux.

⁶⁸ Françoise Noël, *Family Life and Sociability in Upper and Lower Canada, 1780-1870*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2003, p. 61; Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 166;

⁶⁹ L'expression « institutionnalisation de l'activité rituelle » est d'Ollivier Hubert, *Sur la Terre comme au ciel*, p. 8.

⁷⁰ Hardy, *Contrôle social et mutation*, p. 214.

⁷¹ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 266.

⁷² Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu*, p. 31 et 48-49.

2.2.2 La vision du mariage dans la société bas-canadienne

Il en va au Bas-Canada comme dans bien des sociétés : le mariage n'est pas qu'affaire du privé, il s'agit d'une institution soumise au jugement et à l'intérêt de la société dans son ensemble. Puisque le mariage sert à perpétuer une vision dominante selon laquelle le rôle spécifique de chacun est défini selon son genre, sa race, sa classe ou même son âge, tous doivent se conformer aux normes établies pour éviter la marginalisation⁷³. Le choix d'un partenaire se réalise alors en considération à la fois des sentiments à l'égard de l'autre et des attentes de la famille⁷⁴. Cette dernière, puisqu'elle entretient des intérêts privés, s'attend à ce que le mariage d'un enfant assure l'intégrité de la propriété familiale⁷⁵. Il va donc de soi que les familles fortunées surveillent de plus près le choix de la personne qui épousera leur enfant. L'approche à l'égard des mariages est ainsi différenciée selon la classe sociale à laquelle appartiennent les époux, laissant transparaître parmi les plus pauvres une plus grande liberté de choix⁷⁶.

La population du Bas-Canada entretient une vision relativement uniforme de la vie conjugale, héritée de la tradition chrétienne. Selon l'Église catholique, le mariage entre deux époux est basé sur leur consentement mutuel à respecter l'exclusivité de leur union monogame et à vie. Elle impose des restrictions dans le choix de partenaire : il doit être du sexe opposé, ne présentant pas de différence d'âge irraisonnable, et la relation avec une personne en dessous de cinq degrés de parenté ou d'affinité est considérée comme incestueuse. Les relations sexuelles sont réservées uniquement aux époux, car elles sont faites dans un but de procréation. Cependant, bien que cette norme soit prônée par l'Église et la société en général, certaines personnes ne s'y conforment pas. Par exemple, dans les familles plus riches, la notion de consentement au mariage si chère à l'Église catholique est ignorée par certains parents qui veulent choisir le gendre ou la bru qui partagera une partie de la richesse familiale. Mais en règle générale, les jeunes désirent l'approbation de leurs parents dans le choix d'un époux, car ils ne veulent pas s'aliéner leur famille qui représente

⁷³ Nancy F. Cott, *Public Vows. A History of Marriage and the Nation*, Cambridge, Mass. et Londres : Harvard University Press, 2000, p. 3-4.

⁷⁴ Constance Backhouse, *Petticoats and Prejudice. Women and the Law in Nineteenth-Century Canada*, Toronto : The Osgoode Society, 1991, p. 31; Noel, *Family Life and Sociability*, p. 13.

⁷⁵ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 89.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 5-6 et 139.

pour eux une source d'aide et de support incontournable⁷⁷. En ce sens, il est rare de voir des mariages non-conformes, et lorsqu'il s'en présente qui défient trop l'ordre établi, les nouveaux mariés s'exposent encore dans les premières décennies du XIX^e siècle à des charivaris ou autres humiliations publiques⁷⁸.

Selon Serge Gagnon, l'homogamie sociale constitue une norme importante à respecter dans le choix d'un époux ou d'une épouse. L'homogamie sociale demande à ce que les époux proviennent d'un milieu semblable, afin d'assurer que « les apprentissages culturels ne seront pas remis en cause par des habitudes exotiques »⁷⁹. Et la meilleure garantie consiste à épouser une personne de la même origine ethnique, religieuse et économique⁸⁰. Or, pour l'Église catholique, ce qui prime avant tout c'est l'homogamie religieuse. Les prêtres du Bas-Canada ne peuvent célébrer des mariages entre deux personnes de confessions différentes, car l'époux non-catholique est considéré comme un hérétique et un danger pour la foi⁸¹. Ce dernier doit nécessairement se convertir ou s'engager à se convertir au catholicisme avant la cérémonie. Et du côté des autorités civiles de confession catholique, même si l'on tolère les mariages mixtes, ils sont mal perçus et on s'attend à ce que l'un des deux époux se convertisse⁸². Cette situation change dans les années 1830, décennie où l'Église entame des modifications des lois qui encadrent le mariage et devient plus permissive. Les unions mixtes, devant un magistrat ou devant un ministre protestant sont désormais considérées comme valides⁸³. Mais bien que l'homogamie religieuse demeure prioritaire, l'ethnicité est néanmoins un facteur à considérer lors du choix d'un époux. Et puisque souvent la personne à la recherche d'un ou d'une partenaire désire trouver une personne qui corresponde à ses attentes et partage ses valeurs, elle a souvent

⁷⁷ Noël, *Family Life and Sociability*, p. 23.

⁷⁸ Ibid., p. 60.

⁷⁹ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 5-6 et 138.

⁸⁰ Peter Ward affirme qu'au Haut-Canada, le deux tiers des gens épouse un membre de leur communauté, dû non seulement à la proximité géographique, mais aussi au fait qu'ils partagent avec ceux-ci des caractéristiques sociales, économiques et culturelles importantes. L'endogamie religieuse et ethnique est forte : seulement 5% de tous les mariages sont entre un Catholique et un Protestant. L'ethnicité est cependant un facteur de moindre importance que la religion. *Courtship, Love, and Marriage*, p. 61-62. Backhouse soutient que ce pourcentage de 5% de mariages mixtes s'applique à l'échelle du Canada pré-confédération : Backhouse, *Petticoats and Prejudice*, p. 29.

⁸¹ Ward, *Courtship, Love, and Marriage*, p. 23; Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 131.

⁸² Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 129-130.

⁸³ Ibid., p. 137.

tendance à choisir parmi ceux qui lui sont égaux⁸⁴. En étant originaires du même milieu économique, religieux, culturel, voire même ethnique, les époux se réconfortent dans leurs convictions du bien-fondé de l'homogamie sociale.

Lorsqu'un jeune couple viole les règles de l'inceste établies par l'Église, il y a empêchement dirimant, c'est-à-dire que le mariage ne peut avoir lieu sans l'octroi d'une dispense par l'évêque. Une telle dispense s'obtient en payant une componende⁸⁵. Pour les plus riches, il est aisé de déboursier les fonds nécessaires à l'octroi rapide et discret d'une dispense. Les familles peuvent ainsi marier des parents proches, s'assurant de garder les biens à l'intérieur de la parenté et n'ayant pas à se soucier du consentement des jeunes⁸⁶. Aux familles moins fortunées, qui ne peuvent s'offrir une dispense, l'Église impose des sanctions, telle que la séparation du couple pour une période déterminée. Ces humiliations publiques et le traitement de faveur des plus riches frustrer les pauvres, ce pourquoi ils ont recours à d'autres moyens pour arriver à leurs fins⁸⁷. Ils testent les limites de ce qui est permis en vivant sous le même toit, en tombant enceinte, ou en menaçant d'avoir recours à des magistrats laïques ou des pasteurs protestants pour célébrer leur mariage. En effet, les pasteurs protestants acceptant des degrés de parenté et d'affinité moindres entre les époux, ils acceptent d'unir des personnes faisant face à des empêchements dirimants aux yeux de l'Église catholique, ou encore étant de religions ou de cultures différentes⁸⁸. Les prêtres catholiques se voient alors dans l'obligation de faire des compromis et d'octroyer les dispenses demandées pour éviter le concubinage, la naissance d'enfants illégitimes ou le recours à des autorités non-catholiques⁸⁹. Ces comportements sont toutefois marginaux, la plupart des Bas-Canadiens obéissant aux exigences de l'Église. Là où les prêtres voient cependant leur autorité ignorée ouvertement, c'est lors des manifestations sociales entourant les mariages. Bien que les curés de paroisses considèrent cela immoral et impudique, les mariages donnent souvent lieu à des célébrations de plusieurs jours dans les milieux ruraux,

⁸⁴ Noël, *Family Life and Sociability*, p. 20.

⁸⁵ Il s'agit d'une taxe dont le montant varie selon le degré de parenté ou d'affinité. Elle peut atteindre jusqu'à 25£ pour des mariages au second degré, soit un peu moins du montant annuel obtenu sur une petite seigneurie. Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 70.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 74-75.

⁸⁸ Ward, *Courtship, Love, and Marriage*, p. 24; Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 60.

⁸⁹ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 60 et 152.

avec des danses et des victuailles en abondance⁹⁰. Mais dans la grande majorité des cas, les paroissiens respectent les règles de l'Église ainsi que les normes non-formelles d'homogamie sociale véhiculées dans la société bas-canadienne.

2.2.3 Les missionnaires et les mariages Autochtones-Blancs

Les missionnaires demeurant dans les communautés amérindiennes doivent appliquer les règles du mariage à l'égard des Autochtones tel que le font tous les curés de paroisse du Bas-Canada. En effet, tous les prêtres catholiques canadiens sont tenus de suivre les indications du Rituel de Saint-Vallier, ou Rituel de Québec, pour orienter leur pratique lors des divers sacrements. Ce livre, adopté en 1703 et remplacé en 1851 par le Rituel romain, constitue « l'armature essentielle du dispositif de centralisation et d'uniformisation des procédures rituelles » de l'Église catholique du Canada⁹¹. Les Autochtones qui désirent contracter un mariage catholique sont ainsi soumis aux mêmes exigences et restrictions que tous les Bas-Canadiens dans le choix d'un partenaire, dans la confession des péchés et dans l'engagement à la vie conjugale exclusive et à vie. Et nécessairement, ces mêmes exigences s'appliquent aux mariages Autochtones-Blancs. Cependant, les alliances entre Blancs et Autochtones ne sont pas si simples. Non seulement divisent-elles les communautés autochtones, mais aussi les membres du clergé.

Des oppositions au sein de l'Église du XIX^e siècle concernant les mariages entre Autochtones et Blancs puisent leurs origines en Nouvelle-France, à une époque où les relations sexuelles entre Blancs et Autochtones sont définies comme des péchés graves et où le gouvernement interdit formellement ces unions matrimoniales. Mgr. de Saint-Vallier établit certains péchés comme étant des réserves, ou cas réservés, dont plusieurs concernent la sexualité. Ces péchés, considérés comme enfreignant un « ordre sexuel qu'on croit d'origine divine⁹² », sont d'une telle gravité que seul l'évêque détient l'autorité de les absoudre en confession. Il s'agit de l'inceste, de la bestialité, de la sodomie, de l'adultère ou

⁹⁰ Noël, *Family Life and Sociability*, p. 61.

⁹¹ Hubert, *Sur la Terre comme au ciel*, p. 2.

⁹² Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu*, p. 139.

concubinage public, de la pédophilie, ainsi que des rapports sexuels entre un Blanc et une Amérindienne⁹³. Ce dernier est surnommé le « péché d'impureté des Français avec les femmes ou les filles sauvagesses »⁹⁴, et vise à limiter les relations sexuelles hors mariage. Or, l'adultère et le concubinage public étant déjà proscrits, c'est l'interdit de la race qui se rajoute. Curieusement, il n'est pas fait mention des relations sexuelles entre une Blanche et un Autochtone, bien qu'il y en ait eu, notamment chez les Hurons⁹⁵. Il est possible que les membres du clergé du XIX^e siècle aient hérité de ce malaise à l'égard des rapports entre Blancs et Autochtones. Mais à l'époque du Bas-Canada, les prêtres hésitent à considérer ce péché comme étant toujours un cas réservé. Nombre de prêtres croient que toutes les créatures sont égales devant Dieu, comme le réitère Mgr. Joseph-Octave Plessis, évêque du Bas-Canada de 1806 à 1825⁹⁶. Dans les années 1830, alors même que l'Église décide de reconnaître les mariages mixtes, les autorités cléricales envisagent de retirer ce péché de la liste des cas réservés⁹⁷. Mais ce n'est qu'en 1851 qu'est retirée la majorité des réserves d'ordre sexuel, dont celle prohibant les relations sexuelles entre Blancs et Autochtones.

Le père Noël-Laurent Amiot, curé à Saint-François en 1825, représente un bon exemple d'un prêtre hésitant à considérer comme une réserve les relations sexuelles entre un Blanc et une Autochtone. Desservant à la fois la communauté abénaquise et le village limitrophe de Saint-François du Lac, il s'avoue dépassé par le nombre de cas réservés qui se présentent⁹⁸.

Il n'en est pas de la paroisse de Saint-François comme du plus grand nombre des paroisses de ce diocèse, où les cas réservés se trouvent rarement. Ici rien de plus commun. La proximité des sauvages avec les Canadiens est cause que ceux-ci tombent souvent dans les réserves suivantes : savoir livrer ou procurer des boissons enivrantes aux Sauvages et le commerce avec les filles sauvages⁹⁹.

Amiot décrit les Blancs impliqués comme étant des habituels. Il sait qu'il serait vain d'exiger d'eux qu'ils traversent le fleuve Saint-Laurent et parcourent au-delà de cinquante

⁹³ Il est à noter que le viol n'en fait pas partie. Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres*, p. 243.

⁹⁴ Gagnon, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu*, p. 145.

⁹⁵ Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, éd., *La Indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid: Ediciones doce Calles, 2012, p. 337.

⁹⁶ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 142.

⁹⁷ Gagnon, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu*, p. 146.

⁹⁸ Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres*, p. 262.

⁹⁹ Noël-Laurent Amiot, cité dans Gagnon, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu*, p. 145.

kilomètres pour aller se confesser devant le vicaire de Trois-Rivières. Amiot se considère « paralysé dans son ministère », et demande des pouvoirs extraordinaires lui permettant d'absoudre lui-même ces Blancs, dans le but avoué d'éviter qu'ils lui cachent leurs péchés¹⁰⁰. Il ajoute ceci à sa défense : « Votre Grandeur sait d'ailleurs que j'ai déjà ce pouvoir pour les Noirs. Pourquoi me serait-il refusé pour les Blancs de ma paroisse¹⁰¹? » Cette réplique suggère qu'Amiot croit que, puisque tous sont égaux devant Dieu, il n'y a pas lieu d'adopter un traitement différé à l'égard des différentes ethnies. Selon Serge Gagnon, cette situation où les prêtres font face à un trop grand nombre de cas réservés se répète dans les paroisses limitrophes aux villages de Jeune-Lorette, Bécancour, Saint-Régis et Kahnawake¹⁰².

Le désaccord au sein de l'Église à l'égard des mariages Autochtones-Blancs s'explique aussi par les relations qu'elle entretient avec le gouvernement colonial français en Nouvelle-France, ainsi qu'avec son successeur britannique. Au début du XVIII^e siècle, les autorités françaises se disent officiellement en défaveur de ces unions, sans toutefois adopter de lois qui les criminalisent. Cette prise de position résulte de l'échec de la politique de francisation adoptée par les autorités coloniales au XVII^e siècle¹⁰³. Cette politique visait à créer par le métissage des Français et des Autochtones un peuple unique en Amérique du Nord qui serait calqué sur le modèle français. Cependant, à la fin du XVII^e siècle, force est de constater que ce sont plutôt les colons français qui s'intègrent par le mariage aux cultures autochtones, ce que le gouvernement qualifie de phénomène d'« ensauvagement » des Français. Il s'ensuit l'émergence d'un discours racial, où l'on reconnaît aux Amérindiens une nature essentielle immuable, transmise biologiquement, qui constitue une entrave durable à leur civilisation¹⁰⁴. Les différences entre les Blancs et les Autochtones ne sont désormais plus perçues comme étant culturelles, mais bien naturelles¹⁰⁵. Le gouvernement justifie alors son refus des mariages Autochtones-Blancs sur une base raciale : le métissage devient

¹⁰⁰ Noël-Laurent Amiot, cité dans Gagnon, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu*, p. 145.

¹⁰¹ Noël-Laurent Amiot, cité dans Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres*, p. 262.

¹⁰² Gagnon, *Plaisirs d'amour et crainte de Dieu*, p. 145

¹⁰³ Saliha Belmessous, « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy », dans *The American Historical Review*, vol. 110, no. 2 (2005), p. 2; Gilles Havard, « 'Les forcer à devenir citoyens.' État, sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », dans *Annales HSS*, no. 5 (2009), p. 1003-4.

¹⁰⁴ Havard, « Les forcer à devenir citoyens... », p. 1003-1004.

¹⁰⁵ Belmessous, « Assimilation and Racialism... », p. 2

synonyme de dégénération. À cet effet, le gouverneur Philippe Rigaud de Vaudreuil affirme ce qui suit en 1709 :

Il ne faut jamais mêler un mauvais sang avec un bon, l'esperience que lon a en ce pays, que tous les francois qui ont epousé des sauvagesses sont devenus libertains feneans, et d'une independance insuportable, et que les enfans quils ont en ont esté d'une feneantise aussy grande que les sauvages mesmes, doit empescher qu'on ne permette ces sortes de mariages [...] il semble que tous les enfans qui en naissent cherchent a faire toutes les peines possibles aux françois¹⁰⁶.

En Amérique du Nord, ce sont les Français qui établissent avant les Anglais une conceptualisation de la race où des traits de caractère sont transmis par le sang¹⁰⁷. Il s'ensuit tout au long du XVIII^e siècle une « racialisation accrue des rapports sociaux »¹⁰⁸. Les autorités coloniales françaises n'imposent cependant pas de façon stricte l'interdit sur les mariages Autochtones-Blancs. Elles s'en remettent à l'Église, ce qu'exprime bien le gouverneur de La Galissonnière dans sa lettre à Mgr. Pontbriand, évêque de Québec, en 1749.

[...] au sujet des mariages des françois avec des sauvagesses. Je suis plus persuadé que je n'étois alors qu'il sont pernicieux à l'état et tout au moins inutiles à la Religion. Il seroit facile d'obtenir de la cour une defense pareille a celle qu'elle a fait pour le gouvernement de la Louisiane mais j'aimerois mieux suivre le cours naturel et que ce fût vous qui ordonnassiez aux missionnaires de faire le moins qu'il seroit possible de pareils mariages et surtout de n'en jamais faire aucun sans le consentement très exprès des commandans des lieux¹⁰⁹.

L'Église adopte cependant une approche différente et se voit plus conciliante à l'égard des gens de différentes origines qui désirent s'épouser. Au regret des autorités laïques, les missionnaires de la Nouvelle-France continuent à tolérer ces mariages, sans toutefois les encourager. Ils considèrent que ces unions aident à combattre le désordre moral chez les Autochtones¹¹⁰. Après la conquête de la Nouvelle-France, l'approche à l'égard de ces mariages ne changent pas : ils sont non-souhaitables, mais tolérés. C'est ce qui amène en 1774 Mgr. Briand à répondre au curé de Sainte-Marie de Beauce que bien que « le mariage

¹⁰⁶ Philippe Rigaud de Vaudreuil, 1709, cité dans Saliha Belmessous, «Être Français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles», dans *French Historical Studies*, vol. 27, no. 3 (2004), p. 527.

¹⁰⁷ Guillaume Aubert, « 'The Blood of France' : Race and Purity of Blood in the French Atlantic World », dans *The William and Mary Quarterly*, 3^e séries, vol. 61, no. 3 (2004), p. 442-443.

¹⁰⁸ Havard, « Les forcer à devenir citoyens... », p. 1008.

¹⁰⁹ Roland-Michel Barrin de La Galissonnière à Henri-Marie Dubreil de Pontbriand, Montréal le 14 mai 1749, AAQ, 6 CN, Gouvernement vol. I : 102.

¹¹⁰ Belmessous, « Assimilation and Racialism... », p 12.

des français avec les sauvagesses n'est point autorisé par le gouvernement; Je vous permets pourtant de célébrer celui dont vous me parlez¹¹¹. » Et donc, même si l'Église catholique ne se prononce jamais officiellement en défaveur des unions Autochtones-Blancs et continue d'en célébrer, les autorités coloniales l'invitent fortement à les refuser depuis plusieurs décennies. Que ce soit dû à la définition d'un péché réservé ou aux incitations des états coloniaux, ces discours contre les mariages entre Autochtones et Blancs amènent certains prêtres du XIX^e siècle à les condamner, tel qu'en témoigne une controverse qui surgit au Lac des Deux-Montagnes en 1826.

Le Sulpicien Jean-Baptiste Roupe est missionnaire au Lac des Deux-Montagnes de 1813 à 1829¹¹². Il est à l'origine d'une vive controverse publique qui débute en mai 1826 alors que, contre les avis d'autres prêtres catholiques canadiens, il s'oppose à un mariage entre Élisabeth Séguin, une Blanche, et un Iroquois du Lac des Deux-Montagnes. Face au refus du père Roupe de les unir, les deux jeunes cherchent conseils auprès de Mgr. Lartigue, l'évêque de Montréal qui a récemment été exclu du Saint-Sulpice. Le père Jean-Henry-Auguste Roux, supérieur du Saint-Sulpice, intervient alors en faveur du missionnaire Roupe, et écrit à Lartigue pour exposer les raisons qui motivent ce refus :

[...] ce seroit une nouveauté au Lac, si inouïe qu'il n'y en a aucun exemple. Que le mélange a été défendu entre les Blancs et les sauvages dans le même village par l'Ordonnance de 1777. Que c'est pour cela qu'on a donné dans la seigneurie du Lac des terres immenses aux Sauvages pour les séparer des Blancs et que c'est une règle du Lac d'empêcher l'établissement des Blancs. Aussi le Séminaire s'est conservé la propriété de tout le village, et n'y a laissé même aux Sauvages que des jouissances qu'ils ne peuvent transmettre à d'autres qu'avec la permission du Séminaire et les conditions qu'il impose. On sent que ces précautions seroient vaines, s'il étoit permis de se marier entre Canadiens et Sauvages et que ce seroit la ruine de la mission.¹¹³

Lartigue est cependant d'avis que les jeunes « ont droit par la nature à se marier selon leur goût, lorsqu'aucun empêchement canonique ou civil n'y met obstacle¹¹⁴. » Il affirme que le père Roux « parle des inconvénients qu'auroient ces alliances, sans en donner aucune preuve, & sans qu'on s'en trouve mal dans toutes les autres missions où la chose se

¹¹¹ Jean-Olivier Briand à Jean-Marie Verreau, Québec le 24 janvier 1774, AAQ 20 A, Évêques de Québec, vol. I : 170.

¹¹² Le père Roupe parle couramment la langue des Mohawks, puisqu'il avait servi dans la mission de Saint-Régis dans les années précédentes. C'est lui qui forme Joseph Marcoux à la prêtrise et lui enseigne à parler le mohawk. Chaussé, « Jean-Baptiste Roupe ».

¹¹³ « Copie d'une lettre de Mr. Roux à Mgr. l'Év. De Telmesse en date du 25 mai 1826, » incluse dans Jean-Jacques Lartigue à [?], Montréal le 29 mai 1826, » AAQ, 26 CP, Montréal, vol. III :10.

¹¹⁴ Jean-Jacques Lartigue à [?], Montréal le 29 mai 1826, » AAQ, 26 CP, Montréal, vol. III :10.

pratique. » De plus, Lartigue fait remarquer que l'Ordonnance de Guy Carleton de 1777 ne fait aucunement mention des mariages entre les Blancs et les Autochtones. En effet, seul l'article 3 fait allusion à la présence de Blancs dans les missions et il concerne exclusivement la défense de l'intégrité des terres réservées.

“ ART. III. From and after the publication of this ordinance, it shall not be lawful for any person to settle in any indian village or in any indian country within this province, without a licence in writing from the governor, lieutenant governor, or commander in chief of the province for the time being, under a penalty of ten pounds for the first offence, and twenty pounds for the second, and every other subsequent offence¹¹⁵.”

Devant ce qu'il estime être des motifs non concluants, Lartigue encourage « les futurs à émigrer dans un autre village, où ils ne trouveront pas ces difficultés¹¹⁶. » Élizabeth Séguin se rend alors auprès du père Marcoux au Sault St-Louis, afin que celui-ci la marie à l'homme de son choix.

Ce qui n'était qu'un simple mariage au départ prend au mois de septembre des proportions démesurées quand les pères Roupe et Roux écrivent à Mgr. Bernard-Claude Panet, l'évêque de Québec, pour qu'il intervienne en leur faveur auprès du gouverneur George Ramsay Dalhousie. À la fin du mois, le gouverneur Dalhousie se rend jusqu'au Lac des Deux-Montagnes pour entendre les arguments du père Roupe. Celui-ci remet à lord Dalhousie un mémoire dans lequel il expose ses arguments.

1° Nous nous opposons aux mariages des blancs avec les sauvages, car après bien des recherches, nous n'avons pu trouver au Lac aucun exemple d'une Canadienne mariée à un sauvage. Nous prêter aux circonstances en favorisant les mariages, serait de notre part introduire une nouveauté [...] Il vaut donc bien mieux les prévenir sagement en respectant les bornes posées par nos pères.

2° Le mélange des blancs avec les sauvages a de tout temps été regardé comme très préjudiciable à ces derniers. Aussi de tout temps on a vu les autorités civiles et ecclésiastiques toujours unanimes à l'empêcher. [...] Mais si au lieu de persévérer dans ces sages mesures, l'on [ose?] tout à coup rompre les barrières qui séparent les uns des autres, si nous travaillons à introduire et à favoriser entre eux des communications aussi rapprochées et aussi intimes [...], ne serait-ce pas là ouvrir toutes les voies à un mélange aussi redouté qu'il est à craindre? Ne serait-ce pas vouloir la perte des sauvages¹¹⁷?

¹¹⁵ « Ordonnance de Guy Carleton contre la vente de boisson aux Indiens, 29 mars 1777 », dans *Grande Bretagne, Privy Council, Judicial Committee, In the matter of the boundary between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador Peninsula, between the Dominion of Canada of the one part and the Colony of Newfoundland of the other part*, Londres: W. Clowes and Sons Ltd., 1927, vol. 6, no. 1101.

¹¹⁶ Jean-Jacques Lartigue à [?], Montréal le 29 mai 1826, » AAQ, 26 CP, Montréal, vol. III :10.

¹¹⁷ Extrait d'une lettre de M. Roupe missionnaire du Lac des Deux Montagnes en date du 19 juin 1826, BAC, MG17-A7-2, bob. C-14001, vol. 4, p. 2218-2219.

Bien que le fait que ce soit la femme qui est blanche constitue un élément dérangeant supplémentaire de ce mariage en particulier, le débat est plus large et englobe l'ensemble des mariages Autochtones-Blancs. Roupe partage le discours des gouvernements coloniaux, discours qui établit des distinctions raciales et se dit vouloir protéger et préserver les Autochtones en instaurant une politique de ségrégation. De plus, il précise que les Blanches qui fréquentent des Autochtones sont des « jeunes filles sans retenue, sans instruction, fort équivoques du côté des mœurs » et que les Blancs sont des « esprits inquiets, ambitieux, de caractère à troubler plutôt qu'à cimenter la paix dans un village¹¹⁸. » Et si jamais il devait y avoir mariage, les couples Autochtones-Blancs doivent s'établir hors réserve, en accord avec la politique de ségrégation et l'Ordonnance 1777. Face aux arguments avancés par Roupe, il n'est pas étonnant de voir le gouverneur Dalhousie émettre le même avis que les Sulpiciens. Quant à Mgr. Panet, pris entre les recommandations de l'évêque de Montréal d'un côté, et celles des Sulpiciens et du gouverneur de l'autre, il se range du côté de ces derniers et écrit au père Marcoux de Kahnawake pour lui interdire le mariage d'Élizabeth Séguin avec l'homme du Lac des Deux-Montagnes. Même si le père Marcoux accepte habituellement de célébrer les mariages entre Blancs et Autochtones, dans ce cas-ci il se conforme aux exhortations de l'évêque.

L'histoire ne s'arrête cependant pas ici. Pendant la polémique en cours de mai à septembre, Élizabeth se désiste de ses engagements envers l'homme du Lac des Deux-Montagnes et rend tous les présents qu'elle a reçus de la part de la famille iroquoise. Elle envisage désormais d'épouser un Mohawk de Kahnawake, Ignace Kaneratahere Delisle¹¹⁹, ce à quoi procède le père Marcoux à la fin de l'année 1826, « au grand contentement des Sulpiciens¹²⁰. » En effet, ni les Sulpiciens, ni le gouverneur Dalhousie, ni même l'évêque de Québec ne s'oppose à ce mariage à Kahnawake dans lequel la femme est blanche et l'homme autochtone. Dans une lettre de septembre 1826 à l'attention du père Marcoux, Mgr. Panet écrit d'ailleurs que, considérant « l'inconvénient qu'il y avoit de permettre aux sauvages de cette mission [Lac des Deux-Montagnes] de s'allier avec des Canadiennes, » et

¹¹⁸ Jean-Baptiste Roupe cité dans Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 144.

¹¹⁹ S'il est encore mineur lors de son mariage en 1826, Ignace Delisle deviendra un jeune chef qui jouera un rôle primordial dans le débat sur les mariages Autochtones-Blancs au Sault St-Louis dans la décennie de 1830. Il en sera question au chapitre 5.

¹²⁰ Joseph Marcoux à Bernard-Claude Panet, Sault St-Louis, 28 septembre 1826, ADSJL, 3A/89.

que « cette même fille [Élizabeth Séguin] étoit recherchée depuis quelques temps par un jeune Sauvage de votre mission, vous pouvez la marier avec celui-ci, mais non avec le premier [du Lac des Deux-Montagnes]¹²¹. » Qu'est-ce qui explique que les dispositions du clergé ne soient pas les mêmes d'une mission à l'autre? Il semble que les arguments avancés par le père Roupe dans son mémoire de juin ne soient pas les seuls qui orientent son jugement à l'égard de l'intégration de Blancs dans la communauté du Lac des Deux-Montagnes.

Pourquoi tant de démarches si, en bout de ligne, les Sulpiciens sont contents du mariage tenu à Kahnawake? Cette controverse sur l'union d'une Blanche et d'un Iroquois du Lac des Deux-Montagnes doit être comprise à la lumière de la position dans laquelle se retrouve le séminaire de Saint-Sulpice à cette époque. Depuis la Conquête, et particulièrement depuis 1819, les Sulpiciens luttent contre la spoliation de leurs avoirs au Bas-Canada¹²². En 1826, ils cherchent à garder contrôle de leurs avoirs fonciers à la mission du Lac, tel que le sous-entend le père Roux dans la citation ci-haut rapportée (voir note 113). Déjà en mai, Mgr. Lartigue les accusait de n'être motivés que par « une prétention seigneuriale odieuse¹²³. » Ainsi, en tant que seigneurs du Lac des Deux-Montagnes, les Sulpiciens sont poussés à la fois par leurs préjugés raciaux et par leur désir de protéger leur propriété foncière de l'empiètement de Blancs. À une époque où leurs missionnaires cherchent à accroître leur autorité, les Sulpiciens s'imposent en arbitres dans la vie intime des communautés autochtones présentes¹²⁴. Puisque le père Marcoux et Mgr. Lartigue n'ont aucun intérêt personnel ou collectif à protéger, ils voient d'un œil moins menaçant l'intégration de Blancs dans les communautés autochtones et sont plus prompts à les célébrer. Bref, ce qui était un mariage assez commun s'est développé en débat au sujet des mariages Autochtones-Blancs au sein de l'Église catholique canadienne.

¹²¹ Bernard-Claude Panet à Joseph Marcoux, Québec 28 septembre 1826, AAQ 210-A RL vol. 13 p. 19-20.

¹²² Chaussé, « Jean-Henry-Auguste Roux »; Chaussé et Lemieux, « Jean-Jacques Lartigue »; Dessureault, « La seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes », p. 161.

¹²³ Jean-Jacques Lartigue à [?], Montréal le 29 mai 1826, » AAQ, 26 CP, Montréal, vol. III :10.

¹²⁴ John A. Dickinson, «Évangéliser et former des prêtres : les missions sulpiciennes», dans Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert, dir., *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal : Éditions Fides, 2007, p. 368; Dessureault, « La seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes », p. 170.

La controverse de 1826 présente plusieurs intérêts dans le cadre d'une étude sur Kahnawake. D'abord, la division de l'Église à ce sujet et l'absence de position ferme de sa part octroient un pouvoir discrétionnaire aux missionnaires qui peuvent, selon le contexte local et leur propre conscience, refuser ou accepter de célébrer des alliances entre Autochtones et Blancs. De plus, la situation du Lac des Deux-Montagnes met en exergue le fait que les débats et discours qui entourent les mariages Autochtones-Blancs s'insèrent dans des contextes locaux spécifiques et ne peuvent être compris en dehors de ceux-ci. Ce qui oriente les discours au Lac des Deux-Montagnes diffère sensiblement de la situation au Sault St-Louis, d'où l'importance d'étudier les événements à l'échelle locale. Puis, l'appel du père Amiot de Saint-François en 1825 et la controverse de l'année suivante témoignent du fait que, malgré les circonstances spécifiques à chaque communauté, le village de Kahnawake n'est pas seul à affronter des difficultés relativement à l'union de ses membres avec des Blancs. Cette question constitue une réalité à laquelle est confronté l'ensemble des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent alors que chacune se doit de redéfinir ses relations avec la société bas-canadienne dont la présence se fait de plus en plus sentir. Enfin, le cours des événements à Kahnawake peut vraisemblablement être influencé par les discours véhiculés à partir des autres villages autochtones de la Vallée du Saint-Laurent. D'un côté, les Iroquois du Sault St-Louis ne peuvent (ou ne veulent pas) compter sur l'Église pour leur fournir des réponses à leur questionnement sur les unions Autochtones-Blancs. D'autre part, les événements au Lac des Deux-Montagnes font écho à Kahnawake qui voit, à partir de cette même année 1826, une radicalisation de discours opposés concernant la présence de Blancs au village. Bref, les divisions au sujet des mariages Autochtones-Blancs au Sault St-Louis surgissent dans un contexte où la société bas-canadienne prône l'homogamie sociale, où émerge un discours plus intelligible sur le concept de race et où l'Église catholique se voit elle-même divisée à ce sujet.

2.3 Conclusion du chapitre

Les valeurs et les convictions au sujet des mariages Autochtones-Blancs véhiculées par la société et l'Église catholique du Bas-Canada dans la première moitié du XIX^e siècle apportent un éclairage nécessaire à la compréhension des divisions ayant lieu à Kahnawake

entre 1810 et 1850. La signification de ces alliances doit être comprise en ayant deux éléments importants en tête. D'abord, au-delà des origines multiethniques de la société mohawk et de l'évolution de la communauté lors des XVII^e et XVIII^e siècle, certaines traditions iroquoiennes ont laissé un héritage durable, notamment en ce qui concerne la matrilinearité, la structure clanique et l'adoption d'étrangers. Au XIX^e siècle, il existe chez une partie de la population de Kahnawake la volonté de perpétuer ou adapter ces traditions. À l'opposé, d'autres membres de la communauté les défient et cherchent à introduire des éléments nouveaux issus du mode de vie et de travail euro-canadien. Ces divisions internes ont un impact certain sur les mariages Autochtones-Blancs. Puis, des discours de la société environnante s'immiscent au Sault Saint-Louis et y apportent la conscience d'une racialisation des rapports sociaux et de la conviction du bien-fondé de l'homogamie sociale. Quant à l'Église catholique, bien qu'elle se proclame être le guide de tout ce qui concerne le sacrement du mariage, elle offre pourtant peu de repères fixes. Le clergé étant lui-même partagé sur la question, il invite plutôt à une multiplication des interprétations de la signification des unions entre Blancs et Autochtones. Bien que les événements en cours à Kahnawake ne soient pas isolés, il demeure toutefois incertain d'affirmer que les discours coloniaux en provenance de l'extérieur de la communauté soient les seuls responsables du rejet des mariages Autochtones-Blancs par certains Mohawks.

CHAPITRE III

LE DISCOURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LES MARIAGES : UNE INFLUENCE MITIGÉE

En 1850, les chefs autochtones appuient leur demande d'amendement de la loi sur une tradition ancestrale qui se veut patrilinéaire et patrilocale. Ce faisant, ils présentent leurs traditions maritales comme étant conformes aux normes qui régissent le mariage dans la société coloniale. Après deux cents ans de coexistence avec la société d'origine européenne, serait-il possible que les Iroquois du Sault St-Louis aient effectivement mis de côté leur vision du mariage et leurs pratiques conjugales et familiales matrilineaires et matrilocales? Après tout, selon le rapport de la Commission Bagot de 1845, les Autochtones du Bas-Canada seraient plus avancés dans la civilisation et la christianisation que leurs congénères à l'ouest de l'Outaouais¹. Les auteurs du rapport affirment que le mode de vie des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent se rapproche davantage des habitudes euro-canadiennes et que « le baptême, le mariage et les sépultures se pratiquent comme parmi les Blancs ». Or, comprendre la demande d'amendement de 1850 comme une réponse directe aux exigences et attentes de la société coloniale serait une interprétation simpliste, puisqu'elle ferait fi de sources qui laissent plutôt transparaître la persistance de différentes traditions iroquoises en matière de mariage et de vie conjugale et familiale.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, la présence constante de nombreux représentants des institutions coloniales à Kahnawake ouvre la porte à la propagation de discours visant à « civiliser » la population locale. Ces membres externes à la communauté mohawk sont essentiellement des employés du Département des affaires indiennes (DAI) et

¹ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, sections 1^{re} et 2^e, mis devant l'Assemblée législative le 20 mars 1845 », *Appendice du quatrième volume des journaux de l'Assemblée Législative de la Province du Canada du 28 novembre 1844 au 29 mars 1845, 1^{re} session, 2^e parlement provincial du Canada, Appendice E.E.E., ANQ, MIC A-1222.*

des ecclésiastiques catholiques². De tous ces gens, nul n'est plus ancré et interventionniste dans la vie quotidienne des Mohawks que le missionnaire résident. Omniprésent et impliqué autant dans la vie privée que dans la vie publique du village, le missionnaire détient une grande influence au sein de la communauté puisqu'il se positionne en tant que responsable du salut des âmes et du maintien de l'ordre. Il contribue fortement à véhiculer une vision du mariage et de la famille qui correspond à l'idéal patriarcal occidental : sacré, monogame, exclusif, à vie et sous l'autorité du patriarche. Il ne faut cependant pas croire que, parce que la plupart des Iroquois du Sault St-Louis sont catholiques et qu'ils célèbrent leurs mariages devant un prêtre, tous se plient nécessairement à tous les préceptes de l'Église en ce qui concerne leur vie familiale et maritale³. En effet, les sources tendent plutôt à démontrer que le choix d'un époux et les rapports conjugaux ne se conforment pas aux normes de la société coloniale qui prônent l'homogamie sociale et l'organisation patriarcale de la famille. Le présent chapitre cherche à mettre en évidence la persistance de traits distinctifs de la culture maritale mohawk, ce qui contraint le missionnaire à faire certains compromis et entorses aux règles de l'Église catholique en matière de mariage. Il devient dès lors impossible d'attribuer la soi-disant évolution de la tradition vers la patrilinéarité et la patrilocalité sur laquelle s'appuie la demande d'amendement de 1850 uniquement à des pressions venant de la société coloniale qui tenterait sciemment de façonner la culture mohawk de façon à ce qu'elle devienne « civilisée ». Cela ne signifie pas que ces forces externes n'y sont pour rien. Au contraire, le missionnaire de Kahnawake exerce une certaine influence et le discours patriarcal de l'Église peut avoir trouvé preneur. Seulement, celui-ci doit s'adapter aux réalités des Mohawks. Son influence demeure donc mitigée et ne peut expliquer à elle seule ce recours à une tradition patrilinéaire dans la demande d'amendement à la loi de 1850.

² L'appellation *Département des affaires indiennes* n'apparaît pas dans les sources, puisqu'elle réfère à une institution de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les termes *Indian Department* ou *Département des Sauvages* sont ceux employés dans les écrits de la première moitié du XIX^e siècle. Dans le but d'éviter toutes confusions, l'appellation *Département des affaires indiennes* est tout de même celle employée dans ce mémoire pour identifier l'institution britannique ayant la responsabilité de la gestion des affaires en lien avec les populations autochtones.

³ Gretchen Lynn Green, *A New People in an Age of War. The Kahnawake Iroquois: 1667-1760*, thèse de Ph.D. (histoire), The College of William and Mary, 1991, p. 283.

3.1 Les Mohawks et le mariage catholique

En 1847, dans le cadre de la Commission Bagot⁴, le missionnaire Joseph Marcoux, et Duncan C. Napier, surintendant du DAI, sont appelés à répondre à un questionnaire sur les habitudes de vie des Iroquois du Sault St-Louis. À la question no. 24, « À quelle dénomination appartiennent-ils? », Napier répond qu'ils « appartiennent exclusivement à la Religion Catholique Romaine, » et Marcoux va plus loin en ajoutant que « les Sauvages du Bas-Canada sont exclusivement Catholiques; une religion qui n'aurait pas de culte extérieur ne leur conviendrait nullement. » Puis, les Commissaires posent la question suivante : « Assistent-ils régulièrement à leur église ou chapelle? » La réponse du père Marcoux est sans équivoque : « Ils fréquentent bien régulièrement et par conviction le Temple dans lequel s'offre tous les jours le sacrifice perpétuel. » Napier abonde dans le même sens :

Ils sont vraiment très attentifs à observer leurs devoirs religieux; et comme l'on considère que c'est une grande punition pour un Sauvage d'être exclu de l'église pour quelques offenses, j'infère de là qu'ils n'agissent que par des motifs religieux⁵.

Kahnawake était d'ailleurs connu comme étant un village de « Praying Indians », car nombre de ses habitants avaient quitté la Vallée Mohawk au XVII^e siècle dans le but d'aller pratiquer leur foi catholique librement dans une mission⁶. De plus, le code de Handsome Lake qui imprègne la vie spirituelle de nombreux Iroquois dans la première moitié du XIX^e n'a eu réellement prise sur la communauté qu'au XX^e siècle⁷. Des historiens ont contribué à

⁴ La Commission Bagot est mise sur pied en 1842 dans le but d'enquêter sur le département des Affaires Indiennes et d'établir un portrait des populations autochtones des deux Canadas et des problèmes auxquels ils font face. Elle vise aussi à évaluer l'efficacité du programme de civilisation. John F. Leslie, *Commissions of Inquiry into Indian Affairs in the Canadas, 1828-1858 : Evolving a Corporate Memory for the Indian Department*, Ottawa : Treaties and Historical Research Centre, Indian Affairs and Northern Development Canada, 1985, p. 87-88.

⁵ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, soumis à l'Honorable Assemblée Législative pour son information », *Appendice du sixième volume des journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 3^e session, 2^e parlement provincial du Canada, session 1847, Appendice T, ANQ, MIC A-1222.*

⁶ John Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois : Histoire d'une famille de Nouvelle-Angleterre au début du XVIII^e siècle*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, 1999, p. 141.

⁷ William N. Fenton et Elisabeth Tooker, « Mohawk », dans Bruce Trigger, éd., *Handbook of North American Indians*, vol. 15, « Northeast », Washington : Smithsonian Institution, 1978, p. 478. Il s'agit d'une religion fondée sur les révélations du prophète sénéca Handsome Lake à partir de 1799. Elle avance un code de vie visant à remédier aux différents problèmes causés par la transition vers la vie sur des réserves. Voir à ce sujet Anthony F.C. Wallace, « Origins of the Longhouse Religion », dans

promouvoir cette vision de Kahnawake comme étant composé d'une population catholique homogène et pieuse. C'est le cas notamment du jésuite Edward J. Devine et de l'abbé J.-G.-L. Forbes qui orientent l'ensemble de l'histoire de la communauté spécifiquement autour d'événements à caractère religieux⁸.

Contrairement à ce qu'en disent Napier et le père Marcoux, au XIX^e siècle, la communauté du Saut St-Louis est multi-confessionnelle, composée majoritairement de Catholiques, mais aussi de quelques Protestants qui ont adapté ces religions de façon à les accorder avec leur spiritualité traditionnelle⁹. Déjà lors de la fondation de la mission, tous les migrants vers Kahnawake n'y étaient pas attirés que pour des raisons religieuses : ils étaient motivés par des incitatifs commerciaux et partageaient la conviction que le territoire traditionnel des Mohawks s'étendait jusqu'au fleuve Saint-Laurent¹⁰. Ainsi, bien que les réponses de Napier et Marcoux laissent croire que les Iroquois du Sault soient pieux et disciplinés en ce qui concerne la religion, la réalité s'avère beaucoup plus complexe. Lorsque l'on creuse la correspondance entre les missionnaires et les évêques de Québec puis de Montréal, il appert que tous les fidèles, Catholiques comme non-Catholiques, ne sont pas si respectueux des enseignements de l'Église. C'est le cas notamment en ce qui concerne les habitudes matrimoniales.

Bruce Trigger, éd., *Handbook of North American Indians*, vol. 15, « Northeast », Washington : Smithsonian Institution, 1978, p. 445. Le fait que le code de Handsome Lake ait relativement peu d'importance au Sault St-Louis dans la première moitié du XIX^e siècle est d'autant plus significatif qu'il propose de modifier la division sexuelle des tâches et la conception du mariage et de la famille. Il vise, entre autres, à diminuer le pouvoir spirituel et politique des femmes, à augmenter l'autorité masculine dans le mariage et à encourager les familles nucléaires, ce qui va à l'encontre du système matrilineaire. Roland Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, 2^e éd., Montréal : les Éditions du Boréal, 2005, p. 106.

⁸ Edward J. Devine, *Historic Caughnawaga*, Montréal : The Messenger Press, 1922; L'abbé J.-G. Forbes, « Saint-François-Xavier de Caughnawaga », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 5, no. 5, 1899, p.130-136; L'abbé J.-G. Forbes, « Les Iroquois de Caughnawaga », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 6, no. 4, 1900, p. 116-117.

⁹ Blanchard dénombre environ 377 Mohawks anglicans qui ont migré à Kahnawake pour fuir les ravages de la guerre d'Indépendance étasunienne dans la vallée Mohawk, mais ne mentionne toutefois pas s'ils sont demeurés au village. Quelques Protestants y demeurent tout de même au XIX^e siècle, car dans les années 1860, environ une dizaine de familles sont protestantes et une église méthodiste est construite au village. Voir David Scott Blanchard, *Patterns of Tradition and Change : the Re-Creation of Iroquois Culture at Kahnawake*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), Université de Chicago, 1982, p. 238; Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, dir., *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 41; Fenton et Tooker, « Mohawk », p. 477.

¹⁰ Blanchard, *Patterns of Tradition and Change*, p. 131-132; Demos, *Une captive heureuse chez les Iroquois*, p. 144-145.

3.1.1 Des curés interventionnistes et des ouailles indisciplinées

Au début du XIX^e siècle, des prêtres séculiers, qui sont hors de tout ordres religieux, succèdent aux Jésuites pour assurer le service religieux au village, dont les révérends Antoine Rinfret (de 1792 à 1802, puis de 1808 à 1814) et Antoine Van Felson (de 1802 à 1808). Mais dans la première moitié du XIX^e siècle, le prêtre qui s'investit le plus au sein de la communauté et qui écrit le plus à son sujet est sans contredit le père Joseph Marcoux. Il s'établit à Kahnawake en 1819 et y demeure jusqu'à son décès en 1855, soit plus de trente-cinq ans. Ayant servi chez les Iroquois de St-Régis dans les années précédentes, il possède dès son arrivée une connaissance de la langue mohawk, ce qui lui permet d'établir de meilleures relations avec les Iroquois du Sault St-Louis et de se placer en position privilégiée pour comprendre les événements à la lumière de la culture locale¹¹. Le père Marcoux était relativement apprécié des Mohawks, car contrairement à d'autres missionnaires, il aurait œuvré au bénéfice de la communauté¹². Les missionnaires qui se succèdent habitent au cœur même du village, à l'intérieur du fort St-Louis, et côtoient les habitants au quotidien. Ils sont en contact direct avec leurs ouailles de façon hebdomadaire lors du service du culte, de la confesse et du catéchisme entre autres fonctions relevant de leur ministère, de même que lors d'événements plus rares tels que l'administration des sacrements du baptême, de la communion, du mariage et de l'extrême onction, ainsi que la tenue de funérailles et la célébration de fêtes annuelles. Lors de la messe, par les prônes et les sermons, ils commentent les habitudes et interviennent ainsi indirectement dans l'intimité des gens, exerçant une influence et un incitatif pour que les Autochtones modifient leur mode de vie. Un exemple de cet interventionnisme se voit dans le fait que, dès son arrivée à Kahnawake, Marcoux exprime explicitement son intention de changer des routines qui relèvent de la vie privée :

Ce qui perd les jeunes gens d'ici, ce sont les danses de nuit, ou les occasions sont faciles. Je ne pense pas réussir à les abolir entièrement, mais j'espère avec le tems empêcher au moins les filles d'y aller. À S.Régis on dansait quelque fois aux noces, mais

¹¹ Marcoux reconnaît lui-même cet avantage que lui confère sa connaissance de la langue mohawk. Joseph Marcoux à [Joseph-Octave Plessis?], 21 avril 1819, ADSJL, 3A/67.

¹² Le père Marcoux se distingue notamment dans ses efforts pour aider les Iroquois à récupérer des terres qu'ils considèrent leurs, et pour sa rédaction de nombreux ouvrages catholiques en langue Mohawk, ainsi qu'une grammaire et des dictionnaires Mohawks-Français. Henri Béchard, « Joseph Marcoux », *DBC*, vol. VIII : 1851-1860.

les garçons seuls, point de filles. Je voudrais que le Bon Dieu m'accordât cela pour ici, je crois que ça produirait un grand changement dans les mœurs. On n'imagine pas combien ce village est débordé. Des enfans de dix et douze ans sont aussi instruits sur le mal que les jeunes gens de vingt. Tout cela s'apprend la nuit, lorsqu'il y a danse, tout le monde est sur pied jusqu'au enfans. Quel champ à défricher. Je ne suis pas surpris que M. Dufresne se déplût avec les Sauvages; je crois qu'il faut une vocation particulière pour le Sault¹³.

Le missionnaire cherche ici à agir sur le mode de socialisation des jeunes gens de la communauté, ce qui affecte nécessairement leur intimité puisque ces rassemblements permettent de créer des amitiés et de trouver des partenaires.

L'implication du prêtre dans la vie privée des gens se manifeste de plusieurs façons, et celui-ci n'hésite pas à user de fortes méthodes dissuasives, voire coercitives pour arriver à ses fins. Si le père Rinfret va jusqu'à priver de ses services ceux dont il juge la conduite inadéquate, Marcoux tend plutôt à moduler ses interventions en conséquence. Par exemple, en 1795, le père Rinfret se défend de refuser les sacrements à la femme de Thomas Arakwente, mais admet lui interdire « d'assister aux exercices de la Ste-Famille tant que son mari vendroit du rum », car jamais il ne permettra « que la femme du cantinier du village soit de la Ste-Famille¹⁴ ». Plusieurs années plus tard, le père Marcoux use de telles méthodes dissuasives alors qu'il blâme plusieurs Mohawks d'adopter des comportements inacceptables. En 1825, il écrit à Monseigneur Plessis, évêque de Québec :

Marie Kon8anon8es était une femme perdue entièrement de réputation, ivrognesse et voleuse publique, qui ne fréquentait pas l'Église. On me dit le matin qu'elle était bien malade [...]. Dans l'après midi vint une autre femme qui me dit qu'elle n'avait pas de mieux qu'elle empirait au contraire. J'étais en bréviaire. Je lui répondis je vais y aller tout à l'heure. Ayant fini mon bréviaire et me préparant à y aller on vint m'avertir qu'elle était morte. Qu'y faire. J'ai toujours eu pour coutume, pour porter les gens à ne pas attendre au lit de la mort à se confesser, de me faire attendre un peu par ceux qui ne fréquentent point les sacrements. On le sait et cela seul en fait venir à la confesse qui n'y viendraient pas. J'étais bien éloigné de vouloir lui refuser à elle mon ministère plus qu'à un autre¹⁵.

En agissant de la sorte, le père Marcoux ne vise pas simplement à ramener vers le droit chemin ceux qui agissent de façon inappropriée. Il effectue une démonstration à l'attention de l'ensemble du village pour les persuader de se comporter selon ce que le prêtre considère être les « bonnes mœurs » chez tout Catholiques. Il s'insinue ainsi au cœur de la vie privée de chacun en tentant d'influencer leurs habitudes de vie, que ce soit en matière de

¹³ Joseph Marcoux à [Joseph-Octave Plessis?], 21 avril 1819, ADSJL, 3A/67.

¹⁴ Antoine Rinfret à [Jean-François Hubert?], 30 décembre 1795, ADSJL, 3A/35.

¹⁵ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 29 décembre 1825, ADSJL, 3A/88.

consommation d'alcool, de pratiques religieuses ou dans le choix d'un partenaire tel qu'il en sera question plus loin dans ce chapitre.

Non seulement les missionnaires portent-ils dans le domaine du public des affaires qui relèvent de la vie privée des individus, mais aussi, ils participent aux affaires publiques du village. Ils justifient ces interventions par leur devoir de veiller au maintien du bon ordre et par l'importance de nourrir le lien de confiance entre le prêtre et ses ouailles¹⁶. Le père Marcoux exprime cette obligation lorsqu'il se désole d'avoir à subir des reproches de la part de certains Mohawks de Kahnawake et des employés du DAI dans le cadre d'un conflit qui divise le village et dont il sera question au cinquième chapitre :

Voilà mon sort en ce monde. Cependant, si je n'étais pas le seul à souffrir, je ne me plaindrais pas [...]. Mais c'est mon village qui me fait peine; il ne peut que se ressentir à son grand désavantage de ces secousses multipliées. Toutes ces divisions affaiblissent la religion parce que ces chefs et leurs officiers ne travaillent qu'à ôter toute confiance au missionnaire¹⁷.

Ainsi, Marcoux prétend être résilient face à toute misère si celle-ci ne cause aucun tort à ceux dont il se considère responsable. Mais si des événements, des décisions politiques ou des atteintes à sa propre réputation risquent de faire perdre leur religion, c'est-à-dire leurs bonnes habitudes pieuses, à ses fidèles, il se sent dès lors dans l'obligation d'intervenir dans les affaires publiques pour rétablir l'ordre. La frontière entre le rôle religieux du prêtre et les affaires laïques de la communauté est bien mince, puisque le respect des bonnes habitudes chrétiennes et l'influence que détiennent les missionnaires sur leurs ouailles dépendent nécessairement de l'harmonie qui règne au village. Ainsi sont-ils très actifs à prôner la tempérance, à condamner les concubinaires publiques, et à dénoncer la tenue de « lieux de débauche, » commerces à la fois lucratifs et subversifs.

De plus, les missionnaires commentent ouvertement les comportements et actions des chefs. Ils leur reprochent entre autres leur trop grand laxisme face à certaines pratiques prohibées telles l'adultère, leur usage de rhum pour amadouer les villageois ou leur faiblesse

¹⁶ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 7 juin 1838, ADSJL, 3A/193.

¹⁷ Joseph Marcoux à [Pierre-Flavien Turgeon?], 25 mars 1836, AAQ 26 CP, Montréal, vol. D : 15.

à se laisser eux-mêmes séduire par ceux qui leur servent de l'alcool¹⁸. Voici d'ailleurs un exemple de ce que Joseph Marcoux leur reproche en 1838 :

Nous avons dans ce moment dans le village une mauvaise maison qui est la perte des jeunes gens. Au lieu d'obtenir le secours pour abattre ce scandale, les chefs ne savent plus ce que c'est que la vertu, me refusent leur aide; et l'interprète St Germain va dans cette maison la nuit; envoie chercher ces femmes par des chefs même, pour les introduire dans la maison du gouvernement¹⁹.

À certaines reprises, les prêtres vont jusqu'à manifester leur opinion selon laquelle les chefs, pour maintenir l'harmonie au village, doivent passer par l'entremise du missionnaire et obtenir son assentiment. Selon l'avis du père Rinfret, « de tout temps c'a été un usage dans ce village que lorsqu'il y avoit quelques scandaleux, les chefs alloient prier le missionnaire d'annoncer à l'église qu'ils alloient faire chasser tels scandaleux²⁰. » Marcoux exprime ce fait aussi lorsque, se défendant de reproches adressés par les chefs à son égard, il affirme que ces derniers n'ont « point la confiance du village, ils sont méprisés de tous, parce qu'ils sont toujours en opposition avec le missionnaire²¹. » Ici, il importe de considérer ces citations avec précaution, car la situation n'est probablement pas aussi tranchée et le village n'attend pas nécessairement l'assentiment du missionnaire pour répondre positivement aux demandes des chefs. Cependant, ces affirmations reflètent comment, au nom du maintien de la paix, les missionnaires se croient dans l'obligation d'intervenir dans la vie politique de la communauté. En outrepassant les compétences de son ministère et en empiétant sur ce qui relève du domaine civil, Marcoux est conscient d'être coincé entre « la légalité et la légitimité »²², mais l'ordre au village prime et il doit agir malgré les mécontentements que son interventionnisme suscite au sein de la communauté.

¹⁸ Antoine Rinfret à [Jean-François Hubert?], 30 décembre 1795, ADSJL, 3A/35; Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 29 décembre 1825, ADSJL, 3A/88; Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, 24 août 1835, AAQ 26 CP, Montréal, vol. D : 7.

¹⁹ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, 8 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 27.

²⁰ Antoine Rinfret à [Jean-François Hubert?], 30 décembre 1795, ADSJL, 3A/35.

²¹ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 29 décembre 1825, ADSJL, 3A/88.

²² Marcoux utilise ces paroles alors qu'il intervient dans deux affaires d'héritages litigieux. Jugeant certaines personnes non aptes à recevoir un héritage, il sous-tend qu'il est légitime de contourner les termes décrits par la loi. Il demande donc à l'évêque la permission de, selon ses termes, frustrer leurs droits légaux de façon à ce qu'une partie de l'héritage revienne à des enfants illégitimes mais de bon caractère. Il maintient qu'il « est impossible que j'y sois pour rien; car si je ne m'en mêle pas, ce sera au plus fort la poche. » Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 22 janvier 1836, ADSJL, 3A/176; Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 22 janvier 1836, ADSJL, 3A/177.

Que ce soit dans leur vie privée ou dans la gestion de la communauté, les Mohawks de Kahnawake manifestent à maintes reprises leur désaccord face aux mesures coercitives employées par le prêtre pour les forcer à adopter les bonnes mœurs établies par l'Église catholique. Rinfret écrit en 1811 que « le moindre avertissement qui ressent la réprimande mêt aussitôt Messieurs les iroquois de mauvaise humeur, vieux comme jeunes²³. » Par exemple, ils laissent paraître un agacement face à l'obligation d'aller à la confesse. Lorsque le père Rinfret refuse d'inhumier un homme de 75 ans « qui n'avoit pas fréquenté les sacremens depuis son mariage », il se fait répondre par le neveu du défunt que celui-ci « n'étoit coupable en rien, car, dit-il, dieu sait ce que nous avons dans le cœur c'est assez²⁴. » Pareillement, dans un conflit qui l'oppose aux chefs du village en 1825 – les chefs dénoncent l'intrusion du prêtre dans la nomination d'un agent pour la seigneurie – Marcoux souligne leur irrégion en ces termes :

Ils s'occupent fort peu des sacremens à l'heure de la mort, eux qui ne se contentent pas de ne pas se confesser, parlent sans cesse contre la confession, et disent : à quoi sert la confession? Dieu ne sait-il pas ce que j'ai fait, ce que je pense? Voilà donc Monseigneur leur conduite²⁵.

L'implication du missionnaire dans la communauté va jusqu'à être ouvertement contestée. Ainsi, en 1811, face au refus de Rinfret de relever les corps et d'inhumier certaines personnes, et à l'appui de l'évêché dans ce dossier, les chefs en conviennent que « l'évêque n'avoit rien à faire dans leur village, nous prétendons ont-ils dit, le conduire nous-mêmes sans l'intervention des blancs²⁶. » Et pourtant, les missionnaires tiennent le discours inverse voulant que les chefs « abusent de leur position » en blâmant leur prêtre alors « qu'un missionnaire sauvage n'est pas aussi facile à changer qu'un curé, et que dès lors qu'il fait son devoir, ils doivent en être contents puisque le village en est satisfait²⁷. » De toutes évidence, l'intrusion du missionnaire dans l'intimité des gens et dans les affaires de la communauté ne se fait pas sans heurt.

Vu l'insistance des missionnaires à imposer de bonnes mœurs en s'immisçant dans la vie privée et publique contre la volonté des gens, l'attitude générale du village à l'égard de la

²³ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 10 décembre 1811, ADSJL, 3A/53.

²⁴ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 16 octobre 1811, ADSJL, 3A/52.

²⁵ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 29 décembre 1825, ADSJL, 3A/88.

²⁶ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 10 décembre 1811, ADSJL, 3A/53.

²⁷ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 7 juin 1838, ADSJL, 3A/193.

religion s'en trouve nécessairement affectée. Au début du XIX^e siècle, les Iroquois catholiques du Sault St-Louis ont une pratique religieuse qui n'est pas aussi assidue que le désireraient leurs prêtres. Les missionnaires se plaignent d'ailleurs constamment que de nombreux Autochtones ne vont pas à la confesse et n'assistent pas à la messe du dimanche. C'est particulièrement vrai des hommes qui quittent le village pour des périodes plus ou moins prolongées, que ce soit pour la chasse ou pour le commerce. À cet effet, M. Rinfret écrit en 1810 :

Quand à l'usage des sacremens, le nombre des hommes qui les fréquentent est si petit [...]. Parmi les femmes il y en a un assez grand nombre qui agissent chrétiennement. Les hommes viennent à la messe le dimanche, quand ils n'ont pas de cajoux à vendre à Montréal; on diroit qu'ils en amènent exprès au Sault le samedi pour partir le dimanche avant la messe. C'est aussi le dimanche à l'heure de la messe que plusieurs se dispersent ça et là. Le salut n'est presque plus que pour les femmes²⁸.

Les femmes de Kahnawake seraient donc, aux yeux de Rinfret, plus dévotes que les hommes. Pourtant, les relations entre les femmes de la communauté et le missionnaire ne sont pas toujours au beau fixe non plus. Par exemple, déjà en 1808, le révérend Van Felson se plaint que les femmes de l'organisation catholique de la Sainte-Famille « se moquent de mes avis, de mes ordres; à l'Église même elles s'opposent à ce que je décide pour le bon ordre pendant le service divin²⁹. » Le conflit avec ces femmes s'envenime avec l'arrivée du père Rinfret, alors que celui-ci prend directement part aux affaires séculaires de la communauté pour intimer en chaire que tous devaient obéir au Major De Lorimier, l'agent résident du DAI³⁰. Cette question divise l'ensemble du village et les femmes de la Sainte-Famille, opposées à ce que l'on suive le Major et son parti, se voient dès lors refuser l'accès à l'église. En désaccord avec leur curé, elles rédigent une pétition à l'attention de l'évêque pour demander que justice leur soit rendue et leur permettre d'avoir accès au « temple du vrai Dieu » :

Nous ne te parlons, ici, de Lorimier, qu'avec répugnance, & pour te faire voir que s'il a des differens avec Les Hommes, ce ne devrait pas être une Raison pour que notre curé

²⁸ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 7 septembre 1810, ADSJL, 3A/47.

²⁹ Antoine Van Felson à [Joseph-Octave Plessis?], 2 mars 1808, ADSJL, 3A/42.

³⁰ Plaintes contre M. Rinfret par quelques femmes de la confrérie de la Ste-Famille du Sault St. Louis, 29 juillet 1809, ADSJL, 3A/45.

où missionnaire nous en veule à toutes, & nous interdise, pour cela, les consolations & privilèges de l'Église³¹.

Dans cette pétition, les femmes de la Sainte-Famille expriment de nombreux griefs à l'égard du missionnaire et se plaignent de ce que le « Saint Ministère qui ne devrait servir qu'à Honorer Dieu, est en proye aux caprices, aux souhaits, aux désirs de parti³². » Lors de ce conflit, il est cependant à noter que les femmes mohawks ne demandent qu'à réintégrer l'église, qu'il semble plutôt que ce soit un conflit avec le prêtre et non avec la religion. N'empêche, force est d'admettre que l'autorité des missionnaires n'est pas aussi ancrée qu'ils ne le désireraient, que les Mohawks, hommes et femmes, conservent un sentiment de liberté face au pouvoir de l'Église.

La religiosité des Iroquois du Sault varie grandement en fonction de la relation qu'ils entretiennent avec leur missionnaire. Rinfret, qui refuse souvent ses services aux non-pratiquants, affirme que « quand je m'oppose à leurs demandes [...], ils disent que je [fais] tomber la religion dans leur village³³. » Ce n'est donc pas la religion catholique en soi qui rebute les Autochtones, mais la façon dont le missionnaire les sert. Les écrits de Joseph Marcoux laissent cependant transparaître moins d'insubordination et d'affronts à l'égard de la pratique de la religion, car il développe une meilleure relation avec les Mohawks que ses prédécesseurs³⁴. Ceci n'est pas anodin : non seulement Marcoux maîtrise-il leur langue, mais aussi, il comprend que pour être accepté, il doit d'abord se montrer conciliant et rendre ses interventions significatives aux yeux des Autochtones. Ainsi accepte-t-il ce syncrétisme religieux, ce qui transparaît dans la lettre suivante adressée à l'évêque :

Depuis plusieurs années, Monseigneur, les chefs me pressent de demander le rétablissement de la St François Xavier à son jour [...]. Le tems de cette fête, au commencement de décembre, a toujours été pour eux une époque pour une infinité de choses dans leur manière de vivre. Par exemple c'est à la St F.X. que finit pour eux une certaine chasse et qu'ils reviennent au village pour se préparer à une autre [...]. Toutes ces considérations ne sont rien pour nous, mais sont beaucoup pour eux, c'est la circonférence de leur sphère. Mgr de Telmesse à qui j'en ai parlé est bien d'avis qu'il faut quelque chose de particulier aux Sauvages. Si votre grandeur acquiesce à la supplication des sauvages et au désir de leur missionnaire, [...] je puis promettre, et j'en ai la parole

³¹ Plaintes contre M. Rinfret par quelques femmes de la confrérie de la Ste-Famille du Sault St. Louis, 29 juillet 1809, ADSJL, 3A/45.

³² Ibid.

³³ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 16 octobre 1811, ADSJL, 3A/52.

³⁴ Blanchard, *Patterns of Tradition and Change*, p. 241.

des chefs, que cette fête sera observée dans toute la rigueur du Précepte d'autrefois³⁵.
[Soulignement ajouté]

Si le père Marcoux désire rétablir la Saint-François-Xavier, c'est bien entendu pour répondre aux besoins des Autochtones, mais aussi dans le but avoué d'en amener plusieurs à la confesse ce jour-là³⁶. En adaptant ses interventions aux désirs et besoins des Iroquois, Marcoux cherche à arriver à ses fins : modifier les comportements, les rendre acceptable aux yeux de l'Église catholique et inciter les Iroquois du Sault à pratiquer la religion catholique. Bref, pour éviter de se mettre la communauté à dos et faire accepter le catholicisme, les missionnaires, le Père Marcoux en premier, doivent tolérer le fait que les Mohawks adaptent la religion à leurs propres besoins et habitudes de vie³⁷. Cette réalité s'applique aussi en ce qui concerne les mariages à Kahnawake.

3.1.2 Mariages catholiques à la façon des Iroquois

La mission catholique du Sault St-Louis existant depuis plus de cent cinquante ans, il est possible que de nombreuses pratiques maritales et matrimoniales ressemblent de plus en plus à celles des autres habitants de la Vallée du Saint-Laurent. La grande majorité de ces mariages se font devant le curé et sont inscrits au registre paroissial. Seulement, l'insubordination à l'égard de la confesse, des danses, de la vente et de la consommation d'alcool entre autres peut être perçue aussi dans les habitudes maritales et conjugales. Dans un contexte préultramontain, où l'Église catholique cède du terrain face à la croissance de l'État, l'attitude des Iroquois du Sault envers la religion ne diffère pas tant de celle des habitants non-autochtones du Bas-Canada. Bien que la majorité des Bas-Canadiens se conforme aux préceptes de l'Église, cette insubordination d'une certaine partie de la population n'en demeure pas moins généralisée à l'échelle de la province³⁸. Les propos du père Marcoux à l'évêque de Québec amènent cependant à croire que les Autochtones, et plus spécifiquement les Mohawks du Sault St-Louis, ont des raisons bien à eux de ne pas se

³⁵ Joseph Marcoux à Joseph-Octave Plessis, 4 octobre 1825, ADSJL, 3A/84.

³⁶ Ibid.

³⁷ Blanchard, *Patterns of Tradition and Change*, p. 251.

³⁸ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 153.

conformer lorsque vient le temps de célébrer des mariages, Autochtones-Blancs ou non. Face à cette réalité, l'évêché doit donc faire preuve de flexibilité, faute de quoi les Autochtones seraient perdus à l'Église, ils en feraient à leur tête et vivraient ensemble hors des liens du mariage. Comment l'évêque et le missionnaire se voient-ils contraints de faire des compromis lorsqu'il est question des mariages chez les Autochtones et de leur vie conjugale? Cela se manifeste essentiellement de deux façons. D'abord, ils doivent accepter de faire des entorses aux règlements de l'Église catholique du Canada, tout comme ils le font avec les autres Bas-Canadiens récalcitrants d'ailleurs. Puis, et c'est ce qui fait l'originalité de l'approche à l'égard des Autochtones, ils doivent tolérer la perpétuation de certaines pratiques maritales et conjugales qui relèvent de la coutume iroquoise. Ces compromis ne sont pas faits de gaieté de cœur, mais ils sont la condition sine qua non pour que les Mohawks acceptent de laisser l'Église régir les lois entourant le mariage et la vie conjugale.

En principe, les Iroquois catholiques sont soumis aux mêmes exigences que tous les Catholiques lorsque vient le temps de célébrer une union matrimoniale. Dans les faits, le père Marcoux effectue de nombreuses entorses aux règlements. Cela n'est cependant pas tant un choix qu'une contrainte, car il sait que c'est la seule façon de s'assurer que les mariages soient faits devant un ministre catholique et revêtent ainsi un caractère sacré. Marcoux manifeste bien la crainte que certaines unions lui échappent dans une lettre adressée au secrétaire de l'évêque de Québec en 1835 au sujet d'un mariage mixte entre deux Iroquois du Sault :

Je ne comprends pas comment et de quoi je suis coupable lorsque de deux maux inévitables, je choisis le moindre. C'était mon cas. Ce patriote, Lorimier, que vous avez vu à Québec, devait se marier avec une protestante qui veut bien se faire catholique lorsqu'elle sera mariée, mais qui ne peut le faire sous la puissance maternelle qui s'y oppose. Le ministre devait faire ce mariage, lorsque j'en eu vent. J'en parlai à Mgr de Trabaca [...] qui me dit [...] qu'il les marierait [...]. Alors, croyant faire un coup royal, j'ai saisi le jeune homme, et l'ai avisé selon mon esprit. [...] le coadjuteur du haut Canada l'a uni saintement avec la créature de son choix. Eut-il été mieux de ne rien dire et de le laisser marier au Ministre³⁹?

³⁹ Le « patriote » dont il est question ici est George De Lorimier, né au Sault St-Louis, et non pas le leader patriote François-Marie-Thomas, Chevalier De Lorimier. Joseph Marcoux à Charles-Félix Cazeau, 29 septembre 1835, AAQ 26 CP, Montréal, vol. D : 153.

Pour s'assurer que le mariage soit chapeauté par l'Église catholique, le prêtre préfère une union mixte à une union faite devant un ministre protestant, et ce même s'il est défendu de lier un Catholique à un Protestant⁴⁰.

C'est ainsi que, depuis les étapes de préparation jusqu'à la célébration du mariage, le père Marcoux rappelle constamment à l'évêque la nécessité de modifier les exigences à l'égard des prérequis au sacrement, de l'octroi des dispenses d'affinité, de la publication de bans et du déroulement de la cérémonie. En matière de prérequis, le missionnaire va parfois jusqu'à ignorer les règles voulant que les futurs mariés aient fait leur première communion et même, à la limite, possèdent une connaissance de base de certaines prières. En effet, les Mohawks envoyant peu leurs enfants au catéchisme, surtout les garçons, nombre d'entre eux ne possèdent pas les connaissances préalables à la réception des sacrements⁴¹. En 1810, le père Rinfret, évoquait déjà la difficulté de convaincre les Iroquois du Sault à effectuer tous les préparatifs au mariage :

Il y a plusieurs jeunes gens au mariage desquels je ne puis procéder sans qu'ils sachent leurs prières et les principaux articles du catéchisme au moins, pour faire leur première communion, mais ils n'entendent pas cela⁴².

Mais le père Marcoux va plus loin que Rinfret. Il est parfois prêt à ignorer ces préparatifs lorsque la situation l'exige :

Un père veut marier son fils agé de dix huit ans, lequel ne communie pas et ne sait même pas ses prières [...] On me menace de mauvaises suites si je ne consens pas. J'ai marié quelques fois des jeunes gens qui ne communiaient pas, mais j'exigeais qu'ils [fassent?] leurs prières. Dois-je tenir bon? [...] Il pourrait arriver ou qu'il se mariât par le ministre ou qu'il vecûsse en concubinage⁴³.

En principe, le prêtre catholique ne peut octroyer de sacrements à des gens ne possédant pas leur première communion et ne connaissant aucune prière⁴⁴. Mais envers les Iroquois du

⁴⁰ Selon le droit canonique, les mariages mixtes sont exceptionnellement possibles s'ils remplissent certaines exigences spécifiques et s'ils sont faits avec la permission des autorités ecclésiastiques compétentes. Ce n'est pas le cas dans l'exemple ci-dessus alors que le père Marcoux n'a pas obtenu préalablement l'assentiment de l'évêque responsable de la paroisse. « Chapitre VI : Les mariages mixtes », dans *Code de droit canonique*, Livre IV, Première partie, Titre VII : Can. 1124, Can. 1125, <http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P3Y.HTM>

⁴¹ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 7 septembre 1810, ADSJL, 3A/47; Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 21 avril 1813, ADSJL, 3A/56.

⁴² Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 7 septembre 1810, ADSJL, 3A/47.

⁴³ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 2 janvier 1827, ADSJL, 3A/95.

⁴⁴ Serge Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres. La charge pastorale au Bas-Canada*, Sainte-Foy : les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 78.

Sault qui ont peu fréquenté le catéchisme dans leur enfance, Marcoux se montre moins exigeant.

Les Autochtones font figure d'exception en ce qui concerne l'octroi de dispenses de la part de l'évêque, que ce soit les dispenses de parenté, d'affinité ou de publication des bans. Tels les autres habitants catholiques de la vallée du Saint-Laurent, les Mohawks n'ont pas le droit d'épouser des personnes possédant un degré de parenté ou d'affinité inférieur à cinq⁴⁵. Et tout comme les Bas-Canadiens en général, ils doivent formuler une demande à l'évêque s'ils veulent déroger à cette règle et obtenir une dispense. La différence se situe dans l'accessibilité à ces procédures: alors que tous doivent payer une composante prohibitive⁴⁶, les Autochtones obtiennent ces dispenses gratuitement en passant par l'intermédiaire de leur missionnaire⁴⁷. Ce dernier n'est toutefois pas appelé à faire ces démarches souvent puisque les sociétés iroquoiennes détiennent déjà des normes de régulation du choix de partenaire qui interdisent l'inceste⁴⁸. Le père Marcoux disait ainsi à l'évêque de Québec que « depuis que le village existe, je ne sache pas que jamais il se soit fait de mariage sauvage, plus proche qu'au troisième degré, si ce n'est qu'une fois, en l'absence de votre grandeur⁴⁹. » Les Iroquois du Sault ne font ainsi appel au missionnaire que dans des cas exceptionnels. Malgré la gratuité des dispenses, ce dernier ne possède cependant aucun pouvoir décisionnel. Ce pourquoi le père Marcoux doit convaincre l'évêque d'accorder les dispenses, tel dans le cas suivant où deux personnes font face à un empêchement dirimant:

Pierre veuf d'Agathe veut épouser Louise veuve de Paul, cousin germain d'Agathe. Pierre est un homme à son aise qui peut trouver partout à se remarier; Mais Louise est une pauvre veuve, sans parens, sans maison, sans aucune propriété quelconque; elle est bâtarde et peu avantagée du côté de la nature. C'est une chance sans pareil pour elle qu'une telle rencontre. Si ce mariage manque, elle court risque de rester à graine pour

⁴⁵ Le droit canonique interdit l'union de deux personnes jusqu'au quatrième degré, qu'elles soient parentes ou affines. Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 10-11.

⁴⁶ Il s'agit d'une taxe dont le montant varie selon le degré de parenté ou d'affinité. Elle peut atteindre jusqu'à 25£ pour des mariages au second degré, soit un peu moins du montant annuel obtenu sur une petite seigneurie. Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 70.

⁴⁷ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 13 février 1828, ADSJL, 3A/112.

⁴⁸ Selon la constitution des nations iroquoises, une femme ne peut épouser un homme du même clan. En allant chercher un époux dans un autre clan, il lui est impossible de marier son propre frère, mais il demeure cependant possible qu'elle épouse un homme avec qui elle partage un degré de parenté rapproché. Déroger des règles sur l'inceste peut amener l'ostracisme ou la peine de mort. Blanchard affirme qu'en 1982, 82% des familles de Kahnawake suivent encore ce principe d'exogamie clanique. Blanchard, *Patterns of Tradition and Change*, p.94-95; Viau, *Femmes de personne*, p. 149.

⁴⁹ Joseph Marcoux à Ignace Bourget, 8 février 1849, ADSJL, 3A/307.

toute sa vie. Je supplie votre grandeur, vû toutes ces considérations, de vouloir bien accorder cette dispense d'affinité, du deux au deux, gratis : car ce sont des Sauvages et les Sauvages ne payent jamais aucune dispense, même de bans⁵⁰.

Les dispenses d'affinité sont souvent accordées dans le Bas-Canada du XIX^e siècle pour assurer une protection spéciale à une femme seule, trop âgée, pauvre, handicapée, ayant des enfants à charge ou considérée comme étant trop laide pour trouver à se marier autrement⁵¹. Il semble donc que les Autochtones soient soumis aux mêmes critères que les autres Bas-Canadiens pour ce qui est de l'acceptation des mariages entre proches parents. Seulement, ces démarches leur sont plus accessibles de par leur gratuité.

Quant à la dispense de publication de bans, non seulement les Mohawks l'obtiennent-ils gratuitement, mais en plus, ils n'ont pas à la demander car elle va de soi. La raison est que « si l'on publiait les sauvages trois fois, aucun mariage ne se ferait; il serait de meme quelque fois si l'on retardait d'un jour⁵². » En effet, il n'est pas d'usage au Sault St-Louis d'annoncer trois fois le mariage pour s'assurer qu'il soit connu du public et que personne n'y oppose un empêchement dirimant. Le père Marcoux affirme que la publication des bans n'est tout simplement pas pour les Autochtones. Il défend cet argument alors qu'il demande de ne pas publier à Kahnawake les bans pour un mariage qui aura lieu à Châteauguay en 1839 :

Mr Labelle m'en a envoyé les bans, comme pour être publiés ici, s'ils sont publiables dans une mission sauvage, où il n'y a pas de blancs, que deux ou trois [...]. Si je devais publier, il faudrait que ce fût en sauvage, ce qui serait ridicule. On le faisait autrefois lorsqu'il y avait plusieurs familles de blancs dans le village; mais à présent, tous ces blancs ont disparu⁵³. [Soulignement de Joseph Marcoux]

L'Église accorde donc cette dispense automatique tout simplement parce que la publication à trois reprises serait « contre la coutume des Sauvages⁵⁴. » Un tel usage serait peu pertinent dans un petit village, où nombre de personnes s'absentent pour des périodes prolongées pour la chasse ou le commerce, ou ne se présentent pas à la messe lors de laquelle le prêtre annonce les intentions de mariage. Il y a bien quelques publications qui se font

⁵⁰ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 21 septembre 1832, ADSJL, 3A/134.

⁵¹ Alexis Mailloux, *Manuel des parents chrétiens*, Québec : Augustin Côté et Cie, 1851, p. 215, tel que cité dans Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 9.

⁵² Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 30 septembre 1826, ADSJL, 3A/90.

⁵³ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 3 mai 1839, ADSJL, 3A/208.

⁵⁴ Joseph Marcoux à Joseph-Octave Plessis, 9 novembre 1825, ADSJL, 3A/86.

exceptionnellement, mais celles-ci s'avèrent inutiles. C'est le cas notamment dans l'exemple suivant rapporté par Joseph Marcoux en 1853 :

C'est vrai que le 31 janvier dernier, ayant à marier un Canadien (résidant au village depuis 8 ans) avec une Sauvagesse, avec laquelle je l'avais publié régulièrement pendant trois dimanches consécutifs, j'ai fait sortir de l'église, mais doucement et sans violence, une escouade de Sauvages, qui venaient pour enlever le marié et le trainer dehors⁵⁵.

Puisque cette union implique un Blanc, et puisque de nombreuses oppositions existent à l'égard des mariages Autochtones-Blancs, le père Marcoux a probablement voulu prendre toutes les précautions pour s'assurer qu'on ne s'y opposerait pas. Et pourtant, la publication des bans ne faisant pas partie des coutumes de Kahnawake, le résultat fut peu concluant. La raison pour laquelle l'Église consent à accorder ces dispenses de publication de bans est donc, encore ici, dans le but de faciliter la tenue d'unions catholiques. Trop d'obstacles pourraient faire en sorte que les Iroquois se marient au civil ou vivent en concubinage.

Enfin, les cérémonies de mariages elles-mêmes diffèrent de celles célébrées dans les autres paroisses du Bas-Canada. Aucune source ne rapporte de façon détaillée le déroulement des cérémonies à Kahnawake. Cependant, en 1839, Joseph Marcoux refuse que soit célébrée dans son église l'union de deux non-Autochtones, soit celle d'un homme de Châteauguay et de la domestique qui travaille pour le missionnaire depuis un an et demi. Pour toute justification, le curé donne la raison suivante :

Le mariage ne se fera pas même ici; je ne veux pas donner aux Sauvages un spectacle si différent de leurs usages, en fait de mariage; je cède tous mes droits au curé de Châteauguay⁵⁶.

Sans préciser exactement en quoi consistent les cérémonies matrimoniales au Sault St-Louis, cet extrait laisse tout de même entendre qu'elles différaient assez pour que la messe catholique telle que célébrée dans l'ensemble du Bas-Canada paraisse inusitée aux yeux des Mohawks de Kahnawake. Chose certaine, le père Marcoux réalise l'échange des vœux en langue mohawk, et non en français, en anglais ou en latin. Suivant les préceptes de l'Église catholique, il est pour lui essentiel que les époux soient entièrement conscients et consentants à l'égard de leur engagement, ce qui n'est possible que dans la mesure où ils comprennent le déroulement de la cérémonie. Il évite ainsi toutes confusions ou tout

⁵⁵ *Le Moniteur Canadien*, no. 30, 21 avril 1853, ADSJL, 3A/352.

⁵⁶ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 3 mai 1839, ADSJL, 3A/208.

engagement non consenti, dû au fait que le « oui » en Mohawk se prononce « heum en traînant un peu, » ce qui « ressemble beaucoup à un léger toussement⁵⁷. » Si la cérémonie est en Mohawk, les époux ne pourront affirmer n'y avoir jamais consenti. Bref, le curé devait modifier les rites qui entourent la célébration des mariages, que ce soit pour la première communion, la connaissance des prières, les dispenses d'affinités, les publications de bans ou la cérémonie elle-même. Ceci ne relève pas uniquement du syncrétisme religieux. Toutes ces altérations aux lois du mariage n'ont pas comme unique objectif de rendre le sacrement significatif aux yeux des Mohawks, mais bien d'éviter que ceux-ci échappent à l'Église et contractent des mariages civils ou traditionnels, ou qu'ils vivent en concubinage. Bref, les Iroquois du Sault, bien qu'étant majoritairement Catholiques, ne se sentent pas contraints de suivre à la lettre toutes les exigences en matière de mariage émises par l'Église. Ils se gardent toujours l'option d'en faire à leur tête.

Le missionnaire de Kahnawake n'est pas seulement obligé de se montrer flexible dans l'application des règles de l'Église catholique, il se doit aussi de tolérer certaines coutumes maritales et conjugales autochtones qui perdurent et qu'il considère pourtant inacceptables. Ainsi, le prêtre et ses ouailles ne partagent pas la même opinion au sujet du choix de partenaire, de la naissance d'enfants hors mariage, des divorces, des seconds mariages et du concubinage. Il existe plusieurs exemples où des Mohawks optent pour des pratiques traditionnelles iroquoises et font fi des remontrances de leur curé. Le choix d'un partenaire est l'un des principaux points de litige. Alors que l'Église catholique insiste sur le consentement des deux époux, dans la société mohawk du XIX^e siècle, les femmes conservent un droit de regard dans l'arrangement des mariages de leurs enfants et petits-enfants. À plusieurs reprises, Joseph Marcoux souligne le fait que les grands-mères et les mères « souvent menacent leurs enfans pour les obliger de se marier, lorsqu'ils ne le veulent point – les trois quart des sauvages sont mariés ainsi⁵⁸. » Le prêtre soutient que de telles unions forcées ont souvent des conséquences regrettables :

[...] la connaissance que j'ai des usages sauvages de forcer leurs enfans à se marier contre leurs inclinations et de le nier ensuite. Les preuves en sont multipliées et très fréquentes. Je ne saurais dire le nombre de sauvages et sauvagesses mariés ainsi : seulement pour éviter les mauvais traitemens de leurs parens. Les hommes qui sont

⁵⁷ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 18 février 1836, ADSJL, 3A/178.

⁵⁸ Joseph Marcoux à Joseph-Octave Plessis, 9 novembre 1825, ADSJL, 3A/86.

dans ce cas se tirent d'affaire en quittant leurs femmes pour s'en aller dans les pays hauts; Les femmes, qui ont été ainsi forcées, ne regardent pas leurs maris, qui finissent par les abandonner pour s'expatrier et alors elles se livrent au crime⁵⁹.

Ici, il faut comprendre que les femmes se trouvent un nouveau partenaire, le crime étant potentiellement l'adultère. Dans l'un de ces cas où, suite à un mariage forcé, une femme cherche à obtenir une annulation de mariage, Marcoux prétend que, selon les lois canoniques, le mariage doit être considéré comme nul⁶⁰. Une telle position arrange à la fois les époux et le prêtre : elle permet à ceux-là de se remarier (ou plutôt de se marier puisqu'ils ne l'auraient jamais été) et à celui-ci d'enrayer des pratiques adultères au sein de la communauté. Seulement, ces demandes d'annulation de mariage sont rares, ce qui laisse croire que la plupart des Mohawks acceptent cette façon d'établir les choix de partenaires, peu importe que cela s'avère problématique ou non.

La naissance d'enfants hors mariage ne semble pas poser problème non plus au sein de la communauté. Bien que le prêtre considère ces enfants comme étant illégitimes, force lui est d'admettre que la communauté les reconnaît au même titre que les enfants dits légitimes. Une femme célibataire peut très bien avoir donné naissance, « cependant les Sauvages voient cela avec la vraie charité chrétienne et la fille coupable n'est point comme chez les blancs disgraciée; elle peut encore trouver à se marier⁶¹. » Encore au XIX^e siècle, tout comme cela se faisait traditionnellement, il existe des exemples où, lorsqu'une femme donne naissance à un enfant avec un autre homme que son mari, le bébé issu de cette fréquentation est reconnu par l'époux comme étant le sien⁶². Selon Marcoux et Napier, les naissances illégitimes tendent cependant à se raréfier plus on s'approche des années 1840. Ils expliquent cela par la cessation des danses nocturnes que le missionnaire cherche à abolir depuis son arrivée au Sault⁶³. Quoiqu'il en soit, le concept de « bâtard » ou d'enfant illégitime n'existe pas chez les Iroquois⁶⁴.

⁵⁹ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 31 mai, 1836, ADSJL, 3A/183.

⁶⁰ Joseph Marcoux à [Joseph-Octave Plessis?], 17 avril 1823, ADSJL, 3A/77.

⁶¹ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada... », *Appendice du sixième volume des journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 3^e session, 2^e parlement provincial du Canada, session 1847, Appendice T*, ANQ, MIC A-1222.

⁶² Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 22 janvier 1836, ADSJL, 3A/177; Viau, *Femmes de personne*, p. 205.

⁶³ Joseph Marcoux à M. Hudon, 6 mars 1843, AAM, 901.104, 843-3; « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada... », *Appendice du sixième volume des journaux de l'Assemblée législative de la*

Ensuite, les divorces et seconds mariages, bien qu'ils soient strictement défendus par l'Église catholique et par l'État civil, demeurent tout de même une option possible dans la tête de certains Iroquois. Si les Relations des Jésuites mentionnent que, dans les débuts de la mission, les Mohawks convertis au Christianisme et établis au Sault St-Louis ont accepté de se conformer à l'interdiction des divorces, la réalité du XIX^e siècle montre que cet engagement ne se perpétue pas avec les générations⁶⁵. L'exemple suivant le démontre bien. En 1823, le père Marcoux porte à l'attention de l'évêque la demande de séparation faite par Marie Kanionwa, mariée de force à John Barnartz, un Haut-Canadien. Pour se défendre d'avoir consenti au mariage, elle fait la déclaration suivante :

Elle ne se rappelle pas quelles sont les personnes qui lui ont dit avant son mariage qu'elle pouvait le contracter sans conséquence, qu'elle serait toujours libre ensuite de se séparer & de se marier à un autre. Mais elle assure l'avoir entendu dire plusieurs fois, au moins trois fois, dans le village⁶⁶.

Il n'est pas étonnant que Marie Kanionwa croit qu'il soit possible de dissoudre un mariage. En effet, le divorce est permis dans la tradition iroquoise. De plus, une pratique courante au Sault St-Louis veut que, dans l'éventualité où un mariage ne fonctionne pas, un homme du village puisse décider de partir s'établir ailleurs. Ce qui est perçu comme de la désertion par la société coloniale est une habitude qui semble répandue chez les Iroquois. Ainsi Marcoux rapporte-il en 1835 qu'un « jeune homme de mon village s'est engagé pour hiberner plusieurs années et probablement pour ne plus revenir, par désespoir de la mauvaise conduite de sa femme, qui depuis l'été dernier, fréquente un autre homme, avec lequel elle a été vue souvent, même la nuit⁶⁷. » Les départs prolongés sont plus fréquents avant la fusion de la Compagnie de la Baie d'Hudson et de la Compagnie du Nord-Ouest en 1821, alors que des hommes, mariés ou non, de Kahnawake s'engagent souvent pour le commerce de la

Province du Canada, 3^e session, 2^e parlement provincial du Canada, session 1847, Appendice T, ANQ, MIC A-1222.

⁶⁴ Nancy Shoemaker, « Rise or Fall of Iroquois Women », *Journal of Women's History*, vol. 2, no. 3 (1991) : p. 50.

⁶⁵ Nancy Shoemaker, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood », dans *Negotiators of Change : Historical Perspectives on Native American Women*, Nancy Shoemaker, éd., New York : Routledge, 1995, p. 59.

⁶⁶ Joseph Marcoux à [?], 10 mars 1823, ADSJL, 3A/76.

⁶⁷ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 6 avril 1835, ADSJL, 3A/150.

fourrure dans les Pays-d'en-Haut pour de longues périodes⁶⁸. Des femmes les accompagnent parfois, que ce soit leur épouse, ou que ce soit une seconde épouse temporaire spécialement pour la durée du voyage⁶⁹. Dans l'éventualité où ils partent seuls, il n'est pas rare qu'ils fréquentent une autre femme dans l'ouest. Pendant ces absences prolongées, les femmes qui demeurent à Kahnawake n'attendent pas le retour de leur époux⁷⁰. Elles se trouvent de nouveaux partenaires et, dans l'éventualité où elles ne peuvent prouver le décès de leur époux, elles vivent ouvertement en concubinage, tel que le démontre l'exemple suivant.

Jean Baptiste Tekanewasere de ce village est parti pour les pays hauts il y a une vingtaine d'années; Quoi qu'il fut marié ici en face d'église, il a pris là-bas une autre femme dont il a eu des enfans, ce qui l'a empêché de redescendre. Depuis plusieurs années on dit qu'il est mort, mais sans aucune preuve. Sa femme qui vit ici en concubinage avec un sauvage depuis une douzaine d'années, voudrait épouser ce sauvage⁷¹.

Seulement, pour contracter un second mariage, la femme de Jean Baptiste Hubert dit Tekanewasere doit prouver le décès de ce dernier, démarche qui s'avère souvent complexe. Cette confusion sur les séparations et la bigamie due aux départs prolongés, bien que plus fréquente au début du siècle, se poursuit à une époque tardive, d'où la nécessité pour le père Marcoux de réagir pour enrayer ces pratiques contraires au catholicisme. En 1840, il dresse une liste de noms à l'attention du père Blanchet, missionnaire en Colombie-Britannique. Il lui explique qu'il « peut arriver que plusieurs des sauvages du Sault St Louis, qui vagabondent dans l'Ouest, finissent par s'aller réfugier à la Colombie » et qu'il « ne sera pas inutile de donner ici, pour les Missionnaires de l'endroit, une liste exacte, qui fera connoître ceux qui pourront s'y présenter, d'ici à quelques années⁷². » Cette liste a pour but d'éviter que ces hommes taisent leur mariage au Bas-Canada et contractent un second mariage dans l'Ouest. Le père Marcoux y précise alors qui sont les hommes libres, veufs ou mariés, et, dans ce

⁶⁸ Jan Grabowski et Nicole St-Onge, « Montréal Iroquois *engagés* in the Western Fur Trade, 1800-1821, » dans *From Rupert's Land to Canada*, Theodore Binnema, Gerhard J. Ens et R.C. MacCleod, éd., Edmonton : University of Alberta Press, p. 26 et 28; Devine, *Historic Caughnawaga*, p. 327.

⁶⁹ Judith K. Brown, « Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois, » dans *Ethnohistory*, vol. 17, no. 3/4 (1970), p. 162.

⁷⁰ Viau, *Femmes de personne*, p. 208.

⁷¹ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 12 septembre 1828, ADSJL, 3A/115.

⁷² Joseph Marcoux à Augustin-Magloire Blanchet, 1 mars 1840, AAQ, 36 CN, Colombie anglaise, I : 142.

dernier cas, mentionne le nom de l'épouse. Il cherche ainsi à limiter les séparations et les seconds mariages qui sont, à son grand dam, trop fréquents au Sault St-Louis.

Enfin, les pratiques de concubinage demeurent elles aussi courantes et socialement acceptables pour les Mohawks. Le père Marcoux se sent impuissant à pouvoir les éliminer, ce qu'il exprime bien en 1821 :

Ce n'est pas sans un sensible chagrin que j'apprends à votre grandeur que nous avons dans le village à présent plusieurs concubinaires publics. J'ai fait tout ce qui dépendait de moi pour les séparer; après avoir employé les exhortations par les chefs & par moi meme, je leur ai interdit l'Église. [...] La loi ne peut qu'y faire dès qu'ils ne troublent pas le repos public. Il paraît que le scandale n'est rien. Un de ceux là est avec la femme de son beau-frère. & je m'attends à tous les jours à en découvrir de nouveaux⁷³.

Dans la mesure où l'un des deux partenaires a déjà été marié devant l'Église, le missionnaire ne distingue plus concubinage et adultère. Il faut cependant faire attention, car dans la coutume mohawk, les relations sexuelles hors mariage sont acceptées pour la femme⁷⁴. Les Iroquois du Sault et leur missionnaire perçoivent ainsi différemment ce comportement: ce que le prêtre condamne comme un péché mortel peut être anodin pour les villageois. Ainsi, lorsque Joseph Marcoux s'offusque de constater que les chefs prennent conseils de Michel Perthuis, un « adultère public depuis longues années⁷⁵, » peut-être les chefs, eux, ne voient-ils rien de répréhensible dans le comportement de cet homme et ainsi demeure-t-il digne de la confiance qu'ils lui portent. Dans les cas où, comme l'a fait Jean-Baptiste Hubert dit Tekanewasere, l'époux quitte le village et sa femme habite avec un nouvel homme qu'elle désire épouser, bien que l'Église y voit de l'adultère, cette pratique apparaît aux yeux des Mohawks comme la suite normale d'une séparation. Marcoux explique que « les Sauvages se croient d'autant plus dignes d'indulgence lorsqu'ils ont péché, qu'ils ont fait cela en vue du mariage, qui, dans leur opinion, efface tout le mal⁷⁶. » Seulement, le père Marcoux ne peut tolérer le concubinage, car cela mettrait sa réputation en jeu. Voilà pourquoi il fait beaucoup de démarches pour prouver le décès de Tekanewasere en 1828:

Parce que les sauvages diraient et croiraient qu'il n'y a pas tant de mal à vivre ainsi puisque pouvant marier les gens, nous paraîtrions regarder indifféremment leur état d'adultère, en ne le faisant pas. Tel est le génie sauvage auquel il faut avoir égard en traitant avec eux, parce qu'ils ne sont pas encore à la hauteur des Blancs. Je ne

⁷³ Joseph Marcoux à [Joseph-Octave Plessis?], 2 mai 1821, ADSJL, 3A/72.

⁷⁴ Viau, *Femmes de personne*, p. 204.

⁷⁵ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 29 décembre 1825, ADSJL, 3A/88.

⁷⁶ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 17 octobre 1828, ADSJL, 3A/116.

m'opposerai donc pas aux démarches que font les familles de ces délinquants, démarches qu'elles font par esprit de religion pour constater la mort du prétendu défunt⁷⁷.

Le missionnaire n'agit pas dans l'unique but d'enrayer la pratique du concubinage, mais il se soucie aussi de garder intact sa crédibilité et sa légitimité en tant que représentant de l'Église. S'il ne consent pas à célébrer ce second mariage, il semblera autoriser le concubinage. Encore là, il est contraint à choisir le moindre mal face aux coutumes persistantes des Autochtones. Autrement, sa réputation en souffrira. C'est pourquoi il fait preuve de beaucoup d'insistance et revient à la charge à deux reprises, en 1830 et en 1833, afin que soit reconnue la mort du premier mari parti vers l'ouest et qu'il « ne passe auprès des sauvages (qui ne doutent point de la mort d'Hubert) pour être indifférent à arrêter le mal qui dure depuis longtemps, c-à-d, le concubinage de la veuve qui ne peut pas se séparer de celui avec qui elle vit⁷⁸ ». Ce second mariage servirait dès lors d'exemple à la communauté pour montrer que le prêtre ne tolère ni le concubinage, ni l'adultère peu importe la définition qu'on en donne.

Tout comme devant les traditions iroquoises persistantes concernant le mode de sélection des partenaires, l'attitude face aux naissances illégitimes et les séparations et seconds mariages, le missionnaire ne parvient pas à imposer la vision catholique et sacrée de l'union conjugale exclusive dans le but d'enrayer le concubinage et ce qu'il définit comme étant de l'adultère. Il n'a donc d'autres choix que de faire preuve d'une grande tolérance et d'une sensibilité à l'égard des coutumes locales pour éviter que les villageois ne le rejette, lui et ses principes. L'obligation des missionnaires à modifier les rites de mariage prescrits par l'Église catholique, ainsi que la présence de pratiques maritales d'origine iroquoise, montrent que dans la première moitié du XIX^e siècle, l'Église peine à exercer un contrôle absolu sur l'institution du mariage dans la mission du Sault St-Louis. Le mariage catholique se fait en partie à la façon des Iroquois, et le missionnaire, soucieux de ne pas aliéner les Mohawks à l'Église catholique, ne peut faire autrement que d'accepter cet état de fait.

⁷⁷ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 17 octobre 1828, ADSJL, 3A/116.

⁷⁸ Citation : Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 28 octobre 1830, ADSJL, 3A/129; Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 3 sept 1833, ADSJL, 3A/139.

3.2 Le discours de l'Église catholique

Si les missionnaires rencontrent des difficultés à implanter le modèle du mariage monogame, à vie et exclusif à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle, ils travaillent néanmoins à promouvoir l'homogamie sociale et le patriarcat. Est-il alors plausible de croire que ces discours promulgués par les représentants de l'Église catholique trouvent preneurs dans la population autochtone et contribuent à faire évoluer la tradition vers des valeurs d'homogamie sociale et de patriarcat? Il est effectivement possible que certaines personnes reçoivent ces discours favorablement, puisqu'ils servent leurs intérêts ou font du sens dans un contexte où les Autochtones cherchent à protéger leurs terres de l'empiètement des Blancs⁷⁹. Cependant, à la lumière des difficultés avec lesquelles doit composer le missionnaire en ce qui concerne les mariages et son autorité en général, il devient dès lors incertain qu'il puisse réellement influencer de façon décisive la perception des traditions maritales de tous les habitants de Kahnawake. La présente section met en évidence le fait que les efforts du missionnaire pour promulguer l'homogamie sociale et le patriarcat sont accueillis de façon variable par la communauté : certains adhèrent à ces idées, d'autres y sont réfractaires. Il en ressort que l'Église n'a qu'une influence mitigée dans ses efforts de « civilisation » en matière de mariage et de vie conjugale et familiale.

3.2.1 L'homogamie sociale

La population et les autorités du Bas-Canada préconisent davantage les mariages qui n'ont pas le potentiel de bouleverser leurs habitudes culturelles, religieuses et économiques. Le débat qui a lieu à Kahnawake au sujet des mariages Autochtones-Blancs dans la première moitié du XIX^e siècle démontre qu'il en va de même pour certains Mohawks et ce, malgré leur tradition d'intégration via l'adoption. Traditionnellement, les personnes adoptées devaient se conformer à la culture d'accueil et élever leurs enfants comme les

⁷⁹ Audra Simpson, *To the Reserve and Back Again : Kahnawake Mohawk Narratives of Self, Home and Nation*, Thèse de Ph. D. (anthropologie), Université McGill, 2003, p. 62.

autres enfants du village⁸⁰. L'intégration de Blancs adultes via les mariages dans la première moitié du XIX^e siècle bouleverse ces conventions⁸¹. Face à cette réalité, les paroles et les gestes du missionnaire visant à dissuader la tenue de mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake peuvent avoir convaincu indirectement certains Mohawks qu'il soit mal d'aller chercher un partenaire à l'extérieur de la communauté autochtone bas-canadienne. Cependant, nombre de Mohawks font fi de ces mises en garde et du mécontentement d'une partie de la communauté, comme en témoigne la poursuite de telles unions.

Bien que, selon la position officielle de l'Église catholique du Canada, les mariages entre Blancs et Autochtones soient permis, il n'existe pas de consensus parmi le clergé. Alors que le père Rinfret accepte de célébrer ces unions et que le père Roupe du Lac-des-Deux-Montagnes milite fortement contre, le père Marcoux consent à contrecœur à marier des gens du village de Kahnawake avec des personnes de l'extérieur :

Ayant toujours été opposé au mariage des blancs avec les Sauvagesses, depuis 40 ans que je vis avec les Sauvages, je ne commencerai pas aujourd'hui à changer ma politique à cet égard, parce que j'ai toujours les mêmes raisons de ne point approuver ce mélange, et les Sauvages qui veulent être de bonne foi le savent très bien. Mais est-ce à dire que je puis pour cela refuser de marier ceux de mes paroissiens Canadiens qui réclament mon ministère pour épouser des Sauvagesses⁸²?

En effet, si le missionnaire continue à accepter ces unions, c'est d'abord parce qu'elles sont permises par la loi et qu'il ne possède aucune justification légale, civile ou religieuse, pour s'y opposer. De plus, il se voit mal refuser le mariage à deux personnes consentantes. Il admet toutefois, en 1838, qu'il se réjouirait de voir ces unions interdites et exprime son agacement envers l'incohérence du DAI dans son attitude à l'égard des mariages Autochtones-Blancs:

Si le gouvernement n'approuve pas les alliances entre blancs et sauvages, ou entre sauvages de differens villages, quoique cela se soit toujours pratiqué, il lui est bien facile de les défendre, au moins les premiers. Nous autres missionnaires serons les premiers à obtempérer, et à refuser de les sanctionner par notre ministère. Mais ces défenses n'ont jamais existé, quoi que je les aye quelques fois provoquées. [...] Autrement nous sommes obligés, forcés même quelque fois de faire les mariages les plus inconvenans; nous n'avons pas de contrôle sur les caprices du cœur humain⁸³.

⁸⁰ Viau, *Femmes de personnes*, p. 112-113.

⁸¹ La question concernant la façon dont les Blancs bouleversent les traditions d'intégration d'étrangers dans la communauté sera discutée au chapitre 4.

⁸² *Le Moniteur Canadien*, no. 30, 21 avril 1853, ADSJL, 3A/352.

⁸³ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, 8 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 27.

Sans les lois pour le proscrire, le prêtre peut difficilement refuser les sacrements à un couple dont l'un des membres est blanc et l'autre autochtone. Mais la loi n'est pas tout, car le père Roupe a bien refusé des « mariages inconvenants ». Alors pourquoi, s'il affirme s'y opposer, le père Marcoux ne fait-il tout simplement pas comme son confrère du Lac des Deux-Montagnes? C'est la politique du moindre mal qui est en vigueur, tel qu'il appert dans l'exemple suivant concernant une femme blanche dont la famille demeure à Kahnawake en 1828 :

Qu'une de ses filles n'a été mariée par moi avec un sauvage que pour empêcher un plus grand mal, la mere l'ayant pour ainsi dire prostituée à ce sauvage avec lequel elle voyageait au grand scandale du village⁸⁴.

De la même la façon qu'il favorise une union mixte à une union protestante ou à la cohabitation en concubinage, Joseph Marcoux préfère accorder à une personne d'origine mohawk et une personne blanche le droit de s'épouser plutôt que de les voir vivre ensemble hors des liens du mariage, ce qui laisserait croire qu'il tolère cette pratique. Il admet donc que les unions Autochtones-Blancs « sont contre toutes convenances » et « ne sont tolérés par les Chefs et le missionnaire que pour éviter un plus grand mal, n'ayant pas l'autorité de les empêcher⁸⁵. » L'attitude conciliante du prêtre résulte d'une contrainte.

Si le père Marcoux considère que les mariages Autochtones-Blancs sont à proscrire, c'est à quelques nuances près pour les mêmes raisons que le père Roupe. Alors que ce dernier prône la ségrégation et la préservation des « mœurs sauvages d'origine », pour le missionnaire de Kahnawake, il s'agit de protéger les Autochtones « parce que les blancs qui épousaient des sauvagesses, étaient ordinairement la lie de leurs semblables⁸⁶. » À maintes reprises le père Marcoux exprime son désarroi face au « caractère iroquois⁸⁷ » et se plaint que « les sauvages ne sont pas ce qu'on appelle du monde⁸⁸. » Pourtant, il considère que leur comportement est plus acceptable que celui des Blancs qui viennent s'établir sur les terres réservées et qu'il n'est donc pas recommandé d'épouser de tels hommes. Ainsi, dans le cadre de la commission Bagot, à la question « Dans les cas où il y a eu des mariages entre

⁸⁴ Certificat émis par Joseph Marcoux concernant Ann Fitzpatrick, 6 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7235-7237.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Joseph Marcoux à M. Hudon, 6 mars 1843, AAM, 901.104, 843-3.

⁸⁷ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 31 mai, 1836, ADSJL, 3A/183.

⁸⁸ Joseph Marcoux à M. Hudon, 6 mars 1843, AAM, 901.104, 843-3.

Sauvages et blancs, trouvez-vous que la condition des Sauvages s'est améliorée? »,

Marcoux répond :

Au contraire, les femmes Sauvages mariées avec des blancs, à bien peu d'exceptions près, ont été bien plus malheureuses, parce qu'en général les blancs qui se marient avec les femmes sauvages sont de pauvres gens qui ne peuvent trouver ailleurs⁸⁹.

Il est possible que cette affirmation relève du préjugé, mais il est aussi probable qu'un tel préjugé prolifère au sein de la communauté et s'y ancre fortement. Dans les années 1810 et 1820, le comportement problématique de plusieurs Blancs à Kahnawake contribue effectivement à nourrir cette vision qu'entretient le père Marcoux. C'est à cette même époque que des chefs et autres villageois commencent à s'opposer catégoriquement à l'arrivée de Blancs dans la communauté. On ne peut cependant pas affirmer avec certitude que les discours en faveur de l'homogamie sociale véhiculés par le missionnaire aient convaincu l'ensemble de la population d'y adhérer, puisque Marcoux devait néanmoins continuer à célébrer ces unions afin d'éviter pire. Par contre, plus le siècle avance, plus le discours d'opposition aux mariages Autochtones-Blancs trouve écho auprès d'une partie du village qui le formule de plus en plus fort et de façon organisée, avec un effet dissuasif potentiellement croissant sur ceux et celles des Mohawks qui auraient envisagé d'épouser un Blanc ou une Blanche.

3.2.2 Le patriarcat

Le modèle marital et conjugal prôné par l'Église catholique et la société occidentale, dans lequel l'ensemble de la vie familiale évolue autour du patriarcat, ne correspond pas à la division des tâches et à la relative égalité entre les hommes et les femmes qui existent dans la tradition des sociétés iroquoises matrilocales et matrilineaires⁹⁰. Bien qu'après plus de cent cinquante ans de vie dans la mission du Sault Saint-Louis les rapports sociaux de sexes aient sûrement évolué, le père Marcoux considère tout de même l'organisation sexuelle de la

⁸⁹ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada... », *Appendice du sixième volume des journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 3^e session, 2^e parlement provincial du Canada, session 1847, Appendice T, ANQ, MIC A-1222.*

⁹⁰ Voir à ce sujet Kathleen A. Ward, « Before and After the White Man : Indian Women, Property, Progress, and Power », *Connecticut Public Interest Law Journal*, vol. 6, no. 1 (2006-2007) : p. 245-267.

société mohawk comme étant problématique. Par exemple, il soutient que le travail aux champs dont sont responsables les femmes constitue une charge trop élevée qui ne convient pas à leur rôle de mère au sein de la famille. Il attribue le déclin de la population en partie au fait que « les femmes sauvages, vu leur manière de vivre et leur travaux d'hommes, perdent par là leur fécondité⁹¹. » Puis, il tient ce mode de vie pour responsable du haut taux de mortalité infantile :

C'est dans l'âge de l'allaitement qu'il meurt le plus d'enfants. Plusieurs raisons en sont la cause. – 1^{mt}. Les femmes sauvages ne font pas manger leurs enfants, eu égard à leur pauvreté, mais les nourrissent uniquement de leur lait, qui est souvent d'une mauvaise qualité, où leurs grands travaux qui les échauffent facilement, leur nourriture, outre qu'elle doit être défectueuse, ne doit pas être saine. – 2^{mt}. Lorsqu'elles ont peu de lait, ce qui doit arriver souvent, ou qu'elles sont malades, elles portent ou font porter leurs enfants de porte en porte chez les femmes qui nourrissent, afin qu'elles allaitent, chacun un peu, jusqu'à ce que l'enfant soit rassasié. – 3^{mt}. Les mères ne tiennent pas leurs enfants assez proprement, ce qui leur cause des maladies de peau qui produisent de mauvaises fièvres. Ce sont les principales, mais non les uniques raisons des morts prématurées⁹².

Selon l'avis du missionnaire, non seulement la division des tâches nuit au bien-être de la famille, mais en plus, il met en doute la compétence des mères à apporter les soins adéquats requis par leurs enfants. De plus, il croit que les femmes doivent nécessairement être sous l'autorité d'un homme, du père ou de l'époux. Ainsi, dans le cas de Marie Kanionwa dont il a été question plus haut, Marcoux exprime sa crainte de la voir se comporter de façon inadéquate s'il lui refuse un second mariage avec l'homme de son choix, car il sait « par l'expérience du passé qu'elle allait se livrer au désordre si elle n'avait pas un mari pour la retenir⁹³. » Ce qu'il entend par « désordre » se concrétise lorsqu'il commente le cas de cette autre femme adultère, dont le mari légitime, découragé, veut quitter pour les Pays-d'en-Haut en 1835 :

Moi qui connois la femme et qui sais qu'après le départ de son mari elle se serait emparée de la maison d'où personne ne l'aurait pu faire déguerpir; et qui ai de plus l'expérience qu'une maison occupée par une femme de mauvaise vie, seule maîtresse, est le refuge de tous les débauchés et débauchées du village, je lui ai conseillé de la [la maison] vendre plutôt [...]; qu'alors sa femme serait obligée de demeurer chez ses propres parens qui la surveilleraient⁹⁴.

⁹¹ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada... », *Appendice du sixième volume des journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 3^e session, 2^e parlement provincial du Canada, session 1847, Appendice T, ANQ, MIC A-1222.*

⁹² Ibid.

⁹³ Joseph Marcoux à Joseph-Octave Plessis, 9 novembre 1825, ADSJL, 3A/86.

⁹⁴ Joseph Marcoux à [Jean-Jacques Lartigue?], 6 avril 1835, ADSJL, 3A/150.

Il ne fait aucun doute que le père Marcoux envisage d'améliorer les mœurs des Iroquois du Sault entre autre en amenant les femmes à occuper leur rôle de mère ou à les garder sous l'autorité d'un patriarche.

Pour remédier aux problèmes causés par l'organisation sexuelle de la communauté, le missionnaire de Kahnawake tente, par ses propos et ses actions, d'amener les Mohawks à concevoir leur mariage selon une vision patriarcale occidentale. Le cas de la vente de la maison souligné plus haut constitue un exemple de punition à l'égard d'une femme adoptant un comportement répréhensible. Cependant, le père Marcoux s'attend à ce que même au sein des familles fonctionnelles, les épouses soient obéissantes envers leur conjoint. Par exemple, en 1847, il refuse l'adhésion à la société de tempérance nouvellement créée à des femmes qui en formulaient la demande:

Dès le commencement, j'ai eu répugnance à les recevoir; il me semble qu'elles gâcheraient tout. Et puis quel moyen de les réunir avec les hommes sans inconvénient? Je ne vois pas de nécessité pour elles de former une société; si les hommes tiennent, comme je l'espère, elles suivront leur exemple, sans être de la société.⁹⁵

Marcoux soutient que la consommation d'alcool des femmes sera nécessairement freinée s'il parvient à maintenir la tempérance chez les hommes. Il s'attend donc à ce que les femmes agissent en accord avec les gestes et les décisions des hommes de la communauté. Que ce soit en s'assurant qu'elles demeurent sous la surveillance d'un homme, père ou époux, ou en les incitant à agir de façon cohérente avec les choix de leurs maris, le père Marcoux cherche à influencer les Mohawks à concevoir les rôles attribués à chaque sexe de la même façon que le fait la société coloniale du Bas-Canada.

Ce discours de l'Église sur le patriarcat peut, tout comme celui prônant l'homogamie sociale, avoir trouvé des oreilles attentives et avoir eu un impact sur les rapports sociaux de sexes au sein de la communauté mohawk. Même si aucune source ne laisse transparaître une forte réaction d'opposition, il existe néanmoins des indices parcellaires qui laissent croire en la perpétuation d'un certain pouvoir chez les femmes. Il a été notamment question précédemment de l'importance de l'approbation des mères et des grands-mères dans le choix des partenaires. De plus, les sources écrites font mention à au moins deux reprises de

⁹⁵ Joseph Marcoux à Ignace Bourget, 11 octobre 1847, ADSJL, 3A/295.

l'influence des cheferesses dans les décisions de la communauté⁹⁶. Au plus fort de sa dispute avec les membres la Sainte-Famille en 1810, le père Rinfret se plaignait que « ce sont les femmes qui conduisent le village⁹⁷, » ce qui suppose qu'elles conservent une certaine influence sur les décisions politiques. Aussi, dans le conflit qui oppose le missionnaire au DAI en 1835, les femmes prennent ouvertement position, même si leur opinion va à l'encontre de celle de plusieurs hommes de la communauté, pour réclamer le maintien en poste de Joseph Marcoux⁹⁸. Ces quelques exemples, auxquels d'autres pourraient s'ajouter, laissent entendre que les femmes savent prendre un rôle de premier plan dans le village. Selon Roland Viau, il est impossible de présumer à partir de l'étude des sources que la colonisation serait responsable d'un déclin du pouvoir des femmes avant la mi-XIX^e siècle⁹⁹. Au contraire, les sources laissent entendre que le pouvoir des mères de famille aurait cru depuis l'arrivée des Européens.

La persistance du pouvoir des femmes mohawks au XIX^e siècle peut être interprétée à la lumière de l'argument avancé par l'historienne Nancy Shoemaker, selon lequel la christianisation n'apporte pas nécessairement de façon directe et universelle le patriarcat, qu'au contraire, dans une perspective de syncrétisme religieux, il offre les « symbols, imagery, and rituals women needed to subvert patriarchy¹⁰⁰. » Elle soutient qu'en Nouvelle-France, loin de reléguer les femmes de Kahnawake à un rôle subordonné, les Jésuites ont malgré eux contribué à leur donner une forte autorité sur le plan spirituel grâce au culte de Kateri Tekakwitha et à la création de l'organisation de la Sainte-Famille. Ces femmes qui s'imposaient de vivre selon des valeurs importantes dans la spiritualité iroquoise, soit l'abstinence, la pénitence et la mortification, suscitaient une forme d'admiration et de respect, elles se positionnaient en tant que modèle au sein de la communauté. Ainsi, le christianisme aurait pu tout autant ralentir que favoriser l'instauration du patriarcat au Sault St-Louis en

⁹⁶ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, 29 décembre 1825, ADSJL, 3A/88; Pétition des guerriers et femmes du Sault St-Louis à Joseph Fleury Deschambault, octobre 1816, BAC, RG10, bob. C-11001, vol. 12, p. 10851-10853.

⁹⁷ Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 7 septembre 1810, ADSJL, 3A/47.

⁹⁸ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, 24 août 1835, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 7; James Hughes, Remarques sur le rapport de l'Évêque de Tabraca, 10 septembre 1835, BAC, RG10, vol. 90, p. 36416-36422, bob. C-11467.

⁹⁹ Viau, *Femmes de personne*, p. 102.

¹⁰⁰ Shoemaker, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood », p. 67; Pauline Turner Strong, « Feminist Theory and the « Invasion of the Heart » in North America, » dans *Ethnohistory*, vol. 43, no. 4 (1996), p. 694.

Nouvelle-France. Sous cet angle, il est dès lors intéressant de se demander s'il y a effectivement eu un déclin du pouvoir des femmes à Kahnawake au XIX^e siècle, et si ce déclin serait dû, non pas aux paroles et gestes du missionnaire pour inciter à l'instauration de valeurs patriarcales, mais plutôt à une baisse de religiosité chez les Iroquois du Sault en général¹⁰¹. Bref, à la lumière de ces quelques exemples où les sources laissent transparaître la continuité de l'autorité traditionnelle des femmes au sein de la famille et de la communauté, considérant que le Christianisme puisse constituer une source de pouvoir pour les femmes, et vu la tendance qu'ont plusieurs habitants de Kahnawake à en faire à leur tête en ce qui concerne les mariages et la vie conjugale, il est impossible d'attribuer hors de tout doute à l'Église catholique l'imposition d'une tradition maritale patrilinéaire et patrilocale, bien qu'elle ait effectivement cherché à le faire.

3.3 Conclusion

Le présent chapitre a exposé comment, dans la première moitié du XIX^e siècle, l'influence que détient l'Église pour imposer une vision du mariage qui soit conforme à celle de la société coloniale s'avère mitigée. Les relations entre les missionnaires interventionnistes et les Mohawks de Kahnawake étant souvent tendues, ces derniers ignorent parfois les exigences de l'Église et contraignent le prêtre à faire des compromis pour s'assurer de maintenir son influence et sa crédibilité au sein de la population. Il se voit alors dans l'obligation d'accepter des entorses aux règles de l'Église catholique en matière de mariage et de tolérer l'usage de pratiques traditionnelles. De plus, sa capacité à imposer les valeurs d'homogamie sociale et de patriarcat est plus qu'incertaine. Cela ne signifie pas que l'Église n'a pas contribué à l'évolution des pratiques maritales et conjugales de cette période. Au contraire, certains Mohawks peuvent très bien avoir été séduits consciemment ou non par les enseignements du catéchisme et les discours en chaire. Seulement, puisque le prêtre n'arrive pas à exercer une autorité totale et exclusive sur les mariages (Autochtones-Blancs ou Autochtone-Autochtone) et que de nombreux résidents de Kahnawake semblent

¹⁰¹ Blanchard affirme que le XIX^e siècle présente une forte baisse de la ferveur religieuse par rapport au premier siècle d'existence du Sault St-Louis. Blanchard, *Patterns of Tradition and Change*, p. 238.

envisager le mariage et la vie conjugale selon les coutumes iroquoises traditionnelles, il est impossible d'attribuer l'évolution de la pensée qui sous-tend la demande d'amendement de 1850 uniquement à l'influence et à la coercition exercées par des discours externes à la communauté. Bien entendu, avant d'avancer une telle affirmation, il faut considérer les pressions des représentants de l'État¹⁰². Seulement, une étude des sources démontre que les événements qui ont cours dans la communauté avant l'adoption de la loi de 1850, ainsi que les réactions et décisions qu'ils suscitent, fournissent des éléments de compréhension clés. Il importe donc de se tourner vers les tensions internes à la communauté du Sault St-Louis, tensions créées par la présence de Blancs à Kahnawake et les implications politiques et identitaires que cela entraîne.

¹⁰² Puisque l'État s'immisce dans le débat sur les mariages Autochtones-Blancs et le métissage surtout dans les années 1830, il en sera question aux chapitres suivants. Pour l'instant, mentionnons seulement que le DAI contribue effectivement à façonner indirectement la façon d'interpréter la tradition, que ce soit dans sa gestion de la distribution des présents et dans sa propension à ne pas reconnaître en tant qu'Indiens les enfants issus des mariages Autochtones-Blancs.

CHAPITRE IV

LA CONSTRUCTION DU « BLANC » DANS LES ANNÉES 1810 ET 1820

À elle seule, la vision du mariage encouragée par l'Église catholique n'explique pas le refus d'intégrer des hommes blancs par les mariages avec des femmes du Sault St-Louis. Il faut se tourner vers la dynamique interne de la communauté, vers l'étude des relations entre les Mohawks et les étrangers à Kahnawake. Depuis la fin du XVIII^e siècle, les représentants de l'Église catholique déplorent le manque de piété et les mœurs débauchées des Iroquois du Sault St-Louis, notamment en matière de consommation d'alcool. Dans les années 1820, plusieurs voix s'élèvent, chez les chefs mohawks entre autres, pour réclamer la cessation de ce désordre au village. Ils pointent alors du doigt les étrangers blancs en tant que premiers responsables. Dans ce contexte, les mariages Autochtones-Blancs deviennent hautement problématiques. Ils représentent un véhicule d'introduction permanente de ces étrangers qui sont désormais considérés comme une menace à la viabilité et à la tranquillité de la communauté. Bien que des gens de diverses origines aient été intégrés de tout temps au village, la présence plus ou moins temporaire de certains adultes au comportement répréhensible atteint durablement la réputation de l'ensemble des Blancs dans les décennies de 1810 et 1820. Il se construit une image négative de tous les Blancs aux yeux de certains habitants de Kahnawake. Ceux dont l'intégration dans des matrilignages avaient jadis assuré la pérennité de la communauté, sont désormais perçus par une partie du village comme étant une menace envers la culture et les intérêts mohawks. Et pourtant, la présence de certains Blancs sur la seigneurie demeure souhaitable pour d'autres Mohawks, dans la mesure où ils sont censitaires et paient les cens et rentes. Sont ciblés comme indésirables ces étrangers qui adoptent un comportement répréhensible et dont la présence est inutile, ou ceux qui acquièrent trop de pouvoir et dont les activités sont concurrentielles à des intérêts locaux. Ce faisant, il se crée une définition du Blanc qui s'apparente de plus en plus à un discours racial. À la fin des années 1820, tous les éléments sont en place pour alimenter un débat identitaire

autour de la définition du Blanc et de l'Autochtone, un débat qui écorche au passage l'acceptation des mariages Autochtones-Blancs et du métissage qui s'en suit.

4.1 Cibler les Blancs versus cibler ceux qui dérangent

La présence problématique de nombreux Blancs au village dans les années 1810 et 1820 mène à la stigmatisation du comportement des Blancs et au désir de les expulser des terres réservées¹. Pourtant, tous les Blancs ne peuvent être tenus responsables de ce dont on les accuse. En effet, ce sont quelques individus qui sont à blâmer, ceux qui demeurent sur le domaine seigneurial, qui présentent un comportement inapproprié ou pratiquent des activités commerciales qui ont de nombreuses répercussions sur l'ensemble de la communauté. De plus, tous les Mohawks ne s'entendent pas pour reprocher aux Blancs leur présence et les intimer de quitter le village. S'attarder aux reproches formulés à l'égard des Blancs, et envers qui exactement, s'avère nécessaire pour comprendre comment est construite une image négative de ceux-ci dans le but de chasser définitivement les individus indésirables.

4.1.1 Les Blancs, les fauteurs de trouble

Plusieurs personnes d'origine euro-canadienne demeurent au Sault St-Louis dans les décennies de 1810 et 1820, avec ou sans autorisation. Bien que, selon l'Ordonnance de 1777, seuls ceux ayant obtenu un permis de la part du gouvernement à cet effet aient le droit d'élire domicile dans un des villages autochtones de la vallée du Saint-Laurent, nombre de Blancs ne se donnent pas la peine d'en faire la demande². Il faut cependant établir une distinction entre les censitaires de la seigneurie du Sault St-Louis et les hommes et femmes

¹ Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, éd., *La Indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid: Ediciones doce Calles, 2012, p. 345.

² Procès-verbal d'une enquête menée au Sault St-Louis, 25 septembre 1817, BAC, RG10, bob. C-11001, vol. 13, p. 11107-11113.

qui s'établissent illégalement tout près ou directement dans le village de Kahnawake qui constitue le domaine seigneurial. Les censitaires obtiennent des terres sur la seigneurie en échange de leurs obligations seigneuriales, telles le paiement des cens et des rentes. Bien qu'ils apportent leur lot de problèmes aux Mohawks, ce n'est pas d'eux dont il est question dans ce chapitre. Il faut se concentrer sur ceux et celles qui viennent s'établir directement dans le village parmi la communauté mohawk et qui ne paient aucune redevance. Il est possible que cette distinction entre les censitaires et les gens habitant au village soit parfois floue, dans le cas par exemple où des enfants de censitaires fréquenteraient des Mohawks et chercheraient à s'installer au village. Toutefois, établir avec exactitude la nature de la relation entre les censitaires et leurs seigneurs iroquois va au-delà des objectifs de la présente étude, et pour des raisons pragmatiques, une distinction est faite entre ces Canadiens qui ne partagent pas les mêmes motifs pour justifier leur présence au Sault St-Louis. Les Blancs établis au village ont tendance à déranger davantage, et ce, pour trois raisons principales. D'abord, s'ils adoptent des comportements ou des activités commerciales inappropriés, ils sont plus évidents et ont de plus grandes répercussions dans la communauté puisqu'ils agissent directement dans le village, et non pas en périphérie. C'est le cas de la vente d'alcool et du concubinage ou autres comportements dits débauchés. Ensuite, leurs intérêts matériels économiques peuvent être nuisibles ou concurrentiels à ceux des Mohawks, comme par exemple l'acquisition de propriétés privées sur le domaine, ce qui viole l'intégrité territoriale. Puis, certains d'entre eux cherchent à contracter des mariages avec des Mohawks, mariages en vertu desquels ils considèrent acquérir des droits sur les terres réservées.

Qui sont les étrangers qui choisissent de demeurer parmi les Mohawks? Les sources relatent des griefs à l'égard d'hommes et de femmes qui viennent s'établir sur la seigneurie de façon plus ou moins permanente pour des raisons d'abord économiques. Certains ont obtenu une licence de la part du gouverneur en chef. Parmi eux se trouvent les employés du Département des Affaires Indiennes (DAI) qui s'installent au village dans le cadre de leurs fonctions. C'est le cas du Major Nicolas-Guillaume Chevalier De Lorimier, qui est agent au Sault St-Louis de 1783 à 1825, et de Pierre Hubert, qui y est interprète jusqu'à son décès en

1828³. Mais tous ne détiennent pas une telle licence. Ils se contentent alors d'obtenir une permission de la part des chefs, ou ne se soucient tout simplement pas d'obtenir l'assentiment de qui que ce soit et prennent la liberté de résider au village illégalement⁴. Ils tiennent des commerces lucratifs, cultivent la terre, se font embaucher comme journalier ou ont des métiers spécialisés⁵. Quant à leurs lieux d'origine, ils varient grandement. Certains sont francophones et proviennent potentiellement des communautés environnantes, comme le laissent entendre les noms Carignan, Cloutier ou Morin⁶. Aussi, une bonne partie de ces étrangers sont anglophones. Par exemple, John Barnartz, dont il était question au chapitre précédent, est originaire du Haut-Canada; Gervase MacComber, qui deviendra un homme important dans le village, est né au Massachussets. Selon l'agent Nicolas-Benjamin Doucet, les Étasuniens sont particulièrement surreprésentés parmi les Blancs qui épousent des Iroquois du Sault⁷. Enfin, la grande majorité de ces gens sont des hommes. Il est donc plus fréquent que ce soit des femmes autochtones qui soient impliquées dans les mariages Autochtones-Blancs, et non des hommes autochtones⁸.

Des trois principaux reproches formulés à l'égard de la présence de Blancs, il y a d'abord le fait que certains d'entre eux adoptent une conduite répréhensible, ce qui a une influence néfaste sur la communauté. Les chefs observent que « par les mauvais exemples que nous avons sous les yeux, nous dégénérons de plus en plus de notre ancien caractère de franchise, de bravoure & d'orgueil⁹. » Puisqu'ils agissent publiquement, non seulement ces Blancs fournissent un mauvais exemple aux gens du village, mais ils sont aussi tenus pour responsables des problèmes sociaux que sont l'alcoolisme et la violence qui s'en

³ J. Douglas Leighton, « Claude-Nicolas-Guillaume De Lorimier », *DBC*, vol. VI : 1821-1835; Duncan C. Napier à Henry C. Darling, 24 janvier 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7146-7148.

⁴ Procès-verbal d'une enquête menée au Sault St-Louis, 25 septembre 1817, BAC, RG10, bob. C-11001, vol. 13, p. 11107-11113.

⁵ Voir, par exemple, Liste des résidants blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14043-14046.

⁶ Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 21, p. 14432-14433.

⁷ Mémoire de Nicolas-Benjamin Doucet pour George Ramsay Dalhousie, 21 janvier 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30131-30138.

⁸ Peu d'exemples d'unions impliquent une femme blanche et un homme autochtone à Kahnawake. Outre les trois filles de Ann Fitzpatrick, dont il sera question plus loin, le seul exemple relevé est celui d'Élizabeth Séguin qui en 1826 est à l'origine de la controverse sur les mariages Autochtones-Blancs au sein de l'Église catholique.

⁹ Requête des Iroquois du Sault Saint-Louis à [Nicolas-Benjamin Doucet], 30 avril 1822, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 11905-11908.

suivent. Parmi les agissements néfastes reprochés par certains Iroquois, il y en a d'ordre sexuel. Par exemple, les Blancs inciteraient au concubinage ou à l'adultère, ce que le père Marcoux dénonce dans cet extrait:

Jusqu'à il y a quelques années, lorsque les Sauvages se conduisaient encore d'après leurs lois et usages, on ne souffrait point dans le village de concubinaires. On les en chassait et ils allaient vivre dans les bois errans et vagabonds. Aujourd'hui que les chefs n'ont plus d'autorité pour la police du village [...], on voit augmenter graduellement cette perte des mœurs. Outre cette Sauvagesse avec laquelle vit ce Canadien qui reste au village en dépit des lois et au mépris des ordres de Son Excellence, il existe en outre deux autres maisons de cette sorte, tous deux adultères publics, l'un depuis dix ans; et l'autre depuis un an¹⁰.

Cette perte d'autorité des chefs est imputée directement à la forte prévalence de l'alcoolisme dans la communauté où « ils ne peuvent plus diriger ni répondre de leurs jeunes gens¹¹. » Et encore, ce sont les Blancs qui sont pointés du doigt en tant que responsables¹² car « as long as white inhabitants reside there liquor will always be sold¹³. » Dans une pétition de 1821, les chefs vont plus loin dans leurs accusations envers les Blancs :

“ Besides it is fully proved by experience that the introduction of the whites among the Indians is altogether prejudicial to our morals, and we may with truth assert that a great part of the disorders now prevailing among us are owing to the residence of whites in our villages¹⁴. ”

Selon les signataires de cette pétition, les Blancs ne sont plus responsables que de fournir un mauvais exemple ou introduire de l'alcool, ils empoisonnent la moralité même des Autochtones.

Pour tenir une auberge et vendre de l'alcool à Kahnawake, il est nécessaire d'obtenir une licence¹⁵. Puisque plusieurs voyageurs utilisent les services de traverse entre Lachine et

¹⁰ Rapport de Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 6 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 21, p. 14478-14480.

¹¹ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à George Ramsay Dalhousie, 4 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182449-182451.

¹² Ce ne sont toutefois pas que des Blancs qui vendent de l'alcool au village. Thomas Arakwente, natif de Kahnawake, a longtemps tenu une auberge au village. Il y embauchait deux Bostonnais (dont l'un est probablement Gervases MacComber) qui ont pris le relais suite à son départ. Antoine Rinfret à Joseph-Octave Plessis, 16 octobre 1811, ADSJL, 3A/52.

¹³ James Hughes, Procès-verbal d'une enquête menée à Kahnawake, 20 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14041-14042.

¹⁴ Pétition des chefs du Sault St-Louis à John Johnson, 23 février 1821, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 14, p. 11568-11575.

¹⁵ « Ordonnance de Guy Carleton contre la vente de boisson aux Indiens, 29 mars 1777 », dans *Grande Bretagne, Privy Council, Judicial Committee, In the matter of the boundary between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador Peninsula, between the Dominion of Canada*

le Sault St-Louis, une partie du village croit qu'il serait pratique et lucratif d'y tenir une auberge stable, qui servirait à la fois de gîte et de débit de boisson pour les passants¹⁶. Dans les années 1810, le gouvernement consent à l'octroi de licences pour assurer ce service. Ceux qui les obtiennent n'ont en principe pas le droit de vendre d'alcool aux Autochtones, mais dans les faits, ils représentent une importante source d'approvisionnement pour la communauté. Pour remédier à ce problème, l'attribution de licence est suspendue en 1818¹⁷. C'est pourquoi lorsque John Little obtient une telle licence en 1820, les plaintes ne tardent pas à se faire entendre.

Pendant plusieurs années cependant des Sauvages & des Blancs obtinrent les Licences qu'ils demandoient à cet Effêt, mais les abus se multiplièrent [...] Son Excellence ordonna le 24 Mars 1820 qu'une Licence fut accordée au dit John Little & l'on ne consulta point les Chefs du Sault St Louis à cet égard. Depuis l'octroy de cette Licence, les Chefs prétendent que le Rum se verse en abondance au Village du Sault St Louis¹⁸.

Cette pétition, qui demande à ce que soit retirée la licence d'auberge à Kahnawake, ne constitue pas une première, il y a eu des précédents¹⁹. Cependant cette fois, les chefs affirment « que l'ivrognerie est portée au plus haut degré²⁰. » Il y a au début des années 1820 une impression d'urgence, le sentiment qu'il faut reprendre les choses en main pour éviter trop de désordre. Ceci amène les chefs à exiger plus de contrôle sur la gestion de l'alcool et l'attribution de permis de résidence :

Les Chefs, pour la conservation des mœurs et le bien du Gouvernement, désirent & supplient qu'aucune Licence pour vendre des Liqueurs fortes au Sault St Louis ne soit accordée à l'avenir & qu'il ne soit permis à Qui que ce soit de s'y établir qui ne sera pas de leur Nation sans leur concours²¹.

En exigeant ce droit de regard, les chefs n'expriment pas que leur désir de souveraineté en matière de membership, mais aussi leur perte de confiance dans la capacité du gouvernement d'octroyer convenablement les licences. Ils considèrent que par le passé, ce

of the one part and the Colony of Newfoundland of the other part, Londres: W. Clowes and Sons Ltd., 1927, vol. 6, no. 1101.

¹⁶ John Johnson à Joseph Fleury Deschambault, 12 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-11001, vol. 14, p. 11397-11399.

¹⁷ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à George Ramsay Dalhousie, 4 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182449-182451.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ H.W. Ryland à J. Johnson, 2 décembre 1809, BAC, RG7-G15C, bob. C-923, vol. 15, p. 111-112.

²⁰ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à George Ramsay Dalhousie, 4 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182449-182451.

²¹ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à George Ramsay Dalhousie, 4 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182449-182451.

dernier a laissé entrer trop de Blancs dont les habitudes adultères et la vente d'alcool ont nui au bien-être de la communauté.

Malgré les désirs exprimés par certains Mohawks de faire cesser le fléau de l'alcoolisme et autres comportements immoraux attribués aux Blancs, plusieurs nouveaux étrangers s'imposent en 1823. À l'encontre des désirs de la communauté, des chefs et du DAI, affluent plusieurs travailleurs embauchés à l'exploitation de la carrière de Kahnawake dont les pierres servent à la construction du Canal Lachine²². Nombre de ces travailleurs amènent leur famille avec eux et participent à des activités parallèles n'ayant aucun lien avec l'exploitation du minerai, comme la tenue d'une auberge pour approvisionner en boisson les carriers²³. La consommation d'alcool ne se limite cependant pas à ceux-ci, les membres de la communauté locale en profitent aussi. Suite aux plaintes des chefs, le superintendant général aux affaires indiennes, John Johnson, demande à ce que les carriers ne puissent s'établir au Sault, que à l'instar des travailleurs employés à la carrière de l'île Sainte-Hélène, ils retournent dormir chez eux, à Montréal, à chaque soir²⁴. Il obtient comme réponse de la part des Commissaires à la construction du canal Lachine qu'il est impossible de chasser ces travailleurs. La traverse quotidienne leur ferait perdre temps et argent, ce qui les obligerait à cesser l'exploitation de la carrière. Il y aurait alors bris de contrat et des risques de poursuite de la part du contremaître.

" [...] even were it true, which the Commissioners do not at present admit, that a little Rum may find its way from the Workmen to the Indians, yet that circumstance alone, cannot be a sufficient ground for breaking your agreement, particularly in a matter of such magnitude²⁵."

Ainsi, la priorité va au développement économique de la colonie. Aux yeux du gouvernement, les désirs des Mohawks et les dommages collatéraux engendrés par l'imposition d'étrangers et leurs activités économiques dans la communauté locale sont secondaires.

De plus, l'extrait précédent laisse comprendre que les Commissaires ne reconnaissent pas que la présence de carriers au Sault puisse être responsable des

²² John Johnson à Henry C. Darling, 13 août 1823, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 588.

²³ Pétition des chefs Iroquois de Kahnawake à Peregrine Maitland, 5 août 1824, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 588.

²⁴ John Johnson à Henry C. Darling, 13 août 1823, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 588.

²⁵ Fred. Griffin à Nicolas-Benjamin Doucet, 10 septembre 1823, BAC, MG11-CO42, bob. B-306, vol. 373, p. 226-227.

problèmes qui y ont cours. Et pourtant, parmi les gens qui s'établissent alors au village, se trouvent Ann Fitzpatrick et sa famille, contre qui sont formulés plusieurs griefs dans cette même décennie. En 1824, elle arrive au Sault St-Louis avec son époux, ancien soldat et travailleur à la carrière. La famille Fitzpatrick est protestante et compte six enfants, dont trois filles²⁶. En 1825, Ann devient veuve et s'établit avec Stephen White, un homme avec qui elle ouvre une « Public House » dans laquelle les Autochtones peuvent se procurer de l'alcool²⁷. Ann Fitzpatrick est réputée posséder « the most abandoned and depraved character²⁸ ». Le père Marcoux parle d'elle en ces termes :

Je ne crains pas de faire connoître publiquement que j'ai en effet souvent pressé les Chefs de prendre les moyens de la chasser du village, non pas par ce qu'elle n'était pas Catholique romaine, mais bien par ce qu'elle entretenait l'ivrognerie, le vol et toute espèce d'immoralité parmi les sauvages; et causait par là de grands troubles dans les familles²⁹.

Sans preuve à l'appui, le missionnaire la soupçonne d'être bigame, et il affirme qu'elle prostitue sa fille avec un sauvage. Dans les faits, ses filles épousent des Iroquois du Sault : l'une se marie à Pierre Kanaguasse, l'autre à Pierre Tantage, et la dernière à Ignace MacComber, le fils de Gervase MacComber et de sa première épouse mohawk³⁰. Bien installée dans la communauté, la famille Fitzpatrick donne du fil à retordre à ceux cherchant l'éviction des Blancs, tel que le démontre l'extrait suivant.

Que tout le tems qu'elle a passé au village, elle n'a jamais discontinué de vendre du rum aux sauvages; qu'elle a été pour cela plusieurs fois poursuivie en loi par les Chefs; payé l'amande; son dernier prétendu mari plusieurs mois détenu en prison en 1827 avec son gendre sauvage pour le même délit; et que malgré tout cela elle n'a jamais cessé de vendre et échanger des liqueurs fortes dans le village³¹.

²⁶ Pétition de Ann Fitzpatrick à George Ramsay Dalhousie, [25 février 1828?], BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7238-7239.

²⁷ James Hughes à Duncan C. Napier, 3 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7232-7234.

²⁸ Duncan C. Napier à Henry C. Darling, 10 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7226-7228.

²⁹ Certificat émis par Joseph Marcoux concernant Ann Fitzpatrick, 6 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7235-7237.

³⁰ Liste des Blancs du village du Sault St. Louis, 2 mai 1838, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 95, p. 39274-39276; Gervase Maccomber à Duncan C. Napier, 8 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7229-7230; James Hughes à Duncan C. Napier, 3 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7232-7234.

³¹ Certificat émis par Joseph Marcoux concernant Ann Fitzpatrick, 6 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7235-7237.

Bref, le cas de Ann Fitzpatrick montre qu'effectivement, l'arrivée des carriers pour la construction du canal Lachine permet l'introduction de gens dont les habitudes ne font pas l'unanimité au sein du village. Il est aussi pertinent de se questionner à savoir s'il ne s'agit pas d'un cas de misogynie, que le fait que ce soit une femme qui vende de l'alcool ne puisse déranger davantage le prêtre et d'autres personnes au village. N'empêche qu'à une époque où les troubles causés par l'alcoolisme et la dépravation des mœurs sont décriés comme étant le résultat des agissements des Blancs, ces événements nourrissent le ressentiment qu'éprouvent certains Mohawks envers la présence croissante d'étrangers au village.

Une seconde doléance formulée face à la venue de Blancs est celle selon laquelle ils ne devraient pas pouvoir acquérir de propriétés privées, de bâtiments et de commerces ou moyens de production à l'intérieur des limites de la seigneurie s'ils ne sont pas des censitaires. Ces Blancs qui se procurent des terres sur le domaine seigneurial lèsent le symbole culturel et identitaire important que représente le territoire et briment le mode de possession des terres en communauté, dans lequel les Iroquois sont les seigneurs — et n'ont donc pas à payer pour habiter leurs terres, mais au contraire en tirent des revenus — et les étrangers qui y résident sont des censitaires. Le territoire en tant que marqueur de l'identité autochtone n'est pas un point banal. Sossoyan démontre bien combien les Iroquois ont à cœur de défendre ce symbole de leur culture. Il soutient que c'est en partie ce qui les pousse à intervenir contre les Patriotes en 1838, alors qu'ils perçoivent ceux-ci comme une menace à cet égard³². On peut aussi se demander si les Iroquois perçoivent d'un mauvais œil l'établissement d'un habitant non censitaire dans les limites de la seigneurie parce que cela représente une perte de revenu potentiel, une diminution du territoire « exploitable » (ou rentable) de la seigneurie³³. De plus, le rétrécissement des territoires autochtones devient réalité pour plusieurs nations du Bas-Canada dans la première moitié du XIX^e siècle, alors que s'accroît un sentiment de dépossession³⁴. Cette gourmandise foncière des Blancs peut contribuer à galvaniser un sentiment de menace et d'urgence chez les habitants du Sault St-

³² Matthieu Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*, Mémoire de M.A. (anthropologie), Université McGill, juillet 1999, p.81.

³³ Maxime Gohier avance cet argument dans sa thèse, *Les pétitions amérindiennes sous le Régime britannique : naissance d'une culture politique moderne dans la vallée du Saint-Laurent (1760-1860)*, à paraître en 2013 à l'Université du Québec à Montréal.

³⁴ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », p. 342-343.

Louis. Les chefs expriment cette crainte dans un des articles de la pétition présentée à John Johnson, superintendant du DAI en 1821.

“ Art. 3d. We have always demanded and we [?] still demand the Execution of the Laws wisely established with regard to the Indian villages, by which Laws all whites are prohibited from settling in the said villages, without an express licence obtained from the Governor of the province for that purpose. Should this article remain without being taken into consideration, the time will come, when the whites will prevail against us, and when after possessing themselves of our lands, they will also expel us from our homes³⁵.”

De plus, le morcellement du territoire en propriétés privées froisse les traditions communautaires auxquelles plusieurs Iroquois du Sault sont encore attachés. Cette question a un potentiel litigieux au sein de la communauté, alors qu'un Mohawk de Kahnawake, Michel Perthuis, désire acquérir un lot individuel dans le domaine en passant par le DAI et non par les chefs. Il en fait la demande auprès du gouvernement britannique en 1827, car n'ayant plus le moyen de subvenir à ses besoins par la chasse, il désire s'établir « à l'imitation des habitants canadiens³⁶. » La réaction des chefs ne se fait pas attendre et leur réponse unanime est rapportée par Napier comme suit :

That it would establish a precedent for similar claims from many other individuals of their tribe, which if permitted, might lead to the dissolution of their common property. [...] the only unconceded part of their seignior is the Domain or Champ which has been reserved by their fathers for the free use and advantage of the tribe generally, and, that they are in consequence, most anxious to preserve this land for their children, free from any encroachment³⁷.

Mais bien que l'intégrité du territoire domanial soit un point qui fasse un quasi-consensus dans la communauté, certains Mohawks sont néanmoins prêts à vendre leur parcelle à des Blancs qui désirent s'établir au village. C'est pourquoi des hommes blancs qui convoitent des terres dans la communauté parviennent à trouver des gens qui consentent à leur en vendre. Parmi les acheteurs, se trouvent des employés du DAI tels le Major De Lorimier, ou encore des gens qui ont d'autres intérêts commerciaux ou sentimentaux, tels Gervase MacComber ou Amable Mailloux³⁸. Et l'acquisition de terre peut parfois se faire avec l'accord des chefs,

³⁵ Pétition des chefs du Sault Saint-Louis à John Johnson, 23 février 1821, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 14, p. 11568-11575.

³⁶ Pétition de Michel Perthuis à George Ramsay Dalhousie, [ante 31 janvier 1827], BAC, RG10, bob. C-13341, vol. 496, p. 31402-31403.

³⁷ Duncan C. Napier à Henry C. Darling, 31 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-13341, vol. 496, p. 31397-31400.

³⁸ MacComber et Mailloux ont tout deux des commerces lucratifs au Sault St-Louis et épousent des femmes autochtones. André Laberge, « Les McCombers de Caughnawaga et de Châteauguay », dans *Journal annuel de la Société historique de la vallée de la Châteauguay*, 1977, p.16; Liste des résidents

comme dans le cas de Marie-Louise Boulrisse³⁹. Ces transactions controversées contribuent à façonner les divisions de la communauté à l'égard de la présence des Blancs.

Quant à ces étrangers qui pratiquent des activités commerciales sur la seigneurie, ils entrent en compétition directe avec les Iroquois. Alors que certains Mohawks profitent de leur présence, ils ne sont pas les bienvenus aux yeux d'autres membres de la communauté. Ceux-ci considèrent que les activités commerciales des Blancs se font au détriment du bien-être des Autochtones, tel que des Iroquois l'expriment dans une pétition en 1820.

[...] que la Nation s'appauvrit, qu'elle est plus indigente que jamais, & que l'introduction des Blancs parmi eux résulte l'immoralité d'une grande partie des Sauvages du Sault St Louis outre que ces Blancs envahissent tous les moyens de Lucre qu'avoient cy-devant les Sauvages, & que les uns s'enrichissent tandis que les autres deviennent plus malheureux⁴⁰.

Une requête de 1822 est encore plus explicite dans sa dénonciation de la présence des Blancs. Elle laisse transparaître l'ampleur de l'exaspération que partagent certains Autochtones.

Nous sommes il est vrai bien à plaindre à présent pauvres sauvages, mais ne sont ce pas les Blancs qui en sont causes? C'est pourquoi nous sommes de plus en plus fatigués de les voir mêlés avec nous, s'emparer exclusivement de tous les moyens que nous avons de gagner un peu d'argent, tandis qu'il nous faut rester à rien faire. Quel attrait peut donc avoir notre village pour des Blancs? Nous ne pouvons l'imaginer allons nous chez eux les troubler & leur oter les moyens qu'ils ont de gagner leur vie⁴¹?

Ici, il n'est pas précisé de quel commerce exactement il s'agit. Ce pourrait être la tenue d'une auberge, d'un magasin ou du service de traversier entre Lachine et Kahnawake, ou encore les commerces du bois ou du sucre d'érable avec des gens de l'extérieur. Chose certaine, parmi les Blancs demeurant au village, plusieurs pratiquent des métiers spécialisés indispensables, tels charpentier, boulanger ou maçon⁴². Bien entendu leur savoir-faire est probablement très profitable au village, mais les Mohawks ne seraient-ils pas en mesure de pratiquer eux-mêmes ces métiers? Selon le père Marcoux, il semblerait que non :

blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827; Liste des Blancs du village du Sault St. Louis, 2 mai 1838, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 95, p. 39274-39276.

³⁹ Pétition de Marie Louise Boulrisse à John Johnson, 7 mai 1823, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 12180-12181.

⁴⁰ Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à George Ramsay Dalhousie, 4 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182449-182451.

⁴¹ Requête des Iroquois du Sault St-Louis à [Nicolas-Benjamin Doucet], 30 avril 1822, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 11905-11908.

⁴² Liste des résidants blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14043-14046.

Ils montrent comme un certain mépris pour les arts mécaniques en général, et regardent comme esclaves ceux qui apprennent des métiers. Cependant quelques uns d'entr'eux travaillent assez bien le bois, (Charpentier et Menuisier,) mais sans être astreints à faire un apprentissage⁴³.

Ainsi, si ce sont les Blancs qui pratiquent de tels métiers, ce ne serait pas tant parce que les Mohawks n'ont pas l'aptitude pour faire ce type de tâches, que parce qu'ils n'en ont pas l'envie. Il est cependant impossible de conclure à la véracité de tels propos. Il est fort probable qu'en l'absence de Blancs qui effectuent ces travaux, les Mohawks les prendraient volontiers en charge et ce, de façon tout aussi efficace. Marcoux avoue lui-même que « les sauvages ne manquent d'aptitude pour aucun art mécanique⁴⁴. » Et si l'on se fie aux extraits plus hauts, des Iroquois considèrent que c'est justement parce que des étrangers accaparent ces tâches que les Mohawks ne sont pas en mesure de les faire eux-mêmes. Les intérêts des Blancs qui acquièrent des terres et des commerces entrent donc directement en conflit avec ceux des Iroquois qui désirent préserver l'intégrité de leur territoire et profiter eux-mêmes des bénéfices à retirer des diverses activités économiques et des rentes seigneuriales.

Enfin, le troisième problème engendré par la présence de Blancs au village consiste à ce que certains d'entre eux épousent des femmes autochtones, ce en vertu de quoi ils se réclament de droits, dont le droit d'acquérir des propriétés sur les terres domaniales. En 1822, lorsque l'agent Nicolas-Benjamin Doucet formule des recommandations pour améliorer la gestion de la seigneurie, il reprend les prières de nombreux Iroquois du Sault St-Louis sur l'importance de ne pas laisser d'hommes blancs célibataires s'établir au village et épouser des gens de la place.

Un autre objet aussi important pour le bonheur des Sauvages & qui intéresse un peu le Domaine de sa Majesté en cette Province c'est l'habitation des autres sujets sur les terres réservées pour l'usage du Village et les mariages qui se contractent entre les étrangers et les Sauvages qui prennent possession de partie de ces biens. [...] personne toujours ne peut s'y établir sans la permission du Gouvernement. Les Chefs supplient sa Seigneurie de n'en pas accorder. Cependant si sa Seigneurie en juge autrement il l'a pris de n'en accorder qu'à des hommes mariés & de bonnes mœurs⁴⁵.

⁴³ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, soumis à l'Honorable Assemblée Législative pour son information », *Appendice du sixième volume des journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 3^e session, 2^e parlement provincial du Canada, session 1847, Appendice T, ANQ, MIC A-1222.*

⁴⁴ Joseph Marcoux à M. Hudon, 6 mars 1843, AAM, 901.104, 843-3.

⁴⁵ Mémoire de Nicolas-Benjamin Doucet pour George Ramsay Dalhousie, 21 janvier 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30131-30138.

Cet extrait suggère que tous les Blancs ne dérangent pas également. En effet, il semble qu'il ne vaille même pas la peine de mentionner la possibilité qu'une femme blanche puisse s'établir au village. De plus, la présence d'hommes déjà mariés et faisant mine d'un bon comportement paraît somme toute tolérable. Ce qui dérange, ce sont les Blancs qui s'arrogent le droit de se prévaloir des mêmes droits que les autres habitants mohawks sous prétexte qu'ils ont épousé une Mohawk. Lorsque l'on cherche à les chasser du village, « les difficultés augmentent par rapport aux étrangers qui ont contracté mariage avec des Sauvagesses & qui ont acquis de ces biens⁴⁶. » En effet, les mariages Autochtones-Blancs offrent un argument en faveur des Blancs qui désirent demeurer en permanence au village: ils ont le droit d'y rester, d'y acquérir une demeure et d'y pratiquer des activités commerciales (agricole ou autres) pour assurer le bien-être de leur épouse et de leurs enfants indiens. C'est ainsi que face à un avis d'expulsion en 1823, Gervase MacComber plaide en sa faveur en avançant les arguments suivants.

“ [...] your petitioner married Charlotte Aroquinté an Indian woman, [...] three children issued of her marriage with your petitioner who are now living with him. That after your petitioner marriage [...] he built a house in the said village of Cognawaga [...] wherein he hath since continue to reside. Your petitioner hath also cleared and improved about thirty five acres of land which was given to him by the said chiefs, and hath also the enjoyment and usufruct of other pieces of land in the Seignory of the Sault St Louis which he hath acquired by purchase. [...] That your petitioner hath seen with alarm a public notice [...] requiring all white persons residing at the said village of Cognawaga to remove therefrom on or before the 15th day of March next. That the removal of your petitioner from the said village would be attended with the sacrifices of all his property and would have the effect of reducing him and his family to want and beggary⁴⁷.”

Ces hommes blancs présente l'acquisition de propriété au village comme étant légitime si c'est pour y loger une femme mohawk et ses enfants.

La présence d'hommes qui considèrent acquérir des droits peut devenir problématique si elle se fait au détriment des intérêts de certains Mohawks. Par exemple, lors de litiges sur une propriété, il peut arriver qu'un Blanc réussisse à l'emporter contre une personne native du village. Cette situation précise est rapportée à deux reprises. Chacune d'elle implique des hommes qui ont acquis beaucoup de pouvoirs et de richesses au village et sont ainsi susceptibles de créer beaucoup de mécontentement. Il s'agit de Gervase MacComber et du

⁴⁶ Mémoire de Nicolas-Benjamin Doucet pour George Ramsay Dalhousie, 21 janvier 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30131-30138.

⁴⁷ Pétition de Gervase MacComber à George Ramzay Dalhousie, 13 mars 1823, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7108-7111.

Major De Lorimier. En 1828, une affaire oppose MacComber à Charles Kentiokwen dit Simonet. Ce dernier refuse de respecter un engagement de vente de sa maison à MacComber, vente à laquelle il n'a pas participé. Étant absent pour une période prolongée (de 1801 à 1822), son épouse s'était départie de la maison et, en 1818, MacComber avait obtenu le droit d'acheter la maison vacante avec l'assentiment des chefs⁴⁸. Ce droit lui avait été accordé afin d'y loger « his Indian children by an Iroquois woman »⁴⁹. Simonet se décide à réclamer sa maison en 1828, après que MacComber y ait apporté des améliorations, et demande l'intervention du DAI en sa faveur. Selon le rapport de l'enquête menée par Napier, les chefs se portent à la défense de MacComber qui a acheté la maison pour « his Indian Children by his first wife (who was the Daughter of a Principal Chief) »⁵⁰.

“ The Chiefs further stated that in conformity with the Custom of their nation all complaints relating to property in these village should be settled amongst the Indians themselves and that when Mr Maccomber purchased the House in question He did so with their entire approbation and authority [...]”⁵¹.

Bien que les chefs se portent ici à la défense d'un Blanc à l'encontre des intérêts d'un des leurs, ils réaffirment néanmoins leur autorité sur la gestion de l'ensemble du village. Cela sous-entend que s'ils sont en mesure d'accorder une propriété à un homme comme MacComber qui y réside depuis une quarantaine d'années et y a épousé une des leurs, ils sont aussi en mesure de refuser un tel traitement à d'autres Blancs, célibataires et nouvellement arrivés. Bien qu'aucune source ne puisse le justifier avec certitude, il est probable que ce litige ait nourri la rancœur chez ceux des Iroquois du Sault qui refusent de plus en plus la présence de Blancs au village à cette époque. James Hughes rapporte en 1827 que MacComber répondrait à ceux qui lui refusent le droit d'acheter des propriétés au village que « he would purchase such property as was offered to him, as long as he could pay for it »⁵². » Si ces propos sont véridiques, il est vrai qu'une telle attitude de défiance puisse alimenter des tensions. Ensuite, lorsqu'une personne acquière une terre au village, y construit une maison et des dépendances, et il cultive de surcroît, elle en a grandement

⁴⁸ Duncan C. Napier à George Couper, 26 décembre 1828, BAC, RG8, bob. C-2856, vol. 267, p. 473-475.

⁴⁹ Procès-verbal d'une enquête menée au Département des Affaires indiennes, 22 décembre 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 792, p. 7526-7531.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Liste des résidents blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14043-14046.

augmenté la valeur. Selon Doucet, il devient désormais beaucoup plus difficile de la déloger à moins de faire « acte de générosité sinon de justice » et « de leur allouer quelque indemnité, attendu que plusieurs de ces personnes n'ont pas mis de mauvaise foi dans leur acquisition⁵³. » Enfin, le fait qu'un homme épouse une femme de la localité et ait des enfants avec elle, ajoute un niveau de difficulté à son éviction, car ce qu'il fait au village, il ne le fait pas que dans son propre intérêt, mais aussi dans celui de ses enfants indiens.

L'acquisition de propriété par les hommes blancs qui contractent des mariages avec une Mohawk pose un autre problème : leurs enfants ayant tendance à se marier entre eux ou avec d'autres Blancs, il s'en suit un phénomène de concentration de la richesse (foncière ou autres) dans les mains de quelques familles composées de plusieurs personnes originaires de l'extérieur de la communauté. Reid a mis en évidence cette tendance à Kahnawake dans la seconde moitié du XIX^e siècle⁵⁴. Toutefois, elle est déjà légèrement entamée avant 1850, comme le montre l'exemple des familles MacComber et Giasson (voir appendices B et C). Gervase MacComber épouse Marie-Louise Giasson en second mariage. Sa fille Agathe, issue de son premier mariage avec une Mohawk, épouse le frère de Marie-Louise, Charles Gédéon Giasson. MacComber se retrouve donc à être à la fois le beau-père et le beau-frère de Charles Gédéon Giasson. De plus, Philippe MacComber est à la fois le gendre et le petit-fils de Gervase, car il épouse sa fille Marie-Anne, issue de son troisième mariage. Cette brève généalogie suffit pour mettre en évidence comment certains enfants des familles MacComber et Giasson participent à ce phénomène de concentration. Il est à noter que ce sont souvent les mêmes noms de famille qui reviennent : De Lorimier, MacComber et Giasson. Tous les Blancs établis au village ne participent pas également à cette concentration dans la première moitié du XIX^e siècle. Il sera question des implications de ce phénomène sur le plan ethnique au chapitre suivant. Pour l'instant, le point mis en évidence se limite à des considérations d'ordre matériel. Les mariages Autochtones-Blancs permettent l'acquisition de propriétés par des étrangers, dont les enfants ayant tendance à s'épouser entre eux concentrent des richesses (foncières ou autres) dans les mains d'un nombre réduit

⁵³ Mémoire de Nicolas-Benjamin Doucet pour George Ramsay Dalhousie, 21 janvier 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30131-30138.

⁵⁴ Reid mentionne que ce sont deux communautés distinctes qui coexistent à Kahnawake dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'une autochtone, et l'autre blanche et métis. Gérald F. Reid, *Kahnawà:ke : Factionalisme, Traditionalism, and Nationalism in a Mohawk Community*, Lincoln et London : University of Nebraska Press, 2004, p. 25 et 36.

de familles. Et si les enfants ne se marient pas entre eux, ils peuvent toujours épouser d'autres Blancs qui viennent gonfler leur rang au village, sans être censitaires. Par exemple, Monique Hubert, fille de l'interprète Pierre Hubert et de sa première épouse mohawk, s'unit à un Étasunien⁵⁵. Ces mariages peuvent laisser l'impression d'être faits au détriment du reste de la communauté, ce qui alimente l'opposition. Bien que le phénomène de concentration soit plus caractéristique de la seconde moitié du XIX^e siècle, les mariages Autochtones-Blancs à l'époque ici concernée n'en sèment pas moins les germes d'un sentiment d'éloignement entre différentes familles qui ont des intérêts conflictuels.

S'il est vrai que la présence de Blancs au village apporte son lot de problèmes, il y a tout de même une nuance importante à faire à l'égard des trois points soulevés plus haut : tous n'adoptent pas les comportements qu'on leur reproche. En effet, ce ne peut être tous les étrangers qui se comportent de façon inadéquate, qui incitent les Autochtones à consommer de l'alcool ou encouragent la débauche. De plus, ils ne sont pas tous acquéreur de propriétés (certains sont locataires) et n'entretiennent pas tous des activités qui nuisent à l'économie locale. Enfin, plusieurs d'entre eux n'épouseront jamais de Mohawks⁵⁶. Il demeure toutefois vrai que nombre de Blancs créent des problèmes au village et font naître une réputation nuisible à l'ensemble de leurs semblables. Mais encore là, une autre nuance est importante : tous les Mohawks ne partagent pas le même point de vue à l'égard de la présence des Blancs au village. Au XIX^e siècle, la culture commerciale et la culture foncière sont en évolution à Kahnawake, alors que certains habitants s'éloignent des valeurs collectivistes qui sous-tendent le partage de la terre et de ses ressources⁵⁷. Ainsi, Ann Fitzpatrick et John Tindale trouvent des complices autochtones pour leurs commerces d'alcool⁵⁸. Autre exemple, la pratique de louer les érablières à des Blancs est courante⁵⁹. Enfin, si des Blancs sont en mesure d'acquérir des propriétés c'est parce que des Mohawks sont prêts à leur en vendre.

⁵⁵ Joseph Marcoux à Joseph-Octave Plessis, Sault St-Louis, 12 janvier 1825, ADSJL, 3A/80.

⁵⁶ Les listes de Blancs sont analysées plus loin dans ce chapitre. Leur manque de rigueur met en évidence comment tous les Blancs ne peuvent être blâmés pour les méfaits qu'on leur attribue.

⁵⁷ Matthieu Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs : mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, no. 1-2, 2009, p. 161.

⁵⁸ Certificat émis par Joseph Marcoux concernant Ann Fitzpatrick, 6 mars 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7235-7237; Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à John Johnson, 27 juin 1826, BAC, RG10, bob. C-11003, vol. 18, p. 13510-13516.

⁵⁹ James Hughes à Duncan C. Napier, 1 juin 1836, BAC, RG10, bob. C-11468, vol. 91, p. 37262-37265.

Et si des étrangers épousent des Autochtones, c'est parce qu'il y a des Mohawks qui ne répugnent pas de s'unir à eux.

4.1.2 Ceci n'est pas une adoption

Contrairement aux réalités des XVII^e et XVIII^e siècles au cours desquels l'arrivée de membres externes à la communauté pouvait mener à leur intégration parmi les Mohawks, les Blancs présents sur la réserve des années 1810 à 1850 ne sont pas adoptés pour la plupart. Bien que les captures de guerre soient choses du passé, l'adoption existe encore à cette époque et des enfants canadiens sont incorporés dans la communauté, lorsque des membres des localités environnantes abandonnent leurs enfants à Kahnawake⁶⁰. Par contre, dans la première moitié du XIX^e siècle, c'est l'arrivée de Blancs adultes, dont l'intégration n'a rien à voir avec le processus d'adoption traditionnel, qui pose problème. Outre le fait que ce ne sont plus des femmes et des enfants qui gonflent les rangs des Mohawks, ces hommes blancs ne s'assimilent pas à la culture locale. Leur présence bouleverse les habitudes mohawks⁶¹.

Aux XVII^e et XVIII^e siècle, suite à l'arrivée de captifs de guerre, les Mohawks sélectionnent les personnes à adopter. Parmi ces critères de sélection, il y a bien entendu le sexe et l'âge du captif, mais aussi l'aptitude que démontre celui-ci à renoncer à son identité d'origine et à s'assimiler effectivement à la culture locale⁶². Ce processus d'adoption a été rapporté par plusieurs observateurs de l'époque. À l'inverse, au début du XIX^e siècle, aucune source ne laisse croire que les nouveaux arrivants adultes soient soumis à de telles exigences. Il semble plutôt qu'ils viennent de leur propre chef s'établir sur les terres réservées, pour des motifs personnels, que ce soit pour le travail, pour y acquérir une propriété ou pour marier une personne du lieu. John Little et Ann Fitzpatrick tiennent des débits de boisson, Gervase MacComber est marchand de pelleteries et loue des poêles, le Major De Lorimier et Pierre Hubert travaillent pour le DAI, et Élisabeth Séguin cherche à

⁶⁰ Requête des Iroquois du Sault St-Louis à John Johnson, 29 avril 1822, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 11902-903.

⁶¹ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », p. 345-346.

⁶² Voir le chapitre 2.

épouser un Mohawk, pour ne nommer que ces quelques exemples. Il n'y a de traces dans aucun document qu'ils aient eu à passer au travers de quelque processus de sélection mis en place par les Iroquois. Bref, au lieu d'être adoptés par la communauté, ce sont eux qui adoptent la communauté, eux qui choisissent d'en faire partie pour une raison ou une autre.

Le processus d'adoption traditionnel accorde, à échéance, l'octroi de tous les droits des Mohawks. En tant que membre à part entière de la communauté, la personne adoptée s'insère au sein d'un matrilignage et d'un clan spécifique. Or, l'arrivée de ces Blancs dans la première moitié du XIX^e siècle fait fi de toutes considérations à l'égard des matrilignages ou de la structure clanique⁶³. Les nouveaux arrivants ne pourraient logiquement se prévaloir des mêmes droits que les Mohawks et leurs enfants adoptifs, notamment en ce qui a trait aux décisions politiques de la communauté et à l'acquisition de propriété. De plus, leur présence pose un défi concernant l'autonomie de la communauté à contrôler son membership et à régler à l'interne les litiges entre ses membres. Ainsi, les Blancs se rapportent-ils aux DAI pour l'obtention de permissions pour demeurer sur les terres réservées⁶⁴. Et lors de litiges, ils peuvent faire appel à la justice britannique⁶⁵. Il est possible que plusieurs Mohawks y voient une ingérence intolérable de la part de l'État colonial. Non seulement aucun processus d'adoption n'aboutit à l'octroi de droits aux Blancs qui s'installent à Kahnawake, mais aussi ils n'ont aucunement renoncé à leur identité ou citoyenneté d'origine. Ces nouveaux arrivants savent donc se prévaloir de leurs droits auprès de la Couronne lorsqu'ils le jugent à propos. Ce trait culturel iroquoien qu'est le mode d'intégration des étrangers, et qui a survécu au régime colonial français, se voit désormais ébranlé.

De plus, une fois au village, plusieurs Blancs conservent leur culture euro-canadienne. Ils ne s'assimilent pas nécessairement. Du moins, c'est ce que laisse croire la propension qu'ont certains à tenir des activités lucratives et à acquérir des propriétés privées pour leur intérêt personnel, de sorte qu'ils véhiculent des mentalités individualistes et axées

⁶³ L'argument avancé ici demeure une hypothèse, car il n'est appuyé sur aucunes sources. Il est plutôt déduit à partir de l'absence de sources qui confirmeraient le contraire, car nul part il n'est question d'incorporer les étrangers à des clans ni de leur accorder des droits.

⁶⁴ Voir par exemple Pétition de Marie Louise Boulrissse à John Johnson, 7 mai 1823, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 12180-12181, et Pétition de Ann Fitzpatrick à George Ramsay Dalhousie, [25 février 1828?], BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7238-7239.

⁶⁵ Denys Delâge et Etienne Gilbert, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec 1760-1820. I- En terres amérindiennes », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 32, no.1 (2002), p. 77.

sur le profit associées aux Européens. Bien entendu, des Mohawks de l'époque désirent aussi faire commerce ou obtenir des propriétés foncières, Arakwente et Perthuis en sont des exemples probants. Mais la communauté est divisée à leur sujet. L'agitation provoquée par la présence d'étrangers et de leur influence amène à soulever l'hypothèse que, comme pour toute période de bouleversements sociaux, il y a des partisans et des détracteurs des changements en cours⁶⁶. D'un côté, des Iroquois du Sault perçoivent d'un bon œil les modifications et adaptations qu'apportent la présence de Blancs et leurs activités commerciales. À l'inverse, d'autres Mohawks sont amers face à ces bouleversements, ou encore y sont favorables dans la mesure où le bénéfice leur revient à eux, et non pas à des étrangers établis au village. Si certains historiens y voient des signes de désorganisation sociale, Reid suggère plutôt qu'il s'agit d'un processus politique normal d'adaptation vécu par une société en pleine évolution⁶⁷. Dans un cas ou dans l'autre, la présence de Blancs qui ne s'adaptent pas à la coutume d'adoption et au mode de vie local ne fait absolument pas consensus au village.

4.1.3 Le Major De Lorimier

Il est intéressant de s'attarder ici sur le cas du Major Guillaume, Chevalier De Lorimier, car il incarne à lui seul l'ensemble des problèmes attribués à la présence des Blancs⁶⁸. Il participe plus que quiconque à sceller leur image négative, vu que sa longue présence au village et le pouvoir qu'il y a acquis en tant qu'agent du DAI ont dérangé de nombreux résidents de Kahnawake. Plusieurs fois fait-on état de son comportement inapproprié, susceptible à créer la controverse et le scandale au village. Non seulement lui

⁶⁶ Voir, à propos des tensions créées par l'introduction d'idées individualistes à Kahnawake au début du XIX^e siècle et la division du conseil des chefs à ce sujet, Alexandre Lefrançois, « Thomas Arakwente : promoteur de la modernité dans la communauté iroquoise du Sault Saint-Louis (1791-1820) », *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, no. 228 (2004), p. 370-375.

⁶⁷ Reid, *Kahnawà:ke*, p.xx.

⁶⁸ Le Major Claude-Nicolas-Guillaume De Lorimier, mieux connu sous le nom de Guillaume, Chevalier De Lorimier, est arrivé au Sault St-Louis en 1783. Il y a tenu les fonctions d'interprète et d'agent employé par le DAI jusqu'à son décès en 1825. En 1786, il épouse une Mohawk, Louise Schuyler. Deux fois veuf, il se marie à Marie-Madeleine-Claire Brassard Deschenaux, une Canadienne française, en 1793 et Anne Gregory Skaouennetsi, aussi originaire de Kahnawake, en 1801. Il a plusieurs enfants avec chaque femme, soit respectivement six, deux et quatre enfants. Leighton, « Claude-Nicolas-Guillaume De Lorimier ».

reproche-t-on à plusieurs reprises d'outrepasser ses prérogatives d'employé du DAI, mais ses frasques sexuelles se retrouvent souvent au cœur des rumeurs qui circulent.

“ Major De Lorimier our commander has caused great trouble and disturbance in our village a few days since his wife & daughter went in pursuit of him through the village and found the Major in bed with a squaw the wife of an Indian that is at the Northwest who he is keeping whore to him this time back and has left his wife and family, on finding her in bed with him his wife and daughter tore him out into the street and they fought desperately on the street which has disturbed our village very much, and since that he has been abusing us all and tells us he will do as he pleases⁶⁹.”

Encore au début des années 1820, « in consequence of his debauched living », sa femme, Anne Skaouennetsi se sépare « and since that time and before it he has been keeping the wife of an Indian⁷⁰. » Les chefs parmi ses opposants affirment qu'un agent du DAI a comme responsabilité « to instruct and improve our morrals, » mais qu'au contraire, De Lorimier constitue le pire exemple à suivre. Selon eux, sa présence amènerait même certains villageois à justifier leur « debauched living » par l'excuse que « they do not act worse than the major does⁷¹. »

Par ailleurs, le Major De Lorimier acquiert des propriétés sur les terres réservées et ses activités ne se font pas toujours, semble-t-il, dans l'intérêt et selon les désirs des Iroquois, du moins une partie de ceux-ci. Ainsi, De Lorimier se procure-t-il en 1801 et 1805 plusieurs propriétés au Sault St-Louis, toujours avec le consentement des chefs. À lui seul, il reçoit « des Sauvages cinquante trois morceaux de terre & prairies près du Village sur lesquels il a fait des augmentations considérables en batimens, entr'autres une grand' maison en pierres & un moulin a vent⁷². » Dans les actes de concession, il est bien spécifié que si les « Chefs de Guerre et de Village tant en leur noms que ceux de la Généralité de la dite nation Iroquoise qu'ils représentent⁷³ » consentent à lui remettre ces terres, c'est pour le remercier de services rendus, mais à condition que ce soit pour y loger uniquement ses enfants indiens.

⁶⁹ Pétition des Chefs du village de Caughnawaga à George Ramsay Dalhousie, 29 juin 1821, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 491, p. 29954-29959.

⁷⁰ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à George Ramsay Dalhousie, 16 juin 1821, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 14, p. 11680-11685.

⁷¹ Ibid.

⁷² Mémoire de Nicolas-Benjamin Doucet pour George Ramsay Dalhousie, 21 janvier 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30131-30138,.

⁷³ Concession de terres des chefs iroquois du village du Sault Saint-Louis à Guillaume Chevalier de Lorimier, 5 mars 1805, BAC, RG8-I, C Series, bob. C-2855, vol. 265, p. 76-80.

Guillaume Chevalier De Lorimier, Écuier, à ce présent et acceptant pour lui et ses enfans issus de son premier mariage, et aussi aux enfans provenus ou qui pourront provenir de son troisième mariage, dont les mères sont de la dite nation Iroquoise, et aussi aux enfans qui sortiront d'eux en légitime mariage et ainsi à l'infini, la jouissance et propriété des Biens cy après désignés, situés dans la Seigneurie du Sault St-Louis, sous les mêmes conditions que le reste de la Nation [...]⁷⁴.

Dans ce même acte de concession, il est aussi spécifié « que le dit Sr. De Lorimier pourra faire la distribution et partage des dits Biens de la manière qu'il lui plaira, soit par Testament ou autrement entre ses susdits enfans. » Ses enfans issus de son second mariage, Narcisse et Marie-Adélaïde, ne détiennent ainsi aucun droit au village.

Le Chevalier De Lorimier constitue cependant une exception par rapport aux autres Blancs établis au village, en cela qu'il se dit formellement adopté par la communauté. En 1821, il est en conflit avec un homme du village au sujet de la vente d'une maison. Cet homme qui avait d'abord consenti à la vente de sa demeure, se rétracte sous les pressions des chefs⁷⁵. Le Major fait alors appel aux tribunaux britanniques pour lui rendre justice, et plaide son droit d'acquérir des propriétés en tant que membre de la nation et époux de femmes mohawks. Il parle de lui-même en ces termes :

“ Some time after the period when your petitioner [De Lorimier] was attached to the Indian Department in this province, he married an Indian woman at Caughnawaga, by whom he had several children, some of whom are still living, and about the same time he was in consideration of the services by him rendered to the Indian admitted and recognized by them as an Indian Chief for that village with the consent and approbation of Lord Dorchester. From that time your petitioner became a member of that tribe, his interests were blended with those of the Indians, and he considered himself entitled to all the rights and priviledges which they enjoyed under His Majesty's Government. Under this impression your petitioner required from all the Chiefs collected in the name and with the consent of the nation, some property in that village which he has held to this day. [...] It is under the same impression that your petitioner lately made a purchase of an inconsiderable piece of ground from one of the Indians at Caughnawaga⁷⁶.”
[soulignement ajouté]

De Lorimier se considère lui-même « so closely united [...] with the Indians of that nation as well by the nature of his functions as by this family connections⁷⁷, » que son droit de demeurer sur les terres réservées s'en trouverait accru. Il estime ne pas être soumis aux

⁷⁴ Concession de terres des chefs iroquois du village du Sault Saint-Louis à Guillaume Chevalier de Lorimier, 5 mars 1805, BAC, RG8-I, C Series, bob. C-2855, vol. 265, p. 76-80.

⁷⁵ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à George Ramsay Dalhousie, 16 juin 1821, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 14, p. 11680-11685.

⁷⁶ Pétition de Guillaume Chevalier de Lorimier à George Ramsay Dalhousie, 20 décembre 1821, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 491, p. 30081-30086.

⁷⁷ Ibid.

mêmes règles que les autres Blancs qui doivent se procurer des permissions du gouverneur pour établir résidence au village, car lui, il n'est pas un étranger.

“ For himself and the children issue of his marriages with his Indian wives, who should be considered themselves as Indians, your petitioner was naturally led to suppose that Your Excellency's orders above mentioned did not apply to him, as they appeared to him to apply only to persons who were strangers to the Indians⁷⁸.”

Le jugement a été rendu en faveur du Major De Lorimier, ce que l'agent Nicolas-Benjamin Doucet juge non-conforme aux lois interdisant l'achat par les Blancs de propriétés sur les terres réservées aux Autochtones. Doucet déplore que face à son opposition, le Major réponde que « being married to a squaw he has the right of purchasing⁷⁹. »

Cependant, tout en se prétendant membre de la nation iroquoise, le Major De Lorimier ne se conforme pas en tout point aux coutumes locales. Deux exemples sont avancés ici. D'abord, tel qu'il appert dans le cas du litige de 1821 concernant sa propriété foncière, il n'hésite pas à faire appel à la justice britannique pour faire valoir ses droits. Ceci est contraire aux coutumes mohawks qui veulent que les membres de la nation règlent leurs conflits entre eux, sans ingérence extérieure⁸⁰. Ainsi, bien que De Lorimier soit adopté, en tant qu'agent du DAI et sujet britannique, il reconnaît tout de même l'autorité supérieure des tribunaux de la Couronne. Les Autochtones l'ont d'ailleurs déjà accusé de varier ses allégeances en fonction de ses intérêts, car il est de ces étrangers qui « tantôt veulent être sauvages, pour leurs avantages, tantôt Blancs pour nous humilier, nous écraser⁸¹. » Par ailleurs, des voix dénoncent le fait que le Major offre une mauvaise éducation à ses fils. Ceux-ci ont tendance à l'imiter, si bien que les reproches adressés au père le sont également envers certains de ses fils. En 1811, le père Rinfret rapporte les propos des Iroquois en ces termes :

⁷⁸ Pétition de Guillaume Chevalier de Lorimier à George Ramsay Dalhousie, 20 décembre 1821, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 491, p. 30081-30086.

⁷⁹ Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 17 novembre 1821, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 491, p. 30032-30035.

⁸⁰ Delâge et Gilbert affirment qu'à l'époque, bien que deux ordres juridiques coexistent, l'un autochtone et l'autre britannique, dans les litiges entre Autochtones il est rare que l'on fasse appel à la justice britannique. Lorsque cela arrive, ça ne concerne que des individus en marge de la société et des litiges mineurs. Delâge et Gilbert, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec », p. 64, 67, 72.

⁸¹ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à James Henry Craig, 15 juillet 1809, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182379-182383.

Lorimier disent-ils a pris nos femmes et nos filles, il est trop vieux présentement mais ses enfants font comme lui. en effet ces deux jeunes gens sont déjà avancés en famille sans être mariés⁸².

Il est toutefois impossible de savoir si les deux fils du Major De Lorimier, probablement les aînés Guillaume et Jean-Baptiste, n'adoptent tout simplement pas la grande liberté sexuelle que laisse aux célibataires la culture mohawk de leur mère. Les blâmes à l'égard du comportement des fils De Lorimier sont cependant sans équivoque lorsque les chefs déclarent dans une pétition adressée au gouverneur Craig en 1809 que le Major et son fils Guillaume sont de « caractère violent. »

[...] Lorimier a chanté victoire. Nous a appelé ses chiens noirs, & nous a dit qu'il étoit le maître, & le Roi. Son fils l'interprète qu'il t'a plût de nous donner dernièrement, a fait la même chose, & après les mêmes expressions, il a commencé par frapper cinq chefs d'entre nous, a dit qu'il vouloit tuer les chiens noirs, & en a battu un si cruellement, tant qu'il étoit à terre, sans connoissance, qu'il est aujourd'hui bien malade à l'hospital. [...] Lorimier notre commandant est venu trouver son fils, & lui a demandé s'il avoit fini - oui. - puis il a commencé à faire les cris de la victoire, comme s'il avait gagné bataille contre nous [...] Le Jeune homme notre interprète est d'un caractère trop violent pour concilier les esprits de notre nation. Comme jeune homme, il aime les femmes. Rien de plus naturel mais, il n'a pas le bon sens de se mettre à l'abri d'être vû⁸³.

En gardant à l'esprit que ces propos peuvent être en partie diffamatoires, il n'en demeure pas moins qu'ils exposent le mécontentement que suscite le comportement des fils de De Lorimier à la suite du mauvais exemple que constitue leur père. Ainsi, aux yeux de certains Mohawks, les De Lorimier de père en fils ont très tôt la réputation d'adopter des comportements inadéquats qui seront plus tard associés aux Blancs.

Enfin, on reproche au Major De Lorimier de favoriser l'introduction de Blancs au village. Il l'aurait fait, par exemple, en achetant des propriétés pour loger des Blancs, dont son fils Narcisse, né de son second mariage.

“ [...] Major De Lorimier is still persisting in his abuses towards us, that he has bought a House and Land in our Village for Narcisse De Lorimier a Canadian and Perrigo an American for them to keep store in our village contrary to our desire and to the regulations of our nations and prays that Your Excellency will not allow those two men Narcisse De Lorimier & Perrigo to have any part of the aforesaid Land or property or to remain in our Village as they are not only doing every thing in their power to disturb our village but are constantly running after our squaws⁸⁴. ”

⁸² Rinfret à Plessis, Sault St-Louis, 20 février 1811, ADSJL 3A/50.

⁸³ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à James Henry Craig, 15 juillet 1809, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182379-182383.

⁸⁴ Pétition des Chefs du village de Caughnawaga à George Ramsay Dalhousie, 29 juin 1821, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 491, p. 29954-29959.

Le Major De Lorimier contribue aussi à introduire indirectement des étrangers au village par la tendance qu'ont ses enfants à épouser des Blancs ou des enfants de Blancs (voir appendice A). Ainsi, les terres, bâtiments et autres richesses acquises par le père seraient légués en héritage à plusieurs personnes qui ne sont pas nées à Kahnawake. C'est le cas par exemple de Louis-Pierre Desparois dit Champagne, ainsi que des frères Vincent et Dominique Ducharme qui réclament leur part d'héritage au décès de De Lorimier en 1825⁸⁵. Avec les divers agissements controversés, l'accumulation de propriétés et de pouvoir, les mariages avec deux femmes Mohawks, le non-respect de traditions locales et l'accroissement de la présence de Blancs au village, il n'est pas étonnant que Guillaume De Lorimier et sa famille aient suscité beaucoup de mécontentement chez plusieurs Iroquois du Sault qui les perçoivent comme une menace à leur culture et leurs intérêts.

Des indices laissent croire que, malgré son adoption et ses deux mariages avec des Autochtones, De Lorimier n'a jamais été considéré comme un Mohawk à part entière. D'abord, son adoption n'est pas faite selon la coutume d'intégration des étrangers et le processus traditionnel de sélection de ceux-ci. En 1790, c'est un acte notarié qui confirme, qu'en « reconnaissance des bons Services & Bienfaits que leur a rendu et leur rend tous les jours le sieur Guillaume Chevalier De Lorimier », les chefs du Sault St-Louis ont « agrégé le dit Sr. Chevalier Delorimier à leur nation comme un des principaux chefs »⁸⁶. De plus, il y est spécifié que le Major et ses descendants sont autorisés à jouir « dès aujourd'hui & à toujours des mêmes droits & prérogatives dont joui un chacun d'eux en particulier tant au village qu'à leur domaine & Seigneurie. » Enfin, il y est précisé que cette reconnaissance est « faite moyennant que le dit Sieur Chevalier De Lorimier, ses descendans se soumettent aux lois et coutumes de la dite nation. » Cet acte n'exige toutefois aucune assimilation culturelle ou déni de son identité d'origine. Et considérant les agissements futurs de De Lorimier et les multiples critiques qu'il s'attire, il est discutable qu'il se soit conformé en tout point aux coutumes locales et ait respecté son engagement. Un autre indice laissant croire qu'il soit perçu comme un Blanc est le fait qu'en 1809, les chefs le traînent devant les tribunaux

⁸⁵ Pétition des enfants et successeurs de Guillaume Chevalier de Lorimier au Lieutenant-Gouverneur du Bas-Canada, septembre 1825, BAC, RG8, bob. C-2855, vol. 265, p. 62-68.

⁸⁶ Contrat entre Guillaume Chevalier de Lorimier et les Chefs iroquois du Sault Saint-Louis, 1 mars 1790, B C, RG8, bob. C-2855, vol. 265, p. 69-70.

britanniques pour avoir détruit la maison du Conseil⁸⁷. Considérant que les Autochtones poursuivent rarement d'autres Autochtones devant la justice anglaise, De Lorimier est considéré redevable devant celle-ci en vertu de ses fonctions d'employé du DAI, mais aussi parce qu'il est originaire de l'extérieur de la communauté⁸⁸. Enfin, aux yeux des autorités coloniales, De Lorimier demeure un Blanc puisqu'en 1823, dans la foulée des premières expulsions de Blancs, l'agent Doucet cherche à lui retirer ses possessions et son droit de les léguer à ses enfants. Doucet maintient que le Major De Lorimier enfreint «the Laws prohibiting the settlement of any person in any Indian village, or the purchase of lands from the Indians.⁸⁹» À la lumière du fait qu'il est demeuré blanc aux yeux de nombreux Mohawks et des autorités coloniales, et considérant l'ampleur de la puissance et de la richesse que lui et sa famille ont acquises au village, Guillaume De Lorimier contribue plus que n'importe qui à créer dans les années 1810 et 1820 cette sensation que les Blancs représentent une menace pressante, et qu'il faut désormais y remédier.

4.2 La construction du « Blanc »

Ayant en tête les méfaits reprochés aux Blancs établis au village, il faut maintenant se tourner vers les actions mises en place pour se débarrasser de leur présence au Sault St-Louis et vers les conséquences des démarches entreprises. À la demande des Iroquois, le gouvernement entame des actions, soit des avis d'expulsion, des poursuites judiciaires et la rédaction de « listes de Blancs », dont l'impact est mitigé. Ces événements qui ont lieu dans les années 1820 alimentent les tensions autour d'une question : comment définir qui sont les Blancs qui doivent être expulsés du village?

⁸⁷ Delâge et Gilbert, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec 1760-1820 », p. 71.

⁸⁸ Ibid., p. 72.

⁸⁹ Pétition des enfants et successeurs de Guillaume Chevalier de Lorimier au Lieutenant Gouverneur du Bas-Canada, septembre 1825, BAC, RG8, bob. C-2855, vol. 265, p. 62-68.

4.2.1 Le casse-tête des expulsions et leur échec

Au début des années 1820, un besoin pressant d'intervenir pour chasser les vendeurs d'alcool et autres blancs indésirables du village se fait ressentir. Les chefs adressent des pétitions en ce sens, dont l'une fait référence à l'ordonnance de 1777 pour rappeler « qu'il ne sera permis à qui que ce soit de vendre des liqueurs fortes aux sauvages » et surtout « qu'aucun Blanc ne pourra s'établir dans leurs villages sans la permission du Gouverneur en Chef »⁹⁰. Suite à ces demandes répétées⁹¹, le gouverneur Dalhousie émet en octobre 1821 une ordonnance, interdisant l'achat ou la location de terres à Kahnawake sans permission du DAI, et rappelant qu'aucune licence de vente d'alcool ne sera désormais attribuée⁹². Bien que cette ordonnance mentionne les poursuites pénales auxquelles s'exposent les délinquants, son impact est à l'image des autres avertissements émis dans les années subséquentes : de nombreux Blancs font fi des lois et s'établissent malgré tout au Sault Saint-Louis sans devenir censitaires. Les Mohawks font d'ailleurs la remarque que « il ne nous paraît pas qu'ils [les Blancs du village] croient cette affaire sérieuse » puisque « personne à notre connoissance n'a encore songé à se procurer un domicile ailleurs⁹³. » Le casse-tête de ces expulsions attise l'exaspération des Autochtones dans la décennie de 1820, alors qu'ils considèrent que le gouvernement n'intervient pas convenablement en leur faveur.

Les mesures entreprises par le gouvernement ne sont pas coercitives, elles s'appuient en grande partie sur le bon vouloir de chacun à quitter Kahnawake. En effet, l'ordonnance de 1821 et les avis publics de novembre 1822 et janvier 1823, qui s'adressent à tous les Blancs en général et à personne en particulier, ne produisent pas l'effet désiré. L'avis de 1823 va comme suit :

“ Public Notice is hereby given to all White Persons residing at the Indian Village of Caughnawaga That in consequence of the repeated Representations which have been made to the Commander of the Forces of the bad effects arising from their Residence

⁹⁰ Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à George Ramsay Dalhousie, 4 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-13395, vol. 625, p. 182449-182451.

⁹¹ Voir par exemple Pétition des chefs du Sault Saint-Louis à John Johnson, 23 février 1821, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 14, p. 11568-11575.

⁹² Ordonnance de George R. Dalhousie, 10 octobre 1821, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 14, p. 11755-11756.

⁹³ Requête des Iroquois du Sault Saint-Louis à [Nicolas-Benjamin Doucet], 30 avril 1822, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 11905-11908.

among the Indians, His Excellency has been pleased to direct their removal from thence with the least possible delay. All such Persons are therefore hereby required, and called upon, to remove from the said Village on or before the 15th day of March next [...] (unless by special Permission of the Commander of the Forces)⁹⁴.”

Aucun Blanc n'est ciblé de façon spécifique. On s'attend à ce que les personnes visées se reconnaissent par elles-mêmes et quittent volontairement les lieux. Cela laisse cependant place à interprétation : si ce que les Mohawks déplorent sont les « bad effects arising from their Residence », chaque étranger peut, une fois qu'il aura jugé de sa propre conduite et l'aura estimé adéquate, ne pas se sentir responsable de ce qui est reproché à certains de ses compatriotes. Il peut de plus considérer détenir des raisons valables qui justifient sa présence au Sault, comme être marié avec un Mohawk ou posséder une maison par exemple. D'ailleurs, l'agent Nicolas-Benjamin Doucet, en charge de la gestion de la seigneurie, reconnaît lui-même qu'il faut faire preuve de discernement dans les évictions.

Par rapport à l'habitation des blancs dans le village, que les chefs réitérent souvent leur plaintes contre eux, et il me semble qu'on ne peut guère que les louer du désir qu'ils ont de s'en défaire, car à l'exception de deux ou trois veuves respectables et de quelques marchands et ouvriers mariés, pour lesquels une exception pourroit être fait; le reste n'est qu'un ramas de gens sans aveu et trop vicieux pour être soufferts ailleurs⁹⁵.

Doucet admet ici que tous les Blancs ne méritent pas le sort de l'expulsion, les personnes respectables et mariées causeraient peu de torts au village. Quant aux autres, ceux qui vendent de l'alcool ou qui ont des relations sexuelles avec des gens de la communauté, ils doivent être délogés.

Encore là, ça n'est pas si simple, car le gouvernement hésite à forcer l'application de ces évictions pour des raisons légales et humanitaires. Sur le plan légal, le gouverneur Dalhousie affirme que les lois ne lui permettent pas d'intervenir « unless a breach of the peace shall be committed⁹⁶ », laissant ainsi entendre qu'il n'a pas l'intention d'expulser les Blancs qui ne causent aucun trouble. Il envoie son secrétaire Henry C. Darling enquêter sur les lieux à l'été 1822⁹⁷. Suite au rapport de Darling et en réponse aux demandes répétées

⁹⁴ Notice publique de John Johnson, 16 janvier 1823, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35249-35251.

⁹⁵ Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 15 juin 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30208-30211.

⁹⁶ Mémo de George Ramsay Dalhousie pour Henry C. Darling, 12 septembre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30343-30346.

⁹⁷ Cette enquête ratisse plus large que seulement les demandes d'évictions des Blancs. Darling a aussi le mandat de s'informer sur les autres revendications, notamment celles concernant les rentes de l'État

des Iroquois, le gouverneur hausse le ton. À l'avis public émis en janvier 1823, il inclut la menace de poursuite pénale envers ceux qui resteront au Sault au-delà du 15 mars 1823⁹⁸. Mais encore là, des nuances sont apportées dans les instructions que Darling transmet à Doucet.

“ In carrying this order into effect, it is not the wish of His Lordship that all white persons without distinction should be expelled, but he would have those only allowed to remain, who may not be objected to by the Chiefs, and who follow some occupation from which the Indians derive some advantage. In the exceptions to be made in this respect, you will be guided by your own judgment and discretion, and the [experience?] you have already acquired of the characters and callings of the individuals in question⁹⁹. ” [Soulignement par Darling]

Même si l'avis d'expulsion mentionne le départ de tous les Blancs du village, en réalité, il ne s'adresse qu'à ceux ayant un mauvais comportement, ceux qui sont inutiles à la communauté ou ceux dont la présence est décriée par les chefs. Ces mises en garde ont pour effet « to cause the removal of Mr Perigo, a merchant, Narcisse de Lorimier, Mr Gaspé, and many others¹⁰⁰. » Seulement, certains d'entre eux reviendront ultérieurement, et d'autres ne quittent pas, ayant à l'esprit de rester au Sault jusqu'à ce qu'ils soient forcés de se conformer¹⁰¹.

Quant à ceux à qui s'adressent effectivement les avis d'expulsion, le gouvernement hésite encore à les chasser pour des raisons humanitaires. D'abord, les employés du DAI conscients que les avis de 1822 et 1823 sont émis en plein cœur de l'hiver, ils consentent à n'entreprendre aucune démarche coercitive avant le printemps pour éviter que des gens se retrouvent sans toit sous des froids hivernaux¹⁰². Puis, des poursuites sont entreprises, mais elles n'aboutissent à l'expulsion forcée de personne. Doucet écrit à l'automne de 1823 :

de New York, les terres réclamées sur la seigneurie de La Prairie et les paiements des cens et rentes en souffrance par les censitaires. Mémo de George Ramsay Dalhousie pour Henry C. Darling, 12 septembre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30343-30346; Journal et rapport de Henry C. Darling, 2 octobre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30318-30342.

⁹⁸ Notice publique de John Johnson, 16 janvier 1823, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35249-35251.

⁹⁹ Henry C. Darling à Nicolas-Benjamin Doucet, 19 octobre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30352-30357.

¹⁰⁰ Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 2 septembre 1823, BAC, MG11-CO42, bob. B-306, vol. 373, p. 224-225.

¹⁰¹ Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 7 avril 1823, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 493, p. 30502-30507.

¹⁰² Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 7 avril 1823, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 493, p. 30502-30507.

" [...] there remained at the Village /with two exceptions/ but Vagrants, Men who fear nothing because they have nothing to lose, Suits were however instituted against four of them, but the sitting Magistrates being equally divided in their opinion, no decision was given and these causes are still pending¹⁰³."

Des poursuites sont aussi entamées envers ceux qui vendent de l'alcool sans licence, mais les sentences ne sont pas mises en application puisqu'ils sont trop pauvres pour les payer¹⁰⁴. Par pitié à l'égard de démunis, ou peut-être tout simplement par manque de volonté ou d'intérêt, les jugements rendus ne sont pas imposés.

En gros, le DAI entreprend de timides démarches au début des années 1820 pour répondre aux Autochtones qui souhaitent déloger les Blancs qui perturbent la paix de leur communauté. Les résultats mitigés de ces démarches suscitent la grogne parmi la population de Kahnawake. De plus, cette même époque correspond à l'arrivée des carriers embauchés à la construction du canal Lachine, un autre facteur qui exacerbe le mécontentement.

" The Agreement however which the Agent had thought fit to make with the Canal contractors, and the consequent introduction of a number of obnoxious Persons, in and about the Village of Caughnawaga, rendered these measures worse than useless, for in the event of the departure of any of the former occupants of a House, their Place is immediately taken by others, perhaps of a Worse description, and instead of two or three Individuals who formerly sold Rum there are now upwards of a Dozen who do so¹⁰⁵."

Les avis d'expulsion sont en quelque sorte inutiles si l'on considère qu'en parallèle, le gouvernement préconise des intérêts commerciaux qui, bien qu'ils puissent profiter monétairement aux Mohawks, vont à contresens des requêtes d'éviction des étrangers. L'échec des premiers avis d'expulsion met en évidence l'inefficacité des démarches entreprises par les chefs et le gouvernement pour rendre les évictions effectives. D'autres mesures prises dans les années suivantes démontrent cependant de façon encore plus évidente que ce ne sont pas tous les Blancs qui sont ciblés, mais bien ceux dont la présence est jugée indésirable.

¹⁰³ Nicolas-Benjamin Doucet à Henry C. Darling, 2 septembre 1823, BAC, MG11-CO42, bob. B-306, vol. 373, p. 224-225.

¹⁰⁴ Nicolas-Benjamin Doucet à Archibald K. Johnson, 17 avril 1824, BAC, RG10, bob. C-11003, vol. 16, p. 12561-12567.

¹⁰⁵ Pétition des chefs Iroquois de Kahnawake à Peregrine Maitland, 5 août 1824, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 588.

4.2.2 La création de « listes de Blancs »

En 1826, les tensions que suscite la présence des Blancs sont ravivées par l'affaire John Tindale. Cet homme, arrivé en même temps que les carriers, vend depuis quelques années de l'alcool sans licence, « in contempt of several prosecutions which have been instituted against him for those offences and to the incalculable prejudice and corruption of the morals of the Indians¹⁰⁶. » Exténués de déboursier des sommes pour des poursuites judiciaires qui s'avèrent sans conséquence pour les contrevenants, les chefs entreprennent de régler eux-mêmes le cas de Tindale avec cette « authority, which the ancient laws and customs of their village vested in the Chiefs of their forefathers on similar occasions¹⁰⁷. » Au cours d'intrusions nocturnes à leurs domiciles, ils détruisent toutes les bouteilles de Tindale et des Autochtones impliqués dans ce commerce. En réaction à la tournure violente que prennent les événements, le gouverneur, via son secrétaire Darling, demande à ce que soit dressée une liste précise qui contient des informations spécifiques sur des individus ciblés.

“ In a preliminary to the measures that may hereafter be ordered, I request you will, with little loss of time, ascertain through the Chiefs, the name of every Individuals now resident in the village, who may be fairly considered an intruder, particularizing those who by their influence or example are to promote the Evils complained of. You will also Endeavour to learn as accurately as possible the circumstances that have occasioned their resorting to the Indian village, and the periods they have respectively been there, and what their general occupation and pursuit, if any beyond that of Licentiousness and Idleness, of which they are accused¹⁰⁸.” [Soulignement ajouté]

Le but de cette demande est d'identifier les noms à soumettre au Procureur Général en vue d'en ordonner l'expulsion. La liste de Blancs est rédigée en janvier 1827, elle est la première d'une série de listes similaires écrites entre 1827 et 1850¹⁰⁹. Elle entraîne des poursuites

¹⁰⁶ Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à John Johnson, 27 juin 1826, BAC, RG10, bob. C-11003, vol. 18, p. 13510-13516.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Henry C. Darling à Duncan C. Napier, 14 décembre 1826, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 586, p. 24556-24557.

¹⁰⁹ En réalité, c'est la deuxième. Une première liste, très brève, est écrite par les chefs iroquois en 1822. Par contre, la liste de 1822, n'étant pas rédigée à la demande de Darling, elle n'est pas prise en compte dans l'avis public émis en 1823. De plus, aucune source ne montre qu'elle ait servi à tenter des poursuites envers des individus spécifiques. D'autres listes similaires, signées par les chefs iroquois, rapportent les noms d'individus à expulser en 1830, 1834, 1840, 1849 et 1850. Elles ne sont toutefois pas sanctionnées par des employés du DAI. À l'inverse, d'autres listes sont rédigées à la demande du DAI. Il y a une liste en janvier 1827, une autre, en mai 1827, puis en 1836 et 1838. Il est possible que d'autres listes soient rédigées après 1850, seulement cela va au-delà de la présente étude. Requête des Iroquois du Sault Saint-Louis à [Nicolas-Benjamin Doucet], 30 avril 1822, BAC, RG10, bob. C-11002, vol. 15, p. 11905-11908; Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-

contre dix-sept personnes en octobre 1827¹¹⁰. Il importe de s'attarder à ces listes pour comprendre qui sont les gens désignés comme étant indésirables.

S'il n'est jamais exactement clair qui sont les personnes qui choisissent les noms à écrire sur les diverses listes, les critères qui guident leurs choix sont eux, plus évidents, et ils évoluent dans le temps. Les noms inscrits sont presque toujours suivis de notes qui précisent les caractéristiques majeures des individus ciblés¹¹¹. Celles-ci servent à justifier le choix des personnes qui s'y retrouvent, à prouver qu'il est juste et nécessaire de les expulser. C'est d'ailleurs ce qui fait que certaines listes revêtent plus d'intérêt que d'autres. Les énumérations de noms incluses dans les pétitions iroquoises n'apportent que peu de précisions quant aux individus qui s'y trouvent. À l'inverse, celles faites à la demande du DAI, soit les listes de janvier et mai 1827, 1836 et 1838 sont riches d'informations. Elles sont faites en vue de poursuivre devant un juge ou à titre d'inventaire, et doivent donc justifier pourquoi certains noms y sont écrits. Ce sont donc ces quatre listes qui montrent que, d'une liste à l'autre, l'emphase n'est pas mise sur les mêmes caractéristiques. Le choix des précisions apportées révèle les raisons qui sous-tendent le désir d'expulser des gens. On peut dès lors établir la distinction suivante : alors que les listes des années 1820 visent à expulser les étrangers nuisibles ou potentiellement nuisibles, celles des années 1830 s'attaquent à la fois aux individus (étrangers ou nés au village) nuisibles ainsi qu'aux mariages Autochtones-Blancs. Le métissage étant intrinsèquement lié aux mariages Autochtones-Blancs, ces dernières listes ont une portée raciale que n'ont pas les premières. Mais dans un cas comme dans l'autre, toutes les listes ne sont pas exhaustives. Elles reflètent les luttes politiques et

Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 21, p. 14432-14433; Liste des résidants blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14043-14046; Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à [?], 1830, BAC, RG10, bob. C-13385, vol. 611, p. 53925-53927; Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 19 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35243-35245; Nominal Return of White Persons and Strangers [...] Residing at the Indian Village of Caughnawaga, 28 mars 1836, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P-0058 u-5881-1; Liste des Blancs du village du Sault St. Louis, 2 mai 1838, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 95, p. 39274-39276; Liste des Blancs qui seront expulsés du Sault St-Louis, 25 juin 1840, BAC, RG10, bob. C-13382, vol. 604, p. 49958-49959; Liste des intrus au Sault St-Louis, 27 février 1849, BAC, RG10, bob. C-13382, vol. 606, p. 50869; Règlement des Chefs du Sault St-Louis, 18 avril 1850, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 607, p. 51685-51686.

¹¹⁰ Liste des Blancs de Kahnawake qui ont été poursuivis par Mr Ogden, octobre et novembre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14339-14340.

¹¹¹ Pour la discussion sur les listes de Blancs, se rapporter à l'appendice D.

les conflits internes à la communauté quant à la présence de Blancs et à l'acceptation des enfants issus des unions Autochtones-Blancs.

Les premières listes, celles de janvier et mai 1827, visent d'abord à rétablir l'ordre au village en identifiant les indésirables sur la base des reproches attribués aux Blancs et dont il fut question dans la section 4.1.1. En effet, à l'exception de cinq noms écrits en janvier et de quatre noms en mai, tous les noms qui se retrouvent sur ces listes sont accompagnés de précisions. Celles-ci démontrent que ce qui suscite le mécontentement envers les étrangers, c'est soit un comportement jugé inadéquat, soit des activités qui vont à l'encontre du bien-être des Autochtones, ou encore la possibilité qu'ils ont d'épouser une personne du lieu. Voici à titre d'exemples quelques noms et caractéristiques tirés de ces deux listes:

12 janvier 1827

François Morin et Joseph Morin [...] Sons gens sans mœurs, l'un d'eux a été fouetté à Montréal pour vol [...]

Joseph Placide – Fille de mauvaise vie qui a eu plusieurs enfans [...]

Un nègre nommé Glasgow avec sa femme – Vendeurs de Rum [...]

Peter (?) marié avec une sauvagesse [...]

Jean Bt. Boudria, père avec femme et enfans – Maçon et dit-on vendeur de boisson par telles et recueillant chez lui toutes sortes de personnes¹¹².

29 mai 1827

“Widow Gaspé – Keeps a Bakers shop [...]

Steven White his wife & family [les Fitzpatrick] _ [...] they keep a grog shop

Marguerite Vincent _ a woman of bad character corrupt the morals of the young girls

Amable Mailloux _ A person who is an idler but generally employed both by Whites & Indians to go across the river to purchase liquor [...]

Jn Bte Boulrice – This man was born in the village is about 40 years old, he draws many Whites there & generally occupies two or three houses [...]

Joseph Thompson – a negro, a vagrant [...]

Narcisse DeLorimier¹¹³.”

Plusieurs points sont à souligner dans ces deux listes. D'abord, le choix des noms est guidé par le désir de retirer du village des étrangers, c'est-à-dire des gens venus s'y établir depuis l'extérieur. En effet, tous sont présentés comme étant des intrus, « looked upon by the Indians as a nuisance to them¹¹⁴ » et demeurant au village « en fraude de la loi¹¹⁵. » Les

¹¹² Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, vol. 21, p. 14432-14433.

¹¹³ Liste des résidents blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, vol. 20, p. 14043-14046, bob. C-11004.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 21, p. 14432-14433.

seules exceptions sont Jean-Baptiste Boulrice et Narcisse De Lormier, tout deux nés à Kahnawake, mais dont les pères et mères ne sont pas mohawks. Boulrice est tout de même discrédité par sa contribution à amener des étrangers au village et le comportement jugé délinquant de Narcisse De Lormier est rapporté dans de nombreuses autres sources¹¹⁶. L'origine ethnique des personnes identifiées semble quant à elle revêtir peu d'importance pour les auteurs. Si ces individus sont inclus dans une « liste de Blancs, » c'est qu'on assume que tous sont des Blancs. De rares précisions sur leur ethnicité s'imposent tout de même, si une personne est noire ou si elle a commis l'action controversée d'épouser une femme autochtone.

Un autre point à souligner est que les deux listes de 1827 ne reflètent pas que le désir de conserver la moralité et l'ordre au village, mais aussi le besoin de protéger certains intérêts d'ordre matériel. Même si ces listes offrent peu de précisions sur les propriétés et les métiers qu'exercent les Blancs ciblés, certains indices laissent croire que leurs possessions et activités entrent en conflit avec les intérêts et désirs des Autochtones. Par exemple, il est écrit sur la liste du mois de mai que Gervase MacComber loue des maisons à d'autres hommes dont le nom apparaît sur la liste, soit Jean-Baptiste Carignan, un journalier, et Louis Desparois dit Champagne, un charpentier. De plus, Jean-Baptiste Boulrice occuperait à lui seul deux ou trois maisons. Mais ce qui est le plus éloquent en ce sens, ce sont les commentaires écrits à la fin des deux listes. La liste de janvier spécifie que « le moindre tort qu'ils font au village est de brûler le bois des Sauvages qui commence à devenir rare : ce sont pour la plupart des gens sans mœurs qui introduisent les désordres dans le village. » Et en mai, il y est ajouté « that they consume great quantities of their fire wood, grass [?] which they cut gratis & say they have as much right to it as the Indians themselves. » La présence de Blancs est source d'anxiété concernant le partage des ressources, alors que les intérêts étrangers entrent en conflit avec ceux des Iroquois du Sault.

Enfin, la caractéristique principale des listes de 1827 est qu'elles insistent d'abord et avant tout sur le comportement de ceux qui s'y trouvent et sur le danger qu'ils représentent envers la paix du village. Par exemple, les femmes, surtout les célibataires, sont discréditées

¹¹⁶ Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 13 février 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 13921-13922; Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 10 septembre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14221.

sur la base de leur moralité douteuse. Cela suggère qu'une femme blanche demeurant seule dans un village autochtone et qui transgresse le rôle attribué à son sexe constituerait nécessairement un risque pour la moralité sexuelle des hommes de la communauté. Ceci ne reflète pas nécessairement l'opinion des Iroquois qui reconnaissent plus de liberté aux femmes, mais ils savent sans doute qu'aux yeux des Britanniques, il s'agit d'un argument convainquant pour plaider l'expulsion de ces intruses. De plus, plusieurs personnes sont dénigrées en raison de leur implication dans la vente d'alcool. Puisque ce commerce constitue la plus grande menace qui plane sur le village, les listes contiennent non seulement les « vendeurs de rum », les « charroyeurs de rum », mais aussi ceux qui « dit-on » sont des vendeurs de boisson, du moins, selon les rumeurs¹¹⁷. Ce sont les comportements nocifs au bien-être du village qui justifient d'abord et avant tout que des gens soient inscrits sur les premières listes.

La nature des caractéristiques présentées dans les deux listes de 1827 cadre exactement avec la demande du DAI : elles ne servent pas nécessairement à y inscrire tous les Blancs sans exception, mais bien à cibler ceux qui sont préalablement et implicitement considérés comme étant licencieux et paresseux, qui ont une mauvaise influence et participent à la perpétuation du mal au village. C'est sur la base de leur comportement, de leur utilité et de leur désirabilité que les chefs doivent juger de l'acceptabilité de leur présence au village¹¹⁸. Ce sont des décisions discrétionnaires, car si un Blanc ne cause aucun trouble et est utile, les chefs et les autres Iroquois peuvent apprécier sa présence et opter pour ne pas inscrire son nom sur la liste. Par exemple, si l'interprète Pierre Hubert n'apparaît pas sur la liste, c'est qu'il est trop vieux, infirme et a une conduite dite irréprochable¹¹⁹. Pourtant, sa fille, Monique Hubert, qui n'apparaît pas non plus sur la liste de janvier, se retrouve sur celle de mai sous prétexte qu'elle vend de l'alcool avec son mari. Qu'a-t-il bien pu se passer en quatre mois pour qu'elle ne soit plus la bienvenue au village? Un autre exemple qui montre bien le caractère discrétionnaire des noms inscrits sur les listes est le cas de Narcisse De

¹¹⁷ Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 21, p. 14432-14433.

¹¹⁸ Voir citation p.26, Henry C. Darling à Duncan C. Napier, 14 décembre 1826, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 586, p. 24556-24557.

¹¹⁹ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à John Johnson, 7 septembre 1826, BAC, RG10, bob. C-13341, vol. 495, p. 31286-31287.

Lorimier, un fils du Major de son second mariage avec une Canadienne. Le père Marcoux écrit ces mots à Duncan C. Napier en février 1827 :

[...] les chefs m'ayant demandé dernièrement à leur faire une liste des Blancs de ce village, d'après un ordre qu'ils disaient avoir reçu du gouvernement, j'ai accédé à leur demande. Mais j'ai appris ensuite que Mr. Narcisse de Lorimier ayant demandé à voir cette liste y a effacé son nom et la leur a rendu ainsi tronquée. [...] Assurement il doit partir un des premiers à raison de son immoralité¹²⁰.

Le nom de De Lorimier n'apparaît effectivement pas dans la liste de janvier. Pourtant, les chefs auraient très bien pu exiger à ce que son nom y soit maintenu. Mais une autre lettre de Marcoux au sujet d'une autre liste – il n'est pas clair de quelle liste il s'agit, puisque cette lettre date de septembre 1827 – laisse croire que les chefs désirent au contraire que Narcisse, bien que Blanc et supposément délinquant, demeure au village.

Un des Chefs de mon village m'a apporté aujourd'hui une liste de Blancs qui résident ici, me demandant à rectifier ceux des noms qui étaient mal écrits. N'ayant pas vu le nom de Narcisse De Lorimier sur cette liste, je n'ai pas cru devoir y toucher; j'aurais cru, en n'y mettant pas son nom, approuver par là sa conduite [...]. Je ne conçois pas pour quoi les Chefs veulent le garder avec eux. Si l'on cherche le bien moral des sauvages, on doit commencer par envoyer ceux des Blancs qui causent du scandale et donnent de mauvais exemples. Si l'on n'agit pas d'après ce principe, alors autant vaut il les laisser tous à quoi en effet servira t il d'envoyer les bons et de laisser les méchants¹²¹.

Et, curieusement, le nom de Narcisse De Lorimier apparaît à la toute fin de la liste du mois de mai, ainsi que sur la liste de 1830. Étant donné que d'une liste à l'autre les auteurs semblent changer, que la présence des mêmes noms varie, et que plusieurs personnes ont accès à ces listes pour les vérifier, corriger ou rectifier, il appert dès lors qu'elles ne soient pas très exhaustives. Le choix des noms ne faisant probablement jamais consensus, ces listes sont le reflet de luttes de pouvoir dans la communauté et parmi les chefs.

4.2.3 Définir le « Blanc »

L'évolution des discours sur la présence de Blancs dans les années 1820 permet de constater le point de l'historienne des « interracial marriages », Peggy Pascoe, voulant que la

¹²⁰ Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 13 février 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 13921-13922.

¹²¹ Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 10 septembre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14221.

race, tout comme le genre, soit une construction sociale¹²². En ce sens, le fait que ces listes soient surnommées des listes de Blancs n'est pas banal¹²³. Alors que tous les Blancs ne sont pas nécessairement nuisibles au village, dans ces listes, on associe tout de même une origine raciale à la caractéristique d'importun ou d'étranger nocif. Selon les listes, être Blanc signifie être indésirable sur la base d'un mauvais comportement, de l'acquisition de propriétés ou d'activités faites au détriment des Autochtones. Et les conséquences risquent de s'aggraver si la personne venue de l'extérieur épouse quelqu'un du lieu et s'y installe en permanence. Même si les listes ne sont pas exhaustives et que la présence de certains étrangers puisse être appréciée par certains Mohawks, l'exercice d'identifier les indésirables en les surnommant des « Blancs » participe au processus de construction d'une image négative de ces gens venus au village pour diverses raisons. De plus, il sème l'idée que, pour assurer la paix, il est désormais inévitable de discerner qui est Autochtone de qui ne l'est pas, qui a le droit de demeurer au village de qui ne l'a pas. Cet exercice contribue à créer une catégorisation raciale, où l'on définit l'Autre, celui qui n'a pas sa place en ces lieux. Tel qu'expliqué par la sociologue Danielle Juteau, un tel processus, où une signification sociale distincte est progressivement attribuée à des traits biologiques, est désigné par les termes *racialisation des rapports sociaux*¹²⁴.

L'idée de dresser des listes qui identifient les gens selon leur race est une méthode apportée par le DAI, bien que les chefs mohawks détiennent leur part de responsabilité. Le gouverneur Dalhousie demande à ce que cette méthode soit employée en 1822 dans le cadre de la distribution des présents, pour s'assurer qu'aucun non-Autochtone n'en profite illégalement¹²⁵. Puis, en 1826, suite aux plaintes répétées des Mohawks, Henry C. Darling suggère comme solution d'identifier les Blancs, plus spécifiquement ceux qui causent du trouble et qui s'exposent à des poursuites judiciaires¹²⁶. Comme démontré plus haut, même

¹²² Peggy Pascoe, « Race, Gender, and Intercultural Relations : The Case of Interracial Marriage », *Frontiers : A Journal of Women Studies*, vol. 12, no. 1 (1991) : p. 9-10.

¹²³ Les termes exacts employés sont « Liste des Blancs », « List of Whites », « Nominal Return of White Persons and Strangers », et « List and Names of the Whites and Strangers. »

¹²⁴ Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 113-114.

¹²⁵ Memo de George Ramsay Dalhousie pour Henry C. Darling, 12 septembre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30343-30346.

¹²⁶ Henry C. Darling à Duncan C. Napier, 14 décembre 1826, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 586, p. 24556-24557.

si, en principe, il demande une liste de Blancs, dans les faits, le DAI n'a pas l'intention d'expulser ceux qui ne troublent pas l'ordre public. Quant aux chefs mohawks, ils dressent une première liste de Blancs en 1822, avant même que le DAI ne le leur demande. Et une fois la demande faite par le gouvernement, ils se prêtent volontiers à l'exercice. Il est cependant important de garder à l'esprit qu'il n'y a pas de consensus sur la question à Kahnawake, que tous ne ressentent pas le même besoin d'expulser les Blancs et que le choix des noms peut être sujet à controverse¹²⁷. Toutefois, malgré les réserves du gouvernement et malgré les divisions entre les Iroquois du Sault, la création de listes contribue néanmoins à développer un discours racial où être Blanc devient un argument prétexte à l'expulsion d'une personne qui n'a sa place à Kahnawake.

Dans la décennie 1820, le discours voulant qu'adopter un comportement de Blancs, c'est être étranger au village, évolue et est récupéré par ceux qui cherchent à expulser les individus jugés indésirables. La présence d'hommes et de femmes noires sur des listes de Blancs est révélatrice en ce sens. La couleur de leur peau importe peu dans la mesure où ils sont des étrangers qui se comportent de façon intolérable : les uns vendent du rhum et les autres sont vagabonds¹²⁸. Si leur présence dérange, ils peuvent être ajoutés à la liste de Blancs. Certaines personnes du village adhèrent à ce discours qui associe le comportement à la race, bien que ce ne soit pas encore évident dans les années 1820. C'est effectivement la décennie de 1830 qui est témoin d'une radicalisation du discours racial, allant même jusqu'à ébranler la notion d'adoption. En effet, des gens qui pouvaient préalablement être intégrés à la communauté selon les coutumes d'adoption ne sont désormais plus les bienvenues. Par exemple, la liste de Blancs de 1836 inclut les noms de trois hommes, Lazar, Antoine Hubert et Natahaise, accompagnés de la mention suivante.

" These three persons are Canadians, but adopted and brought up by the Indians from their Infancy. The Indians complain much of the last Natahaise, he disobeys the Chiefs, breaks the laws of the village, links himself too much with the whites and is represented as a bad subject¹²⁹."

¹²⁷ John Johnson à Joseph Fleury Deschambault, 12 juillet 1820, BAC, RG10, bob. C-11001, vol. 14, p. 11397-11399; Memo de George Ramsay Dalhousie pour Henry C. Darling, 12 septembre 1822, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 492, p. 30343-30346.

¹²⁸ Liste des résidents blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14043-14046.

¹²⁹ Nominal Return of White Persons and Strangers [...] Residing at the Indian Village of Caughnawaga, 28 mars 1836, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P-0058 u-5881-1.

Les noms de ces trois hommes n'apparaissent pourtant pas sur les listes précédentes. Ce revirement de situation appuie l'hypothèse que les auteurs de la liste jugent des noms à y écrire selon qu'ils considèrent souhaitable leur présence au Sault. Ainsi, ces trois hommes étaient-ils Autochtones à part entière par leur adoption, jusqu'à ce qu'ils présentent un comportement répréhensible et se voient alors pointés du doigt comme étant des Blancs, des intrus au village. Être Blancs est devenu une accusation grave, un argument de poids pour chasser des individus du village. Bref, ces listes de Blancs participent à associer la race avec le comportement répréhensible, l'individualisme, et tous les dangers potentiels des étrangers. On assiste à la mise en place progressive d'un discours qui conçoit la race selon des critères biologiques.

4.3 Conclusion du chapitre

Dans les décennies 1810 et 1820, la répétition de gestes et d'habitudes jugés inadéquats de la part de certains étrangers établis à Kahnawake amène des Mohawks de la communauté à associer les Blancs à des comportements de débauche, tel la vente d'alcool et une sexualité débridée, et à un mode de pensée individualiste et capitaliste. À cela s'ajoute la crainte que des Blancs épousent des femmes du lieu, et que cette union serve à justifier l'acquisition de droits au village, dont celui de s'y établir en permanence et d'y acquérir des propriétés. De plus, l'intégration d'étrangers dans la communauté n'a plus rien à voir avec les adoptions traditionnelles, ils deviennent une menace à l'intégrité culturelle et matérielle (terres, moyens de production, ressources forestières) de la communauté. On dresse un portrait du Blanc comme étant quelqu'un dont la présence au village est indésirable et qu'il faut expulser. Les difficultés à rendre effectifs les ordres d'éviction entraînent des interventions plus ciblées, où se crée le besoin d'identifier qui est Blanc et qui ne l'est pas. La solution apportée par le DAI est la rédaction de « listes de Blancs. » Ces listes sont l'outil idéal pour démontrer qu'en réalité, ce n'est ni la race, ni le sexe qui détermine l'acceptabilité d'un étranger au village, mais bien son comportement et sa conformité avec les normes et lois établies par la communauté. Elles participent néanmoins à associer race et comportement, véhiculant ainsi un discours racial basé sur des critères de nature biologique. Tout comme dans la société coloniale à la même époque, les Autochtones font de la

catégorisation et de l'essentialisation raciale. L'adoption d'étrangers et leur intégration prennent désormais un tout autre sens aux yeux de ceux qui adhèrent à un tel discours. Ainsi, avant même la loi de 1850 qui vise à identifier qui est Autochtone et peut demeurer sur les terres réservées, ces listes servent à identifier qui est Blanc et n'a pas le droit de vivre à Kahnawake. Mais contrairement à la loi, les listes ne définissent aucun critère spécifique pour déterminer de la « non-indianité » d'une personne. Leur rédaction étant la responsabilité de plusieurs personnes (les chefs, des Iroquois influents de la communauté, le père Marcoux, les employés du DAI), elles laissent aux Mohawks une plus grande liberté quant aux noms à y inscrire et aux critères qui orientent leur choix. Par le fait même, elles laissent aussi une plus grande place à la controverse. Et cette absence de consensus s'en va croissante avec le débat identitaire qu'elle suscite dans la décennie suivante, débat qui met de plus en plus à mal les mariages entre Autochtones et Blancs.

CHAPITRE V

LUTTES D'INTÉRÊT ET CONFLIT IDENTITAIRE DANS LES ANNÉES 1830 ET 1840

Au cours des deux décennies précédant l'adoption de l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, la communauté de Kahnawake se voit de plus en plus divisée sur la place à accorder aux enfants issus de l'union d'un Blanc et d'une Autochtone. En aucun cas les mariages Autochtones-Blancs ne sont formellement interdits. Cependant, les discours raciaux, formulés à l'égard des Blancs au cours des années 1820 et qui visaient les étrangers, se déplacent vers certains individus qui sont nés et ont été élevés au village. La question du métissage et du droit de résidence des familles dont l'un des parents n'est pas autochtone s'inscrit au cœur de débats identitaires en cours dans les années 1830 et 1840. En y regardant de plus près, il devient toutefois évident que ce sont des luttes d'intérêt et de pouvoir parmi des membres influents de la communauté et de l'extérieur de celle-ci qui contribuent à attiser les tensions identitaires. En jouant sur la corde sensible qu'est l'intégration de Blancs dans la communauté par le mariage, certains d'entre eux véhiculent un discours à la fois racial et sexiste qui les sert, puisqu'il exclut de facto leurs adversaires dont le père est euro-canadien et la mère mohawk. La question des mariages Autochtones-Blancs est ainsi instrumentalisée pour servir des intérêts personnels et des agendas politiques. Jusqu'en 1850, Kahnawake devient le théâtre d'une lutte autour de la redéfinition des critères d'appartenance à la communauté. Tout au long du conflit, l'intervention du Département des Affaires Indiennes (DAI), le parti pris de la part du missionnaire, l'instabilité et la division au sein de la chefferie, ainsi que la réorientation des politiques de distribution des présents, sont autant de facteurs qui contribuent à diviser l'opinion publique au sein de la communauté. Ces deux décennies de discorde aboutissent à ce que, dans le cadre plus large de la problématique territoriale autochtone, l'Assemblée du Canada-Uni légifère sur ce sujet sensible chez les Iroquois qu'est la construction de

frontières qui départagent l'Autochtone du Blanc, celui qui a le droit de demeurer sur des terres réservées de celui qui s'en voit interdire l'accès.

5.1 Origines du conflit : la lutte de la traverse dans les années 1830

Dans les années 1830 et 1840, le village de Kahnawake est témoin de l'émergence de discours conflictuels au sujet de l'intégration de Blancs par les mariages, alors que les critères qui définissent l'appartenance à la communauté sont remis en question. Ce qui s'avère devenir une crise identitaire profonde tire cependant son origine dans une rivalité d'ordre économique entre quelques individus dont les intérêts personnels priment sur l'unité de la communauté. D'une simple querelle en 1834 concernant l'octroi d'une licence pour opérer la traverse entre le Sault St-Louis et Lachine, à la fin de la décennie, c'est l'ensemble du village, la chefferie, le DAI et le missionnaire qui s'entredéchirent au sujet de la place à accorder aux familles issues de l'union d'un Blanc et d'une Autochtone. Et personne n'est épargné dans la communauté, car le métissage concerne pratiquement tout le monde¹.

La diminution des écrits concernant la présence de Blancs au village entre 1829 et 1832 laisse croire à une brève accalmie des tensions. Il est vrai que dans ces années, l'attention se tourne vers des questions territoriales qui font un relatif consensus². Aussi, en 1832, de nombreux efforts sont consacrés à vaincre l'épidémie de choléra qui frappe durement la communauté³. Cette apparence d'accalmie cache toutefois le ressentiment toujours sensible de nombreux Iroquois du Sault à l'égard de la présence de Blancs, comme en témoigne la pétition de 1830. Celle-ci vise à expulser du village trente-neuf étrangers et leur famille, ce qui en fait la liste de Blancs visant le plus grand nombre de gens pour la

¹ Pour un survol chronologique plus détaillé des années troubles de 1833 à 1840, voir Matthieu Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*, Mémoire de M.A. (anthropologie), Université McGill, juillet 1999, chapitre 5.

² Les Mohawks entament des démarches pour recouvrer les cens et rentes en souffrance, acquérir des titres seigneuriaux officiels, ainsi que récupérer la portion de terre qu'ils considèrent leur dans la seigneurie limitrophe de La Prairie.

³ Selon le père Marcoux, il y aurait eu dans la première moitié de l'année « 46 cas de morts sur autant de cas de guérison. » Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 10 décembre 1832, BAC, RG10, bob. C-11031, vol. 85, p. 33825-33828. Si l'on en croit le docteur Stephen Aynes, envoyé pour soigner les malades au village, il y aurait plutôt eu « 99 cases and only 4 deaths. » Pétition de Stephen Aynes à Matthew Lord Aylmer, 11 octobre 1832, BAC, RG10, bob. C-11031, vol. 85, p. 33669-33671.

période étudiée⁴. Cet apaisement des tensions est de courte durée. En 1833, plusieurs événements et changements simultanés relancent de plus bel les discussions sur la présence de Blancs au village. D'abord, les relations avec le DAI prennent un autre tournant suite à la promotion de James Hughes en octobre⁵. En tant que nouveau surintendant du District de Montréal, Hughes se montre très interventionniste et intransigeant dans son approche avec les Mohawks. Selon le père Marcoux, antérieurement, « quoiqu'il y ait eu souvent des traverses en opposition », les officiers du département ne se mêlaient jamais des affaires locales « autrement qu'en signant pour l'un ou pour l'autre prétendant, mais laissant à chacun la liberté d'en faire autant, sans en faire une affaire d'état⁶. » Le missionnaire prétend qu'avec Hughes, la situation est différente. Tout au long de la décennie, il travaille de concert avec Bernard St-Germain, l'interprète du DAI à Montréal, pour influencer les événements en cours au Sault St-Louis et réorienter les politiques du gouvernement en matière de relations avec les Autochtones, particulièrement le mode de distribution des présents. Puis, l'échec des négociations sur les titres seigneuriaux mine la confiance de certains Mohawks à l'égard du gouvernement britannique et représente le coup d'envoi d'une animosité durable entre le père Marcoux et le DAI⁷. La rupture des

⁴ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à [?], 1830, BAC, RG10, bob. C-13385, vol. 611, p. 53925-53927.

⁵ James Hughes est employé du Département à titre d'agent résident à Montréal depuis 1827. Il est promu en 1833 au titre de Surintendant des Affaires Indiennes pour le district de Montréal. Henry C. Darling à Duncan C. Napier, 23 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 13912-13914; William McCulloch à Duncan C. Napier, 10 août 1833, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 87, p. 34487-34488.

⁶ « Mémoire pour le missionnaire du Sault St-Louis », Sault St-Louis, 28 sept 1835, ADSJL, 3A/170.

⁷ En 1833, le père Marcoux n'est déjà pas dans les bonnes grâces du gouvernement, car il est réputé s'opposer à l'établissement d'une école protestante au Sault St-Louis (à ce sujet, voir Mathieu Chaurette, *Les premières écoles autochtones au Québec : progression, opposition et lutte de pouvoir, 1792-1853*, Mémoire (Histoire), Université du Québec à Montréal, 2011, p. 96). En mai, à la suite du refus du gouvernement d'octroyer aux Mohawks les titres seigneuriaux sur la portion de terre de la seigneurie de La Prairie, Marcoux formule des reproches au Capitaine McCulloch en des termes jugés offensants. Il accuse le gouverneur d'exercer un pouvoir arbitraire et affirme que « ses promesses se sont allées en fumée, comme toutes celles qui ont été faites aux Sauvages par tous les Gouverneurs du Pays. » Le gouvernement décide en guise de réprimande d'interrompre toutes les communications directes avec le missionnaire et de réduire son allocation. L'intervention de l'évêque de Québec, Mgr. Signay, et le changement d'administration au gouvernement permettent de réhabiliter Marcoux en novembre 1835, mais sa relation demeurera toujours tendue avec le DAI. À deux reprises, il devra faire face à une enquête pour éviter son expulsion du village. En tout temps, Marcoux est appuyé par les évêques de Québec, de Montréal et de Kingston afin qu'il demeure à Kahnawake, et ce, jusqu'à son décès. Ceux-ci le considèrent compétent, en raison notamment de sa connaissance de la langue. Duncan C. Napier à [James Hughes], 5 novembre 1833, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36689-

communications et de la bonne entente entre le missionnaire et les autorités gouvernementales complique les règlements de conflits ultérieurs, alors qu'une partie de la population demeure fidèle au missionnaire et que d'autres cherchent les bonnes grâces du DAI. Enfin, à la fin décembre 1833, débute le litige sur l'octroi de la licence de traverse entre Lachine et le Sault St-Louis.

Deux hommes sont à l'origine de ce différend : George Oronhiatekha De Lorimier et Ignace Kaneratahere Delisle. George De Lorimier, le fils du Major Guillaume Chevalier De Lorimier et de sa troisième épouse Anne Skaouennetsi, est alors âgé de vingt-huit ans. Il détient beaucoup de notoriété au village. Parlant le mohawk et le français, il est choisi par les chefs pour agir à titre d'interprète lors du voyage en Angleterre visant la reconnaissance officielle des revendications territoriales des Iroquois⁸. Son nom commence à apparaître dans certains écrits officiels⁹ et il est recommandé pour tenir un poste d'enseignant pour les enfants du village¹⁰. Il est déjà un homme relativement fortuné. Ayant hérité de propriétés de son père, il a les moyens d'acheter une seconde maison assez grande pour tenir un magasin et lui permettre d'accueillir des voyageurs en route vers ou depuis Montréal¹¹. En 1833, il obtient une licence pour opérer un traversier contre la volonté des six grands chefs, et en demande une autre pour ouvrir une auberge destinée uniquement aux voyageurs¹². Son demi-frère, Narcisse De Lorimier, avait lui aussi opéré une traverse au Sault St-Louis, en collaboration avec James Perrigo en 1821¹³. Les affaires de De Lorimier sont florissantes

36691; Joseph Marcoux à Joseph Signay, 12 novembre 1833, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36349-36356; Joseph Signay à Matthew Whitworth Aylmer, Québec, 26 novembre 1833, AAQ 210-A RL vol.16 p. 17 à 20; Stephen Walcott à Duncan C. Napier, 18 novembre 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36625-36627.

⁸ Joseph Marcoux à Johann L. Tiarks, 5 novembre 1829, BAC, MG24, H64, vol. 1, dos. 2, p. 24-25, bob. H-1209.

⁹ Voir par exemple Pétition des Iroquois de Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 27 novembre 1833, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 87, p. 34840-34843.

¹⁰ Jugeant trop bas le salaire que le DAI octroie aux autres enseignants chez les Autochtones, George De Lorimier refuse cependant d'exercer cette fonction dans ces conditions. Chaurette, *Les premières écoles autochtones au Québec*, p. 97.

¹¹ Joseph Marcoux à Mgr. ?, Sault St-Louis, 20 avril 1835, ADSJL, 3A/152.

¹² Pétition de George de Lorimier à Matthew Whitworth Aylmer, 28 décembre 1833, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35017-35020.

¹³ Narcisse De Lorimier s'est vu aussi contestée sa licence par son compétiteur direct de l'époque, John Little, un Irlandais qui tenait la traverse de Châteauguay. Ce dernier avait tenté de discréditer Narcisse De Lorimier, mais les chefs Mohawks ont pris sa défense. John Johnson à Henry C. Darling, 4 août 1821, BAC, RG10, bob. C-13340, vol. 491, p. 29967-29969; Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Henry C. Darling, 29 septembre 1827, BAC, RG8, bob C-2857, vol. 269, p. 21-25.

alors que, dans la décennie de 1830, il embauche jusqu'à une cinquantaine d'hommes pour l'ensemble de ses commerces¹⁴. Quant à Ignace Delisle, bien que moins âgé, il est aussi un homme d'influence au village, notamment auprès des plus jeunes chefs dont il fera partie plus tard dans la décennie. Il entretient de bonnes relations avec l'interprète de Montréal, Bernard St-Germain, et sait obtenir l'assentiment de certains grands chefs et d'autres chefs. Delisle épouse en octobre 1826 « Elisabeth Kaherori fille aussi mineure de Joseph Seguin menuisier du Lac des Deux-Montagnes et de Jeanne Braban, maintenant résidens à St-Benoît¹⁵. » Bien qu'il n'ait jamais lui-même tenu ce commerce, il est le cousin de Michel Delisle, un Mohawk qui opérait la traverse entre Lachine et le Sault St-Louis depuis plusieurs années¹⁶. Leur père et leur oncle avaient opéré cette même traverse trente ans plus tôt¹⁷. En 1833, la licence qu'obtient De Lorimier vient faire compétition au commerce des Delisle. En 1834, trois grands chefs du Sault déclarent qu'une seule traverse suffit. Ils demandent à la Cour des sessions de la paix d'octroyer la licence à Ignace et Michel Delisle, et de refuser le renouvellement de la licence de George De Lorimier qu'ils jugent avoir été « obtenue frauduleusement¹⁸. » Cette demande se voit refusée, car trois autres chefs et le missionnaire appuient George De Lorimier, qui possède un meilleur équipement et de meilleures installations pour recevoir les voyageurs. La licence de De Lorimier est renouvelée, celle de Delisle est refusée¹⁹.

De Lorimier et Delisle sont deux bourgeois, mus par l'intérêt personnel d'opérer un commerce lucratif. Ils présentent tous les deux un esprit entrepreneurial et individualiste. Alors même qu'ils cherchent et réussissent à acquérir du pouvoir au sein de la communauté,

¹⁴ Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions*, p. 96.

¹⁵ Il fut question d'Elisabeth Séguin au chapitre 2, car, considérée comme une Blanche, elle s'était vue refuser un premier mariage avec un Iroquois du Lac des Deux-Montagnes, ce qui avait déclenché la controverse de 1826 sur les mariages Autochtones-Blancs. Registre paroissial de Saint-François-Xavier du Sault Saint-Louis (Caughnawaga), ANQ, division de Montréal, bob. 1290063, 1735-1832.

¹⁶ Procès-verbal de la Cour des Sessions de la Paix, 23 avril 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36731-36732; Requête des chefs de Kahnawake à James Hughes, 3 avril 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36729-36730.

¹⁷ James Hughes à Duncan C. Napier, 5 mai 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35204-35207.

¹⁸ Requête des chefs de Kahnawake à James Hughes, 3 avril 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36729-36730; Pétition des chefs du Sault St. Louis à la Cour des Session de la Paix, 22 avril 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36726-36728.

¹⁹ James Hughes à Duncan C. Napier, 5 mai 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35204-35207; Mémoire de Joseph Marcoux pour Rémi Gaulin, 29 juillet 1835, ADSJL, 3A/166.

ils savent tous deux rallier une partie de l'opinion publique à leur avantage²⁰. En somme, le seul point qui les distingue est que l'un d'eux a un père blanc, et c'est exactement cet élément qui devient prétexte à contester la victoire de George De Lorimier. De plus, De Lorimier a demandé et obtenu la licence de 1833 sans l'assentiment des six chefs, et ses démarches pour ouvrir une auberge qui sert de l'alcool laisse craindre qu'un tel commerce parmi les Autochtones « would be the ruin of themselves and families²¹. » Frustrés de voir la licence de traverse être accordée à De Lorimier, ses opposants entreprennent de le discréditer en tant que Blanc. La première mention stipulant que De Lorimier ne peut obtenir la licence parce qu'il n'est pas autochtone est une pétition rédigée par une partie des chefs du Sault et présentée à la Cour des sessions de la paix en avril 1834 :

Que les dits Sauvages ont seul le droit d'avoir et tenir une traverse du village de Caughnawaga de Lachine, vis à vis, attendu qu'il n'est permis à qui que ce soit de s'établir audit village, sans une licence du Gouverneur de la Province.
Que George De Lorimier, qui n'est pas un des dits Sauvages, ce qui est violation de la loi, réside cependant au dit village a frauduleusement obtenu l'année dernière une licence pour traverser dudit village à Lachine susdits²².

Puis, dans une pétition rédigée par une partie des chefs en juin, le nom de George De Lorimier apparaît formellement pour la première fois dans la liste de Blancs à expulser du village²³. Alors qu'il transmet cette requête à son supérieur, James Hughes insiste sur le fait que De Lorimier doit être expulsé plus que quiconque, car il est « one of the worst Characters they have [...] sowing seeds of dissention in their village. Endeavouring to form a Party, to oppose the Chiefs in all their undertakings, and doing all in his power, among the young men, to turn the Chiefs and their Councils into Ridicule²⁴. » Dans la pétition, les chefs n'insistent pourtant pas plus sur De Lorimier que sur les autres noms qui y sont inscrits. C'est donc à son initiative seule que Hughes attire l'attention sur De Lorimier par ses propos dépréciatifs.

²⁰ Bien que les sources sur le conflit laissent croire à un factionnalisme franc au sein de la communauté, il est cependant impossible de déterminer avec exactitude qui se range derrière Delisle ou De Lorimier, d'autant plus que les allégeances semblent varier au fil du temps. Ceci impose donc l'utilisation de termes plus ou moins vagues tout au long de ce chapitre, appellations telles que « le parti de Delisle », « certains chefs » ou « une partie du village. »

²¹ James Hughes à Duncan C. Napier, 11 janvier 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35014-35016; Mémoire de Joseph Marcoux pour Rémi Gaulin, 29 juillet 1835, ADSJL, 3A/166.

²² Pétition des chefs du Sault St. Louis à la Cour des Sessions de la Paix, 22 avril 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36726-36728.

²³ Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 19 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35243-35245.

²⁴ James Hughes à Duncan C. Napier, 28 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35242.

Ainsi, ce sont certains chefs qui, les premiers, formulent l'idée voulant que De Lorimier soit Blanc, puis les employés du DAI sympathiques à Delisle contribuent délibérément à amplifier l'animosité à l'égard de George De Lorimier.

La réaction à cette pétition ne se fait pas attendre. Il devient rapidement évident qu'il n'y a pas de consensus pour dire que De Lorimier n'a pas sa place au village. Une contre-pétition est écrite en juin, dans laquelle d'autres chefs et des villageois dénoncent que ce soit au nom d'intérêts personnels que l'on médise sur De Lorimier et que l'on risque de créer des scissions parmi les villageois.

Que cette entreprise contre le dit George Oronhiatekha est un complot tramé par trois individus, qui par des raisons spécieuses ont réussi par des moyens peu honnêtes à mettre la division dans le conseil; à induire en erreur et à gagner dans leur parti un certain nombre de chefs [...]; Que de ces trois individus, l'un [St-Germain] est un officier du département qui par des motifs de vengeance particulière a soulevé une parti du conseil contre le dit George Oronhiatekha; les deux autres, Sauvages de ce village, dont l'un a la prétention d'obtenir la traverse du Sault S. Louis, quoiqu'il n'ait ni maison pour recevoir les voyageurs, ni voitures d'eau pour les traverser; et l'autre celle d'avoir le privilège exclusif du commerce dans le village²⁵.

Le père Marcoux abonde dans le même sens lorsqu'il écrit « depuis quinze ans je suis ici, je n'ai pas encore vu ce village divisé comme il l'est aujourd'hui et cela sur des prétentions de particuliers, dont les chefs n'auraient pas dû se mêler²⁶. » L'origine du conflit n'est jamais très claire dans les sources, particulièrement en ce qui concerne le rôle exact joué par St-Germain qui aurait à se venger d'une « affaire d'honneur » l'opposant à De Lorimier²⁷. Ce qui est cependant plus évident, c'est qu'à la base, ce sont des intérêts individuels qui sont en jeu entre De Lorimier, Delisle et St-Germain. George De Lorimier lui-même tient des propos qui expliquent comment ce litige a pour origine des enjeux d'ordre personnel.

L'Hyver dernier le village était tranquille, comme il l'avait été précédemment; je tenais la traverse avec Licence, au grand contentement de tout le monde, lorsque Mr. St Germain, pour se venger de quelqu'affaire que nous avons eu ensemble, entreprit de m'oter ma Licence pour la donner à un de ses favoris [Ignace Delisle] dans le village, pour l'amour du quel il bouleversait je crois toute la terre. Ils firent donc une opposition contre moi aux sessions de la paix, mais malheureusement, ils la firent trop tard; j'avais déjà obtenu la continuation de ma Licence pour un an. alors se voyant frustré de ce côté, il travailla à

²⁵ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 28 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35532-35537.

²⁶ Joseph Marcoux à James Hughes, 4 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36621-36624.

²⁷ « Mémoire pour le missionnaire du Sault St-Louis », Sault St-Louis, 28 sept 1835, ADSJL, 3A/170.

mettre dans la tête des sauvages que je n'étais pas sauvage et qu'il fallait me chasser du village.²⁸

Le caractère soudain et personnel du litige explique d'ailleurs qu'aux yeux de plusieurs, l'idée que George De Lorimier soit un étranger constitue une nouveauté introduite à titre d'argument intéressé. Le père Marcoux l'exprime d'ailleurs très bien dans sa rétrospective des événements.

La cour de Montréal ayant accordé à Lorimier la continuation de sa licence et refusé l'autre sauvage, on ne s'en tint pas là; on voulait l'emporter d'une manière ou d'une autre. Alors on fit la belle découverte que Lorimier n'était pas sauvage, et qu'on devait, comme blanc, le chasser du village²⁹.

Cette « découverte » va en effet à l'encontre de la tradition d'acceptation de Blancs dans la communauté lorsqu'il s'agit de personnes habitant le village depuis la naissance, furent-elles adoptées ou nées d'un mariage Autochtones-Blancs. Ce sont donc des intérêts d'ordre économique et des luttes de pouvoir qui sont à l'origine de ce qui deviendra un débat identitaire. À partir de 1834, George De Lorimier devient aux yeux de ses détracteurs le principal « Blanc » à chasser du village. Pour ce faire, ces derniers maintiennent un discours qui établit la non-indianité des enfants issus des mariages entre Autochtones et Blancs. Il s'ensuit plus d'une décennie de partage de l'opinion publique et de lutte pour faire reconnaître le fait que De Lorimier soit ou non autochtone, et ait le droit de résider sur les terres réservées et d'y tenir un commerce lucratif. Par extension, ce litige concerne directement la question à savoir s'il faut accorder ou non aux époux ayant contracté une union Autochtones-Blancs le droit de demeurer sur les terres réservées et celui de transmettre leurs propriétés à leurs enfants « blancs ».

5.2 Le débat identitaire ou comment définir l'appartenance à la communauté

Tel que démontré au chapitre précédent, un processus de racialisation des rapports sociaux est entamé à Kahnawake depuis le début des années 1820. Ainsi, le fait d'identifier De Lorimier comme Blanc joue sur une corde sensible depuis déjà une vingtaine d'années,

²⁸ George Delorimier à [Duncan C. Napier?], 28 octobre 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35529-35531.

²⁹ Ibid.

celle de la présence au village d'étrangers dont le comportement est jugé répréhensible. De plus, le malaise au sujet des enfants métis commence déjà à se faire sentir parmi la population à la fin des années 1820, ce qui profite à ceux qui demandent l'expulsion de De Lorimier. Cette récupération à des fins partisans de discours raciaux en circulation dans la communauté est source de division, puisqu'elle remet en question les principes de matrilinearité et les traditions d'acceptation des enfants d'origines variées, dont ceux issus de mariages Autochtones-Blancs. Non seulement une grande partie de la population est-elle métissée, mais tous sont directement affectés par la redéfinition des traditions et des frontières identitaires. S'en suit la création de factions qui véhiculent différentes conceptions de l'Autochtone et du Blanc, et qui établissent différents critères d'appartenance à la communauté. D'une lutte de pouvoir et d'intérêts au service de laquelle a été instrumentalisé le mariage entre Autochtones et Blancs, le débat se déplace vers un conflit identitaire profond. La présente section établit les différentes définitions de l'Autochtone et du Blanc qui sont véhiculées au cours de la décennie, et la façon dont évolue la perception des mariages Autochtones-Blancs au fur et à mesure que sont redéfinies les frontières identitaires.

5.2.1 « He is the son of a white man³⁰ » : l'appartenance selon des critères biologiques

Dans les années 1830 et 1840, des visions conflictuelles s'opposent en ce qui concerne les critères qui définissent l'appartenance à la communauté mohawk et l'octroi des droits réservés aux Autochtones tels que l'accès aux terres réservées et aux ressources qui s'y trouvent. Bien que jamais le terme race ne soit utilisé dans les sources, les écrits laissent tout de même transparaître différentes conceptions raciales qui orientent la façon dont chacun établit la frontière entre les Autochtones et les Blancs, et donc la position de George De Lorimier au sein de la communauté. D'un côté, une partie du village, dont les principaux représentants sont Ignace Delisle et les chefs qui l'appuient, épaulés par Bernard St-Germain et James Hughes, fait la promotion d'un discours qui établit l'appartenance au groupe en des termes biologiques, héréditaires et immuables. Selon eux, pour être Mohawk, il faut être né

³⁰ Compte-rendu d'un conseil tenu à Kahnawake, 14 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35289-35291.

d'un père mohawk et agir nécessairement tel un Mohawk. Inspiré de l'une des deux visions véhiculées aux États-Unis et en Europe dans la première moitié du XIX^e siècle pour expliquer la diversité de l'espèce humaine³¹, il s'agit d'une définition raciale biologique et patriarcale de l'individu, où les traits culturels sont considérés comme étant héréditaires par la lignée paternelle. Selon cette ligne de pensée, puisque son père n'est pas iroquois, George De Lorimier serait forcément un Blanc et ce, sans égard à son lieu de naissance, à son éducation et à l'origine ethnique de sa mère. Il doit donc quitter les terres réservées³². Une telle conception raciale appliquée à la définition de l'appartenance à la communauté mohawk est nécessairement controversée puisqu'elle nie le rôle de la mère dans la perpétuation de son matrilignage, ainsi que les traditions d'intégration d'enfants dans la communauté par adoption. Bien que Delisle, Hughes, St-Germain et leurs alliés ne formulent jamais clairement les paramètres qui définissent l'« Indien pur sang », leur conception biologique et patriarcale se manifeste néanmoins dans les diverses actions qu'ils entreprennent et les propos qu'ils tiennent.

En juillet 1834, James Hughes, le Surintendant du district de Montréal, réalise une enquête à Kahnawake dans le but d'entendre les chefs s'exprimer sur le litige de la traverse. Il rapporte en ces termes le témoignage des chefs qui souhaitent l'expulsion de George De Lorimier.

³¹ Dans la première moitié du XIX^e siècle, deux visions coexistent pour expliquer la diversité humaine. La première, vestige des XVII^e et XVIII^e siècles, est une théorie du changement. Puisque tous les êtres humains ont Adam et Ève pour origine commune, l'existence de différentes races (bien que le terme race soit peu utilisé à l'époque) s'explique soit par des interventions divines, soit par des adaptations environnementales. La différence entre les Autochtones et les Euro-Canadiens est alors d'ordre culturel, ce qui laisse place à l'éducation, à la civilisation. La seconde vision émerge à partir des écrits scientifiques du XVIII^e siècle, elle est une théorie de la continuité, dans laquelle on catégorise les différentes races humaines selon des caractéristiques physiques héréditaires, qui déterminent les modes de vie et les caractéristiques intellectuelles. La différence entre les Autochtones et les Euro-Canadiens s'inscrit alors dans la nature. Michael Banton, *Racial Theories*, 2^e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 1998, p. 81; Nicholas Hudson, « From 'Nation' to 'Race' : The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, no. 3 (1996), p. 258; Saiha Belmessous, « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy », *The American Historical Review*, vol. 110, no. 2 (2010), p. 3.

³² Paradoxalement, si De Lorimier est un Blanc aux yeux des Autochtones, selon la même conception raciale, les Blancs ne l'admettent pas comme l'un des leurs. De Lorimier constitue un exemple de la situation inconfortable dans laquelle de nombreux Métis se retrouvent à cette époque, alors qu'ils ne cadrent pas dans les catégories promues par l'élite coloniale. Sur la stigmatisation des Métis par la société coloniale d'origine française, voir Belmessous, « Assimilation and Racialism », p. 11.

" 2nd. Question – Do you consider George de Lorimier to be a white Man, and do you look upon him as such.

Answer - Certainly we do, He is the son of a white Man, according to the Laws of our tribe all Children of such white men as take Indian women for their wives, are considered as whites. And vise versa. All white women, who marry Indians, are looked upon as Indians, as well as their Children³³. [Soulignement ajouté.]

Il s'agit ici de la première mention de la part des Mohawks de Kahnawake d'une tradition interne basée sur des principes raciaux et patriarcaux conformes à ceux promus par l'État colonial. S'il est vrai que, traditionnellement, ce sont surtout des femmes qui sont intégrées aux sociétés iroquoises, ces « laws of our tribe » sont cependant contradictoires avec certains principes qui ont toujours des échos dans les sociétés iroquoises de la première moitié du XIX^e siècle. Tel que démontré au chapitre 3, malgré les efforts de l'Église catholique pour imposer un modèle occidental de mariage, monogame, à vie et sous l'égide du patriarcat, certains traits iroquoiens persistent tels que la matrilinearité et le rôle primordial des femmes dans la socialisation et l'éducation des enfants et donc, dans la reproduction de la société. Par ailleurs, ces « lois » rendent caduques les traditions d'intégration d'étrangers dans la communauté, que ce soit par les mariages ou par l'adoption. Cette affirmation ne peut alors prouver hors de tout doute qu'en 1834 tous les Mohawks adhèrent à une vision du mariage conforme à celle de la société coloniale. Mais, comme l'extrait précédent laisse tout de même entendre qu'une partie de la population accepte ce discours et le reproduit au sein de la communauté, il semble possible que deux visions du mariage cohabitent, évoluent et s'entrechoquent dans les années 1830. Dans un contexte où le parti de Delisle cherche à faire valoir ses intérêts et à expulser De Lorimier du village, cette référence à ces « laws of our tribe » devient un argument de poids pour gagner son point. En énonçant en ces termes la tradition, on cherche à la redéfinir, à remanier les paramètres qui encadrent l'intégration d'étrangers par les mariages Autochtones-Blancs dans le but de limiter des compétiteurs gênants de la vie économique et politique du village. Considérant le contexte de l'époque, alors que les terres autochtones rétrécissent rapidement en raison de l'empiètement des Blancs et que les membres des nations autochtones sont relégués au statut de sujets de Sa Majesté, un tel message trouve nécessairement des oreilles attentives chez ceux qui voient l'urgence de protéger leurs acquis.

³³ Compte-rendu d'un conseil tenu à Kahnawake, 14 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35289-35291.

5.2.2 Une récupération de discours préexistants

Même si l'existence de ces « laws of our tribe » n'est pas mentionnée avant 1834, elle se profile déjà depuis quelques années dans les efforts déployés et les discours véhiculés pour expulser les Blancs de Kahnawake. Les années 1820 sont le théâtre d'une racialisation croissante des rapports entre les Iroquois du Sault et les étrangers établis au village, alors que prend forme un discours essentialiste qui associe les Blancs à des comportements et des gestes inacceptables³⁴. Dans les années 1830, une étape supplémentaire est franchie dans la racialisation des rapports sociaux : des personnes nées au village, et dont la mère est mohawk, voient désormais contesté leur droit d'y résider. On insiste sur l'idée que la race est héréditaire, une composante fondamentale d'une conception raciale basée sur des critères biologiques³⁵. Les opposants à De Lorimier récupèrent ainsi des discours déjà en circulation dans la communauté mohawk. D'abord, ils insistent sur son comportement inacceptable qui peut être facilement associé aux Blancs dont on cherche l'éviction. Puis, en soulignant son lien filial avec le Major De Lorimier, cet homme dont la présence au village fut fortement contestée dans les années 1810 et 1820, ils contribuent à nourrir une certaine méfiance à l'égard du métissage.

Dans un premier temps, le discours essentialiste à l'égard des Blancs qui circule déjà à Kahnawake depuis plusieurs années est appliqué à George De Lorimier. En effet, plusieurs caractéristiques associées aux Blancs lui sont accolées. On l'accuse notamment de distribuer de l'alcool³⁶ et de tenir des commerces lucratifs au détriment du bien-être de la population et en compétition avec les villageois (le traversier est l'exemple le plus probant). On déplore qu'il introduise des Blancs au village pour les embaucher à titre de domestiques (fermiers, boulangers, servantes)³⁷. Hughes soutient « that he spoils the morals of the young

³⁴ Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, éd., *La Indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid: Ediciones doce Calles, 2012, p. 345.

³⁵ Audrey Smedley, *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview*, 3^e éd., Boulder : Westview Press, 2007, p. 28-29.

³⁶ James Hughes à Duncan C. Napier, 11 janvier 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35014-35016.

³⁷ Les noms des employés de De Lorimier apparaissent dans les listes de Blancs dès 1840. Le premier à y être ajouté est Louis Groux, faussement identifié sous le nom de François. Bien que son nom soit rayé sur la liste de 1840, il revient sur celles de 1849 et 1850. Georges de Lorimier à Richard Theodore Pennefather, 15 novembre 1858, BAC, RG10, bob. C-12639, vol. 245, pt. 2, p. 145905-145907.

men, that he is constantly intriguing with them, and endeavouring as much as lays in his power to form a party to oppose the Chiefs in all their undertakings and to annul the customary laws and regulations of the village³⁸. » De plus, on lui reproche d'accumuler des propriétés au détriment des autres, puisqu'il a hérités ces biens, de son père, le Major qui les a acquis de façon indue³⁹. On va même jusqu'à remettre d'actualité une histoire de meurtre qu'il aurait commis dans la décennie précédente, un crime pour lequel la communauté l'a pardonné⁴⁰ :

“ Some years ago, He killed my Brother. absconded and went to the States, where he remained two years at the Intercession of his uncle, and a few other of the Iroquois Tribe. We forgave him. He begged Pardon and appeared to be sorry for what he had done, and Promised to be a good liver. We allowed him to come back to our village.⁴¹”

Puis, le comportement et l'attitude de De Lorimier à l'égard des autres villageois sont décriés. Ses détracteurs témoignent à son sujet en ces termes :

“ He Beats us, Treats us with contempt and has sown seeds of dissention amongst us. We cannot suffer him to remain. We shall never be at Peace as long as he sojourns with us⁴².”

En d'autres mots, à partir de 1834, De Lorimier est présenté par ses opposants comme étant la cause de nombreux maux au village. Pour eux, le retour de l'ordre ne saurait être garanti sans son expulsion.

Ce qui est cependant curieux est le fait que ce soit soudainement, au moment où De Lorimier demande l'ouverture d'une auberge et le renouvellement de sa licence de traversée, que l'on proclame sa présence au Sault comme dérangeante et intolérable. Dans l'enquête tenue en juillet 1834, les chefs Mohawks qui s'opposent à lui admettent que « formerly George de Lorimier was good. But is now quite changed. As long as he behaved well we

³⁸ James Hughes à Duncan C. Napier, 5 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35551-35552.

³⁹ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Archibald Acheson Gosford, 21 septembre 1835, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058 N-30.

⁴⁰ Il existe une seconde version de cette affaire de meurtre, selon laquelle le décès de l'homme concerné aurait été faussement attribué aux gestes de De Lorimier. Ce dernier sera d'ailleurs disculpé. Voir Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 30 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 36094-36101; Grands Chefs du Sault St. Louis à Duncan C. Napier, 16 janvier 1842, BAC, RG10, bob. C-13379, vol. 597, p. 46099-46100.

⁴¹ Compte-rendu d'un conseil tenu à Kahnawake, 14 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35289-35291.

⁴² Ibid.

looked upon him with a good eye⁴³. » Pourquoi ce changement d'attitude à son égard spécifiquement en 1834? Dans les années 1820, l'identifier comme Blanc ne servait les intérêts de personne, puisque De Lorimier ne représentait pas une menace pour qui que ce soit. À l'inverse, en 1834, le fait qu'il soit décrit comme un Blanc sert les intérêts de Delisle, son compétiteur direct, ainsi que ceux des chefs qui sont fâchés qu'il ait acquis la licence contre leur gré et potentiellement inquiets de son pouvoir croissant, et de leurs alliés au DAI. Il est pour eux stratégique de récupérer le discours anti-Blanc et de mettre de l'avant une façon de concevoir l'appartenance à la communauté basée sur des critères raciaux biologiques patriarcaux. Et il est facile de discréditer George De Lorimier en tant que Blanc, particulièrement en 1834, alors qu'il opère un commerce lucratif et cherche à augmenter ses revenus par la tenue d'une auberge. Il présente effectivement plusieurs des comportements associés par des membres de la communauté aux Euro-Canadiens, comportements tant décriés dans le contexte des demandes d'expulsions.

Mais pour convaincre de la nécessité d'expulser De Lorimier sous prétexte que, en tant que Blanc, il a des intentions, ambitions ou comportements nuisibles au bien-être de la communauté, encore faut-il prouver qu'il est Blanc. D'où la récupération d'un autre discours qui, bien que provenant de la tradition occidentale, prend déjà racine à Kahnawake à la fin des années 1820. Il s'agit du discours qui stipule le caractère héréditaire de la race. À cette époque, il plane déjà à Kahnawake un doute sur le statut des enfants issus de l'union d'un homme blanc et d'une femme mohawk. Des indices laissent croire que certains Métis craignent effectivement les évictions bien avant que leurs noms ne commencent à apparaître sur les listes de Blancs. C'est le cas de Magdeleine De Lorimier, de Louise Giasson, aussi appelée la veuve Aubert de Gaspé, et de Josette Giasson dont les parents ont contracté des unions Autochtones-Blancs. Suite à la rédaction des listes de Blancs de 1827, même si leurs noms n'y apparaissent pas, elles sentent le besoin de faire reconnaître leur droit de demeurer à Kahnawake, où elles sont nées⁴⁴. Ainsi formulent-elles, avec l'aide du père

⁴³ Compte-rendu d'un conseil tenu à Kahnawake, 14 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35289-35291.

⁴⁴ Avant 1830, les seuls noms de la famille De Lorimier à apparaître dans les listes de Blancs, sont ceux de Louise et Narcisse dans les listes de janvier et mai 1827. Alors que les deux parents de Narcisse sont effectivement Blancs, Louise est la sœur de George De Lorimier. Cependant, c'est son époux, « Louis Deparois dit Champagne – Marié à Louise De Lorimier dont la mère est Sauvagesse » qui est ciblé. Monique Hubert, fille de l'interprète et d'une épouse mohawk, apparaît aussi sur la liste de

Marcoux, des demandes auprès du DAI pour obtenir un permis de résidence sur les terres réservées. Dans sa pétition, Magdeleine De Lorimier laisse entrevoir que les Métis se sentent aussi visés par les ordres d'expulsion, même si leurs noms n'apparaissent pas dans les listes.

" And although your petitioner is advised that the ordinance in question does extend to your petitioner, yet as doubts may reasonably be [entertained?] upon that subject, she is desirous of being protected against the penalties of the said Ordinance, by a licence from your Excellency⁴⁵."

Dans la formulation, Magdeleine De Lorimier laisse transparaître qu'elle subit des pressions pour quitter le village. Joseph Marcoux présente alors au DAI des arguments visant à faire pencher la balance en sa faveur. Il dit qu'elle est née au village, y a toujours été considérée comme appartenant à la communauté mohawk, et que « un petit magasin, tel qu'elle en tient un, est vraiment un avantage pour le village, cela empêchant beaucoup de voyages à Montréal, chose pernicieuse aux sauvages et que l'on ne peut trop prévenir⁴⁶. » Outre Magdeleine De Lorimier et les deux Giasson, ce sont des Blancs qui écrivent des pétitions pour obtenir le droit de demeurer au Sault. Il s'agit d'Ignace Giasson, Louis Desparois dit Champagne, Jean-Baptiste Carrignan et Gervase MacComber, tous mariés à des femmes du village⁴⁷. Des permis de résidence sont accordés à Magdeleine De Lorimier, Louise Giasson et Gervase MacComber⁴⁸. On peut supposer que le DAI a penché en leur faveur parce que

mai 1827 en tant qu'épouse d'un Blanc. Plus spécifiquement, sont ciblés trois hommes mariés à une femme autochtone (Ignace Giasson) ou à une femme métisse (Louis Desparois dit Champagne et Jean-Baptiste Carrignan). La présence sur la liste de 1827 des noms de Louise De Lorimier et Monique Hubert, ainsi que des trois hommes, peut avoir éveillé des craintes chez les autres habitants du village dont le père est Blanc et la mère autochtone. Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 21, p. 14432-14433; Liste des résidants blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14043-14046; Duncan C. Napier à Charles Richard Ogden, Montréal, 27 octobre 1827, RG10, bob. C-13377, vol. 590.

⁴⁵ Pétition de Madelaine De Lorimier à George Ramsay Dalhousie, 20 octobre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14296-14298.

⁴⁶ Certificat de Joseph Marcoux pour Magdelaine De Lormier, 20 octobre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14299.

⁴⁷ Pétition de Louis Deparois dit Champagne à George Ramsay Dalhousie, 20 octobre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14288-14289; Pétition d'Ignace Giasson et autres blancs du village du Sault Saint Louis à George Ramsay Dalhousie, 20 octobre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14292-14294; Pétition de Gervase MacComber à George Ramsay Dalhousie, 24 octobre 1827, BAC, RG10, bob. C-11004, vol. 20, p. 14287.

⁴⁸ Duncan C. Napier à Magdeleine De Lorimier, Montréal, 26 octobre 1829, RG10, bob. C-13377, vol. 590; Duncan C. Napier à Mme Aubert de Gaspé, Montréal, 24 juillet 1829, RG10, bob. C-13377, vol. 590; Duncan C. Napier à Gervase MacComber, Montréal, 26 novembre 1827, RG10, bob. C-13377, vol. 590.

les deux femmes sont des Mohawks du côté de leur mère et parce que MacComber est probablement déjà pressenti pour devenir interprète du département⁴⁹. Ce qui importe ici, c'est que déjà en 1827, avant même d'être spécifiquement ciblés dans les listes de Blancs, certains enfants issus de mariages Autochtones-Blancs cherchent à faire reconnaître officiellement leur droit de demeurer au Sault St-Louis. Des signes leur laissent déjà croire qu'ils ne sont plus les bienvenus.

Un autre indice permet d'entrevoir l'existence d'un malaise à l'égard de ces enfants. En 1830, la pétition établissant la liste des Blancs indésirables inclut pour la première fois un certain Chevalier De Lorimier. Il s'agit de Jean-Baptiste, qui est alors interprète à St-Regis, mais qui possède probablement toujours des terres au Sault St-Louis⁵⁰. Seul enfant issu d'un mariage entre un Blanc et une Autochtone dans la liste, il côtoie les noms de plusieurs hommes blancs mariés à des femmes de Kahnawake : Amable Mailloux, un Ducharme (marié à une fille De Lorimier), John Barnatz, Peter Merry (marié à une fille d'Arakwente) et Gervase MacComber. La présence de ce Chevalier De Lorimier dans la liste, ainsi que les demandes de permission de résidence formulées en 1827, laissent croire que, avant le conflit sur la licence de traverse, un discours d'opposition à la présence des enfants métis est déjà en circulation parmi certains membres de la communauté. Il est donc facile pour Delisle, St-Germain, Hughes et une partie des chefs de récupérer à leur avantage ce malaise existant envers les mariages Autochtones-Blancs et le métissage. C'est ainsi que, dans la liste de Blancs de 1834, apparaissent explicitement pour la première fois les noms d'enfants issus de mariages Autochtones-Blancs: George De Lorimier, au côté de Charles Gédéon Giasson et Agathe MacComber, son épouse dont la mère est Mohawk. Bref, une conception raciale de l'appartenance à un groupe ethnique, bien qu'héritée d'une tradition d'origine européenne, est véhiculée par certains Autochtones dès les années 1820. Combinée à la question déjà litigieuse de la présence d'hommes blancs au comportement répréhensible et qui épousent

⁴⁹ Deux mois seulement après l'octroi de sa licence, il est recommandé par Napier pour succéder à l'interprète Hubert. Duncan C. Napier à Henry C. Darling, 24 janvier 1828, BAC, RG10, bob. C-13499, vol. 791, p. 7146-7148.

⁵⁰ Guillaume est décédé en 1813 en service militaire et Michel est décédé en 1826 à l'âge de 17 ans. Le nom de Narcisse apparaît aussi sur cette liste. Ne reste plus que George dont le nom n'apparaît pas, bien qu'il possède des terres au village. Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 19 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35243-35245.

des femmes du lieu, tous les éléments contextuels sont déjà en place pour être récupérés à leur avantage par les opposants à George De Lorimier en 1834.

5.2.3 La construction d'un ordre racial et genré au sein du mariage

À partir du moment où ils prennent pour acquis le fait que De Lorimier est blanc, toutes les actions entreprises par ses opposants et les arguments qu'ils avancent reposent sur cette évidence. Pour eux, il est incontestable que, basé sur l'Ordonnance de 1777 qui oblige les étrangers à détenir un permis de résidence, De Lorimier vit parmi eux en infraction à la loi et doit quitter le village⁵¹. Cet argument se concrétise en juillet 1834 alors qu'est publié un avis d'expulsion stipulant que les intrus blancs doivent partir avant septembre, faute de quoi le Solliciteur Général entreprendra des « legal proceedings against Mr George de Lorimier the principal of these intruders and as an example to the others⁵². » Les événements ne leur donnent cependant pas raison aussi facilement qu'ils l'entendent, car le village est très divisé à ce sujet et des personnes ciblées refusent de bouger⁵³. En septembre, De Lorimier demeurant toujours au village, l'interprète Bernard St-Germain entame des procédures juridiques⁵⁴. Le procès ne se déroule toutefois pas à l'instar des autres poursuites qui visent le départ d'un étranger. En effet, St-Germain recherchant l'expulsion de De Lorimier sous prétexte qu'il ne possède pas de licence du Gouverneur requise pour tous les Blancs, le tribunal se voit d'abord dans l'obligation de trancher à savoir si ce dernier est autochtone ou non. Le jugement rendu le 23 décembre 1834 par la Cour des sessions spéciales de la paix penche en faveur de George De Lorimier et reconnaît qu'il est bien

⁵¹ John Boston à James Hughes, 27 janvier 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36717-36719.

⁵² Richard Airey à Charles R. Ogden, 12 février 1835, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 590, no. 870; Règlement sur ordre de Duncan C. Napier, 3 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35252-35254.

⁵³ Parmi eux, se trouve George de Lorimier et deux hommes mariés à des femmes mohawks, soit François Xavier Mailloux et Amable Mailloux. Un couple non-Autochtone, Antoine Duquet et Marie Duquet, résistent aussi à leur expulsion, mais finiront par quitter le village (leurs noms n'apparaissent plus dans les listes de Blancs à partir de 1838). Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 28 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35532-35537; James Hughes à Napier, 4 septembre 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35256.

⁵⁴ Jugement de la Cour des sessions spéciales, 30 septembre et 23 décembre 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35404-35405.

autochtone⁵⁵. Toutefois, les officiers gouvernementaux font volontairement fi de cette décision. L'avocat engagé par St-Germain, John Boston, exprime très clairement leur opinion alors qu'il est invité à émettre des recommandations en vue d'en appeler à une instance juridique supérieure.

" The Laws recognized by the Savages Tribes are in strict conformity to the Civil Law which upholds the principle that Bastards follow the condition of the mother, but legitimate Children that of their father. In this case the father was a White Employed in the Indian department by Government, the defendant the offspring of his marriage with a half breed, consequently he is not an Indian & cannot claim a right as such to obtain or retain a settlement in the Indian Village of Caughnawaga.⁵⁶"

Boston tient pour acquis que les seules lois qui puissent régir légitimement tout mariage, Autochtones-Blancs ou non, s'appuient sur des considérations à la fois biologiques et patriarcales⁵⁷. De ce fait, il déclare que De Lorimier ne peut être qu'un Blanc.

Un bref survol des événements de la décennie suivante montre très bien comment certains Mohawks et employés du DAI accordent peu de considération au jugement de la cour. Ils poursuivent leur dessein d'exclure De Lorimier et ils portent le débat à une autre échelle en cherchant à évincer ses alliés. Par exemple, en 1835, James Hughes décide unilatéralement de destituer les chefs qui se prononcent en faveur de De Lorimier pour les remplacer par trois chefs de son choix⁵⁸. Et toujours en 1835, une pétition demande à ce que soient renvoyés le père Marcoux, l'interprète Gervase MacComber et l'agent Robert McNabb (tous des personnes qui ont témoigné en faveur de George De Lorimier lors de son procès),

⁵⁵ Déposition de Joseph Marcoux, Gervase MacComber et Robert McNabb, 21 juillet 1836, BAC, RG10, bob. C-11468, vol. 92, p. 37443-37444. Il est à noter ici que, seize ans avant la première loi qui définit l'Indien, la justice britannique détermine si un individu est ou non indien. La décision échappe complètement aux Mohawks, ils ne peuvent décider eux-mêmes du sort de George De Lorimier. Un seul autre cas de ce genre a été jugé le 28 juin 1831 à la Cour des sessions spéciales de la paix concernant un dénommé Charles Louis de Langlade établi au Lac des Deux-Montagnes et qui fut, lui aussi, reconnu comme autochtone. Duncan C. Napier à [Surintendant de Montréal], 15 juin 1838, BAC, RG10, bob. C-13377, vol. 590, no. 1078, Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 8 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 27.

⁵⁶ John Boston à James Hughes, 27 janvier 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36717-36719.

⁵⁷ Boston n'appuie cependant pas son argument uniquement sur des considérations biologiques. Il reconnaît que des facteurs culturels, soit la loi anglaise et l'institution du mariage, puissent attribuer à certains enfants dont le père est blanc le statut d'Autochtone.

⁵⁸ Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 11 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 36033-36042; Mémoire pour le missionnaire du Sault St-Louis, Sault St-Louis, 28 sept 1835, ADSJL, 3A/170. Pour la version de Hughes, voir James Hughes à Duncan C. Napier, 9 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 36004-36010.

sous prétexte qu'ils seraient nuisibles au bon fonctionnement de la chefferie⁵⁹. Puis, malgré le rôle qu'il joue lors des événements de 1837 et 1838, De Lorimier est emprisonné et présumé coupable de trahison envers la Couronne dû à la médisance et aux faux témoignages de ses adversaires⁶⁰. Parmi les différentes démarches entreprises contre De Lorimier, quelques-unes valent la peine d'être étudiées plus en profondeur, car elles participent à inculquer une vision des mariages Autochtones-Blancs qui est conforme à des normes raciales biologiques et patriarcales en circulation dans la société coloniale. C'est le cas de la rédaction de nouvelles listes de Blancs en 1836 et 1838, ainsi que des poursuites judiciaires entamées en 1838 contre trois « Métis ». Aussi, tout au long des années 30, des voix s'élèvent pour dénoncer la menace d'appropriation de territoire et de ressources sur le domaine seigneurial par des étrangers que représentent les mariages Autochtones-Blancs. Toutefois, de toutes les démarches entreprises, ce sont les nouvelles politiques encadrant la distribution des présents qui constituent la plus grande menace à l'acceptation des unions Autochtones-Blancs. Comme ce dernier sujet sera abordé plus loin dans ce même chapitre, il est ignoré dans la présente section.

Les listes de Blancs de 1836 et 1838, faites à la demande du DAI et rédigées par James Hughes, découlent clairement d'une conception raciale biologique des groupes humains. Pour la majorité des noms inscrits, l'origine ethnique de la personne est spécifiée, ce qui était rarement le cas dans les listes précédentes (voir appendice D). Contrairement aux listes des années 1820, peu de mentions sont faites sur le mauvais comportement, sur le

⁵⁹ Selon la pétition, le père Marcoux « gives no help to the chiefs » et « takes no care for his children, » MacComber « is Just as bad as the priest [...], he dos not mind the chiefs no more than a child » et McNabb « begain to be master over the chiefs. » Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à James Hughes, 2 mars 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 35853-35854.

⁶⁰ Les autorités britanniques arrêtent George De Lorimier en janvier 1838 pour différentes raisons : il se serait déjà proclamé Patriote, aurait refusé de faire traverser les rapides aux Iroquois qui voulaient venir en renfort aux troupes britanniques à Lachine, et il est un parent lointain du dirigeant patriote François-Marie-Thomas-Chevalier De Lorimier (même s'il n'est pas établi qu'ils se connaissent). Il est relâché trois semaines plus tard et disculpé de toutes charges. Suite à l'arrestation de 75 Patriotes à Kahnawake le 4 novembre 1838, une enquête est tenue, au cours de laquelle les opposants de De Lorimier tâchent de cacher sa participation à ces événements et de le faire arrêter à nouveau pour trahison envers la Couronne. Ils échouent sans leurs desseins, De Lorimier est blanchi de tout soupçons grâce au père Marcoux qui a fait signé une trentaine d'affidavits en sa faveur. À ce sujet, voir Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions*, chapitre 3 et p. 96-98; Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault Saint-Louis, 30 mai 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 26, f.1.

commerce de l'alcool ou sur l'acquisition de propriété. À l'inverse, l'état matrimonial et l'origine ethnique de l'épouse sont presque toujours indiqués. Les listes vont comme suit :

28 mars 1836

" Robert McNabb, Agent for Seignory, married to an Indian woman from Laurette, remains *by authority*.

Amable Mailloux, François Mailloux, Labourers. These two individuals are married to Indian women, who have been in the village many years but have frequently been made to leave it, but have always return. No authority.

Ignace McComber, Son to Gervais McComber by a Canadian woman, and married to an Irish girl. *No authority*⁶¹."

2 mai 1838

" Chs Gedeon Giasson, a Canadian, married to Gr McComber's daughter by a former wife, an Indian woman.

Peter Merry, American married to a Canadian woman.

Paul La Ronde, son of a white man by an Indian Woman, only came to the village two years ago, a partisan of De Lorimier, a bad subject.

Marie Vincent, a Canadian girl of ill fame

Pierre Mathiew, a Canadian, single⁶²."

Ce choix de spécifier l'origine ethnique de chaque homme et de leur conjointe traduit un contexte où les rapports sociaux sont de plus en plus racialisés. On définit le droit d'un individu à demeurer à Kahnawake par l'origine ethnique de ses parents. Pour une femme mariée, c'est l'origine ethnique de l'époux qui importe. C'est ce qui explique que les hommes mentionnés dans les listes ne sont jamais les seules personnes ciblées. Leur famille au complet, femme et enfants, qu'ils soient autochtones ou non, doivent également quitter les lieux. Par ailleurs, ces listes précisent le nombre d'enfants de chaque personne mentionnée. Ce dénombrement accroît l'impression que les Blancs prolifèrent, qu'ils représentent une menace d'envahissement. En ce sens, ce sont les enfants dont les parents ont contracté une union Autochtone-Blanc qui sont particulièrement visés par ces listes. On y retrouve bien tous les George De Lorimier, Charles Giasson et autres Ignace MacComber, mais aussi de nombreux enfants en bas âge qui ne sont pas nommés mais qui sont dénombrés à côté du nom de leur père blanc. Ces fils et filles d'hommes blancs et de femmes autochtones sont tous considérés de facto comme étant des Blancs. Ces deux listes de Blancs suivent ainsi la

⁶¹ Note : Il y a des erreurs sur les listes. La mère d'Ignace MacComber n'est pas Canadienne. Il s'agit de Charlotte Tsiononra, fille de Thomas Arakwente. L'épouse de Peter Merry est une fille d'Arakwente. Nominal Return of White Persons and Strangers [...] Residing at the Indian Village of Caughnawaga, 28 mars 1836, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P-0058 u-5881-1.

⁶² Liste des Blancs du village du Sault St. Louis, 2 mai 1838, BAC, RG10, vol. 95, p. 39274-39276, bob. C-11469.

logique raciale à la base de l'argumentaire avancé par le DAI et le parti de Delisle et voulant que les femmes épousant des hommes blancs et leurs enfants soient nécessairement des Blancs.

Toujours dans cette même logique, James Hughes et Bernard St-Germain entament des démarches supplémentaires dans le but d'encourager indirectement le départ de De Lorimier, mais surtout de dissuader tout mariage Autochtones-Blancs à Kahnawake et ailleurs. Il s'agit d'intenter des procès exemplaires et dissuasifs. Une première tentative de procès a lieu en 1836, alors que Duncan C. Napier donne les directives suivantes à Hughes concernant des Blancs « who have obtained lots of land from the Indians without proper authority » à Kahnawake.

“ I have it in my command from the Governor in Chief to request you will report the names of 3 or 4 of the most wealthy of these trespassers for the information of the attorney general who has received His Excellency's instructions to [institute?] the necessary legal proceedings against them⁶³.”

Ce procès ne se concrétisera jamais, personne ne sera poursuivi. Ces démarches laissent tout de même transparaître un message clair : peu importent la quantité et la façon dont ont été acquises leurs propriétés, tous les Blancs, riches ou pauvres, mariés ou pas à des femmes mohawks, n'ont pas droit d'acquérir des propriétés dans la seigneurie du Sault St-Louis. Une seconde tentative de procès est faite en 1838. Les poursuites visent cette fois non pas des Blancs, mais bien trois personnes représentatives des diverses formes d'intégration d'étrangers par le mariage. Le père Marcoux, qui s'oppose à ce procès, définit ainsi les trois accusés:

Trois de ces pauvres sauvages de mon village, qui sont mariés avec des sauvagesses et qui ont des enfans sauvages, ont été poursuivis aux sessions hebdomadaires [...] On les a choisis dans trois catégories différentes, qui comprennent la grande majorité du village. En les faisant condamner en masse, on devient maître d'éloigner presque tous les sauvages. L'un [George Kahnawio dit Picard] est fils d'un métis de Lorette (presque tous les sauvages sont fils de métis) le second [Paul Nisoheraska dit Laronde] est fils d'un blanc et d'une sauvagesse des pays hauts : le troisième [Ignace Otonsonk? dit MacComber] fils d'un blanc et d'une sauvagesse d'ici⁶⁴.

⁶³ Duncan C. Napier à James Hughes, Québec, 28 avril 1828, RG10, bob. C-13377, vol. 590, f. 973.

⁶⁴ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault Saint-Louis, 30 mai 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 26, f.1. Pour les noms des trois hommes, voir Duncan C. Napier à James Hughes, Québec, 15 juin 1838, RG10, bob. C-13377, vol. 590.

Ce procès ne vient jamais à terme, les quelques séances ayant lieu étant à chaque fois ajournées. Il est finalement abandonné suite aux pressions de Mgr. Turgeon à Québec⁶⁵. Il demeure néanmoins significatif, car il manifeste l'intention du DAI d'émettre un avertissement contre les mariages Autochtones-Blancs et le métissage qui en résulte. Le missionnaire, convaincu que tous les Autochtones sont métissés, voit plutôt dans ce procès un complot gouvernemental pour diminuer le nombre d'Autochtones.

[...] et une fois le précédent établi par un jugement de la Cour, alors on serait maître d'évacuer les villages; et lorsque les sauvages seroient réduits à un petit nombre, on s'emparerait de leurs terres en les reléguant au loin. Voilà le projet : on me l'avait dit il y a quelques années; j'avais refusé de le croire : mais aujourd'hui je ne suis plus incrédule là dessus : je commence à y voir clair⁶⁶.

Selon Marcoux, une décision de la Cour qui définirait les « Métis » comme étant des Blancs, mènerait à l'expulsion de la majorité d'entre eux. Il soutient que « l'existence des sauvages, comme sauvages, est en danger, et à Lorette plus qu'ailleurs, puisque ce village est plus mêlé que les autres⁶⁷. » Même si cette hypothèse est plausible dans le contexte des années 1830 où les autorités britanniques cherchent l'assimilation des populations autochtones et la réduction des dépenses qu'elles encourrent, il demeure difficile d'attribuer de telles intentions aux employés du DAI, car jamais ils ne forment explicitement leur désir de chasser les Autochtones des terres réservées. Il est toutefois clair que ce procès, par l'entremise d'une forme de justice par l'exemple, devait servir de mise en garde contre les unions Autochtones-Blancs, le métissage et l'acquisition de propriétés indues qui s'en suit. On envoie ici un message fort en exposant les divers types de mariages qui sont inacceptables pour la communauté. Les listes de Blancs de 1836 et 1838 et le procès des trois hommes ne visent pas seulement à gagner la bataille contre De Lorimier, mais aussi à promouvoir la définition raciale et patriarcale du mariage que l'on cherche à ériger en loi parmi la communauté mohawk.

Enfin, tout au long de la décennie suivant le jugement de décembre 1834, les employés du DAI et les alliés de Delisle répètent continuellement qu'il faut encadrer

⁶⁵ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 19 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 31.

⁶⁶ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 30 mai 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 26, f.1.

⁶⁷ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 8 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 27.

l'intégration des Blancs par les mariages pour protéger les terres et les ressources du domaine seigneurial. L'enjeu de la propriété, qui préoccupait déjà plusieurs Mohawks dans les années 1820, devient de plus en plus important. On invoque à nouveau l'ordonnance de 1777 pour affirmer que les intrus blancs « have no and can pretend to no legal right or title to be and remain upon the said domain and Indian reserves of the said seignory of Sault St Louis⁶⁸. » Dans deux pétitions envoyées au gouverneur Gosford en 1835, les Iroquois insistent sur la menace que constitue l'intégration des Blancs pour la survie des Autochtones et la pérennité de leurs avoirs. Ils présentent à titre d'exemple deux des étrangers ayant acquis le plus de propriétés dans les dernières décennies.

Le feu Major de Lorimier et Gervais McComber, Interprète. Oui notre Père ces Officiers qui ont été mis parmi nous autres pour veiller à notre Bonheur, et nos intérêts. Ce sont eux, qu'au lieu de nous secourir, par des bons avis, et de veiller à nos intérêts, nous ont privés de nos Biens et nos Propriétés. Les dits biens, terres et propriétés, qui nous ont été prises par le feu Maior de Lorimier sont maintenant entre les mains des Blancs et Etrangers et de ses enfants: qu'on voudrait, contre et en dépit de toutes les anciennes et présentes coutumes, des Sauvages des quatre villages, et les lois du Pays même, faire passer pour des Sauvages⁶⁹.

Dans cette affirmation, on ne questionne plus le fait que les enfants issus de mariages Autochtones-Blancs sont des Blancs. Cela va de soi que, selon les coutumes supposément partagées de tous, ils le sont. Et puisqu'ils se reproduisent, ils représentent nécessairement une pression croissante sur les ressources foncières et autres ressources. C'est pourquoi en avril 1835, une pétition signée par des Iroquois demande le dénombrement de tous les avoirs immobiliers entre les mains des Blancs qui ne sont pas censitaires⁷⁰. Le mois suivant, l'agent Robert McNabb fournit la description de ces avoirs⁷¹. Les seules personnes qu'il inclut dans son dénombrement sont Amable Mailloux, François Xavier Mailloux et Antoine Hubert, tous trois nés au Sault et mariés à des femmes iroquoises, Gervase MacComber, ses enfants et leurs époux, ainsi que les descendants et gendres du Major De Lorimier. Il n'est nullement fait mention d'autres Blancs qui seraient présents au village, car ne sont visées que les

⁶⁸ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, Sault St-Louis, 11 avril 1835, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058 N-26.

⁶⁹ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Archibald Acheson Gosford, Sault St-Louis, 21 septembre 1835, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058 N-30

⁷⁰ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, Sault St-Louis, 11 avril 1835, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058 N-26.

⁷¹ Return of Lands, building Lots, Houses, Barns & in possession of Whites and Strangers on the Domain an in the Village of Sault St Louis, Sault St Louis, 26 mai 1835, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058 N-27.

personnes ayant acquis des propriétés en vertu de leur union avec une Mohawk, de même que leurs enfants. L'enjeu de la propriété devient un élément central dans l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs, au point où le Surintendant va jusqu'à insinuer que les Blancs en contractent dans l'unique but d'acquérir des propriétés au Sault St-Louis.

" Jacob Picard married a widow of an Indian [une des filles Fitzpatrick], more on account of her property than anything else & induced several others. [...] It is really a shame to see how the poor Indians of the Sault are treated by these people. Something must be done or the Whites will soon be master of the village⁷²."

Par ses propos, Hughes crée un sentiment d'urgence. Les mariages Autochtones-Blancs sont présentés comme étant une menace territoriale à laquelle il faut répondre en appliquant les normes raciales et patriarcales qui doivent encadrer les mariages de toutes les sociétés bas-canadiennes. C'est d'ailleurs ce que proposent les chefs dans la pétition de 1835.

Ainsi nous les Enfants Rouges te prions, Notre Pere, comme le seul moyen de mettre la paix et l'accord dans le village, c'est d'établir et maitre en force nos anciennes loix et coutumes, de faire éloigner tous les Blancs et Etrangers d'avec nous autres, et d'en empêcher d'autres d'y venir. Et nous te supplions aussi Notre Père de donner les ordres et d'adopter les moyens que tu jugera à propos de nous faire rendre toutes les propriétés qui nous ont été si injustement otés, par notre ignorance et imbécillité par les personnes qui sçavoient que tes Enfants Rouges n'avoient aucune autorité, ou droit de s'en défaire⁷³.

Ces anciennes lois et coutumes dont les Iroquois font mention ici sont les mêmes que les « laws of our tribe » décrites plus haut. En soutenant que l'homme détient le pouvoir de transmettre la race à ses enfants, on justifie que les familles dont le père est blanc et la mère mohawk ne sont pas les bienvenus au Sault. À partir de 1834, les alliés de Delisle et certains employés du DAI ne cherchent même plus à prouver que De Lorimier est Blanc, ils agissent exactement comme si cela était acquis. Ils présentent comme vrai leur discours qui redéfinit les critères d'appartenance à la communauté selon une perspective biologique. Ce faisant, ils tentent de dessiner à leur avantage la frontière qui sépare les membres de la communauté et ceux qui en sont exclus.

Dans leurs efforts pour limiter l'intégration d'hommes blancs, Hughes et Delisle véhiculent un discours racial, mais ils cherchent aussi à imposer un ordre des genres en accord avec le système patriarcal euro-canadien : la femme acquiert le statut de son époux

⁷² James Hugues à Duncan C. Napier, 18 avril 1837, BAC, RG10, bob. C-11468, vol. 93, p. 38281-38283.

⁷³ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Archibald Acheson Gosford, Sault St-Louis, 21 septembre 1835, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058, N-30

et c'est de son père qu'un enfant hérite de ses caractéristiques biologiques (et donc comportementales). Bien qu'ils représentent à Kahnawake les plus grands opposants aux mariages entre Blancs et Autochtones, ils ont tous deux contracté des unions Autochtones-Blancs. Dans les années 1790, James Hughes travaille pour la Compagnie du Nord-Ouest dans les terres de Rupert où il épouse à la façon du pays Nan-Touche, une femme d'origine Kootenay⁷⁴. Il est l'un des rares officiers de la traite des fourrures qui, une fois de retour au Bas-Canada, ramène son épouse autochtone. Il refuse alors d'officialiser son mariage avec Nan-Touche par une cérémonie chrétienne, défendant que les coutumes autochtones suffisent à valider une union légitime⁷⁵. Hughes ayant épousé « sa moitié bois-brûlée⁷⁶ », il ne s'oppose donc pas à tous les mariages Autochtones-Blancs. Seulement son mariage à lui est en conformité avec l'ordre patriarcal euro-canadien, où c'est la femme qui va s'établir dans la communauté de son époux dont elle acquiert le statut. Quant à Delisle, il est marié à Élisabeth Séguin, la femme qui fut au cœur même de la controverse de 1826 parmi les ecclésiastiques catholiques. Pour lui, la logique patriarcale euro-canadienne sert ses intérêts puisque, tout en lui permettant de se maintenir dans l'échiquier, elle discrédite son principal adversaire, le fils d'un homme blanc. Cela l'avantage au point où il est prêt à revoir les traditions qui orientent l'intégration d'étrangers au village. Ainsi, malgré leurs invectives à l'égard de ceux qui épousent une personne d'origine distincte, ni Delisle, ni Hughes ne s'objecte aux mariages Autochtones-Blancs en soi, à moins que ces unions contrarient les intérêts qu'ils défendent au Sault. Il est donc à leur avantage de faire respecter les hiérarchies raciales et genrées de la société coloniale au sein du mariage. Ils défendent alors l'idée que les différences raciales au sein du couple importent, et qu'il faille en définir les normes afin d'établir un ordre qui leur convienne⁷⁷. La race doit dès lors être comprise sous l'angle d'une conception biologique où c'est l'homme qui en est porteur et la transmet à ses enfants. La racialisation des rapports sociaux ne peut être envisagée indépendamment de la propagation d'un discours patriarcal qui encadre la définition des critères d'inclusion et

⁷⁴ Sylvia Van Kirk, « *Many Tender Ties* », *Women in Fur-Trade Society in Western Canada, 1670-1870*, Winnipeg : Watson & Dwyer Publishing Ltd., 1983, p. 29.

⁷⁵ Ibid., p. 49 et 52.

⁷⁶ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 4 décembre 1840, AAQ, 26CP, Montréal. Vol. D : 101; le terme « bois-brûlé » signifie « Métis », voir Benjamin Sulte, « Les Métis ou Bois-Brûlés », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 5, no. 1, 1898, p.17.

⁷⁷ Cette réflexion sur l'interethnicité au sein du mariage doit beaucoup à mes conversations avec Maxime Gohier.

d'exclusion de la communauté. Les institutions du mariage et de la famille représentent des lieux privilégiés où se dessine la frontière entre l'« Indien » et le « Blanc », d'où l'importance de bien définir cette frontière pour limiter l'intégration d'hommes blancs. Par le passé, puisque l'adoption d'étrangers visait spécifiquement le mariage et la perpétuation du matrilignage, les différences raciales ne constituaient pas un enjeu au sein du mariage. Dans un conflit où l'on tire avantage d'une racialisation des rapports sociaux, les mariages sont de plus en plus vus sous la loupe de la conformité à un ordre racial et genré établi dans la société bas-canadienne. La race des deux époux, conçue selon des critères biologiques, prend alors une importance toute nouvelle.

5.2.4 « Aussi sauvage que les autres sauvages⁷⁸ » : l'appartenance selon des critères culturels et relationnels

Tout au long des années 1830, des gens du village défendent George De Lorimier et s'opposent à ce qu'il soit considéré comme un Blanc. Parmi ceux-ci, se trouvent certains chefs, des femmes du village, le missionnaire, ainsi que Gervase MacComber. Leurs interventions attestent de leur refus à définir l'appartenance à la communauté selon les principes biologiques et sexistes promulgués par certains officiers gouvernementaux et le parti de Delisle. Plus portés à reconnaître les modes traditionnels d'intégration d'étrangers, ils optent pour une conception à la fois culturelle et relationnelle de l'identité iroquoise. Ce qui importe, c'est la démonstration des traits culturels iroquois dont fait preuve une personne, et ce, sans égard à son lieu de naissance ou celui de ses parents. De plus, la dimension émotionnelle au cœur des interactions qu'un individu entretient avec sa famille et son entourage ne saurait être évincée lorsque vient le temps de le reconnaître comme membre de la communauté à part entière. Dans la mesure où les enfants issus des mariages entre Autochtones et Blancs partagent la culture iroquoise et interagissent quotidiennement en harmonie avec leurs semblables, ils sont autochtones, tout comme les enfants blancs adoptés au village dans leur jeunesse d'ailleurs. Les personnes qui prennent la défense de De Lorimier à partir de 1834 admettent ainsi la fréquence des adoptions et des mariages

⁷⁸ Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 30 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 36094-36101.

Autochtones-Blancs dans l'histoire récente du village, de même que l'ampleur du métissage qui en résulte. Ils perçoivent ce débat comme une injustice envers George De Lorimier, alors que d'autres habitants de Kahnawake dans la même situation que lui sont laissés en paix. Ils ne manifestent cependant pas tous les mêmes motifs pour se porter à la défense de De Lorimier.

D'abord, de nombreux villageois, dont plusieurs chefs, reconnaissent que De Lorimier partage leur culture et entretient de forts liens familiaux dans la communauté. Étant « né en légitime mariage d'Anne Skawennetse, vraie sauvagesse de ce village⁷⁹, » il a reçu la même éducation que ses congénères. Ainsi, il a « été élevé dans notre langue qu'il a parlé exclusivement jusqu'à ces dernières années qu'il a commencé à apprendre le français. » Les liens qu'il entretient avec sa famille importent à leurs yeux, comme ils le soulignent dans cette pétition.

Qu'il serait bien dur, pour contenter le caprice de quelques individus de notre conseil, mus seulement par des motifs d'intérêt et de fantaisie contre le dit George Oronhiatekha, d'ôter à une mère presque septuagénaire le seul soutien qu'elle ait pour le reste de ses jours; que ce ne serait pas là encourager la piété filiale que nous aimons à voir pratiquer parmi nous pour le bon exemple des nôtres⁸⁰.

De cette citation transparaît l'importance qu'accordent les Mohawks aux mères, au respect et aux soins qui leur sont dus. Et puisque de nombreuses Iroquoises ont eu des enfants avec des hommes dits blancs, les défenseurs de De Lorimier sont conscients d'avoir eux aussi des ancêtres non-autochtones. Ils reconnaissent l'ampleur du métissage dans la communauté et donc le caractère partial des accusations portées uniquement contre De Lorimier. Dans une pétition écrite en 1834, ils se portent à sa défense en ces termes.

Que si l'on doit regarder le dit George de Lorimier comme Blanc par ce qu'il a eu pour père Guillaume Chevalier de Lorimier écuyer, de son vivant major dans le département sauvage, alors il faudra mettre dans la même catégorie un bon nombre de sauvages de notre village, dont les uns comme lui sont nés d'un père blancs et d'une mère sauvagesse; et d'autres nés de pères et mères blancs ayant été adoptés dans leurs bas âge et s'étant ensuite mariés avec des sauvagesses. [...]

Qu'une telle conduite serait mettre en question le droit d'un bon tiers du village à la propriété de ce qu'ils ont acquis de bonne foi à la sueur de leur front; et que les expulser du village d'après un tel principe serait réduire à la mendicité un grand nombre de

⁷⁹ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 28 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35532-35537.

⁸⁰ Ibid.

femmes et d'enfants accoutumés à notre manière de vivre, ne parlant que notre langue et qui n'auraient aucun moyen de subsister ailleurs⁸¹.

Si on se fie aux propos du père Marcoux, c'est d'ailleurs cet argument qui a fait pencher la balance en faveur de George De Lorimier lors de son procès en 1834.

Car ayant été prouvé à la Cour qu'une grande partie des sauvages, même des chefs, étaient dans le même cas que Lorimier, et avaient, comme lui, des pères blancs et des mères sauvagesses, le jugement fut encore en faveur de ce dernier⁸².

George De Lorimier n'est pas un cas isolé au village, ce dont sont conscients de nombreux Iroquois. Comme bien d'autres, il est né à Kahnawake, parle la langue mohawk et agit en harmonie avec les coutumes locales et ce, malgré le fait que son père soit considéré comme un étranger.

Par ailleurs, au plus fort de la querelle, des femmes du village manifestent indirectement leur désir de voir De Lorimier demeurer au village. En juillet 1835, une enquête est menée par l'évêque de Kingston, Rémi Gaulin, à savoir si le père Marcoux doit demeurer curé du Sault ou quitter. Ses détracteurs lui reprochent d'instaurer la discorde au village par le soutien qu'il accorde à De Lorimier, un Blanc selon « the customary laws and usages of the Indians in the four villages⁸³. » Les femmes de Kahnawake se positionnent alors publiquement en faveur du maintien en poste de leur missionnaire⁸⁴. Elles signifient ainsi leur appréciation à l'égard du travail de leur prêtre et, indirectement, leur approbation de la position défendue par Marcoux dans les événements en cours au village depuis plusieurs mois. Bien qu'aucune source n'en témoigne directement, il est probable que plusieurs femmes soient en faveur de De Lorimier. En effet, en admettant les enfants dont le père est blanc et la mère autochtone, elles affirment leur droit de transmettre à un enfant métissé ou adopté leur clan et leur culture via l'éducation qu'elles lui donnent. Aussi, il a été vu au chapitre 2 que traditionnellement, les femmes iroquoiennes détiennent un pouvoir décisif dans le choix des époux. Dans le contexte des années 1830, elles sont potentiellement

⁸¹ Pétition des chefs iroquois du Sault Saint-Louis à Matthew Whitworth Aylmer, 28 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35532-35537.

⁸² « Mémoire pour le missionnaire du Sault St-Louis », Sault St-Louis, 28 sept 1835, ADSJL, 3A/170.

⁸³ Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à Joseph Signey, 11 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36380-36383.

⁸⁴ Voir la pétition signée par les femmes de la Sainte-Famille en juin 1835 et leur intervention dans l'enquête en juillet. Pétition des Iroquois du Sault St. Louis à Jean-Jacques Lartigue, 21 juin 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36283-36286; James Hughes, Remarques sur le rapport de l'Évêque de Tabraca, 10 septembre 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36416-36422.

conscientes de la perte de pouvoir que représente le discours véhiculé contre De Lorimier et voulant qu'elle ne puisse épouser un Blanc sans devoir quitter le village. Elles pencheraient alors en faveur de la préservation de la tradition matrilineaire au sein de laquelle elles conservent un rôle d'avant-plan dans le mariage et l'éducation des enfants. Considérant la rareté de la présence des femmes dans les sources, il demeure cependant possible que d'autres femmes aient pris le parti de Delisle, St-Germain et Hughes sans pour autant laisser de traces écrites.

De son côté, le père Joseph Marcoux joue un rôle majeur dans le conflit, alors qu'il s'avère être la principale voix à défendre De Lorimier auprès des autorités gouvernementales et ecclésiastiques. Il certifie que « George Oronhiatekha n'est pas venu s'établir dans village du Sault St. Louis, ce qui serait défendu par la loi, mais qu'il y est né, qu'il a été élevé par sa mère Sauvagesse, et non par son père, dans la langue sauvage et selon les usages sauvages⁸⁵. » Toutefois, le prêtre ne se sent pas tant concerné par le sort d'un unique individu, mais plutôt par la menace d'expulsion qui plane sur ceux qu'il surnomme les Métis. Il le dit lui-même : « on continue toujours à me faire un crime de prendre le parti de Lorimier; on ne veut point comprendre que je n'ai point de parti [...]. Mon parti à moi, ce sont tous les sauvages, les métis et fils de métis⁸⁶. » À la défense de ces derniers, Marcoux met l'accent sur les traits culturels qu'ils partagent avec les autres personnes nées au Sault St-Louis. Selon le missionnaire, « ils sont sauvagifiés; et on ne trouve en eux aucune nuance différente de caractère d'avec les vrais sauvages⁸⁷. » En insistant sur des traits tels le mode d'éducation et la langue parlée, Marcoux se conforme à la vision des Autochtones que promulgue l'Église catholique et qui se base essentiellement sur des aspects de nature culturelle qui leur sont associés⁸⁸. Dans le *Rituel* de 1836, l'évêque précise qu'on reconnaît les Amérindiens à leur manière de « vivre à la façon sauvage⁸⁹. » Une définition aussi large

⁸⁵ Certificat de Joseph Marcoux concernant George de Lorimier, 1 septembre 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35547-35549.

⁸⁶ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 19 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 31.

⁸⁷ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 12 avril 1836, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 16. [Soulignement de Joseph Marcoux]

⁸⁸ En ce sens, le père Marcoux présente un exemple d'une autre conception de la diversité humaine, celle héritée des XVII^e et XVIII^e siècles et qui perdurent encore dans la première moitié du XIX^e siècle. Selon cette vision, tous les êtres humains ont une origine commune et leurs différences raciales sont attribuables à des facteurs culturels et environnementaux.

⁸⁹ Serge Gagnon, *Quand le Québec manquait de prêtres*, p. 260.

inclut à la fois les enfants adoptés et ceux nés de mariages Autochtones-Blancs, que Marcoux « ne distingue pas des purs sauvages, qui sont assez rares à présent⁹⁰. » Sous cette perspective, De Lorimier ne représente pas une curiosité à Kahnawake. Ainsi, de nombreuses personnes dans la même situation seraient menacées d'expulsion, jusqu'à un quart des familles selon les dires de Marcoux⁹¹. Il l'exprime d'ailleurs dans l'extrait suivant :

Si, comme le veut St Germain, dans la vue seulement de faire partir son grand ennemi, Lorimier [...], on expulsait des villages sauvages tous les Métis et Blancs adoptés dans le bas âge, ayant à présent femmes et enfans, ne parlant que la langue sauvage et n'ayant que les habitudes sauvages; les villages sauvages seraient réduits à rien, et plus que tous les autres le village de Lorette, où il n'y a pas dix vrais sauvages. Où iraient ces familles⁹²?

C'est ainsi que le missionnaire se lance à la défense des Métis contre les invectives du DAI. En 1838, lors du procès intenté à trois d'entre eux, Marcoux affirme que leur cause est celle « de la majorité des sauvages⁹³. » Il entreprend alors de porter l'affaire à l'attention des gens de Lorette et du Lac des Deux-Montagnes dans l'espoir que tous se feront entendre directement auprès des Secrétaires civil et militaire de la province⁹⁴. L'affaire n'aura pas de suite considérant l'abandon précoce du procès. Il en ressort tout de même que, le père Marcoux considérant les Autochtones sous une perspective culturelle, il ne peut qu'admettre l'injustice dont sont victimes les personnes nées d'un père blanc et une mère mohawk. De plus, pour le missionnaire, l'expulsion de ceux que l'on identifie comme Blancs porte atteinte à l'institution sacrée qu'est le mariage. C'est pourquoi en 1840, il prend toutes les précautions nécessaires avant de consentir à un mariage Autochtones-Blancs et demande d'abord l'avis de Duncan C. Napier.

[...] Pierre Mailloux, frère de deux Mailloux qui sont mariés ici avec des Sauvages du village, est né et a été élevé comme eux par des Sauvages. Il veut se marier aussi lui avec une Sauvagesse, et les Chefs, que j'ai consultés, sont unanimes à y consentir; ils le regardent comme un des leurs, l'ayant toujours eu sous les yeux depuis trente ans qu'il est au monde. Mais avant de faire ce mariage, je voudrais avoir quelque garantie qu'on

⁹⁰ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 19 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 31.

⁹¹ Joseph Marcoux à James Hughes, 4 juillet 1834, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36621-36624.

⁹² Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 12 avril 1836, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 16.

⁹³ Joseph Marcoux à Jean-Jacques Lartigue, Sault St-Louis, 7 juin 1838, ADSJL, 3A/193.

⁹⁴ Joseph Marcoux à Pierre-Flavien Turgeon, Sault St-Louis, 8 juin 1838, AAQ, 26 CP, Montréal, vol. D : 27; Joseph Marcoux à Lewis Thomas Drummond, 8 juin 1838, Université de Montréal, division des archives, Collection Baby, P0058-U-8148.

ne l'obligera pas de laisser sa femme, lorsqu'il sera marié. Je vous prie donc de me donner votre avis, si le consentement des Chefs à ce qu'il reste ici et se marie avec une Sauvagesse, doit suffire pour que je croye qu'il ne sera pas envoyé du village, avec les autres Blancs, en supposant qu'il y aurait des Blancs à envoyer⁹⁵.

Ainsi, si Joseph Marcoux prend la défense de George De Lorimier et des autres enfants issus de mariages entre Autochtones et Blancs, c'est non seulement parce qu'il les considère Mohawks à part entière, mais aussi pour préserver les institutions du mariage et de la famille qui sont si chères à l'Église catholique.

Quant à Gervase MacComber, suite à son témoignage au procès de 1834 en faveur de De Lorimier, il devient lui aussi la cible d'attaques virulentes de la part d'employés du DAI et d'une partie des Mohawks⁹⁶. Tout comme le Major Guillaume Chevalier De Lorimier avant lui, il représente désormais l'archétype du Blanc qui acquiert des propriétés au Sault et épouse une femme du lieu. Certains chefs lui reprochent notamment de favoriser la présence de Blancs au village par les mariages de ses enfants avec des étrangers, et d'acquérir des terres et bâtiments réservés exclusivement à l'usage des Iroquois⁹⁷. Face aux accusations dont MacComber est la cible, le missionnaire intervient.

Que lorsque les chefs plaignans parlent en général des blancs, ils entendent le seul George Lorimier, à qui ils ont été avisés d'en vouloir exclusivement, et encore plus que jamais, parce que tout récemment, le dit George Lorimier est devenu gendre de M, Macomber, prenant en cela exemple sur d'autres sauvages, sur des chefs même, qui comme lui, ont épousé des blanches, et qui n'ont été blâmés de personne [Soulignements de Joseph Marcoux]⁹⁸.

Comme l'avait fait le Major De Lorimier avant lui, MacComber justifie l'acquisition de ses propriétés en évoquant son mariage avec une Mohawk et le besoin subséquent de loger leurs enfants, le tout avec le consentement des chefs et du village⁹⁹. James Hughes et Duncan C. Napier soulèvent alors la question suivante : est-ce qu'un Blanc marié à une

⁹⁵ Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 28 décembre 1840, BAC, RG10, bob. C-11471, vol. 100, p. 41890-41891.

⁹⁶ Joseph Marcoux à Duncan C. Napier, 30 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 36094-36101.

⁹⁷ James Hughes à Duncan C. Napier, 10 octobre 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36523-36526.

⁹⁸ Certificat de Joseph Marcoux en faveur de Gervase Maccomber, 5 décembre 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36531-36534.

⁹⁹ Gervase Maccomber à Duncan C. Napier, 22 janvier 1836, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 91, p. 36919-36921.

Iroquoise a le droit de se porter acquéreur de terres au Sault St-Louis? James Hughes répond en ces termes.

“ The White man cannot acquire land, in the village of Caughnawaga or any other Indian village, or on Indian reserves adjoining, either by marriage, purchase, lease of gifts. The said land in question being granted, to the tribe in general, for their sole use and benefit, and that of their children they the Indians themselves have not the power or permission to sell, lease, or give away lands of any description whatever¹⁰⁰.”

Les Iroquois n'étant pas eux-mêmes les propriétaires de la terre, n'en possédant que l'usufruit, ils ne peuvent contrevenir à l'Ordonnance de 1777 qui stipule qu'aucun Blanc n'a le droit de s'établir sans consentement sur les terres réservées. La famille MacComber devient dès lors visée par les expulsions, tout comme les Mailloux et Giasson. D'ailleurs, dans les listes de Blancs de 1836 et 1838, la majorité des gens qui s'y retrouvent sont reliées de près ou de loin aux familles De Lorimier, MacComber, Mailloux et Giasson, soit en tant que Blancs, Métis, époux, ou employés à leur service. Mais pour ces pères de famille, il est incontestable que leurs épouses et leurs enfants étant des Mohawks, ils ont le droit de vivre à Kahnawake. Ils considèrent que leur situation n'est pas exceptionnelle dans un village où l'intégration d'étrangers au sein de matrilignages a été très fréquente dans un passé encore récent, donnant lieu à un fort métissage à Kahnawake.

5.2.5 Un factionnalisme naissant

Les frontières identitaires ne sont pas rigides, elles sont malléables et fluctuent au rythme des conflits d'intérêts et des luttes politiques en cours à Kahnawake¹⁰¹. Les années 1830 voient naître un factionnalisme, alors que chacun cherche à définir à son avantage les critères d'inclusion et d'exclusion à la communauté. Il se profile déjà le phénomène de polarisation des identités décrit par Reid et Sossoyan¹⁰². Il y a une concentration accrue des

¹⁰⁰ James Hughes à Duncan C. Napier, 16 janvier 1836, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 91, p. 36915-36918.

¹⁰¹ Danielle Juteau, « La sociologie des frontières ethniques en devenir », dans Danielle Juteau, éd., *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

¹⁰² Gérald F. Reid, *Kahnawà:ke : Factionalism, Traditionalism, and Nationalism in a Mohawk Community*, Lincoln et Londres : University of Nebraska Press, 2004, p. 36; Matthieu Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs : mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, no. 1-2, 2009, p. 161.

familles dites métisses, alors que leurs enfants ont tendance à épouser d'autres personnes jugées blanches (voir appendices A, B et C). Les personnes qui admettent le caractère métissé de la population partagent de moins en moins une définition identitaire commune avec les Mohawks qui avancent un discours racial rigide pour se définir. Et le fait que la répartition de la richesse s'oriente selon le même axe de polarisation accroît les tensions¹⁰³. Au cœur de ce conflit, se trouvent quelques familles nées de mariages Autochtones-Blancs. George De Lorimier est le premier au front, contraint de constamment défendre son droit de résider sur les terres réservées. Encore en 1850, en conflit avec De Lorimier qui « agit comme un tyran jaloux de la prospérité des autres Sauvages¹⁰⁴, » des chefs signent une pétition pour exclure sa famille.

Qu'à l'époque du mariage de ce dernier avec Demoiselle McCumber [...], [les chefs] firent tous leurs efforts pour l'empêcher de se marier avec elle; parce que, « les Enfants lui dirent ils après ta mort ne seront pas reconnus pour être des sauvages, et seront exclus des droits et privilèges intérêts accordés aux Sauvages » [...].

Que quelques jours avant la célébration de ce mariage [...] se soulevèrent des sensations très vives dans le village, elle donnaient lieu à de graves questions parmi les Sauvages [...] au sujet de telles alliances, c'est pourquoi les Chefs d'alors s'assemblèrent dans leur conseil privé et là et alors résolurent de décréter que: toutes les propriétés foncières que posséderait le dit George Delorimier au jour de son décès dans le Domaine et village du Sault St Louis, seroient vendues à des Sauvages et non aux blancs, et que le prix, seulement en provenant, seroit donné à ses héritiers, et que ses enfants ne pourroient pas résider dans le village ni dans le Domaine après la mort de leur père¹⁰⁵.

En 1873, devenue veuve, Marie-Louise MacComber demande le droit de demeurer au village où elle est née et a été élevée par sa mère mohawk et d'être la propriétaire des possessions de son époux, George De Lorimier¹⁰⁶. Leurs nombreux enfants (17 en tout dont 12 qui atteignent l'âge adulte) se voient devenir la cible de nombreuses invectives et menaces, ce qui les force à quitter Kahnawake et à vendre les biens qu'ils ont reçus en héritage. Ils

¹⁰³ Reid décrit un tel phénomène à Kahnawake aussi dans la seconde moitié du XIX^e siècle, *ibid.* Le cas de Kahnawake n'est d'ailleurs pas isolé. À la même époque, d'autres communautés autochtones de l'Amérique du Nord abritent le même phénomène où, au sein de leur population, des familles métissées concentrent le pouvoir et la richesse en leurs mains. Il en résulte l'émergence de classes sociales différenciées selon des lignes raciales. Par exemple, voir le cas des Cherokees (Fay Yarbrough, « Legislating Women's Sexuality : Cherokee Marriage Laws in the Nineteenth Century », dans *Journal of Social History*, vol. 38, no. 2, p. 397) et des Muscogees (Claudio Saunt, *Black, White, and Indian. Race and the Unmaking of an American Family*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 67-68).

¹⁰⁴ Pétition des Chefs et subalternes du Sault St-Louis à Duncan C. Napier, 15 février 1850, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 607, p. 51604-51606.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Sossyoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions*, p. 106.

s'établissent à divers endroits, dont Montréal, Chicago et au Montana¹⁰⁷. D'autres familles issues de mariages Autochtones-Blancs demeurent au village, tels les MacComber, Giasson et Mailloux. Mais le factionnalisme s'accroissant dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ces familles doivent aussi faire face à des gestes violents posés pour les chasser du Sault St-Louis¹⁰⁸.

5.3 L'implication de l'État de 1836 à 1850

Les luttes de pouvoir et d'intérêt propre à la communauté, de même que les différentes décisions prises et gestes posés par les Iroquois face aux événements des années 1830, jouent un rôle crucial dans l'orientation des opinions à l'égard des mariages Autochtones-Blancs. Il importe cependant de reconnaître que, outre les efforts de l'Église catholique pour imposer sa vision du mariage, l'État prend aussi une part active en ce sens. Il participe à véhiculer un discours patriarcal et racial par l'entremise de la modification des politiques de distribution des présents annuels et de l'adoption de la loi de 1850 par l'Assemblée législative. D'abord, James Hughes milite en faveur d'une refonte du mode de distribution des présents orientée selon une conception patriarcale du mariage¹⁰⁹. En promulguant cette vision, il s'inscrit à la fois dans la volonté des autorités britanniques à Londres de diminuer les coûts relatifs aux affaires indiennes, et dans les politiques de civilisation mises en place à partir de la fin des années 1820¹¹⁰. En 1836, à la demande du gouverneur Gosford, Hughes émet des recommandations dans le but de diminuer le nombre

¹⁰⁷ « La famille de Lorimier. Notes généalogiques et historiques », dans *Bulletin des recherches historiques*, vol. 21, no. 2 (1915), pp. 33-45.

¹⁰⁸ Reid, *Kahnawà:ke*, p. 25.

¹⁰⁹ Hughes n'est pas le premier officier britannique à suggérer d'altérer le mode de distribution des présents selon des considérations raciales et genrées. En 1818, le secrétaire militaire Bowles soulève les questions suivantes, auxquelles il répond par la négative : « Are the Indian Women who cohabit with Europeans, or their Children entitled to receive presents from His Majesty's Magazines? Should the wife of an Interpreter or their children (he being an Indian) be entitled to receive presents from His Majesty's Magazines? » Ces recommandations ne sont cependant pas mises en vigueur. George Bowles à John Johnson, 2 novembre 1818, BAC, RG10, bob. C-11001, vol. 13, p. 11226-11227.

¹¹⁰ Anne Réthoré, *La fin d'un symbole d'alliance. Les Britanniques et la politique de distribution des présents aux Amérindiens, 1815-1858*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Rennes 2 et Université du Québec à Montréal, 2000, p.37 et 41; John L. Tobias, « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy » dans J.R. Miller, éd., *Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto : University of Toronto Press, 1991, p. 128.

de présents octroyés à la population autochtone qui s'en va grandissante, dont l'une concerne les unions Autochtones-Blancs.

" Presents to be issued in future to none but Bona fide Indians, vizt. To no offsprings of White and Color'd men per Indian Women. Some few pure Indians who are lawfully married to White Women, their Children of course (by law) are looked upon as Indians and entitled to receive presents¹¹¹."

Une telle recommandation, discriminatoire à l'égard des Métis et des femmes, témoigne de la volonté de Hughes de diminuer le nombre de personnes considérées comme Autochtones à la charge de l'administration britannique. De plus, elle attribue un rôle spécifique à chaque sexe au sein du mariage et de la famille, avec l'homme comme porteur de la race¹¹². Ce faisant, en accord avec la politique de civilisation de l'époque, elle contribue à façonner les familles iroquoises à l'image de celles de la société coloniale. John Boston, l'avocat de Bernard St-Germain et James Hughes, exprime d'ailleurs très bien l'esprit qui anime cette vision des mariages entre Blancs et Autochtones.

" Public policy, requires that the Indian tribes should not [encrease?] their number by the legitimate Children of the White or civilized members of Society, but on the contrary that the Indians should estrange themselves gradually from the savage life & assimilate themselves to the Civilized habits & pursuits of Society¹¹³."

Selon cette logique, contrairement aux Iroquois chez qui les femmes cultivent la terre, les hommes blancs déjà civilisés et leurs enfants ne sauraient être dépendants des annuités de l'État. Ils se doivent d'être autosuffisants grâce à l'agriculture ou à un travail salarié. L'entreprise de civiliser les Autochtones a entre autres buts de les sortir de leur dépendance à l'égard des présents annuels, ce qui réduirait considérablement les dépenses afférentes au DAI¹¹⁴. Il importe donc d'éviter que les mariages Autochtones-Blancs gonflent les rangs des

¹¹¹ James Hughes à Duncan C. Napier, 20 août 1836, BAC, RG10, bob. C-11480, vol. 121, p. 5497-5500.

¹¹² Il importe ici de relativiser l'importance du concept biologique de la race au sein des autorités britanniques. Bien que le discours biologique et déterministe de la race s'impose de plus en plus au cours du siècle, ce sont tout de même les programmes de civilisation et d'éducation qui sont favorisés au sein de l'administration coloniale de la première moitié du XIX^e siècle. Il n'y a pas d'unanimité, et les administrateurs qui, tels Francis Bond Head, voient des barrières biologiques à l'éducation des Autochtones, ont peu d'influence au Bas-Canada. John F. Leslie, *Assimilation, Integration or Termination? The Development of Canadian Indian Policy, 1943-1963*, thèse de Ph.D (Histoire), Université de Carleton, 1999, p. 31-36.

¹¹³ John Boston à James Hughes, 27 janvier 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 90, p. 36717-36719.

¹¹⁴ Réthoré, *La fin d'un symbole d'alliance*, p. 73.

Autochtones. Au contraire, ils doivent servir à diminuer le nombre de receveurs de présents de la part du gouvernement.

C'est dans cet esprit que James Hughes intervient dans le conflit qui oppose George De Lorimier et Ignace Delisle. Hughes profite de la discorde des années 1830 pour tenter de mettre ces politiques de distribution des présents en application¹¹⁵. Par le fait même, la mise en place d'une telle politique lui permettrait de discréditer De Lorimier. Les implications identitaires d'une telle décision ont toutefois une portée qui s'étend à l'échelle de l'ensemble des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent. En effet, l'octroi des présents est un marqueur identitaire fort pour les Autochtones, symbole de la reconnaissance de leur indianité¹¹⁶. Ne pas accorder de présents à une personne équivaut à ne pas la reconnaître comme Amérindienne. En modifiant les critères auxquels doivent correspondre les individus qui reçoivent des annuités, Hughes véhicule un discours qui contribue à redéfinir les frontières identitaires entre Blancs et Autochtones. Par ailleurs, considérant que de nombreux Autochtones s'attendent à recevoir leurs présents annuels, Hughes s'en sert comme mesure dissuasive envers ses adversaires¹¹⁷. Le père Marcoux n'hésite pas à dénoncer une telle démarche.

Tous les jours on prend à tâche d'entretenir le feu de la division, en proclamant sans cesse que tous ceux qui sont du parti de Lorimier et du missionnaire [...] n'auront point d'équipemens; et l'on veut à présent chasser du village plusieurs blancs adoptés dans leur bas âge et élevés par des sauvages, mariés avec des sauvagesses, chargés d'enfans, ne parlant point français, [...], quoique jusqu'à ce moment ils aient toujours été considérés comme sauvages, et ayent reçu, comme tels, sans que jamais personne n'y ait fait opposition, les pressens annuels, tout comme les autres sauvages¹¹⁸.

Suite aux plaintes formulées par certaines personnes s'étant vues refuser leurs présents, le Secrétaire civil à Québec envoie comme toute réponse les ordres suivants à l'attention du DAI : « the Governor in Chief has been pleased to direct, that in future the children of white men by Indian women, are not to be included in the returns for the usual presents to the tribes in Lower Canada¹¹⁹. » La cessation de la distribution de présents à certains Métis de

¹¹⁵ Sossoyan, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions*, p. 88 et 90.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 80-81.

¹¹⁷ James Hughes à Duncan C. Napier, 9 avril 1835, BAC, RG10, bob. C-11467, vol. 89, p. 36004-36010.

¹¹⁸ « Mémoire pour le missionnaire du Sault St-Louis », Sault St-Louis, 28 sept 1835, ADSJL, 3A/170.9

¹¹⁹ James Hughes à Duncan C. Napier, 4 novembre 1837, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 94, p. 38721-38724.

Kahnawake entre en vigueur à partir de novembre 1837. Ne définissant pas les Autochtones de la même façon que James Hugues, le père Marcoux dénonce l'injustice et l'arbitraire d'une telle politique.

[...] pourquoi dans le village du Sault St Louis seulement, on refuse les equipemens à un certain nombre de métis, et qu'on les donne à d'autres qui sont exactement dans la même catégorie, tandis que dans les autres village, on les donne indistinctement aux Métis et aux purs sauvages, qui deviennent de plus en plus rares¹²⁰.

Si à la fin des années 1830, le problème se présente d'abord à Kahnawake, il est cependant faux de croire qu'il s'y limite. Dans les années 1840, cette logique de distribution des présents est mise en application dans les autres villages de la vallée du Saint-Laurent. À la fin de la décennie, la principale contestation ne provient plus des enfants nés de couples Autochtones-Blancs au Sault St-Louis, mais bien de la part des femmes huronnes mariées à des Canadiens à Lorette, qui se voient désormais refusées leur indianité et la réception de présents¹²¹.

Dans ses agissements au Sault St-Louis, James Hughes n'obtient cependant pas toujours l'appui de l'administration coloniale¹²². Alors que la discorde au village persiste, son supérieur, Duncan C. Napier, est agacé par le favoritisme dont fait preuve le surintendant à l'égard de Ignace Delisle¹²³. Bien que Hughes soit rétrogradé en 1840, ses idées perdurent : dans la décennie suivante les orientations adoptées par les autorités britanniques relèvent d'une même interprétation patriarcale des mariages Autochtones-Blancs. Ainsi, en 1843, le gouverneur Metcalfe est d'avis que les « Indian Women married to White men must be considered as having ceased to be Indians and are not to receive presents, but that on the same principle White Women married to Indians and living in the tribe may be considered as Indians and receive presents as such¹²⁴. » Les discours sur les mariages Autochtones-Blancs n'évoluent pas vraiment dans les années 1840. Les opinions contradictoires se côtoient,

¹²⁰ Joseph Marcoux à Ignace Bourget, Sault St-Louis, 17 novembre 1844, ADSJL, 3A/282.

¹²¹ Pétitions des femmes huronnes de Lorette à Duncan C. Napier, 17 octobre 1842, BAC, RG10, bob. C-11028, vol. 78, p. 43191-43194; Pétition des femmes huronnes de Lorette à Duncan C. Napier, 19 octobre 1842, BAC, RG10, bob. C-11028, vol. 78, p. 43185-43187; Pétition de [Huronnes de Lorette] à James Bruce Elgin, 21 octobre 1850, BAC, RG10, bob. C-11511, vol. 186, pt. 1, p. 108186-108188.

¹²² Voir par exemple une lettre écrite en 1836 par le secrétaire civil Walcott, qui reconnaît que par l'expulsion des Blancs, l'administration coloniale ne vise pas les Métis. Stephen Walcott à Pierre-Flavien Turgeon, AAQ, 60 CN, Gouvernement, vol. II :165.

¹²³ Duncan C. Napier à James Hughes, 15 janvier 1840, BAC, RG10, vol. 99, p. 41304-41306, bob. C-11471.

¹²⁴ Ordonnance de P. William Jilder, 15 juillet 1843, BAC, RG10, bob. C-11490, vol. 141, p. 45528.

alors que les autorités coloniales, le prêtre et les Mohawks eux-mêmes ne s'entendent pas sur les modalités d'inclusion et d'exclusion d'étrangers et de leurs enfants dans la communauté. De plus, si le conflit au sujet des Métis s'apaise en apparence, les difficultés concernant l'établissement illégal de Blancs sur les terres réservées reviennent de plus bel¹²⁵. Le 25 juin 1840, le Conseil spécial de la province du Bas-Canada adopte l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province*¹²⁶. Cette nouvelle loi devient dans les années 1840 la base légale pour l'expulsion de « toute personne qui ci-devant aura été, ou est maintenant, ou deviendra ci-après résident, dans aucun des Villages Sauvages dans cette Province. » L'ordonnance ne définit cependant pas qui sont ces personnes, ce qui laisse encore un flou juridique à savoir où se situe la limite entre ceux qui sont admis à acquérir des propriétés sur les terres réservées et ceux qui ne possèdent pas ce droit. Quant à la distribution des présents, elle demeure orientée selon les lignes tracées par James Hughes. Ainsi, la Commission Bagot recommande en 1844 que les femmes autochtones ayant épousé un Blanc, de même que leurs enfants, ne reçoivent plus de présents¹²⁷. La même année, lorsque l'agent du Sault St-Louis, Narcisse De Lorimier, doit dresser une liste nominale de l'ensemble des habitants admissibles à recevoir des présents, il reçoit l'instruction d'en exclure tous les Métis¹²⁸. Face à l'impossibilité d'établir des frontières identitaires qui fassent unanimité, l'application d'une telle mesure s'avère complexe. L'année suivante, l'agent se plaint de ne pas trop savoir comment faire la liste, puisqu'il ne peut « y inclure que les sauvages de pure sang, ce qui est bien difficile à

¹²⁵ Tout au long de la décennie, de nombreux Blancs continuent à s'établir au village. Ils sont bénéfiques pour les Iroquois qui en tirent des profits, soit en leur louant une maison, en les embauchant comme fermiers ou en faisant avec eux le commerce du bois ou de l'alcool. En 1849, une liste des Mohawks hébergeant des Blancs est dressée, mais malgré ces efforts, le père Marcoux se plaint qu'il y a plus de Blancs que jamais. Face aux protestations, le gouvernement demande la patience, arguant que les problèmes se régleront grâce à la loi à venir. Liste des Iroquois du Sault St-Louis qui hébergent des Blancs, 1849, BAC, RG10, bob. C-13381, vol. 603, p. 49298; Informations sur les Iroquois du Sault St-Louis, 7 mai 1849, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 606, p. 50990-50992; Liste des décès au Sault St-Louis, 3 septembre 1849, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 606, p. 51082-51084.

¹²⁶ « Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province », *Ordonnances faites et passées par Son Excellence le Gouverneur Général et le Conseil spécial pour les Affaires de la Province du Bas-Canada [...]*, Québec, John Charlton Fisher et William Kemble, 1840.

¹²⁷ « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, 1845 », section III, dans *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 1847*, Appendice (T.), n.p. « Présens. Recommandations, 3. Sur les moyens de limiter et de faire cesser graduellement les distributions de présents ».

¹²⁸ Édouard Narcisse de Lorimier à Duncan C. Napier, 24 juin 1844, BAC, RG10, bob. C-13380, vol. 599, p. 47327-47329.

faire¹²⁹.» Ainsi veut-il savoir s'il doit « inclure sur la liste les enfants provenant d'un métisse et d'une sauvagesse, quoique les enfants se trouve trois quart sauvage.» Malgré cette confusion, l'administration coloniale persiste dans l'idée qu'il existe une ligne de séparation nette qui discrimine entre l'Indien qui a droit aux présents et le Blanc qui ne peut demeurer sur les terres réservées. En 1845, les recommandations de la Commission Bagot entrent en vigueur¹³⁰. En parallèle, le discours reconnaissant l'ampleur du métissage demeure, si bien que, à la fin de la décennie, les deux visions opposées se manifestent respectivement dans la loi de 1850 et dans la demande d'amendement.

L'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas Canada*, adoptée par l'Assemblée législative le 10 août 1850, vise d'abord à normaliser le statut des terres autochtones et à identifier les personnes qui peuvent s'y porter acquéreuses de propriété individuelle¹³¹. Il importe dès lors de créer un statut indien. La définition des critères d'obtention de ce statut n'est toutefois pas désincarnée des luttes politiques et identitaires en cours au Sault St-Louis. La loi est rédigée par Lewis Thomas Drummond, avocat du père Marcoux et sympathique à George De Lorimier qui cherche à assurer son droit à conserver ses propriétés. Ayant connaissance de la rédaction de la loi, les opposants de De Lorimier affirment que ce dernier ferait « des démarches, pour soumettre devant la législature, à sa prochaine session, un projet de Bill tendant à faire passer une loi pour légaliser ses enfants comme des vrais et purs sauvages; afin de les faire participer à tous les droits, avantages et privilèges accordés aux Sauvages du Sault St Louis¹³².» Il est indéniable que, la loi de 1850 offrant une définition large de l'indianité, George De Lorimier y trouve son compte. En effet, parmi les critères qui définissent l'indianité, Drummond y inclut « all persons intermarried with any such Indians and residing amongst them, and the

¹²⁹ Édouard Narcisse de Lorimier à Duncan C. Napier, 23 janvier 1845, BAC, RG10, bob. C-13380, vol. 600, p. 47853-47854.

¹³⁰ Réthoré, *La fin d'un symbole d'alliance*, p. 88.

¹³¹ Pour une analyse plus détaillée de l'ensemble des arguments avancés dans le présent paragraphe, voir la thèse de Maxime Gohier, *Les pétitions amérindiennes sous le Régime britannique : naissance d'une culture politique moderne dans la vallée du Saint-Laurent (1760-1860)*, à paraître en 2013 à l'Université du Québec à Montréal, et dont sont tirées les présentes informations.

¹³² Pétition des Chefs et subalternes du Sault St-Louis à Duncan C. Napier, 15 février 1850, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 607, p. 51604-51606.

descendants of all such persons¹³³.» Drummond motive ainsi la définition large de l'indianité qui inclut les mariages Autochtones-Blancs:

[...] il n'existe peut être pas vingt Sauvages de sang pur dans tous les villages indiens du Bas Canada, qu'au Sault St Louis on en compte que deux ou trois qu'à Lorette depuis la mort de Koska il n'en existe plus un seul et que législater en faveur des métifs, c'est en d'autres mots législater en faveur de toutes les personnes actuellement établies dans ces villages à l'exception des blancs purs sang qui n'ont acquis aucun privilege par la nouvelle loi¹³⁴.

Plusieurs Autochtones de la vallée du Saint-Laurent sont insatisfaits de cette loi, comme en témoignent les pétitions qui s'en suivent¹³⁵. Les chefs sont mécontents non seulement de voir glisser d'entre leurs doigts leur prérogative à définir les critères d'appartenance à leur communauté, mais aussi de se voir imposer une définition aussi large de l'indianité, qui finalement, permet d'accorder le statut d'Indien à pratiquement tout ceux qui demeurent sur les terres réservées. Les chefs de différents villages s'unissent donc en en septembre 1850 pour rédiger la demande d'amendement. Ils rappellent au Gouverneur Elgin quelles sont les « lois des Sauvages », en espérant qu'il intervienne auprès de l'Assemblée.

Ensuite, Grand Père, tu sais qu'il n'est pas permis a un blanc qui se marie à une sauvagesse de jouir des droits des Sauvages, qu'en se mariant, a un blanc elle perd ainsi que ses enfans, tous ses droits comme membres de Tribu a la quelle elle appartenoit. Que cependant un Sauvage qui se marie à une blanche peut enmener sa femme dans sa cabane et elle et ses enfans jouissent de tous les droits des membres de la Tribu a laquelle appartient, le Sauvage avec qui elle se marie. Que par nos Lois, il n'est pas permis a un blanc de s'établir parmi nous et de jouir de nos droits. Grand Père, ces droits nous ont été transmis par nos pères, ils ont toujours été respecté et nous avons eu beaucoup de chagrin en apprenant qu'on voulait nous les ôter¹³⁶.

En affirmant que de tout temps ces lois ont été respectées, les Iroquois taisent la tradition matrilineaire et matrilocale qui a historiquement prévalu dans certaines de leurs communautés. En 1850, il est à l'avantage des chefs du Sault St-Louis et de certains

¹³³ « Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada », 10 août 1850, *Les statuts provinciaux du Canada*, Toronto, Stewart Derbishire et George Desbarats, 1850, p. 1267-1268.

¹³⁴ Lewis-Thomas Drummond à Louis-Hippolyte La Fontaine, 15 novembre 1850, BAC, MG24-B14, Correspondance 1841-1864, document n° 650, bob. M-862.

¹³⁵ Pierre-Paul Osunkhirhine à Duncan C. Napier, 4 septembre 1850, BAC, RG10, vol. 607, p. 51834, bob. C-13383; Ignace Portneuf, Simon Obomsawine, François de Sales Obomsawine et Louis de Gonzaque à [?], 6 septembre 1850, BAC, RG10, vol. 607, p. 51839-51842, bob. C-13383; Pétition des Sauvages du Canada à James Bruce Elgin, 18 septembre 1850, BAC, RG10, vol. 607, p. 51855-51859, bob. C-13383.

¹³⁶ Pétition des Sauvages du Canada à James Bruce Elgin, 18 septembre 1850, BAC, RG10, bob. C-13383, vol. 607, p. 51855-51859.

Mohawks, considérant la lutte qui les oppose à De Lorimier au sujet de l'intégration d'étrangers par les mariages Autochtones-Blancs, de construire de nouvelles frontières identitaires. Pour ce faire, ils s'inspirent grandement de la vision patriarcale du mariage promue par l'Église catholique et par le DAI dans les réformes du mode de distribution des présents. De plus, ils se collent à une conception raciale de l'indianité qui est véhiculée au village depuis la fin des années 1820¹³⁷.

Le 30 août 1851, la loi est amendée¹³⁸. Elle ne reconnaît plus aux hommes blancs ayant épousé des femmes autochtones le droit d'acquérir des propriétés ou demeurer sur les terres réservées de la province, mais conserve ce droit pour les femmes blanches qui épousent des hommes autochtones. L'amendement ne répond cependant pas à la demande formulée à l'égard des femmes autochtones qui épousent des Blancs, voulant qu'elles perdent leur droit de demeurer sur les terres réservées. De plus, les enfants métisses, dont George De Lorimier, conservent leurs droits. Il s'agit d'une position mitoyenne entre différentes positions, reflet du conflit au sujet des critères d'inclusion et d'exclusion qui délimitent les frontières de l'identité autochtone dans la première moitié du XIX^e siècle. La loi de 1850 et l'amendement de 1851 véhiculent ainsi différentes visions de la définition de l'Autochtone, l'une qui admet l'intégration d'hommes étrangers par le mariage Autochtones-Blancs, et l'autre qui les rejette. Bref, considérant le conflit identitaire qui divise les Iroquois du Sault St-Louis et l'ensemble des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, les autorités cherchent à construire une définition de l'Autochtone qui convienne aux différents acteurs impliqués, que ce soit le missionnaire, les employés de l'État et les Iroquois. En ce sens, ces deux actes sont le reflet de dissensions, ils ne font que repousser à plus tard la recherche de solutions.

¹³⁷ Il est pertinent de rappeler ici l'argument de De La Cour, Morgan et Valverde. La régulation légale des genres par le gouvernement (dans ce cas-ci, les chefs autochtones) se fait de façon indirecte, alors que ce sont d'abord des considérations d'ordre économique, racial et identitaire qui sont en jeu. Bien que le but premier ne soit pas d'effectuer une discrimination à l'égard des femmes, le résultat demeure tout de même qu'elles deviennent subordonnées au statut de leur époux, et ce, de façon différenciée sur le plan racial. Lykke De La Cour, Cecilia Morgan et Mariana Valverde, « Gender Regulation and State Formation in Nineteenth-Century Canada », dans Allan Greer et Ian Radforth, éd., *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Toronto, Buffalo et Londres, University of Toronto Press, 1992, p. 163.

¹³⁸ « An Act to repeal in part and to amend an Act, intituled, An Act for the better protection of the Lands and property of the Indians of Lower Canada », *Provincial Statutes of Canada*, vol. III, 4^e sess., 3^e Parl., Montréal : Stewart Derbishire & George Desbarats, 1851, p. 1898.

5.4 Conclusion du chapitre

La population du Sault St-Louis ne forme pas un bloc homogène. Dans la première moitié du XIX^e siècle, il s'y trouve des gens dont les intérêts économiques et politiques les amènent à vouloir renégocier les traditions sur lesquelles s'appuie la société. Dans le cadre du conflit sur la licence de traverse, certains d'entre eux tirent avantage à jouer de concert avec les instances coloniales pour promouvoir une conception raciale et patriarcale des institutions du mariage et de la famille. Cela leur permet de redéfinir les critères d'appartenance à la communauté Mohawk de manière à en exclure leurs adversaires. C'est ainsi que, dans les années 1830, le débat sur l'intégration d'étrangers dans la communauté se déplace depuis les Blancs venus de l'extérieur, vers ces « Blancs » qui sont nés au village et ont été éduqués par des mères autochtones. L'adoption d'une structure patriarcale pour baliser les mariages Autochtones-Blancs relève donc en partie de choix individuels faits par des membres de la communauté qui défendent leurs intérêts et pouvoir. Il est aussi vrai que les interventions du DAI contribuent à amplifier le conflit et à l'orienter. L'administration coloniale offre un modèle de compréhension de la société, alors qu'elle modifie la distribution des présents et légifère sur la question territoriale selon des visées patriarcales. Le DAI donne ainsi une dimension concrète à des tensions raciales déjà présentes au sein de la communauté depuis les années 1820. Bref, dans les années 1830 et 1840, il se joue à Kahnawake une lutte pour la redéfinition des frontières identitaires, alors que deux factions n'arrivent pas à s'entendre sur les paramètres qui doivent encadrer les unions entre les Euro-Canadiens et les Iroquois. Le mariage avec un étranger ne relève dès lors plus d'un simple choix personnel ou d'une décision des femmes de la famille, il a une portée plus large au niveau identitaire.

CONCLUSION

Lorsqu'en 1850 les chefs du Sault St-Louis participent à la rédaction de la pétition pour demander des amendements à l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, ils énoncent les lois autochtones qui régissent les mariages Autochtones-Blancs dans la vallée du Saint-Laurent. Selon ces lois, un homme blanc et une femme autochtone qui se marient ne peuvent, ainsi que leurs enfants, jouir des droits autochtones et demeurer sur les terres réservées. Inversement, la femme blanche et les enfants qu'elle a avec son époux autochtone acquièrent le droit de s'établir sur les terres réservées et d'y jouir des droits de la communauté d'accueil. Toutefois, considérant les critères raciaux et genrés qui orientent ces lois, sont-elles réellement en conformité avec les coutumes matrimoniales en cours à Kahnawake dans la première moitié du XIX^e siècle? Les chefs énoncent-ils plutôt les coutumes et lois qu'ils désireraient voir primer au sein de leur communauté, indépendamment de la réalité? Ne serait-ce pas plutôt les critères formulés dans la loi de 1850, reconnaissant l'intégration de toutes personnes mariées et de leurs enfants sans égard à leur race ou leur sexe, qui correspondent à la réalité des Iroquois du Sault St-Louis? Le mémoire s'intéresse à ces questions en étudiant la façon dont évoluent les opinions sur l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs à Kahnawake entre 1810 et 1851, au rythme des relations entre Mohawks, mais aussi avec les Blancs qui demeurent dans la communauté et les représentants de l'État et de l'Église catholique. Ainsi, la présente étude ne cherche pas tant à déterminer quelle vision du mariage Autochtones-Blancs correspond à la réalité, celle formulée dans la loi ou celle de la demande d'amendement. Elle les considère plutôt comme étant des discours parmi d'autres, qui reflètent et tentent d'influencer la réalité complexe de la première moitié du XIX^e siècle en encadrant l'intégration d'étrangers par les mariages selon différentes conceptions de la race et des genres. Ils participent à une construction discursive de l'identité autochtone, selon des points de vue plus ou moins ouverts à l'intégration d'étrangers par le mariage et au métissage qui s'en suit.

Le premier chapitre dresse un bilan de l'historiographie existante sur les mariages Autochtones-Blancs au Canada et aux États-Unis. Les historiennes et historiens ayant étudié

ce sujet, fortement influencés par les théories féministes et poststructuralistes, offrent un cadre méthodologique qui fait ressortir l'importance de considérer les différentes catégories d'analyse de la race, du genre et de la classe dans la formulation des discours sur les unions entre Autochtones et Blancs. Selon les conceptions raciales et genrées qui les guident, ainsi que les intérêts matériels et politiques qu'ils partagent, tous n'adoptent pas le même discours à cet égard. De plus, afin de bien apprécier la complexité de ce sujet d'étude, il s'avère nécessaire d'utiliser une approche globale, qui examine à la fois le contexte social, politique et religieux plus large, de même que les gestes et paroles des acteurs coloniaux et locaux qui véhiculent différentes définitions de l'identité autochtone. Il importe alors d'étudier la façon dont les discours des colonisateurs sont reçus, adoptés, manipulés, puis reformulés par les acteurs locaux qui vivent des réalités qui leurs sont propres.

L'implication réelle qu'ont au sein de la communauté les différents discours sur l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs ne peut être comprise sans d'abord connaître la réalité de cette communauté et les traditions nuptiales du Bas-Canada. Le second chapitre établit que, dans la première moitié du XIX^e siècle, la population de Kahnawake est déjà fortement métissée par l'intégration de nombreux Blancs et Autochtones d'autres nations. Malgré ces adoptions nombreuses et récentes, certaines traditions iroquoises perdurent toujours au début du siècle, tels que la matrilinearité, la structure clanique et l'adoption d'étrangers. Les mères de familles détiennent un pouvoir décisif dans l'organisation des mariages et dans l'intégration d'étrangers par les mariages et l'adoption. La société bas-canadienne catholique prône cependant un idéal différent du mariage, qui promulgue l'homogamie sociale, et donc le rejet des mariages avec les Autochtones. L'Église catholique offre un piètre modèle en ce sens, puisqu'en 1826, une controverse sur la tenue d'un mariage entre une Blanche et un Iroquois divise le clergé, ce qui favorise la multiplication des interprétations en matière d'acceptabilité de ces unions.

Le chapitre 3 examine comment les missionnaires, cherchant à instaurer au Sault St-Louis une vision patriarcale du mariage et à promouvoir l'homogamie sociale, se voient dans l'obligation d'orienter leurs interventions en matière de mariage et de vie conjugale pour les rendre convenables aux yeux des Autochtones. Aussi, bien que de nombreux Mohawks soient catholiques, plusieurs traditions matrimoniales iroquoises demeurent dans la première moitié du XIX^e siècle, ce qui oblige l'Église à tolérer certaines coutumes maritales et conjugales. Le pouvoir des mères et des grands-mères dans le choix des partenaires et dans

l'organisation du mariage déconcerte particulièrement les missionnaires. Ainsi, bien que l'Église propage un discours sur le mariage qui vise à instaurer des valeurs patriarcales et d'homogamie sociale dans la société mohawk, son influence demeure mitigée. Les efforts de civilisation déployés par l'Église catholique ne peuvent à eux seuls être tenus responsables de l'évolution de l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs dans les décennies qui précèdent la loi et la pétition de 1850.

Les deux derniers chapitres démontrent l'importance d'étudier la dynamique interne de la communauté pour bien comprendre comment les unions entre Autochtones et Blancs deviennent inacceptables aux yeux de certains membres de la communauté. Le quatrième chapitre se penche sur la nature des relations entre les étrangers établis au village et la population locale dans les décennies 1810 et 1820. De nombreux efforts sont alors déployés pour chasser certains Blancs à qui l'on reproche d'adopter des comportements jugés inacceptables, de créer une compétition matérielle et économique, ainsi que d'épouser des femmes du lieu, ce qui leur permet de justifier l'acquisition de terres et de certaines propriétés. Ces étrangers n'étant pas adoptés selon le processus traditionnel et ne se conformant pas nécessairement aux coutumes locales, leur présence au Sault St-Louis devient controversée. Bien que tous les Blancs ne soient pas indésirables, les démarches mises en place pour cibler les personnes à expulser instaurent l'idée de définir une personne et de juger de son droit de demeurer au village sur la base de son origine raciale. Dans ce contexte, les unions entre Autochtones et Blancs sont problématiques puisqu'elles sont une source d'intégration d'importuns. Le processus de racialisation des rapports sociaux, qui mène au refus d'intégrer à la communauté des gens par les mariages sur la base de leur race et de leur genre, tel que formulé dans la demande d'amendement de 1850, est bien enclenché dès le début des années 1820.

Enfin, le cinquième chapitre considère le conflit identitaire des années 1830 et 1840, au cœur duquel se trouve la place à accorder aux enfants dont les parents ont contracté une union Autochtone-Blanc. Il met en évidence comment des conflits d'intérêts et luttes de pouvoir entre des individus influents de la communauté se retrouvent à la base de discours conflictuels au sujet des critères qui définissent les Blancs et les Autochtones. En s'appuyant sur une conception raciale biologique et sur des valeurs patriarcales qui leur permettent d'identifier comme Blancs leurs adversaires métis nés de pères blancs, certains Mohawks s'allient aux représentants du Département des affaires indiennes pour redéfinir les critères

d'appartenance à la communauté de manière à ce qu'ils servent leurs intérêts matériels, politiques et identitaires. À l'inverse, d'autres Mohawks et le missionnaire reconnaissent l'ampleur du métissage dans la communauté et refusent l'exclusion de certaines personnes sur des bases raciales biologiques et patriarcales. Les mariages Autochtones-Blancs sont donc instrumentalisés pour servir des intérêts d'ordre personnel, ce qui se répercute néanmoins à l'échelle de la communauté dans un conflit identitaire où s'entrechoquent différentes visions des critères d'appartenance. L'intervention de l'État dans ce conflit, ainsi que la pétition signée par des chefs mohawks, reflètent la multiplicité des discours sur les mariages Autochtones-Blancs au Sault St-Louis. En effet, entre 1836 et 1851, la politique de distribution de présents, la loi de 1850, la demande d'amendement et l'amendement de 1851, situent à différents endroits la frontière entre le Blanc et l'Autochtone dans le cas d'unions Autochtones-Blancs et de métissage.

Ce mémoire amène à conclure que, dans les quatre décennies ayant précédé l'acte de 1850 et la pétition pour en demander l'amendement, plusieurs discours conflictuels sur l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs circulent et se confrontent au Sault St-Louis, qu'ils soient formulés depuis l'extérieur par l'Église catholique et par les représentants du DAI, ou à l'intérieur de la communauté par des chefs ou autres membres influents. Dans un contexte de relations tendues avec les Blancs établis au village et de conflit identitaire, chacun tente soit d'affirmer les traditions maritales iroquoises (matrilinéaires et matrilocales), soit de les réorienter pour servir des considérations religieuses, matérielles, politiques ou identitaires. Ce sont des intérêts partagés ou disputés qui poussent les représentants de l'Église et de l'État, ainsi que certains membres de la communauté, à souhaiter que l'intégration des étrangers par les mariages Autochtones-Blancs soit balisée par des normes conformes à une tradition patrilinéaire et patrilocale. Donc, lorsque l'on considère la loi de 1850 et son amendement de 1851, il ne faut pas prendre pour acquis que les paramètres sexistes qui encadrent la définition de l'Indien sont unilatéralement imposés par les colonisateurs. Puisque la première moitié du XIX^e siècle correspond à une période de bouleversement et d'évolution de l'acceptabilité des unions Autochtones-Blancs et des normes raciales et genrées qui les encadrent, les critères d'intégration et d'exclusion d'étrangers par le mariage et la reconnaissance de leurs enfants ne font jamais consensus au sein même de la communauté. En ce sens, les différents acteurs qui prennent part aux débats entourant la tenue d'unions entre Autochtones et Blancs participent au processus de

construction discursive de l'identité mohawk à laquelle sont confrontés les Iroquois du Sault St-Louis dans la première moitié du XIX^e siècle, et qui se reflète dans l'adoption des lois et dans la demande d'amendement signée par les chefs.

Ce mémoire présente toutefois certaines limites à prendre en considération. Puisque la recherche se situe au niveau des discours sur l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs, il est difficile de connaître les faits tels qu'ils se sont réellement produits. En effet, les sources étant écrites dans le but de défendre un point de vue, elles s'avèrent souvent contradictoires. Ainsi, chaque parti se dit d'être le représentant de la majorité de la population de Kahnawake lorsqu'il réclame l'expulsion ou l'acceptation des enfants dont le père est blanc. En bout de ligne, le discours auquel se rallie réellement la majorité de la population demeure inatteignable pour le chercheur. De plus, les sources ne donnent pas accès à certaines voix qui se veulent pourtant primordiales dans l'enjeu des mariages Autochtones-Blancs, celles des mères et des grands-mères. Jamais les opinions des femmes du village ne sont explicitement transmises dans les écrits. Seules quelques interventions parcellaires laissent croire que certaines femmes désirent conserver leurs prérogatives, notamment dans le choix des partenaires ou dans la défense du missionnaire. Il reste néanmoins impossible de savoir comment elles se situent face à ces discours qui prônent la régulation des mariages Autochtones-Blancs et de la vie conjugale selon des normes patriarcales. Un sujet aussi sensible, qui s'inscrit dans la conception même de l'identité mohawk et du rôle respectif des femmes et des hommes au sein de la famille et de la société, ne peut avoir laissé personne indifférent. Pourtant, le chercheur doit se contenter d'étudier les discours des quelques acteurs dont les paroles et les gestes lui sont rapportés à l'écrit, soit les intervenants de l'extérieur de la communauté et les membres influents de celle-ci, tels les chefs et autres personnes de pouvoir. Considérant qu'il est impossible de connaître la réalité hors des sources, l'objectif de tracer l'évolution d'une société à l'origine matrilineaire et matrilocale vers une société patrilineaire et patrilocale est difficilement réalisable. Le portrait de l'évolution de l'acceptabilité des mariages Autochtones-Blancs et des critères raciaux et genrés qui les balisent demeure ainsi incomplet.

Malgré ces limites, la contribution à l'historiographie des mariages entre les Autochtones et les Blancs en Amérique du Nord apportée par ce mémoire n'en demeure pas moins certaine. Parmi les historiennes et historiens qui étudient ce sujet, rares sont ceux qui s'intéressent à la vallée du Saint-Laurent au XIX^e siècle. Les principales spécialistes de ce

domaine, soit Sylvia Van Kirk, Sarah Carter, Adele Perry et Peggy Pascoe, concentrent leurs recherches sur l'ouest canadien ou sur les États-Unis. La présente étude offre ainsi la possibilité d'aborder l'histoire des mariages entre les Autochtones et les Blancs au Bas-Canada selon une approche sensible aux différentes catégories d'analyse que sont la race, le genre et la classe sociale. En accord avec l'argument de Lykke De La Cour, Cecilia Morgan et Mariana Valverde, ce mémoire permet de voir comment l'État colonial et, dans ce cas-ci, la chefferie de Kahnawake, façonnent indirectement le genre alors qu'ils cherchent à trouver des solutions à des conflits d'ordre politique, économique et identitaire. Le mémoire met en évidence comment l'histoire des mariages Autochtones-Blancs est indissociable d'enjeux politiques et économiques plus complexes dans la communauté. Enfin, il insiste sur le processus discursif de construction de l'identité mohawk et le pouvoir d'action des différents acteurs concernés, alors que des Mohawks et des représentants de la société coloniale tentent de redéfinir les frontières identitaires et de les intégrer dans un cadre juridique qui leur convienne.

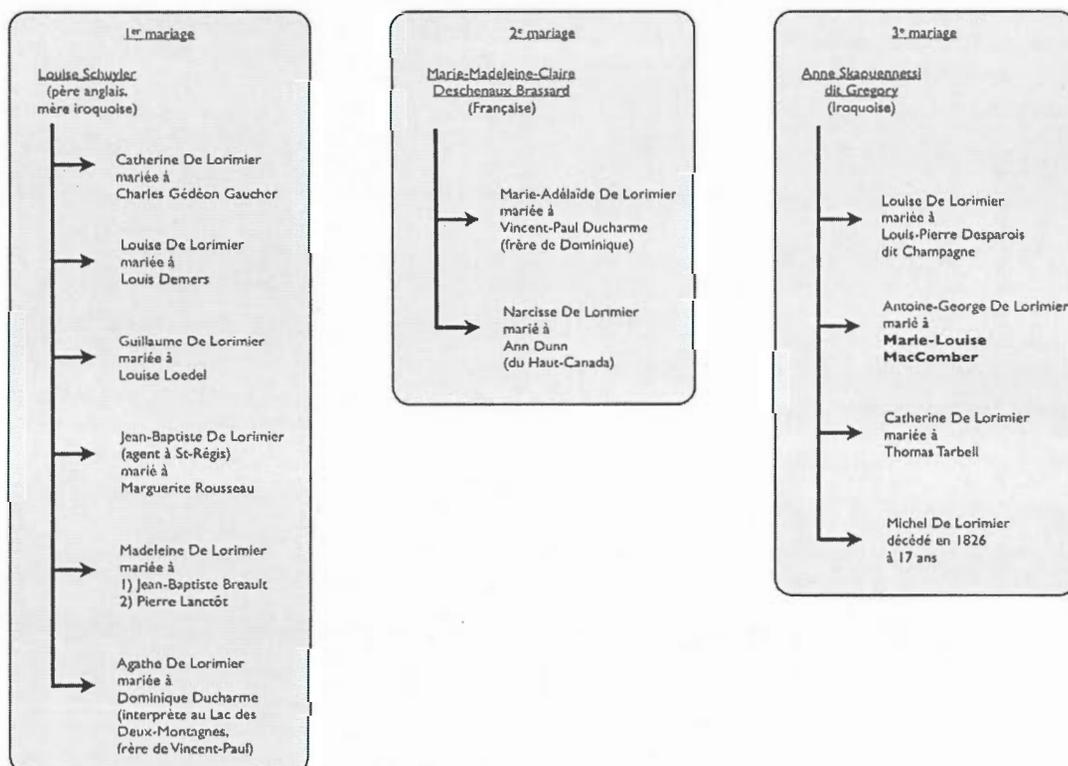
Ce mémoire laisse toutefois place à des études ultérieures sur le sujet des mariages Autochtones-Blancs dans la vallée du Saint-Laurent. En effet, il ne permet pas de comprendre dans toute sa complexité l'adoption des critères de l'indianité tels que définis dans la loi de 1850, dans la pétition de 1850 et dans l'amendement de 1851, pour la simple raison qu'il n'étudie que la situation telle qu'elle se manifeste à Kahnawake dans les quatre décennies précédentes. La population de ce village ne constitue pourtant pas une exception à l'échelle de la vallée du Saint-Laurent. De nombreuses sources laissent transparaître des situations semblables dans les villages de Saint-François, de Lorette et du Lac des Deux-Montagnes, où les mariages Autochtones-Blancs, le métissage qui s'en suit et les relations avec les Blancs sont à l'origine de divisions. Des études approfondies sur ces autres communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent s'imposent. Aussi, les enjeux de classe méritent certainement plus d'attention. Une analyse à ce sujet éclaircirait la façon dont les membres de l'élite politique et économique influencent la redéfinition de frontières identitaires qui transcendent les différentes classes économiques de Kahnawake. De plus, ce mémoire n'aborde pas un pan de l'historiographie de l'empire britannique au XIX^e siècle au sujet des relations entre la métropole et les peuples colonisés à une échelle plus large. Il serait pertinent de mettre en parallèle les événements en cours à Kahnawake avec les discours sur la préservation des cultures autochtones et leur assimilation par les mariages et

le métissage, des discours véhiculés non seulement à Londres, mais aussi dans tous les recoins de l'empire britannique. Enfin, à l'échelle locale, il est incertain que les lois de 1850 et 1851 apportent des changements drastiques au quotidien dans les relations familiales et sociales, de même qu'avec les Blancs présents au Sault St-Louis. Malgré l'encadrement légal qu'elles fournissent, la tenue de mariages entre Autochtones et Blancs continue et la présence de familles dont l'indianité est contestée suscite de plus en plus de tensions et de violence dans les décennies suivantes. L'adoption de ces lois ne règle donc pas le questionnement identitaire en cours à Kahnawake. Baliser les mariages Autochtones-Blancs selon des critères raciaux et genrés spécifiques ne suffit pas. Le conflit identitaire est plus profond, il relève aussi de luttes politiques, de l'accroissement des pressions sur les ressources et le territoire, de même que de l'enjeu de la préservation de la culture mohawk.

APPENDICE A

FAMILLE DU MAJOR CLAUDE-NICOLAS-GUILLAUME, CHEVALIER DE LORIMIER¹

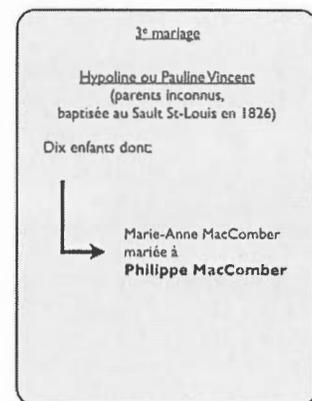
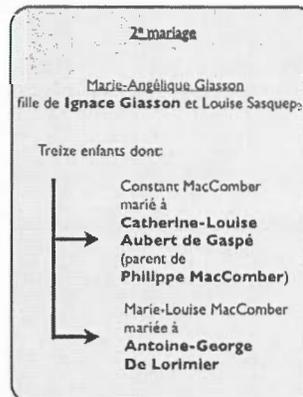
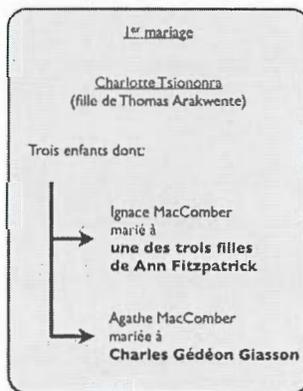
Major Claude-Nicolas-Guillaume, Chevalier De Lorimier



¹ Ce portrait de la famille De Lorimier est dressé à partir d'une compilation de plusieurs sources qui commentent les liens familiaux qui unissent les différents membres. Voici une liste non-exhaustive de sources et autres documents utilisées. « La famille De Lorimier. Notes généalogiques et historiques », *Bulletin des Recherches historiques*, vol. 21, no. 2 (1915) : p. 33-45; List of White Inhabitants of the Indian Village of Caughnawaga, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 95, p. 39274-39276; Douglas J. Leighton, « Claude-Nicolas-Guillaume De Lorimier », *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, vol. VI : 1821-1835, < <http://www.biographi.ca/index-f.html> >; « Sault Saint-Louis – sang étranger. Quelques noms, date et remarques historiques », *Archives des Jésuites au Canada*, Montréal, Fonds Arthur Melançon, BO-0080-18-4.

APPENDICE B

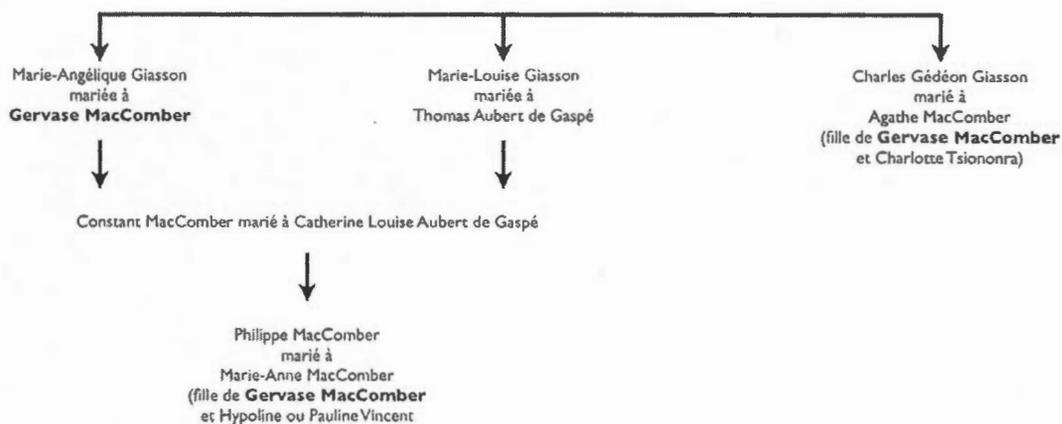
FAMILLE DE GERVASE MACCOMBER¹



¹ André Laberge, « Les McCombers de Caughnawaga et de Châteauguay », *Journal annuel de la Société historique de la vallée de la Châteauguay*, (1977) : p. 15-19; List of White Inhabitants of the Indian Village of Caughnawaga, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 95, p. 39274-39276,

APPENDICE C

FAMILLE D'IGNACE GIASSON ET LOUISE SAQUESPEE¹



¹ André Laberge, « Les McCombers de Caughnawaga et de Châteauguay », *Journal annuel de la Société historique de la vallée de la Châteauguay*, (1977) : p. 15-19; List of White Inhabitants of the Indian Village of Caughnawaga, BAC, RG10, bob. C-11469, vol. 95, p. 39274-39276;

APPENDICE D

RECENSEMENT DES CARACTÉRISTIQUES PRÉCISÉES DANS LES LISTES DE BLANCS

Liste	1822	Janvier 1827	Mai 1827	1830	1834	1836	1838	1840	1849	1850
Nombre de noms sur la liste		24	23	39	13	23	20	8	8	5
Précision sur l'état matrimonial		6	6	4 veuves		8	12			1
Mauvais comportement		7	6			2	2			
Commerce de l'alcool		6	5			1				
Acquisition ou location de propriété			5							
Précision sur le métier		3	5			11	1	6		2 fermiers
Sans précision		5	4	31	13			2	8	
Nombre de femmes		4	7	8	2	5	5			
Document incomplet, les noms sont manquants.										
Suite à la page suivante										

Suite de la page précédente			
Liste	Origine ethnique	Auteur(s)	Commentaires
1822		Joseph Marcoux au nom de cinq chefs	Il s'agit s'une requête des chefs, à l'intérieur de laquelle sont énumérés quelques noms.
Janvier 1827	2 Noirs 3 Canadiens mariés à des femmes autochtones	Henry C. Darling, à partir d'une liste de Joseph Marcoux	« Le moindre tort qu'ils font au village est de brûler le bois des Sauvages qui commencent à devenir rare : Ce sont pour la plupart des gens sans mœurs qui introduisent les désordres dans le village. »
Mai 1827	3 Noirs	Signé James Hughes au nom de « The Indians »	« That they consume great quantities of their fire wood, grass &c which they cut gratis & say they have as much righth to it as the Indians themselves. »
1830	4 Noirs	Pétition des Iroquois du Sault St-Louis	Cette pétition est écrite en langue mohawk.
1834		Pétitions des Iroquois du Sault St-Louis signée par 19 chefs	Ces gens font « un tort considérable, aux mœurs et aux avantages temporels des sauvages »
1836	1 Blanc marié à une Blanche 1 Canadienne veuve 3 Blancs mariés à des femmes autochtones (dont une Huronne) 3 Noirs 2 Canadiens célibataires 1 Irlandais célibataire 1 Blanc marié à une Irlandaise 4 Canadiennes célibataires 3 Canadiens célibataires adoptés par les Mohawks dans leur enfance	James Hughes	Contient le recensement exact des gens qui sont mariés, de leur origine ethnique, ainsi que de l'origine ethnique de l'épouse. Précise le nombre d'enfants. Un total de 61 personnes dont 13 détiennent une permission pour demeurer au village parce que le père travail pour le DAI. Certains Métis sont identifiés comme étant Blancs dans cette liste.
Suite à la page suivante			

Suite de la page précédente ¹			
Liste	Origine ethnique	Auteur(s)	Commentaires
1838	1 Blanc (De Lorimier) marié à une Blanche 2 Blancs mariés à des femmes issues de mariages Autochtones-Blancs 2 Canadiens mariés à des femmes autochtones 2 Écossais mariés à des femmes autochtones (dont une Huronne) 2 Noirs 2 hommes issus de mariages Autochtones-Blancs dont un marié à une Blanche 3 Canadiennes célibataires 2 Canadiens célibataires 1 Anglais célibataire 1 Américain célibataire	James Hughes au nom de « the Iroquois Tribe »	Contient le recensement exact des gens qui sont mariés, de leur origine ethnique, ainsi que de l'origine ethnique de l'épouse. Précise le nombre d'enfants. Un total de 67 personnes. Certains Métis sont identifiés comme étant Blancs dans cette liste.
1840		6 chefs iroquois	Inclut les noms de personnes ayant obtenu permission des chefs pour demeurer au village. Ce sont des Giasson, MacComber et Groulx.
1849		Ignace Giasson, interprète	Sont précisés ceux qui ont des femmes et enfants.
1850	3 hommes nés et élevés au village	Règlement des Chefs du Sault St-Louis signé par 7 chefs	Contient une liste de Blancs à expulser.

¹ Requête des Iroquois du Sault Saint-Louis à [Nicolas-Benjamin Doucet], 30 avril 1822, BAC, RG10, vol. 15, p. 11905-11908, bob. C-11002; Liste des Blancs résidant dans le village du Sault St-Louis, 12 janvier 1827, BAC, RG10, vol. 21, p. 14432-14433, bob. C-11004; Liste des résidants blancs du village de Kahnawake, 29 mai 1827, BAC, RG10, vol. 20, p. 14043-14046, bob. C-11004; Pétition des Iroquois du Sault St-Louis à [?], 1830, BAC, RG10, vol. 611, p. 53925-53927, bob. C-13385; Pétition des Iroquois du Sault Saint-Louis à Mathew Whitworth Aylmer, 19 juin 1834, BAC, RG10, bob. C-11466, vol. 88, p. 35243-35245; Nominal Return of White Persons and Strangers [...] Residing at the Indian Village of Caughnawaga, 28 mars 1836, GB, P-0058 u-5881-1; Liste des Blancs du village du Sault St. Louis, 2 mai 1838, BAC, RG10, vol. 95, p. 39274-39276, bob. C-11469; Liste des Blancs qui seront expulsés du Sault St-Louis, 25 juin 1840, BAC, RG10, vol. 604, p. 49958-49959, bob. C-13382; Liste des intrus au Sault St-Louis, 27 février 1849, BAC, RG10, vol. 606, p. 50869, bob. C-13382; Règlement des Chefs du Sault St-Louis, 18 avril 1850, BAC, RG10, vol. 607, p. 51685-51686, bob. C-13383.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources manuscrites

- AAM Archives de l'Archevêché de Montréal, dossiers 420.066, 901.032, 901.104 et 295.099, Montréal.
- AAQ Archives de l'Archidiocèse de Québec, dossiers 26 CP, 36 CN, 60 CN et 210 A-RL, Québec.
- ADSJL Archives du Diocèse de Saint-Jean-Longueuil, dossier 3A "Saint-François-Xavier de Caughnawaga", Longueuil.
- ANQ Archives nationales du Québec, division de Montréal :
«Journaux de l'Assemblée législative (Province du Canada), MIC A-1222, Montréal.
Registre paroissial de Saint-François-Xavier du Sault Saint-Louis (Caughnawaga), bob. 1290063, 1735-1832.
- BAC Bibliothèque et Archives Canada, séries RG7, RG8, RG10, MG11, MG17 et MG24, Ottawa.
Collection Louis-François-George Baby, Université de Montréal, Montréal.
Archives des Jésuites au Canada, Montréal, Fonds Arthur Melançon, BO-0080-18.

2. Sources imprimées

Grande Bretagne, Privy Council, Judicial Committee, In the matter of the boundary between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador Peninsula, between the Dominion of Canada of the one part and the Colony of Newfoundland of the other part, Londres: W. Clowes and Sons Ltd., 1927, vol. 6.

Ordonnances faites et passées par Son Excellence le Gouverneur Général et le Conseil spécial pour les Affaires de la Province du Bas-Canada [...], Québec, John Charlton Fisher et William Kemble, 1840.

Provincial Statutes of Canada, vol. III, 4^e sess., 3^e Parlt., Montréal : Stewart Derbshire & George Desbarats, 1851, p. 1898.

3. Monographies

BACKHOUSE, Constance, *Petticoats and Prejudice. Women and the Law in Nineteenth-Century Canada*, Toronto, The Osgoode Society, 1991.

BANTON, Michael, *Racial Theories*, 2^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

BEAULIEU, Alain, *Les Autochtones du Québec. Des premières alliances aux revendications contemporaines*, Québec, Musée de la Civilisation et Éditions Fides, 1997.

BLANCHARD, David Scott, *Patterns of Tradition and Change : the Re-Creation of Iroquois Culture at Kahnawake*, Thèse de Ph.D. (anthropologie), Université de Chicago, 1982.

BROWN, Jennifer S. H., *Strangers in Blood: Fur Trade Company Families in Indian Country*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1980.

BUCKNER, Philip et R. Douglas Francis, éd., *Rediscovering the British World*, Calgary, University of Calgary Press, 2005.

CARTER, Sarah, *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915*, Edmonton, University of Alberta Press, 2008.

_____, *Capturing Women: The Manipulation of Cultural Imagery in Canada's Prairie West*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997.

COTT, Nancy F., *Public Vows. A History of Marriage and the Nation*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 2000.

DEMOS, John, *Une captive heureuse chez les Iroquois. Histoire d'une famille de la Nouvelle-Angleterre au début du XVIIIe siècle*, Sainte-Foy, les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, 1999.

DEVINE, Edward J., *Historic Caughnawaga*, Montréal, The Messenger Press, 1922.

FARIBEAULT-BEAUREGARD, Marthe, *Mariages de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, Caughnawaga-Kahnawake, 1735-1972*, Montréal, Société généalogique canadienne-française, 1993, avant-propos.

GAGNON, Serge, *Quand le Québec manquait de prêtres. La charge pastorale au Bas-Canada*, Sainte-Foy, les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 132.

_____, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993.

_____, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy, les Presses de l'Université Laval, 1990.

GRAYMONT, Barbara, *The Iroquois*, dans Frank W. Porter éd., *Indians of North America*, New York, Chelsea House, 1988.

HALL, Catherine, *Civilising Subjects. Colony and Metropole in the English Imagination, 1830-1867*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2002.

HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, les Éditions du Boréal, 1999.

HUBERT, Olivier, *Sur la Terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e – mi-XIX^e siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

JAMIESON, Kathleen, *Indian Women and the Law in Canada : Citizens Minus*, Ottawa, Advisory Council on the Status of Women, 1978.

JUTEAU, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

LESLIE, John F., *Commissions of Inquiry into Indian Affairs in the Canadas, 1828-1858 : Evolving a Corporate Memory for the Indian Department*, Ottawa, Treaties and Historical Research Centre, Indian Affairs and Northern Development Canada, 1985.

NOËL, Françoise, *Family Life and Sociability in Upper and Lower Canada, 1780-1870*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2003.

PERRY, Adele, *On the Edge of Empire: Gender, Race, and the Making of British Columbia, 1849-1871*, Toronto, Buffalo et Londres, University of Toronto Press inc., 2001.

REID, Gérald F., *Kahnawà:ke : Factionalisme, Traditionalism, and Nationalism in a Mohawk Community*, Lincoln et London, University of Nebraska Press, 2004.

RICHTER, Daniel K., *The Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill et Londres, The University of North Carolina Press, 1992.

RUSHFORTH, Brett, *Bonds of Alliance. Indigenous and Atlantic Slaveries in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.

SAUNT, Claudio, *Black, White, and Indian. Race and the Unmaking of an American Family*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

SMEDLEY, Audrey, *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview*, 3^e éd., Boulder, Westview Press, 2007.

STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham et Londres, Duke University Press, 1995.

STRONG-BOAG, Veronica, Mona GLEASON et Adele PERRY, éd., *Rethinking Canada. The Promise of Women's History*, 4e éd., Oxford et New York, Oxford University Press, 2002.

VAN KIRK, Sylvia, «*Many Tender Ties*», *Women in Fur Trade Society in Western Canada, 1670-1870*, Winnipeg, Watson and Dwyer Publishing Ltd., 1983.

VAN KIRK, Sylvia, *Toward a Feminist Perspective in Native History*, Collections : Occasional papers / Centre for Women's Studies in Education, Toronto Ontario Institute for Studies in Education, Centre for Women's Studies in Education, 1987.

VIAU, Roland, *Femmes de personne: Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Éditions du Boréal, 2000.

_____, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : guerres, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Éditions du Boréal, 1997.

WARD, Peter, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990.

4. Articles

ANONYME, « La famille De Lorimier. Notes généalogiques et historiques », *Bulletin des Recherches historiques*, vol. 21, no. 2 (1915) : p. 33-45.

AUBERT, Guillaume, « 'The Blood of France' : Race and Purity of Blood in the French Atlantic World », *The William and Mary Quarterly*, 3e série, vol. 61, no. 3 (2004) : p.439-478.

BEAULIEU, Alain, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », dans Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, éd., *La Indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid, Ediciones doce Calles, 2012, p. 335-362.

BELMESSOUS, Saliha, « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy », *The American Historical Review*, vol. 110, no. 2 (2005) : p. 322-349.

_____, «Être Français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles», *French Historical Studies*, vol. 27, no. 3 (2004) : p. 507-540.

BRADBURY, Bettina, « Colonial Comparisons: Rethinking Marriage, Civilization and Nation in Nineteenth-Century White Settler Societies », dans Philip Buckner et R. Douglas Francis, éd., *Rediscovering the British World*, Calgary, University of Calgary Press, 2005, p. 135-157.

BROWN, Judith K., « Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois », *Ethnohistory*, vol. 17, no. 3/4 (1970) : p. 151-167.

CAHILL, Cathleen D., « "You Think it Strange that I Can Love an Indian": Native Men, White Women, and Marriage in the Indian Service », *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol. 29, no. 2-3 (2008) : p. 106-145.

CAMPBELL, Angela, «Book Review: The Importance of Being Monogamous. Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915 de Sarah Carter», *Ottawa Law Review*, vol. 41, no. 1 (2009): p. 163-169.

CLERMONT, Norman, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 13, no. 4 (1983) : p. 286-290.

CLERMONT, Norman, « L'identité culturelle iroquoise », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 10., No. 3 (1980) : p. 139-143.

COTT, Nancy, « Afterword », dans Laura Ann Stoler, éd., *Haunted by Empire : Geographies of Intimacy in North American History*, Durham et Londres, Duke University Press, 2006, p. 469-472.

DEVROIX, Arnaud, « Le conflit juridique entre les Jésuites et les Iroquois au sujet de la seigneurie du Sault Saint-Louis : analyse de la décision de Thomas Gage (1762) », *Revue juridique Themis*, vol. 41 (2007) : p. 279-297.

DE LA COUR, Lykke, Cecilia Morgan et Mariana Valverde, « Gender Regulation and State Formation in Nineteenth-Century Canada », dans Allan Greer et Ian Radforth, éd., *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Toronto, Buffalo et Londres, University of Toronto Press, 1992, p. 162-191.

DELÂGE, Denys, « Thomas Arakwenté : promoteur de la modernité dans la communauté iroquoise du Sault Saint-Louis (1791-1820) », dans Andrée Lajoie, éd., *Gouvernance autochtone : aspects juridiques, économiques et sociaux*, Montréal, les Éditions Thémis, 2007, p. 72-76.

_____, « Les Iroquois chrétiens des « réductions », 1667-1770. I – Migration et rapports avec les Français », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, no. 1-2 (1991) : p. 59-70.

DELÂGE, Denys et Etienne Gilbert, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec 1760-1820, I – En terres amérindiennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, no. 1 (2002) : p. 63-117.

DESSUREAULT, Christian, « La seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes », dans Sylvie Dépatie, Mario Lalancette et Christian Dessureault, éd., *Contributions à l'étude du régime seigneurial canadien*, Montréal, Édition Hurtubise HMH, 1987, p. 153-224.

DICKASON, Olive Patricia, « From «One Nation » in the Northeast to «New Nation» in the Northwest: a Look at the Emergence of the Métis », dans Jennifer S.H. Brown et Jacqueline Peterson, éd., *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1985, p. 19-36.

DICKINSON, John A., « Évangéliser et former des prêtres : les missions sulpiciennes, » dans Dominique Deslandres, John A. Dickinson et Ollivier Hubert, dir., *Les Sulpiciens de Montréal. Une histoire de pouvoir et de discrétion, 1657-2007*, Montréal, Éditions Fides, 2007, chapitre 13.

ELLINGHAUS, Katherine, « Margins of Acceptability: Class, Education, and Interracial Marriage in Australia and North America », *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol. 23, no. 3 (2002) : p. 55-75.

FENTON, William N. et Elisabeth Tooker, « Mohawk », dans Bruce Trigger, éd., *Handbook of North American Indians*, vol. 15, « Northeast », Washington : Smithsonian Institution, 1978 p. 466-480.

FERDAIS, Marie, « Matrilinéarité et/ou matrilocalité chez les Iroquoiens : remarques critiques et méthodologiques à l'usage des archéologues », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 10, no. 3 (1980) : p. 181-188.

FORBES, abbé Joseph-Guillaume., « Les Iroquois de Caughnawaga », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 6, no. 4 (1900) : p. 116-117.

_____, « Saint-François-Xavier de Caughnawaga », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 5, no. 5 (1899) : p.130-136.

GENETIN-PILAWA, Joseph, « "All Intent on Seeing the White Woman Married to the Red Man": The Parker/Sackett Affair and the Public Spectacle of Inter-marriage », *Journal of Women's History*, vol. 20, no. 2 (2008) : p. 57-85.

GRABOWSKI, Jan et Nicole St-Onge, « Montréal Iroquois engagés in the Western Fur Trade, 1800-1821, » dans Theodore Binnema, Gerhard J. Ens et R.C. MacCleod, éd., *From Rupert's Land to Canada*, Edmonton, University of Alberta Press, 2001, p. 23-58.

HALL, Catherine, « Commentary », Ann Laura Stoler, éd. *Haunted by Empire : Geographies of Intimacy in North American History*, Durham et Londres, Duke University Press, 2006 : p. 452-468.

HAVARD, Gilles, « 'Les forcer à devenir citoyens.' État, sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle) », *Annales HSS*, no. 5 (2009) : p. 985-1018.

HUDSON, Nicholas, « From 'Nation' to 'Race': The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, no. 3 (1996) : p. 247-264.

JACOBS, Margaret D., «The Eastmans and the Luhans: Interracial Marriages between White Women and Native American Men 1875-1935», *Frontiers: a Journal of Women Studies*, vol. 23, no. 3 (2002): pp. 29-54.

LABERGE, André, « Les McCombers de Caughnawaga et de Châteauguay », *Journal annuel de la Société historique de la vallée de la Châteauguay*, (1977) : p. 15-19.

LAWRENCE, Bonita, «Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview», *Hypatia*, vol. 18, no. 2 (2003): p. 3-31.

LEFRANÇOIS, Alexandre, « Thomas Arakwenté : promoteur de la modernité dans la communauté iroquoise du Sault Saint-Louis (1791-1820) », *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, no. 228 (2004) : p. 357-378.

PASCOE, Peggy, «Race, Gender, and Intercultural Relations: The Case of Interracial Marriage», *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 12, no. 1 (1991) : p. 5-18.

RUSHFORTH, Brett, « 'A Little Flesh We Offer You.' The Origins of Indian Slavery in New France, » dans Allan Galloway éd., *Indian Slavery in Colonial America*, Lincoln et Londres, University of Nebraska Press, 2009, p. 353-389.

SHOEMAKER, Nancy, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood », dans *Negotiators of Change : Historical Perspectives on Native American Women*, Nancy Shoemaker, éd., New York, Routledge, 1995, p. 49-71.

_____, « Rise or Fall of Iroquois Women », *Journal of Women History*, vol. 2, no. 3 (1991) : p. 39-57.

STOLER, Ann Laura, « Tense and Tender Ties : The Politics of Comparison in North America and (Post) Colonial Studies », *The Journal of American History*, vol. 88, no. 3 (2001) : p. 829-865.

_____, « Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, no. 1 (1989): p. 134-161.

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.

SULTE, Benjamin, « Les Métis ou Bois-Brûlés », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 5, no. 1 (1898) : p. 17

THOMPSON, Debra, « Racial Ideas and Gendered Intimacies: the Regulation of Interracial Relationships in North America », *Social & Legal Studies*, vol. 18, no. 3 (2009) : p. 353-371.

TOBIAS, John L., « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy » dans J.R. Miller, éd., *Sweet Promises. A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 127-144.

TRIGGER, Bruce G., « Iroquoian Matriliney », *Pennsylvania Archeologist*, vol. 48 (1978) : p. 55-65.

TURNER STRONG, Pauline, « Feminist Theory and the « Invasion of the Heart » in North America », *Ethnohistory*, vol. 43, no. 4 (1996) : p. 683-712.

VAN KIRK, Sylvia, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out": Changing Patterns of Aboriginal/Non-Aboriginal Marriage in Colonial Canada », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 23, no. 3 (2002) : p. 1-11.

VOGET, Fred, « Kinship Changes at Kahnawake », *American Anthropologist, New Series*, vol. 55, no. 3 (1953) : p. 385-394.

WALLACE, Anthony F.C., « Origins of the Longhouse Religion », dans Bruce Trigger, éd., *Handbook of North American Indians*, vol. 15, « Northeast », Washington : Smithsonian Institution, 1978, p. 442-448.

WARD, Kathleen A., « Before and after the White Man : Indian Women, Property, Progress, and Power », *Connecticut Public Interest Law Journal*, vol. 6, no. 2 (2006-2007) : p. 245-267.

YARBROUGH, Fay, « Legislating Women's Sexuality: Cherokee Marriage Laws in the Nineteenth-Century », *Journal of Social History*, vol. 38, no. 2 (2004) : p. 385-406.

5. Thèses et mémoires

CHAURETTE, Mathieu, *Les premières écoles autochtones au Québec : progression, opposition et lutte de pouvoir, 1792-1853*, Mémoire (M. en histoire), Université du Québec à Montréal, 2011.

GARNEAU, Édith, *Perspective de femmes des Premières Nations au Québec sur les chevauchements identitaires : entre le genre et la nation*, Thèse de Ph.D. (sciences politiques), Université du Québec à Montréal, 2002.

GREEN, Gretchen Lynn, *A New People in an Age of War. The Kahnawake Iroquois: 1667-1760*, thèse de Ph.D. (histoire), The College of William and Mary, 1991.

LESLIE, John F., *Assimilation, Integration or Termination? The Development of Canadian Indian Policy, 1943-1963*, thèse de Ph.D (histoire), Université de Carleton, 1999.

RÉTHORÉ, Anne, *La fin d'un symbole d'alliance. Les Britanniques et la politique de distribution des présents aux Amérindiens, 1815-1858*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Rennes 2 et Université du Québec à Montréal, 2000.

ROZON, Véronique, *Un dialogue identitaire: les Hurons de Lorette et les Autres au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, novembre 2005.

SIMPSON, Audra, *To the Reserve and Back Again : Kahnawake Mohawk Narratives of Self, Home and Nation*, thèse de Ph. D. (anthropologie), Université McGill, 2003.

SOSSOYAN, Matthieu, *The Kahnawake Iroquois and the Lower-Canadian Rebellions, 1837-1838*, mémoire de M.A. (anthropologie), Université McGill, juillet 1999.

6. Dictionnaires et ouvrages de référence

ROUSSEAU, Louis et Frank W. Remiggi, dir., *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.

7. Ressources en ligne

Code de droit canonique, Livre IV, Première partie, Titre VII : Can. 1124, Can. 1125, <http://www.vatican.va/archive/FRA0037/___P3Y.HTM>

BÉCHARD, Henri, « Joseph Marcoux », *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, vol. VIII : 1851-1860, <<http://www.biographi.ca/index-f.html>>.

CHAUSSE, Gilles, « Jean-Henry-Auguste Roux », *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, vol. VI : 1821-1835, <<http://www.biographi.ca/index-f.html>>.

CHAUSSE, Gilles et Lucien Lemieux, « Jean-Jacques Lartigue », *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, vol. VII : 1836-1850, <<http://www.biographi.ca/index-f.html>>.

LEIGHTON, J. Douglas, « Claude-Nicolas-Guillaume De Lorimier », *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, vol. VI : 1821-1835, <<http://www.biographi.ca/index-f.html>>.