UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES HURONS ET LES AUTRES : L'INTÉGRATION DE L'ÉTRANGER À TRAVERS LES PRATIQUES DE REPRODUCTION FAMILIALE AU VILLAGE DE LA JEUNE-LORETTE (1761-1801)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
MATHILDE NINON BERNARD

NOVEMBRE 2014

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 [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier tous ceux qui m'ont aidé et permis d'accomplir ce travail. Et d'abord, mon directeur, Jean-Philippe Garneau qui a contribué grandement donner du corps à cette recherche et à en élargir les perspectives. Je le remercie aussi pour son soutien et ses encouragements.

Je souhaite également remercier ma famille qui, toujours, a été un soutien fantastique dans la réalisation de mes projets. Je remercie également mes amis qui m'ont soutenue dans les moments difficiles. Et tout particulièrement Annie Lyonnais pour ses nombreux encouragements ainsi que Cloé Caron pour son aide précieuse. Un grand merci à Micheline Cloutier-Turcotte pour sa présence et son appui.

Je souhaite remercier enfin les personnels des bibliothèques et archives que j'ai fréquentées durant cette recherche pour leur assistance.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX vii

LISTE DES FIGURES viii

LISTE DES ABRÉVIATIONS ix

RÉSUMÉ x

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I

LES HURONS ET LES AUTRES, MÉTISSAGE ET RELATIONS SOCIALES : HISTORIOGRAPHIE, PROBLÉMATIQUES DE RECHERCHE, SOURCES ET CONTEXTE HISTORIQUE 7

1.1 Bilan historiographique 7

1.1.1 Contacts et métissages entre Autochtones et Européens, des Pays d'en Haut aux villages domiciliés 8

1.1.2 Des relations sociales et familiales 10

1.1.3 Les Hurons de la Jeune-Lorette au tournant de la conquête 13

1.1.4 Conclusion du bilan historiographique 18

1.2 Problématique 18

1.3 Démarches et méthodologie 22

1.3.1 Sources étudiées 22

1.3.2 Analyses des relations inter-ethniques 26

1.4 Les Hurons et la société coloniale : contexte historique 27

1.4.1 Relations sociales et interethniques 28

1.4.2 Les Hurons et la Fédération des Sept Feux 32

1.4.3 La mission huronne 35

1.4.4 Le cadre paroissial 38

1.5 Conclusion 41

CHAPITRE II

LA JEUNE LORETTE, UN ESPACE DE CONTACTS 42

2.1 La mission jésuite au cœur du peuplement européen 42

2.1.1 L'occupation du territoire 42

2.1.2 La population du village 45

2.2 Un village multiethnique 52

2.2.2 D'autres Autochtones au sein de la communauté huronne 52

2.2.3 Des Canadiens installés au village 54

2.3 Métissage et assimilation des étrangers à la société huronne 57

2.3.1 L'adoption dans les sociétés autochtones traditionnelles 57

2.3.2 Des captifs ou des réfugiés? 59

2.3.3 Devenir Huron(ne) par le mariage ? 62

2.3.4 Apparition et évolution du patronyme 65

2.4 Conclusion 67

CHAPITRE III

SE MARIER A LA JEUNE-LORETTE 69

3.1 Les Mariages de la mission 69

3.1.1 Mariages endogames-mariages exogames 70

3.1.2 Origine géographique des conjoints étrangers 74

3.1.3 Principalement des épouses canadiennes? 78

3.1.4 Les témoins des mariages 82

3.2 Le recours aux dispenses 84

3.2.1 Dispenses pour consanguinité 85

3.2.2 Dispenses de ban 87

3.2 Evolution et influence des mariages exogames à travers le temps 89

3.2.1 Répartition chronologique de ces mariages 90

3.2.2 A l'origine des couples mixtes, le mariage des parents ou un remariage ? 93

3.2.3 Le mariage des enfants nés d'un couple mixte 94

3.4 Les stratégies matrimoniales 96

3.4.1 De rares sources notariées 96

3.4.2 Un portrait des familles canadiennes 99

3.4.3 Liens de parenté des conjoints Hurons et Canadiens 102

3.5 Conclusion 105

CHAPITRE IV

LES BAPTEMES, VECTEUR DE SOCIABILITE AU VILLAGE HURON 107

4.1 Les baptêmes célébrés dans l'église de la mission huronne 107

4.1.1 Evolution des baptêmes recensés entre 1761 et 1801 : une baisse de la natalité? 107

4.1.2 L'adoption des enfants 110

4.1.3 La transmission des prénoms 112

4.2 Relations sociales à travers la parenté spirituelle 114

4.2.1 Un lieu d'alliances 114

4.2.2 Relations sociales entre Hurons et Canadiens 116

4.3 Parenté naturelle – parenté spirituelle : Quels genres d'alliance à la Jeune-Lorette? 119

4.3.1 Une majorité de parents spirituels issus de la même communauté que les parents. 119

4.3.2 Regroupement familial dans les parentés spirituelles des enfants du village huron 122

4.3.3 Professions et fonctions dans la société : le cas des parentés spirituelles multiples 125

4.4 Conclusion 129

CONCLUSION 131

ANNEXES 136

BIBLIOGRAPHIE 138

LISTE DES TABLEAUX

Tableau

2.2.1.2 Les familles du village huron de Jeune-Lorette 48

2.2.2.3 Nombre d'enfants par femme 51

3.1.1.1 Mariages mixtes, Hurons et Canadiens 71

3.1.1.2 Mariages Hurons et Autochtones 72

3.4.3.1 Descendance de Jean Bergevin Langevin et Marie-Ursule Forcan Leveillé 103

3.4.3.2 Famille Sasseville 104

4.2.2.1 Répartition des baptêmes par famille 117

4.2.2.2 Répartition des alliances Hurons-Canadiens par baptêmes et par type de parentés spirituelles, selon les types de couples 118

LISTE DES FIGURES

Figure

3.2 Présence de dispenses dans les actes de mariage 85

3.3.1 Évolution des mariages mixtes et exogames (1761-1801) 91

4.1.1 Évolution du nombre de baptêmes dans la période (1761-1801) 109

4.3.1 Évolution du nombre d'alliances huronnes-canadiennes à travers les baptêmes (1761-1801) 122

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ANQ	Archives nationales du Québec
BANQ	Bibliothèque et archives nationales du Québec
AAQ	Archives de l'Archevêché de Québec
PRDH	Programme de Recherche en Démographie Historique

RÉSUMÉ

Dans la thématique plus générale du métissage entre Autochtones et Européens, ce mémoire s'intéresse à la place de l'étranger, notamment Canadien, dans les stratégies de reproduction sociale et familiale des Hurons du village de la Jeune-Lorette situé à proximité de Québec durant la seconde moitié du XVIII° siècle (1761-1801). Les voyageurs qui ont visité la mission à cette époque racontent que, parmi les nombreuses interactions qui avaient lieu entre les Hurons et les Blancs, l'intégration des étrangers dans la société huronne était rendue possible par des mariages mixtes et l'adoption de captifs ou d'enfants illégitimes. Aujourd'hui, ce phénomène est en partie analysé pour expliquer l'apparition des revendications identitaires dans les villages domiciliés de la vallée du Saint-Laurent, à partir du XIX° siècle. Sans rompre avec cette problématique, notre recherche observe l'intégration de ces étrangers à la communauté huronne sous l'angle des logiques sociales et familiales que l'on peut appréhender au travers des mariages et des baptêmes. Dans un contexte particulier de proximité géographique, culturelle et religieuse, la nature et les caractéristiques des mariages entre Hurons et Étrangers montrent que ces unions répondent très probablement à une nécessité démographique et peuvent évoluer en fonction des tensions qui apparaissent entre les deux communautés. Ces mariages laissent aussi entrevoir les modalités d'intégration des étrangers dans la communauté et certaines des stratégies matrimoniales des époux d'origine canadiennes. Quant aux baptêmes ils témoignent à leur tour des alliances qui se tissent, principalement, entre certaines familles du village huron et de la paroisse voisine de Charlesbourg. Reflétant ainsi une réalité canadienne dans le village huron, ce mémoire montre que les contacts entre Hurons et l'Autre, notamment canadien, aboutissent le plus souvent par l'intégration de cet Autre au sein de la communauté huronne.

Mots clés :

Reproduction familiale, Reproduction sociale, Mariages-mixtes, Baptêmes, Adoptions, Hurons, Canadiens, Métissage, XVIIIe siècle.

INTRODUCTION

> « (...) Le sang parmi eux est mêlé aujourd'hui ; d'autant qu'il y a en hommes et en femmes des esclaves anglais faits prisonniers dans les guerres et qu'ils ont adoptés, qui y prennent des habitudes et s'y marient. Il y a même des femmes françaises qui épousent des sauvages ; d'ailleurs, il n'est point sans exemple qu'on y porte des bâtards qui élevés dans les manières sauvages ne tiennent à rien à celle de notre nation. Il est aisé de distinguer tous ces étrangers à la couleur de leur peau qui est autant blanche que celle des sauvages est bronzée. »[1]

C'est ainsi que l'officier et ingénieur français, Louis Franquet, en 1752, décrivait la population du village huron de la Jeune-Lorette. Le village est une mission jésuite installée depuis 1697 à proximité de la ville de Québec au sein de la colonie française. C'est une communauté autochtone et catholique regroupée sous la direction des missionnaires de la compagnie de Jésus. L'intégration d'étrangers dans cette société huronne par le biais des mariages ou de l'adoption a été mentionnée par d'autres contemporains de l'époque notamment par le général anglais James Murray qui, en 1760, écrivait que « le nombre a diminué au moins de moitié depuis quarante ans et la tribu serait aujourd'hui presque disparue si elle n'avait pas reçu comme recrues des prisonniers de guerre et de malheureux enfants dont la vente indigne fournissait à des parents le moyen de cacher leur propre honte[2] ». L'importance de ce phénomène, suggéré par les observateurs de l'époque, a conduit les contemporains à considérer d'une certaine manière que les Hurons n'étaient plus Hurons.

---

[1] Louis, Franquet, *Voyages et mémoires sur le Canada*, Institut canadien de Québec, Montréal, Editions Elysée, 1974, p. 107.

[2] James, Murray, *Rapport*, dans « Rapport sur la nation huronne-wendat » de Cornelius Jeanen, dans *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 220.

C'est ainsi qu'en 1836, des membres du bureau des affaires indiennes écrivaient à propos de la mission de la Jeune-Lorette : « By the intermixture of White blood they have now so lost the original Purity of Race that they cannot properly be considered as Indians[3] ». C'est cette question du métissage des Hurons, qui a eu la vie longue, que nous étudierons dans ce mémoire sous l'angle de l'intégration de l'autre et des pratiques familiales de reproduction sociale au village de la Jeune-Lorette. Mais tout d'abord, cette réflexion nous amène à définir le terme « métissage ».

En Grec, le terme 'Hubris', appliqué aux humains, signifie le viol, le désordre. De même, en Latin, mixtus, mixticius et hydrida désignent des êtres surnaturels et monstrueux[4]. D'un premier abord, le champ lexical entourant la notion de métissage semble négatif. Mais Mètis est aussi une divinité gréco-romaine. Mère d'Athéna, elle est été avalée par Zeus qui craignait que l'enfant à naitre ne le détrône. « Puissance de ruse, Métis apparaissait bigarrée, chatoyante, multiple, ondoyante, se métamorphosant selon les situations[5]. » Mètis est encore une forme d'intelligence « l'intelligence de la ruse » pour reprendre les termes de Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant[6].

Au Moyen-Âge, le terme métissage est vu de manière péjorative, car il s'oppose à l'idée de pureté. Il en est de même aux XVIIe et XVIIIe siècles, « Il renferme une connotation très péjorative parce qu'il est l'expression d'une transgression fondamentale entre l'Occident et son autre. (...) Il est composé de deux natures : il mélange les catégories et vient menacer l'ordre établi[7]». Cependant, en étudiant l'étymologie du terme, on s'aperçoit qu'il signifie plusieurs

---

[3] «Report of a Committee of the Executive Council, [...] of the 7th October 1836, respecting the Indian Department », dans *Copies or Extracts...*, 1839, p 32, dans, 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, "hommes libres" y misioneros en* los confines americanos (s. XVI-XIX), Madrid, Ediciones doce Galles, 2012, p. 339;

[4] Nelly, Schmidt, *Histoire du Métissage*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 16.

[5] *Ibid.*, p17.

[6] Marcel, Détienne et Jean-Pierre, Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p.10.

[7] Laurier, Turgeon, (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p 2-3.

réalités. Au XIIIe siècle, il désigne ce « qui est fait moitié d'une chose, moitié d'une autre [8]», « engendré de deux espèces [9]», mais aussi « de basse extraction, de sang-mêlé, mauvais, vil [10]». Il semble que ce ne soit qu'au XVIe siècle que le terme est utilisé pour désigner, dans la langue française, les enfants nés d'unions entre parents d'origines différentes. Le terme « métis », tel qu'il est compris en France aux XVIe et XVIIIe siècles est emprunté de l'espagnol « mestizio » et du Portugais « mestiço » et signifie « sang-mêlé ». Dans *le Furetière*, en 1690, premier dictionnaire à appliquer l'adjectif « métis » aux humains, la notion renvoie aux enfants nés d'un Indien et d'une Espagnole, ou l'inverse. Cette définition est reprise par *le Trévoux* en 1704 et dans l'édition de 1709 de *Richelet* dans lequel « métis » signifie « celui qui est né d'un Européen et d'une Indienne ». « Mulâtre », quant à lui, présent dans *le Furetière*, désigne l'enfant né « d'un Nègre et d'une Indienne ou d'un Indien et d'une Nègre », mais dans *le grand dictionnaire de Richelet* de 1759, il signifie « les enfans qui naissent du commerce des blancs avec les negresses[11] ».

La perception du terme est à l'époque négative, puisqu'elle reflète, comme au Moyen-Âge, l'idée d'impureté. En témoigne la constante analogie des définitions précédemment citées avec celles renvoyant au monde animal. « Métis » est le croisement entre un lévrier et un épagneul, alors que « mulâtre » est un dérivé de mulet, croisement entre un âne et une jument. Dans le *Furetière* de 1690, « métis » désigne au sens propre « les chiens engendrés d'un chien et d'une chienne différens d'espèce[12]». Comme le remarque Laurier Turgeon « la comparaison avec le règne animal contribue à rabaisser le métis, à insister sur l'aspect bestial du phénomène et à faire douter de son humanité[13]». Cependant, au cours du XVIII° siècle, la

---

[8] *Digestes,* ms. de Montpellier, 47, fol. 116a ds Gdf. *Compl* , dans *Centre national des ressources textuelles et lexicales*, http://www.cnrtl.fr/etymologie/métis, article 'métis', catégorie 'étymologie', consulté le 02/05/2013.

[9] Raimon, Vidal, *Chace as médisance,* 61 ds T.-L.: chien mestis, dans *Centre national des ressources textuelles et lexicales*, http://www.cnrtl.fr/etymologie/métis, article 'métis', catégorie 'étymologie', consulté le 02/05/2013.

[10] Jacquemard, Gielée, *Renart le Nouvel,* éd. H. Roussel, 5197, dans *Centre national des ressources textuelles et lexicales*, http://www.cnrtl.fr/etymologie/métis, article 'métis', catégorie 'étymologie', consulté le 02/05/2013.

[11] Sylviane, Albertan Coppola, « La notion de métissage à travers les dictionnaires du XVIII° siècle », dans *Métissage, littérature-histoire, actes du colloque international de St Denis de la Réunion 2-7 avril 1990*, Université de la Réunion, L'harmattan , cahier CRLH-CIRAOI n°7, 1991, p 36.

[12] *Ibid.*, p 36.

[13] Laurier, Turgeon, (dir.), *Regards croisés sur le métissage, op. cit.*, p 2-3.

vision que l'on portait sur le métis et les mariages ou alliances interethniques évolue quelque peu. D'abord, parce que l'on se rend compte, dans une perspective colonisatrice que le mulâtre et le métis peuvent être de véritables appuis (intermédiaires, interprètes...). Mais aussi parce qu'apparait une réflexion, qui entoure ces questions de relations interethniques, liée à l'enjeu de l'espèce humaine[14].

Pour certains penseurs, comme Voltaire, il existe différentes races d'hommes. Dans l'article « homme » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire écrivait que les hommes noirs et blancs avaient chacun une « structure intérieure différente[15] ». Dans ce sens alors les mariages mixtes étaient perçus comme une anomalie et une union scandaleuse. Mais d'autres, comme Buffon ou Diderot, sont convaincus de l'unité de l'espèce humaine[16]. Dans cette perspective, ces unions ne sont plus appréhendées négativement et cela permet d'ouvrir la compréhension du sens du terme métissage au-delà de son simple aspect biologique en s'intéressant aux critères climatiques, sociologiques et culturels[17].

Aujourd'hui, le terme « métissage » englobe une multitude de sens et de réalités qui sont étudiées dans toutes les disciplines de sciences humaines[18]. Le métissage n'est plus seulement limité à la question des mariages et unions mixtes, mais touche aussi bien la culture matérielle, les pratiques socioculturelles et les croyances. Cette nouvelle définition montre aussi que les contacts et les échanges entre les différents groupes ne sont pas synonymes d'acculturation, mais bien au contraire d'interculturation ou de transculturation. Il s'agit de voir alors le métissage comme un processus d'échanges réciproques et non plus comme un changement subi et définitif. De même, s'il implique des emprunts ou des réappropriations, il ne signifie pas la perte d'identité. Cette perspective permet alors, dans la thématique qui nous concerne ici, de redonner un rôle d'acteur de leur propre histoire aux Autochtones.

---

[14] Béatrice, Didier, « À la recherche d'un pragmatique : le métissage dans la pensée des Lumières et au-delà : le métissage de l'*Encyclopédie* à la Révolution française. », dans *Métissage, littérature, histoire, acte du colloque international de St Denis de la Réunion 2-7 avril 1990, op. cit.*, p.14.
[15] Nelly, Schmidt, *op. cit.*, p. 66.
[16] *Ibid.*, p 66.
[17] Béatrice, Didier, *op. cit.*, p. 16.
[18] Laurier, Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, dir., *Transferts culturels et métissages (Amérique /Europe XVIe XXe siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 12-17.

Ce mémoire s'inscrit dans le cadre plus général des recherches sur les rapports et les échanges entre Autochtones et Européens et s'intéresse particulièrement à la problématique du métissage dans les communautés d'Autochtones domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Il tente d'apporter un éclairage nouveau et complémentaire pour comprendre comment ces communautés amérindiennes peuvent interagir avec leurs voisins européens et les autres communautés autochtones. Plus précisément il vise à appréhender un aspect du métissage et de l'intégration de l'étranger dans la communauté huronne à partir de pratiques partagées de construction et de reproduction des familles au village.

La recherche est centrée sur la mission huronne de la Jeune-Lorette. Il s'agit d'observer les dynamiques sociales et familiales qui façonnent la population au sein du village huron. L'étude débute en 1761 et s'achève quarante ans plus tard en 1801. La périodisation a été déterminée tout d'abord par la disponibilité des sources: les registres d'état civil de la mission de la Jeune-Lorette antérieurs à la Conquête n'ont pas été retrouvés ou n'existent plus. La difficulté à lire les actes du registre après 1801 a délimité la périodisation à cette année-là. Ce découpage temporel nous permet d'aborder les premières décennies du régime britannique et les transformations du cadre paroissial au cours de la période. Ces dernières peuvent constituer des changements importants quand on regarde les stratégies familiales à travers les sacrements que sont les mariages et les baptêmes. Plusieurs générations s'enchevêtrent entre les premiers couples qui se marient au début des années 1760 et les mariages ou naissances célébrés à la toute fin du siècle. C'est pourquoi la chronologie, quoiqu'assez restreinte, nous permet tout de même d'observer les individus qui appartiennent à trois voire quatre générations.

Ce mémoire repose sur plusieurs sources. La plus importante est le registre paroissial de la mission, dans lequel sont répertoriés les actes de baptême, mariage et sépulture. La recherche fait également appel aux recensements, aux différents papiers seigneuriaux ainsi qu'aux écrits des contemporains ayant visité le village huron. L'essence même des sources paroissiales incite tout d'abord à faire des analyses quantitatives. Cependant, le travail de reconstitution des familles et des liens sociaux entre les différents acteurs, tout comme le sens que prennent les différentes pratiques étudiées et le rôle du travail des prêtres qui animent les sacrements et déterminent les identités décrites dans les registres, conduisent aussi à des analyses plus

qualitatives. Ainsi, malgré la nature plutôt aride des sources, la recherche constitue une nouvelle manière d'aborder l'intégration des étrangers au sein des familles et de la société huronne à travers la constitution et la reproduction de ces familles.

Le premier chapitre effectue d'abord un survol de l'historiographie du métissage dans les villages autochtones domiciliés de la vallée du Saint-Laurent puis aborde la démarche et la méthodologie utilisées dans le cadre de cette recherche. En terminant, il rappelle les différentes politiques de métissage sous le régime français et au début du régime britannique, et retrace l'histoire de la Jeune-Lorette et de ses relations avec ses voisins canadiens ou avec les autres communautés autochtones.

Le deuxième chapitre brosse un tableau de la situation géographique, démographique et humaine de la mission de la Jeune-Lorette et de ses alentours durant la période étudiée. Contrairement au premier chapitre, ce deuxième se concentre sur le village huron de Jeune-Lorette et les différents éléments de la population qui y réside. Il s'agit aussi de mettre en évidence le cadre propice aux interactions entre Hurons et Canadiens, notamment. Pour terminer, nous abordons la question de l'adoption et de l'intégration des individus à la communauté huronne.

Le troisième chapitre se penche sur les mariages célébrés à la Jeune-Lorette et met principalement en lumière les unions des Hurons avec des « étrangers ». L'analyse fait ressortir certaines caractéristiques particulières comme l'origine géographique des conjoints étrangers ou les liens de parenté des épouses canadiennes. Elle nous amène aussi à réfléchir sur le phénomène de l'exogamie de la communauté huronne, considérant la faible densité de sa population.

Finalement, dans un quatrième et dernier chapitre, le rapport à l'étranger sera observé à la lumière de la parenté spirituelle des enfants baptisés à la mission huronne. Tout comme pour les mariages, nous verrons que l'étude de la parenté spirituelle met en valeur des relations complexes entre Hurons et Canadiens pour lesquelles les liens de famille et la fonction de certains individus au sein du village semblent jouer un rôle important.

CHAPITRE I

LES HURONS ET LES AUTRES, MÉTISSAGE ET RELATIONS SOCIALES : PROBLÉMATIQUES DE RECHERCHE, SOURCES ET CONTEXTE HISTORIQUE

Ce premier chapitre a pour objectif de cerner les thématiques et la problématique abordées par cette recherche. Il s'agira, dans un premier temps, d'inscrire les questionnements dans l'historiographie du métissage et des relations entre Autochtones et Européens puis d'ancrer les hypothèses de recherche à travers la perspective de la reproduction familiale. Les sources et la méthodologie utilisées pour les étudier seront également traitées. Enfin dans un dernier temps, nous reviendrons sur des éléments du contexte historique qui nous permettent de comprendre dans quel environnement les relations sociales entre les Hurons de la Jeune-Lorette et les Autres ont pu se faire.

1.1 Bilan historiographique

Dans le cadre, plus général, des recherches sur le métissage et les échanges entre Autochtones et Européens, le sujet de ce mémoire se concentre sur les relations sociales qui ont existé entre Hurons et non Hurons à la mission de la Jeune-Lorette dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Nous avons choisi d'aborder cet aspect à travers la thématique de la reproduction sociale et familiale c'est-à-dire du point du vue de la formation et l'évolution des familles ainsi que des liens qui se créent entre elles. C'est pourquoi les mariages, les alliances par la parenté spirituelle et l'adoption seront au centre de cette étude. Dans cette perspective, le bilan historiographique revient alors sur les différentes formes de métissage entre Autochtones et Européens qui ont été analysées par les historiens. Nous évoquerons ensuite la place particulière qu'occupe la question des relations sociales et familiales au sein de ce domaine d'étude. Enfin, nous nous concentrerons plus précisément sur l'histoire et l'évolution de la mission de la Jeune-Lorette.

1.1.1 Contacts et métissage entre Autochtones et Européens

La question du métissage entre Autochtones et Français en Nouvelle-France a été l'objet de plusieurs travaux. Ils se concentrent, entre autres, sur la région des Grands Lacs que les Français nommaient les Pays d'en Haut et la Louisiane. Cet espace géographique est caractérisé par la rencontre de deux cultures, amérindienne et française, qui ne peuvent asseoir leur domination l'une sur l'autre. La faiblesse du peuplement français, composé principalement de commerçants, de soldats et de missionnaires entraine des rapports particuliers fondés parfois sur l'entraide et l'interdépendance avec les villages et communautés autochtones.

À travers des questions d'ordre militaire, commercial, religieux, politique et social, Richard White dans le *Middle Ground*[1], puis Gilles Havard dans *Empire et métissage*[2], explorent les relations qui se créent entre Autochtones et Européens dans la région des Grands Lacs. R. White émet l'hypothèse que la rencontre entre ces deux peuples et le contexte géographique, démographique et politique que nous venons de mentionner entrainent l'apparition d'une nouvelle culture. Cette nouvelle culture, créée par la nécessité d'une compréhension entre les deux sociétés, se caractérise par des emprunts, des adaptations et accommodements mutuels. G. Havard reprend certaines des conclusions de R. White, mais son analyse replace aussi la thématique du métissage et la région des Grands Lacs au sein des enjeux de la colonisation française. Il insiste ainsi davantage sur les tensions qui subsistent malgré tout entre Autochtones et Européens et la volonté de domination des Français.

Philippe Jacquin porte son analyse sur les coureurs de bois[3]. Juste après l'arrivée des Européens sur le continent nord-américain, ces hommes intègrent les sociétés autochtones d'abord pour y apprendre la langue et les coutumes puis pour construite une alliance entre Français et Amérindiens. L'historien développe son argumentaire sur ces Français, majoritairement engagés dans le commerce de la fourrure, qui finissent par s'assimiler aux

---

[1] Richard, White, *Le Middle Ground, Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs (1650-1815)*, traduit de l'Anglais par Frédéric Cotton, Toulouse, Anarcharsis, 2009, (1991) 731 p.

[2] Gilles, Havard, *Empires et métissages: Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2003, 858 p.

[3] Philippe, Jacquin, *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Montréal, Libre Expression, 1996, 284 p.

sociétés indiennes. Enfin, Arnaud Balvay s'intéresse aux relations qui existent entre les Amérindiens et les soldats français des postes militaires dans les Pays d'en Haut et la Louisiane[4]. L'auteur s'interroge sur la nature de ces relations, le métissage ou les formes de solidarité qui peuvent en découler.

La question du métissage issu des contacts entre Autochtones et Européens a été également étudiée pour les villages domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Jan Grabowski élabore l'idée de la naissance d'un « common ground » entre les Autochtones et les Européens de la région de Montréal sous le régime français[5]. Il aborde des éléments concernant le commerce de la fourrure et de l'eau de vie ainsi que la question de la justice. L'historien envisage la pratique d'une justice « parallèle » basée sur un système d'exemptions. Dans la même thématique, Helen Stone[6], pour le régime britannique et Denys Delâge et Étienne Gilbert[7] pour l'ensemble de la colonisation européenne, montrent comment, pour les Autochtones, les systèmes de justice amérindien et européen se superposent. D. Delâge et Étienne Gilbert alors parlent de « pluralisme juridique ».

Sous un autre aspect, Catherine Ferland dans son livre intitulé *Bacchus en Canada*[8], analyse la production et la consommation d'alcool dans la colonie française. Dans la dernière partie de l'ouvrage, elle aborde les manières de boire et la recherche de l'ivresse des Autochtones des villages domiciliés. Elle considère que le recours à l'ivresse est une façon de rejeter le modèle catholique. Mais les interprétations du phénomène peuvent aller plus loin, puisqu'il

---

[4] Arnaud, Balvay, *L'épée et la plume, Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en Haut*, Québec, Presses de l'université Laval, 2006, 345 p.

[5] Jan, Grabowski, *The Common ground : Native and French in Montréal, 1663-1760*, Thèse (Ph.D. en histoire) Université de Montréal, 1994.

[6] Helen, Stone, « Les indiens et le système judiciaire criminel de la province de Québec : les politiques de l'administration sous le régime britannique », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 65-78.

[7] Denys, Delage, et Etienne, Gilbert, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec, 1760-1820. I – En terres amérindiennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, n°1, 2002, p 63-82. Et Denys Delage, et Etienne Gilbert, « Les Amérindiens face à la justice coloniale française dans le gouvernement de Québec, 1663-1759. II – Eau de vie, traite des fourrures endettement, affaires civiles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n°1, 2004, p 31-41.

[8] Catherine, Ferland, *Bacchus en Canada, boisson, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2010, 432 p.

témoigne aussi de certaines formes d'emprunts et de réappropriations intégrés à des pratiques et des visions autochtones du monde.

Enfin, la thèse de Thomas Peace[9] est une étude comparative des effets de la conquête sur deux sociétés autochtones, les Micmacs de Kespu'kwitk et les Hurons de la Jeune-Lorette. L'analyse du village huron s'attache à décrire les évolutions et l'adaptation de la mission qui vit au contact des Européens, tout en restant en lien avec les autres nations autochtones par le biais de la Fédération des Sept Feux. Plus précisément l'auteur évoque les liens diplomatiques qu'ils ont avec la Fédération des Sept Feux et avec les différentes institutions religieuses et politiques -françaises et anglaises. Il conclut que les Hurons ne vivent plus dans un « middle ground », pour reprendre le concept de Richard White, ni un « commun ground » comme le suggérait Jan Graboswki. Pour, lui, il s'agit d'un « within », c'est-à-dire que les Hurons appartiennent à deux mondes, autochtone et européen, dans lesquels ils sont partie prenante[10].

1.1.2 Des relations sociales et familiales

Certains des auteurs que nous venons de citer abordent au sein de la problématique plus large du métissage entre Autochtones et Européens la thématique plus particulière des relations sociales entre les deux groupes. Ces relations sont notamment constituées par des mariages, des adoptions et des baptêmes et mettent en forme les questions sous-jacentes à ce mémoire c'est-à-dire les stratégies de reproduction familiale et d'intégration de l'étranger dans la communauté.

G. Havard explique comment se forment les mariages interethniques et les avantages que les Européens et les Autochtones pouvaient en retirer. Ces unions qui répondaient à des facteurs démographiques, politiques et sociaux permettaient aussi de sceller des nouvelles alliances pour les deux groupes. Du côté français, dans un premier temps favorisées par les autorités coloniales qui voyaient dans ces alliances la possibilité de civiliser les autochtones, ces

---

[9] Thomas, Peace, *Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia*, Thèse (PhD en histoire), York University, Toronto, 2011, 436 p.
[10] *Ibid.*, p 228.

unions ont par la suite été désapprouvées devant l'échec d'une telle politique[11]. L'analyse de P. Jacquin révèle quant à elle l'attractivité que ces sociétés amérindiennes représentaient aux yeux des coureurs de bois français ainsi que les facteurs tels que les mariages interethniques ou le système d'adoption qui favorisaient leur intégration dans ces sociétés autochtones. Enfin, A. Balvay, à la suite de G. Havard et P. Jacquin, se questionne sur les enjeux des mariages interethniques, tout comme ceux de l'adoption, pour les soldats dans les sociétés indiennes. Il conclut, contrairement à R. White, que ce sont surtout les soldats français qui s'indianisent, plutôt que les Autochtones qui s'européanisent[12]. L'historien montre également le rôle que jouent les baptêmes et les parrainages spirituels dans la consolidation des alliances entre Français et Autochtones.

L'historien de la Nouvelle-France, André Lachance, même s'il n'est pas un spécialiste des questions autochtones, aborde lui aussi les mariages interethniques. Dans un ouvrage collectif qui porte sur la place des marginaux et des « autres » sous le régime français, il coécrit un texte avec Sylvie Savoie dans lequel il analyse des données quantitatives sur les unions mixtes recensées selon une triple répartition[13]. La première analyse est géographique et illustre l'importance des régions plus éloignées par rapport aux environs des villes. Ensuite l'étude porte son attention à la question du genre. Les auteurs recensent beaucoup plus de mariages contractés entre un homme européen et une femme autochtone. Et enfin ils envisagent cette question de manière chronologique. Le nombre d'unions augmente fortement entre le XVIIe et la première moitié du XVIIIe siècles, en dépit des lois et considérations portées à leur égard. Après 1730, le phénomène connait une légère baisse. Cette présentation aboutit à une analyse, que l'on retrouve dans un autre des ouvrages d'A. Lachance[14], sur les raisons de ces unions, principalement économiques et sur les enjeux qui en découlent. A. Lachance et S. Savoie abordent plusieurs points intéressants au regard des informations relevées dans les sources utilisées pour ce mémoire en déplaçant l'analyse des

---

[11] Nous ne développons pas en détail ici les considérations de G. Havard à propos des mariages interethniques puisqu'elles seront présentées lors du contexte historique dans la dernière partie de ce chapitre.

[12] *Ibid.*, p. 285.

[13] André, Lachance (dir.), *Les marginaux, les exclus et l'autre au Canada aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Montréal, Fides, 1996, 327 p.

[14] André, Lachance, *Séduction, amour et mariage en Nouvelle-France*, Montréal, Libre Expression, 2007, 187 p.

mariages interethniques près des villes dont la situation est toute autre que dans les Pays d'en Haut et en rappelant l'importance des stratégies d'alliances familiales dans la formation de ces unions pour une population majoritairement agricole. Les auteurs en concluent que le nombre moins élevé de mariages entre Autochtones et Canadiens dans la vallée du Saint-Laurent par rapport aux régions plus éloignées que sont les Pays d'en Haut et le domaine du Roy serait révélateur d'une certaine distance entre ces Autochtones et leurs voisins canadiens.

La question des relations interethniques dans les villages domiciliés a été plus précisément traitée. Alain Beaulieu aborde la problématique du métissage dans ces villages de la vallée du Saint-Laurent à travers une analyse de ce qu'il appelle « l'indianisation des autochtones » au tournant des années 1820[15]. L'adoption de captifs ou d'enfants illégitimes ainsi que l'intégration d'étrangers à travers les mariages interethniques sont évoquées pour expliquer en partie l'apparition de débats sur l'identité indienne dans ces villages. L'historien rappelle que les récits de l'époque témoignent de la part importante de ce phénomène à la Jeune-Lorette, mais que des analyses précises pour comprendre sa réelle proportion manquent toujours[16]. Le lien qu'il établit également entre la question territoriale et cette présence européenne dans les missions révèle les différents regards portés sur les unions mixtes au sein même des communautés autochtones. Alors qu'aucun obstacle ne semble s'opposer aux mariages entre un homme autochtone et une femme européenne, les mariages contractés entre une femme autochtone et un Européen cristallisent les tensions[17].

Enfin, récemment achevées, les recherches de Marie-Lise Vien viennent compléter la connaissance générale à propos des interactions entre Autochtones et Blancs, à travers une étude sur les discours entourant les mariages interethniques à Kahnawake entre 1810 et 1851[18]. L'auteure montre que ces discours révèlent ce qu'elle appelle « une conception particulière de la race et du genre » conduisant à redéfinir qui peut être considéré comme

---

[15] 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, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos (s. XVI-XIX)*, Madrid, Ediciones doce Galles, 2012, p. 335-362.

[16] *Ibid.*, p. 337.

[17] *Ibid.*, p. 348.

[18] Marie-Lise, Vien, *« Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre » : race, genre et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851*, mémoire (maitrise en Histoire) Université du Québec à Montréal, 2013, 205 p.

Autochtone ou pas. Les mariages mixtes sont une des voies à l'intégration d'étrangers dans la communauté mohawk et dans un contexte de tensions entre Amérindiens et Blancs au sein du village, plusieurs personnes ont cherché à définir des critères pour encadrer ces unions interethniques.

1.1.3 Les Hurons de la Jeune-Lorette au tournant de la conquête

1.1.3.1. Les Hurons avant la chute de la Huronie

Parce que le présent mémoire concerne les Hurons de la mission de la Jeune-Lorette, il nous faut aborder également l'histoire plus spécifique de cette nation. Parmi les ouvrages qui se penchent sur l'histoire du peuple huron avant la chute de sa confédération nous pouvons citer les ouvrages de Bruce Trigger[19], de Denys Delâge[20] et de George Sioui[21]. Les études de B. Trigger et D. Delâge retracent l'histoire de la confédération huronne à travers la trame historique de la rencontre avec les Français et les relations qui se sont nouées entre les deux groupes jusqu'à la chute de la Huronie. L'œuvre de B. Trigger, parue en 1976, est une des premières à rompre avec les études antérieures qui axaient principalement leur analyse sur une vision européenne des contacts. À travers une méthode ethnographique, l'auteur revient de manière approfondie sur la rencontre et les premiers échanges entre Hurons et Français. D. Delâge développe cette question à travers, entre autres, la thématique de « l'échange inégal ». Il montre comment les interactions entre les deux cultures s'intègrent à un réseau d'échange plus large, à une « économie monde » et analyse l'impact et les changements induits par l'arrivée des Français sur la société huronne. Ce faisant les deux historiens présentent de manière complète l'organisation interne de la société huronne ainsi que les différents rapports qu'elle entretenait avec les Autres. *Les Wendats, une civilisation méconnue* revient aussi sur ces thématiques. G. Sioui explore la manière dont est pensé et accepté l'Autre, l'individu frère - de la même communauté, mais aussi l'autre - l'individu étranger dans la société huronne à travers une comparaison de la pensée circulaire autochtone et de la pensée linéaire

---

[19] Bruce, G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1992, 972 p.

[20] Denys, Delâge, *Le Pays Renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boreal, 1985, 416 p.

[21] George, E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, 369 p.

européenne. En ce qui concerne proprement les problématiques de la présente recherche, ces ouvrages permettent de comprendre ce qu'est la sociabilité chez les Hurons et comment elle se décline à travers les systèmes d'alliances, de mariages et d'adoptions.

On assiste depuis quelque temps à un intérêt grandissant pour l'histoire des Hurons de la mission de la région de Québec. La nation huronne a été l'objet de nombreuses études concernant la période des débuts de la colonisation française, notamment grâce à l'importance de son alliance avec les colonisateurs français[22]. Mais l'histoire des descendants de cette puissante confédération a été plutôt délaissée compte tenu de la perte de son influence politique, diplomatique, économique et militaire au cours des XVIIe et XVIIIe siècles[23]. Cependant, dans les vingt dernières années, plusieurs études se sont intéressées à l'histoire de la petite communauté huronne réfugiée à Québec, après la chute de la Huronie en 1649.

1.1.3.2 Un village d'Autochtones dans la vallée du Saint-Laurent

Divers ouvrages[24], en majorité des mémoires et thèses, ont été écrits depuis le courant des années 1990[25]. Portant sur différents aspects, ces travaux ont en commun l'avantage de se concentrer précisément sur la mission huronne de la région de Québec aux XVIIIe et XIXe siècles. Ils abordent le style de vie et les modes de subsistance des habitants de la Jeune-Lorette durant cette période. Quoique les sujets et les objectifs de chacun d'entre eux soient différents, ils sont importants dans le cadre de cette recherche puisqu'ils illustrent une partie de la vie huronne et permettent ainsi de mieux comprendre la situation du village et ses

---

[22] Les ouvrages que nous venons de présenter ne sont qu'une partie de la production intellectuelle concernant l'histoire de la nation huronne.

[23] Alain, Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le traité Murray et la liberté de commerce », dans *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p 259.

[24] Notamment la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*, « Les Hurons de Wendake », volume XXX, n° 3, 2000.

[25] Anne-Marie, Blouin, *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVIIe au XIXe siècle*, thèse (Ph. D. en histoire), Université de Montréal, 1987, 2 vol. // George, Boiteau, *Les chasseurs hurons de Lorette*, mémoire (M. en histoire), Université de Laval, 1954, 173 p. // Jean- Sébastien, Lavallée, *Sillery terre huronne? : étude de la première revendication territoriale des Hurons de Lorette (1791-1845)*, mémoire (M. en histoire), Université du Québec à Montréal, 2003, 195 p. // Jocelyn, Paul, *Croyances religieuses et changement social chez les Hurons de Lorette*, mémoire (M. Sc. en Anthropologie), Université de Montréal, 1992, 122 p. // Jean, Tanguay, *La liberté d'errer et de vaquer : les Hurons de Lorette et l'occupation du territoire XVIIe-XIXe siècle*, mémoire (M. en Art et Lettres), Université Laval, 1998, 142 p.

interactions avec les Autres sur les plans économiques, militaires, culturels, politiques ou religieux.

Un recueil de textes réunis par Denis Vaugeois[26] et l'ouvrage collectif dirigé par Alain Beaulieu[27] reviennent aussi sur l'histoire des Hurons de la Jeune-Lorette. L'objectif de Denis Vaugeois est d'éclairer le procès des frères Sioui et de réfléchir quant à la nature du laissez-passer accordé aux Hurons de Lorette par le Général Murray en 1760. Ce laissez- passer permettait aux Hurons, qui avaient suivi les Français à Montréal pendant l'année 1760, et désormais neutres dans le confit franco-britannique, de rentrer sans encombre dans le village de Lorette. Ce document octroyait aussi des libertés, notamment de religion, coutume et commerce, aux Hurons[28]. Alors que Denys Delâge et Cornelius Jeanen pensent que le document est un traité, Marcel Trudel et Alain Beaulieu le considèrent plutôt comme un sauf-conduit. Ce recueil, par sa diversité, met en lumière l'histoire de la communauté huronne de ses origines jusqu'à la conquête et les premières années qui la suivirent. L'ouvrage collectif signé par Alain Beaulieu, Stéphanie Bereau et Jean Tanguay s'intéresse à la question de l'évolution et des transformations des modes de subsistance des Wendats du village de la Jeune-Lorette ainsi qu'à leur rapport au territoire, dans la dynamique de colonisation de celui-ci.

Les deux ouvrages discutent, entre autres, de la place qu'occupent les Hurons, au sein de la colonie européenne et de la Fédération des Sept Feux. Les différents textes recueillis par Denis Vaugeois abordent principalement des questions politique, diplomatique et militaire sous l'angle notamment de la pratique des traités. Mais des questions économique et sociale sont également évoquées comme l'intégration progressive de certains aspects des modes de vie européens dans la société huronne. Ce point est également traité dans l'ouvrage collectif sur les Wendats du Québec. Cette dernière étude est aussi très intéressante dans le choix de son découpage chronologique puisque l'analyse est divisée en deux grandes périodes de 1650-1800 puis de 1800-1930. Les premières années de la conquête sont incorporées comme

---

[26] Denis, Vaugeois, (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, 346 p.

[27] Alain, Beaulieu, Stéphanie, Bereau et Jean, Tanguay, *Les Wendats du Québec, Territoire, économie et identité, 1650-1930*, Montréal, Éditions Gid, 2013, 340 p.

[28] Cornelius, Jeanen, « Rapport sur la nation huronne-wendat », dans Denis, Vaugeois, (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, 346 p.

une continuité au régime français. Pour ces historiens, la véritable coupure ne se fait ressentir qu'au début du XIXe siècle[29]. Le deuxième chapitre « Avec nous et parmi nous, une communauté Wendat dans un monde colonial, 1650-1800[30] » revient sur l'implantation progressive des Hurons dans la région de Québec et constitue une présentation à la fois géographique, sociologique et humaine de la mission tout en rappelant les liens et les influences qui se sont tissés entre les Hurons et leurs voisins canadiens. Ces deux ouvrages mettent ainsi en lumière les échanges économiques, militaires et sociaux entre les Hurons et leurs voisins canadiens et autochtones qui étaient multiples.

1.1.3.2 Interactions sociales et familiales entre Hurons et Canadiens

Néanmoins, ces ouvrages, quoique très importants pour comprendre la situation du village et ses interactions avec les autres sur les plans économiques, militaires, culturels, politiques ou religieux ne font que mentionner les relations sociales et familiales qui se tissent entre les Hurons et les Autres sans toutefois entrer dans une analyse plus précise de ce phénomène. Dans les *Wendats du Québec*, ces liens sont évoqués dans la mesure où, construits notamment par la religion et la langue, ils « contribu [ent] à faire de Lorette une société largement métissée dès la seconde moitié du XVIII ° siècle, l'intégration d'étrangers favorisait certainement un métissage culturel plus large, les conjoints d'origine française ou britannique apportant, par exemple, avec eux des éléments de leur culture qu'ils transmettaient à leurs enfants. »[31]. On constate ainsi que la connaissance du phénomène est principalement issue des témoignages écrits des contemporains qui s'expriment ou réagissent face à ce constat. C'est d'ailleurs ce dont atteste Alain Beaulieu[32]. Entre le XVIIIe et le XIXe siècles, ce sont des propos de voyageurs, d'officiers ou d'administrateurs et aussi des Hurons qui nous permettent d'appréhender ces interactions sociales. Ces dernières ne sont évoquées que pour éclairer en partie des phénomènes plus larges, notamment la question identitaire qui apparaît à la toute fin du XVIIIe et au XIXe siècle.

C'est sous cet angle que Véronique Rozon aborde la question du métissage et à travers ce

---

[29] Alain, Beaulieu, et al., *Les Wendats du Québec, op. cit.*, p. 58 et 87.
[30] *Ibid.*, p. 57.
[31] *Ibid.*, p. 97.
[32] Alain, Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le traité Murray et la liberté de commerce », *op. cit.*, p. 269.

qu'elle appelle « Les tensions de l'identité qui rivalisent : la question du métissage à Lorette »[33]. Sans toutefois rentrer dans l'analyse précise du phénomène, elle signale l'accroissement du nombre des unions interethniques entre les XVIIe et le XIXe siècles et voit dans ce phénomène l'apparition d'interrogations et de réflexions sur l'identité. Bien que l'ouvrage concerne principalement le XIXe siècle, alors que le contexte est légèrement différent que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, il n'en reste pas moins que son apport demeure important puisque sa réflexion s'ancre aussi sur les pratiques et perceptions qui avaient lieu tout au long de ces époques. Elle évoque la résidence permanente de Canadiens dans la mission mettant en évidence la proximité géographique concrète qui existe entre les Hurons et les Canadiens[34]. Elle mentionne également la proximité culturelle et historique entre ces deux communautés comme étant à l'origine de perceptions positives et de rapprochements. Du point de vue canadien, il y aurait une conviction sous-jacente de partager des racines communes avec les Hurons de Lorette[35].

Thomas Peace est finalement celui qui aborde peut-être plus précisément quelques éléments de cette problématique. Alors qu'il présente, de manière plus générale, le village huron au sortir de la conquête, il revient sur des éléments de démographie et évoque la pratique de l'adoption de captifs et d'enfants illégitimes. Il relève ainsi qu'entre 1730 et 1750 cinq prisonniers de guerre ont été adoptés et sont devenus Hurons. De même, entre 1761 et 1765, il recense huit adoptions d'enfants illégitimes sur trente baptêmes et en conclut que pour cette courte période l'adoption est un phénomène important[36]. À propos des mariages, il fait part des lacunes du registre paroissial et des difficultés à retrouver ce qu'il appelle les « background ethnic » des personnes[37]. Il analyse tout de même la répartition des mariages retrouvés dans le registre paroissial de la Jeune-Lorette à travers les mois de l'année et en conclut que les pratiques sacramentelles de ces unions tout comme la saison des naissances étaient similaires entre les Hurons et les Canadiens[38]. Malgré ces précisions sur des formes d'interactions sociales entre Hurons et Canadiens, T. Peace ne fait cependant que les évoquer.

---

[33] Véronique, Rozon, *Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX° siècle*, mémoire (Maîtrise en histoire), Université du Québec à Montréal, 2005 , 199 p..
[34] *Ibid.*, p. 133.
[35] *Ibid.*, p. 49 et 54-55.
[36] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 246-247.
[37] *Ibid.*, p. 247.
[38] *Ibid.*, p. 320-321.

Il ne mesure pas l'étendue du phénomène à travers les dynamiques villageoises et familiales que ces constats révèlent.

1.1.4 Conclusion du bilan historiographique

L'histoire des Hurons de la Jeune-Lorette, avant et après la conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques, se développe depuis quelques années. Ce renouveau historiographique met en évidence l'omniprésence des échanges entre Hurons et Européens des débuts de l'implantation des Hurons dans la région de Québec jusqu'à nos jours. Ces contacts sont de nature diverse et touchent, entre autres, les domaines économique, commercial, politique (même s'ils sont de moins en moins importants au cours du XVIIIe siècle) et social. Les recherches sur les relations entre Autochtones et Européens ont conduit les historiens à s'intéresser, parmi tous ces aspects, à la question plus particulière des relations sociales et familiales qui se sont tissées entre les deux cultures. Ce bilan historiographique témoigne alors que les interactions sociales, notamment par les mariages et les adoptions, entre les Hurons de la Jeune-Lorette et les Canadiens sont un fait reconnu par les historiens. Cependant, très peu abordent dans le détail comment elles se concrétisent précisément. Mais au-delà des considérations statistiques, c'est aussi la dynamique des relations sociales au sein du village et de la reproduction des familles, dans le contexte particulier d'un village autochtone domicilié, qui n'a pas été abordé. Partant de ce constat, ce mémoire se propose d'analyser les liens et les logiques qui se sont tissés entre Hurons et non-Hurons à travers les étapes marquantes de la vie sociale et de la reproduction familiale que sont les mariages et les baptêmes.

1.2 Problématique

En se penchant sur les mariages, les baptêmes et l'adoption, ce mémoire s'interroge sur l'intégration des étrangers dans la mission et sur les interactions que sa population tisse avec les paroisses voisines, notamment celle de Charlesbourg. Les questionnements de recherche visent à découvrir dans quelle mesure les stratégies matrimoniales et les pratiques sociales des familles d'un village d'Autochtones domiciliés tel que celui de la Jeune-Lorette participent au métissage dont témoignent les observateurs du XVIIIe siècle. L'analyse de l'évolution du phénomène sur une période de quarante années permet de voir les interactions

et les influences entre les logiques de reproduction familiale et le processus d'intégration des étrangers dans la communauté huronne notamment à travers des volontés plus marquées d'intégration ou d'exclusion de ces étrangers.

Plusieurs études concernent la population canadienne, majoritairement centrées sur le régime français et s'intéressent à la problématique de la reproduction sociale et familiale[39]. Ces recherches montrent que les stratégies d'alliances matrimoniales sont au cœur des questions relatives à la reproduction sociale des familles ainsi qu'à la transmission du patrimoine[40]. André Lachance remarque l'importance de l'endogamie géographique et de l'homogamie socio-professionnelle dans la formation de ces alliances. Comme il le rappelle « dans la société de l'Ancien Régime, l'ordre social est perçu comme quasi immuable. Chacun nait dans un groupe social dont, en principe, on ne peut ni ne doit sortir. »[41]. Les stratégies d'alliances servent les intérêts de la famille et de la préservation du patrimoine prime sur les sentiments dans le choix des conjoints. Suivant les mêmes considérations, les recherches dirigées par Jacques Mathieu, portant sur les pratiques matrimoniales exogames du gouvernement de Québec, ont attiré notre attention notamment parce qu'elles se concentrent sur cinq villages du gouvernement de Québec, dont Charlesbourg, village voisin de la mission huronne de la Jeune-Lorette[42]. Les auteurs révèlent que le recours à des conjoints étrangers de la paroisse suit des évolutions cycliques liées aux différentes étapes d'occupation des territoires et de la disponibilité des terres. L'étude montre encore que l'intégration d'étrangers dans la communauté paroissiale par le biais des mariages est amplifiée lors de contextes particuliers comme les guerres ou les épidémies.

Enfin, couvrant une période plus tardive, l'ouvrage de Serge Gagnon dresse un portrait du

---

[39] Hubert, Charbonneau, Bertrand, Desjardins, Jacques, Légaré et Hubert, Denis, « La population française de la vallée du Saint-Laurent avant 1760 », dans S. Courville (dir.), *Atlas historique du Québec: population et territoire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 31-44 // Danielle, Gauvreau, *Québec, une ville et sa population au temps de la Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'université de Québec, 1991, 258 p. // André,Lachance, *Vivre, aimer et mourir en Nouvelle-France : la vie quotidienne aux XVIIe-XVIIIe siècles*, Montréal, Libre Expression, 2000, 221p. Et André, Lachance, *Séduction, amour et mariage en Nouvelle-France*, *op. cit,*.

[40] Gérard, Bouchard,« Les systèmes de transmission des avoirs familiaux et le cycle de la société rurale au Québec, du XVIIe au XIXe siècle », Dans *Histoire sociale*, vol.16, n°31 (mai 1983), p. 35-60.

[41] André, Lachance, *Vivre et mourir en Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 87.

[42] Jacques, Mathieu, Céline, Cyr, Guy, Dinel, Jeannine, Pozzo et Jacques, St-Pierre, « Les alliances matrimoniales exogames dans le gouvernement de Québec — 1700-1760 », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, n° 1, 1981, p. 3-32.

mariage au bas Canada au tournant du XIXe siècle[43]. Il peint le mariage comme une institution dominée par la sphère religieuse même si son importance tend à diminuer. Tout comme A. Lachance et l'équipe de J. Mathieu, il montre qu'au début du XIXe siècle dans la continuité du XVIIIe siècle, les stratégies matrimoniales ont le plus souvent pour objectif de préserver l'homogamie religieuse, culturelle ou sociale. Du point de vue religieux, les mariages entre catholiques et protestants sont désapprouvés alors que les mariages entre Autochtones et Européens catholiques sont tolérés parce que les conjoints partagent la même religion. Mais pour les membres de ces communautés, ces alliances Autochtones-Européens sont perçues comme des facteurs de fragilisation de la cohésion des sociétés.

Traditionnellement, les Hurons avaient eux aussi leurs normes qui encadraient les alliances matrimoniales. Ainsi, on ne pouvait se marier entre personnes issues des lignées maternelles, et ce jusqu'à plusieurs degrés, puisque les époux ne pouvaient appartenir au même clan[44]. Cependant, les mariages entre cousins ou parents issus des lignées paternelles étaient autorisés. Brébeuf écrivait « Il y a ceci de remarquable qu'ils ne se marient jamais dans la parenté en quelque degré que ce soit, ou direct, ou collatéral, mais font toujours de nouvelles alliances, ce qui n'est pas un petit avantage pour maintenir l'amitié. »[45]. Comme le remarque George Sioui, dès 1630, les bouleversements sociaux et démographiques qu'ont connus les nations huronnes troublent, sans doute, les coutumes qui entouraient ces unions matrimoniales[46]. C'est pourquoi les pratiques maritales à la Jeune-Lorette, eu égard au contexte démographique et religieux du village, sont au centre des questionnements de cette recherche.

Au-delà des alliances matrimoniales d'autres pratiques sociales, comme ici les baptêmes, permettent d'appréhender les liens entre individus, familles et sociétés. Dans *Le prénom de nos ancêtres*, Geneviève Ribordy cherche à comprendre sous quels critères ou influences se fait la transmission des prénoms en Nouvelle-France[47]. Ce faisant, elle aborde directement la

---

[43] Serge, Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 300 p.
[44] Bruce, G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, *op. cit.*, p. 83.
[45] Brébeuf, dans George, E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue*, *op. cit.*, p. 233-234.
[46] *Ibid.*, p. 233.
[47] Geneviève Ribordy, *Le prénom de nos ancêtres : étude d'histoire sociale*, Sillery, Septentrion, 1995, 181 p.

question du baptême dans sa dimension sociale, le rôle et l'importance que remplissent les parents spirituels et donc les différentes formes d'alliances qui entourent alors cette pratique sociale. Elle montre que bien souvent ce sont des impératifs « matériels », qui président au choix des parents spirituels. L'éloignement géographique et les grandes distances ainsi que la nécessité de baptiser les enfants au plus vite, face à la crainte d'une mort sans baptême, conduisent les parents à prendre les parrains et marraines parmi le proche voisinage. Mais l'auteur démontre aussi que le baptême est l'occasion de tisser des liens plus profonds : « Le choix d'un parrain et d'une marraine hors de la famille permettait aussi de créer un nouveau réseau d'alliance, particulièrement utile dans une communauté neuve et sur une terre vierge, et de renforcer les liens de clientèle. Peut-être le parrainage permettait-il aussi de s'attirer la faveur des riches et des haut placés[48]». G. Ribordy reprend dans cette perspective les idées défendues par Agnès Fine qui considère le baptême comme un lieu d'interactions sociales qui dépasse de beaucoup le cadre spirituel. Ces alliances contribuent à renforcer des liens de solidarité et fraternité. Elle insiste également sur les liens de patronage et clientèle qui s'instaurent à travers ce sacrement, à la différence du mariage où il est plus fréquent de s'unir aux personnes de sa condition[49]. Notons qu'A. Balvay constate lui aussi que le baptême sert à confirmer l'alliance entre Autochtones et Français dans les Pays d'en haut et Louisiane au même titre que l'adoption de ces Français par les sociétés indiennes[50]. Enfin, l'étude de Guido Alfani, qui présente les différentes parentés spirituelles à Nonentola, une région d'Italie, s'intéresse à l'évolution de la présence « d'étrangers » dans les parrainages des enfants nés des membres d'une communauté particulière[51]. Le statut spécial de cette communauté italienne tend à séparer « originaires » et « étrangers » et à conditionner certaines relations sociales et familiales entre les deux groupes[52].

---

[48] *Ibid.*, p. 80.

[49] Agnès, Fine, *Parrains, Marraines, La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994, 390 p.

[50] Arnaud, Balvay, *op. cit.*, p.184.

[51] Guido, Alfani, « Parrains, Partecipanti et parenté. Tendance de longue durée dans la sélection des parents spirituels au sein d'une communauté exceptionnelle : Nonentola, XVI°-XVIII° siècles. » dans *Baptiser, Pratique sacramentelle et pratique sociale (XVI°-XX° siècle)*, Guido, Alfani, Philippe, Castagnetti et Vincent, Gourdon (dir), Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2009, p 291-316.

[52] Nonentola est une participanza, c'est-à-dire une propriété collective qui appartient à tous ses habitants. À partir de 1584, les étrangers qui s'implantaient dans la région ne peuvent plus intégrer la communauté collective. Dès lors nait un rapport particulier entre ceux que l'auteur appelle les

Plusieurs questions se posent à propos des relations interethniques retrouvées à la Jeune-Lorette. Pouvons-nous quantifier ces mariages mixtes, ces adoptions mentionnées par les contemporains pour en mesurer leur réelle importante? Nous est-il possible de les reporter dans le contexte plus général du village et de les replacer dans l'histoire de ces familles ? Cela nous apporte-t-il des éléments de compréhension sur la reproduction familiale et sociale de la mission? La parenté spirituelle répond-elle à des mêmes logiques d'alliance et de reproduction sociales ? Ces interactions évoluent-elles ? Et enfin, qu'est-ce qu'elles nous apprennent sur la dynamique plus culturelle du métissage et de l'identité ? Au regard de ces questions, ce mémoire émet l'hypothèse que le métissage social mentionné par les commentateurs du XVIIIe siècle est peut-être moins conditionné par une politique ou des revendications identitaires huronnes que par une logique de reproduction familiale au village. Cette dynamique familiale étant déterminée elle aussi par un cadre religieux catholique important.

1.3 Démarches et méthodologie

1.3.1 Sources étudiées

Dans le cadre de ce travail, nous avons observé les pratiques de construction et de reproduction des familles de la société huronne à la lumière des mariages et des baptêmes célébrés dans l'église du village huron. Mais nous avons aussi regardé, de manière exhaustive, les mariages de quelques-unes des paroisses voisines pour voir si ces relations sociales pouvaient conduire les Hurons à s'établir hors de la mission. Cependant, dans cet objectif, le mémoire s'appuie donc principalement sur le registre paroissial de la mission des Hurons de la Jeune-Lorette[53]. Tenu par Étienne Girault de Villeneuve, par Joseph Paquet puis par Michel Amiot[54], il présente plusieurs intérêts pour cette recherche et recense les actes de mariage et de baptême, ce qui nous permet d'appréhender une partie des interactions sociales entre les Hurons et les Autres. Comme l'explique Danielle Gauvreau dans son étude sur la

---

« originaires » et les « étrangers ». Rapports dans lesquels, les premiers se voient de moins en moins nombreux face aux autres, la transmission du droit de participation se transmettant dorénavant de père en fils, les filles qui épousent un « étranger » s'en voyant exclues.

[53] BANQ, ZQ1 ; S361, *Registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette.*

[54] Nous avons peu d'information au sujet de ces religieux. Les quelques éléments que nous avons sur la vie du missionnaire Giraut seront présentés plus loin dans le développement.

ville de Québec, les registres paroissiaux sont d'une importance incontestable pour mesurer les rapports sociaux d'une population donnée[55]. En effet, ils permettent de reconstituer les familles et les liens qu'elles ont avec les autres familles. Léo-Paul Hébert, à propos du registre paroissial de Sillery, résume bien tout l'intérêt de cette source :

> D'un registre de catholicité, on attend d'abord des données d'ordre officiel et statistique sur les baptêmes, les mariages, les sépultures. C'est là, croyons-nous, son premier intérêt. À ce titre, le registre de Sillery nous fournit des renseignements précieux sur l'état de la chrétienté de Sillery. Mais si l'on pousse plus loin l'investigation, le même registre peut nous livrer indirectement d'autres renseignements d'ordre ethno-historique, sociologique, linguistique, toponymique, etc... [...][56]

Le registre paroissial combine les actes de baptême, mariage et sépulture des Hurons de la mission et des Canadiens qui, jusqu'en 1795, étant trop éloignés géographiquement de la paroisse de Charlesbourg, fréquentent la chapelle huronne. Même après la création de l'église de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette, en 1795, on retrouve encore, dans le registre, les actes concernant les individus des deux communautés, probablement parce le prêtre qui dessert cette nouvelle paroisse officie également à la mission[57].

Sauf cas exceptionnels, pour les mariages, on trouve des informations sur la date de l'acte, les personnes qu'il concerne, leur parenté, leur origine ethnique et éventuellement, les témoins, les liens qui existent entre ces différentes personnes et les demandes de dispense. Pour un acte de baptême, on retrouve la date, le nom, les parents et les parents spirituels. S'il y a adoption ou naissance illégitime, le missionnaire le mentionne aussi. À de rares exceptions, les liens entre les individus ainsi que certaines professions sont indiqués. Pour les sépultures, on retrouve le même genre d'information, parfois l'âge de la personne décédée, ses parents si elle n'est pas mariée, le nom de l'époux ou de l'épouse le cas contraire[58].

Cependant, les registres paroissiaux ne sont pas infaillibles et les informations qu'ils livrent

---

[55] Danielle, Gauvreau, *op. cit.*, p. 57.

[56] Léo-Paul, Hébert, *Le Registre de Sillery (1638-1690)*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1994, p. 22.

[57] Charlotte et Cécile, Gros-Louis, *La chapelle huronne de Lorette 1730-1980*, Bibliothèques nationales du Québec et du Canada, 1980, p. 30.

[58] Gérard, Bouchard et André, Larose « La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage, sépulture, au Québec, des origines à nos jours », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 30, n°1, 1976, p. 78-83.

sont parfois incomplètes. Les raisons sont assez diverses : actes oubliés ou mal enregistrés, mauvaise conservation du registre qui rend le dépouillement difficile, voire impossible, disparition des registres ou partie de registres (feuilles). Il faut aussi prendre en compte les erreurs de celui qui se penche sur ce type de sources : actes mal dépouillés, mal attribués ou oubliés[59]... Ces failles ne sont pas absentes du registre qui nous concerne, car, certains actes n'ont pas été retrouvés, d'autres sont quasiment illisibles ce à quoi s'ajoute une confusion par moment sur les personnes. Cette critique de la source principale en appelle une autre. Le registre paroissial, tout comme les autres sources qui ont été étudiées d'ailleurs et que nous allons présenter ci-dessous sont tenu(e)s par les missionnaires. Ainsi, à part les requêtes et pétitions de la fin du XVIIIe siècle, nous n'avons accès à la question de ces relations sociales, à la Jeune-Lorette, qu'à travers l'intermédiaire de sources européennes et principalement religieuses. Nous ne pouvons savoir dans quelle mesure le prêtre reflétait ses propres convictions ou, plus fidèlement, la façon de voir des Hurons. Ainsi, à la lecture du registre paroissial, il semble qu'il n'y ait pas de statut officiel ou légal de métis. Les enfants nés d'une union interethnique entre Huron (ne) et Canadien (ne) sont considérés comme des Hurons à part entière s'ils vivent sur la mission. L'avenir de ces enfants nés de couples mixtes en témoigne puisque quelques-uns sont devenus des chefs du village huron[60].

Le Programme de recherche en démographie historique offre une base de données généalogique qui a été indispensable pour cette recherche. La base de données est disponible en ligne notamment à partir de la Bibliothèque et Archives Nationales du Québec[61]. Elle permet d'aborder les familles et les individus des paroisses du Québec des débuts de l'implantation française jusqu'en 1799. Ces fiches de familles sont créées à partir d'une compilation du dépouillement des registres d'État civil. Le PRDH connait quelques lacunes lui aussi. Certaines familles restent incomplètes, les liens familiaux ne sont pas toujours retracés, plusieurs actes se rattachant à une même personne ne sont pas reliés entre eux, à

---

[59] Hubert, Charbonneau, *Vie et mort de nos ancêtres, étude démographique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975 p. 70-71.

[60] Tehariolina-Vincent, Marguerite, *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Les éditions du Pélican, 1984, 507 p.

[61] PRDH, Base de données, disponible en ligne à partir de la BANQ http://www.genealogie.umontreal.ca/fr/.

cause de noms de famille assez compliqués[62]. Néanmoins, cette base de données a été d'une très grande utilité pour compléter les informations tirées du registre paroissial de la mission huronne et pour approfondir la recherche d'éventuels mariages ou lieux de résidence des Hurons dans les paroisses voisines de la mission que sont Charlesbourg, L'Ancienne-Lorette, Beauport, Sainte-Foy et Québec. Enfin, dans la même perspective nous avons eu recours au répertoire des mariages de Gérard Provencher[63]. À partir du registre paroissial, l'auteur y réunit, dans un ordre chronologique, les noms des mariés et ceux de leurs parents qui se sont unis dans l'église de la Jeune-Lorette puis dans les deux églises du village huron et de Saint-Ambroise de Jeune-Lorette après 1794.

D'autres sources, plus secondaires dans le cadre de ce mémoire, visent à compléter l'analyse. Il s'agit du répertoire censitaire de 1773[64], du recensement de 1784[65] et des aveux et dénombrement de 1781[66] et 1794[67]. Le répertoire censitaire de 1773 et les aveux et dénombrements de 1781 et 1794 répertorient sur les terres de la Jeune-Lorette, les propriétaires terriens avec ce qu'ils doivent de cens et de rentes. Ils sont organisés selon les différentes côtes (découpage territorial) et sont nominatifs. Ce sont des sources plutôt administratives qui permettent de mesurer l'agriculture et le système seigneurial. Mais elles permettent aussi de mettre en évidence la proximité géographique entre Hurons et Canadiens ainsi que leurs échanges notamment à travers la vente des terres. Le recensement de 1784 est plus particulier. Il recense, lui aussi de manière nominative, les habitants des différentes

---

[62] Il ne s'agit d'ailleurs pas du tout d'une critique envers les créateurs de la base de données mais d'une réalité observée à la lecture des registres d'Etat civil bien souvent difficiles à déchiffrer car, en plus des problèmes de conservation, l'orthographe des noms varie d'un acte à l'autre.

[63] Gérard, Provencher, *Répertoire des mariage, Loretteville, Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette (1761-1989)*, Sainte-Foy, Société de Généalogie du Québec, 1992, 129 p.

[64] BANQ, E21; S64; SS5; SSS6; D1447, *Répertoire censitaire de 1773,* récupéré de : http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=20110812111327556&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=920454.

[65] BANQ, E21 ; S64; SS5; SSS1; D288, *Recensement de 1784*, récupéré de : http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=20110617104816453&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=921038.

[66] BANQ, E21, S64 ; SS5 ; SSS1 ; D284, *Aveux et dénombrement de 1781*, récupéré de : http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=20120118082732165&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=921034.

[67] BANQ, E21, S64, SS5, SSS6, D1484, Aveux et dénombrement de 1794, récupéré de : http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=20120118082732165&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=920480.

paroisses de la seigneurie Saint Gabriel et de Notre Dame des Anges. Les jésuites inscrivent le nom des chefs de famille, leur âge, s'ils sont mariés, le nombre d'enfants à charge en fonction de l'âge et du genre, et enfin leurs possessions agricoles. Enfin, La base de données « Parchemin » et les greffes des notaires André Genest et Jean-Baptiste Panet[68] ont été regardées pour comprendre les stratégies matrimoniales qui présidaient aux unions inter-ethniques.

1.3.2 Analyse des relations interethniques

C'est donc dans un cadre paroissial que s'inscrit cette recherche. Comme on l'a vu, la chronologie étudiée, 1761-1801, permet d'aborder le départ du missionnaire et le redécoupage paroissial de la fin du siècle. En effet, la création de la nouvelle paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette en 1794 et l'érection de son église l'année suivante, en 1795, sont-elles suivies d'une baisse des relations sociales, des interactions, entre Hurons et Canadiens ? Une étude de la répartition dans le temps de ces interactions tentera de mesurer si cette séparation physique s'est ressentie dans les alliances matrimoniales ou les parentés spirituelles.

L'analyse tente de reconstituer les pratiques qui entourent les temps forts (les mariages et les baptêmes) de la vie des familles du village huron. Le travail préliminaire a consisté à dépouiller le registre et repérer les actes de mariage, de baptême et de sépultures, qui concernaient des résidents de la mission des Hurons de la Jeune-Lorette. L'identification s'est faite à la lecture de ces actes puisque le missionnaire puis les prêtres indiquent à la fois l'origine et le lieu de résidence de ces personnes. Cependant, comme on l'a vu, il faut rappeler que ces identités sont celles que le missionnaire et les prêtres considèrent et qui transparaissent à travers le registre paroissial.

L'identification des individus et leur lieu de résidence se sont faits, à travers le registre paroissial, selon trois critères. Le premier concerne la mention directe, qu'on retrouve dans la plupart des actes, de l'origine ethnique des individus qu'on repère à travers les mots et les phrases : « Hurons », « Abénaquis », « sauvage huron de cette mission », ou juste « de cette

[68] La base de données est disponible en ligne aux Archives du Québec, de même que les greffes des notaires.

mission »... Le second critère concerne les noms et prénoms des personnes. T. Peace rappelle que l'identification des personnes huronnes est facilitée par le repérage d'un nom à consonance autochtone. « Although at times it is fairly easy to identify Huron-Wendat individuals, often by a distinct Aboriginal name, many villagers also had french monikers[69]», ce qui se constate facilement dans le registre de la mission huronne, même si au cours de la période, et nous le verrons, on voit que des noms de famille à l'européenne remplacent ces noms hurons.

Enfin, puisque le missionnaire rappelle, dans chaque acte, la paroisse d'origine ou de résidence des Canadiens et des autres Autochtones dont il enregistre les mariages, baptêmes ou sépultures, nous avons supposé, par déduction, que les quelques fois où le missionnaire ne mentionne aucune paroisse, les individus sont, au moins, des habitants du village huron. Lorsque leurs noms ont une consonance autochtone, on peut alors supposer qu'ils sont Hurons de la Jeune-Lorette.

L'analyse se fonde donc sur les données fournies par les actes du registre paroissial. C'est par la confrontation de ces actes et de critères plus précis comme l'âge, le genre, l'origine et les liens de parenté, mais aussi la présence des témoins, le recours à des dispenses, ou l'évolution des noms et prénoms que se sont construites les fiches de famille sur lesquelles est basée l'analyse.

1.4 Les Hurons et la société coloniale : contexte historique

Nous avons présenté jusque-là le cadre de réflexion et de méthodologie dans lequel s'inscrit cette recherche. La partie suivante brosse un portrait général du contexte historique. Il s'agit d'abord d'éclairer les différentes perceptions qui ont entouré les relations sociales entre Hurons et Canadiens telles que nous les étudions dans la recherche. Ensuite nous aborderons l'histoire et la situation particulière de la mission huronne et ses relations avec les autres villages domiciliés de la vallée du Saint-Laurent.

---

[69] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 247.

1.4.1 Relations sociales et interethniques

1.4.1.1 En Nouvelle-France

Les autorités temporelles et spirituelles de la Nouvelle-France ont eu une vision parfois opposée sur les mariages interethniques. Pendant une période, aux débuts de la colonie française, les gouvernements métropolitain et colonial souhaitaient « franciser » les Autochtones. Pour intégrer les Indiens à la société coloniale, le métissage, à travers les mariages interethniques et les adoptions, était alors encouragé[70]. Pour Gilles Havard, ces mariages interethniques représentaient pour la Nouvelle-France en développement, un « outil de colonisation » qui permettait de sceller des alliances durables entre les nations autochtones et autorités françaises. On voyait également dans ces mariages mixtes la possibilité d'augmenter rapidement la démographie de la jeune colonie, qui manquait de femmes, et d'assimiler progressivement les Indiens à la société occidentale[71]. À l'inverse, les Jésuites et autres missionnaires ont plutôt tenté de limiter les contacts entre les Autochtones et les Français prétextant que ces fréquentations allaient pervertir les mœurs des nouveaux convertis.

> Certains, comme les jésuites, considéraient même que (le programme de francisation) nuisait à la conversion et qu'il fallait isoler les Amérindiens de l'influence des Français plutôt que de les amalgamer. À partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, les jésuites favorisaient ainsi une politique de ségrégation, préconisant l'éloignement des Amérindiens de l'influence des Français, jugée pernicieuse[72].

De leurs côtés, qu'ont à gagner les Autochtones dans ces mariages interethniques? Selon Gilles Havard, le rapport entre le nombre d'hommes et de femmes dans les sociétés joue un rôle : « Il est un facteur objectif, d'ordre démographique, qui a sans nul doute conduit au développement des unions mixtes : il s'agit du sex-ratio de certains groupes indiens, très défavorable aux hommes. ». Mais G. Havard voit également dans le métissage une manière de gagner, à travers le commerce des fourrures et une alliance avec les Français, « une position jugée plus confortable et plus prestigieuse [73]». Il faut encore noter que l'adoption,

---

[70] Allan, Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, Montréal, Boréal, 1998, p. 103-104.
[71] Gilles, Havard, *Empire et métissage, op. cit.*, p. 644-648.
[72] Alain, Beaulieu, *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*, Musée de la civilisation Saint-Laurent, Québec Fidès, 1997, p. 85.
[73] Gilles, Havard, *op. cit.*, p. 643.

pratiquée chez les Autochtones, était à la fois une manière de tisser des liens et alliances entre différents groupes et une manière de renouveler la démographie de la communauté. L'intégration d'étrangers dans un village ne posait pas de réel problème et a pu faciliter les mariages interethniques. Ce qui faire dire à George Sioui

> Ils s'ingénient donc à se former et à étendre des liens de parenté en dehors de la consanguinité. Certains moyens sont l'adoption, l'échange d'enfants, la reconnaissance d'amitiés spéciales (fellowhood) consacrées rituellement, l'enlèvement forcé et la naturalisation par adoption et, surtout, l'établissement de clan. « Les clans, écrit Matthew Deniis, liaient ensemble les communautés et les nations en une forme de parenté (...). Avec le temps, les gens réunis en un même clan acquerraient de vrais liens de parenté, ou ils oubliaient la nature fictive de leur parenté, assumant qu'elle était réelle[74].

Les contacts entre les populations et l'intégration d'étrangers dans les sociétés étaient donc un fait établi et pratiqué dans les communautés autochtones et huronnes.

La politique de francisation fut un échec. Philippe Jacquin y voit deux raisons, d'abord l'insensibilité des Amérindiens aux « charmes de la civilisation » et dans le même temps « l'en-sauvagement » des Européens que la fascination et le désir de liberté inspirés par les sociétés autochtones exerçaient sur eux et qui par un système d'adoption, facilitait l'intégration des individus à la communauté autochtone[75]. De cet échec découlent un certain racisme et le refus des mariages mixtes :

> Les autorités, par ailleurs, dénigrèrent l'intermariage pour des motifs que l'on qualifiera, faute de mieux, de « racistes ». Pour maints administrateurs français, en effet, les « sangs-mêlés » étaient des êtres dégénérés. (...) L'idéologie « raciste » des autorités coloniales procède en partie, on le voit, de l'échec de l'assimilation[76].

Peut-être plus que l'échec de l'assimilation, c'est « l'en-sauvagement » des coureurs de bois, que nous venons de mentionner, qui inquiète les autorités et restreignent les mariages interethniques. Le colon « en-sauvagé » semble aux yeux du gouvernement colonial « se dérobe(r) à l'assujettissement (et) représente(r), en effet, un risque majeur pour le conquérant européen. Son exemple ne peut manquer d'être contagieux et à terme menace l'éclatement de la colonie de peuplement. ». Symboliquement, il met à nu aussi le « fond de sauvagerie

---

[74] George, E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue*, *op. cit.*, p. 225.
[75] Philippe, Jacquin, *op. cit.*, p. 157-158.
[76] Gilles, Havard, *Empire et métissage, op. cit.*, p. 649.

commun à l'Indien et au colon. (...) Il incarne cette part maudite et refoulée de l'occident[77] ». La question des mariages interethniques fait débat dans toutes les colonies françaises d'Amérique qui se concrétise, en Louisiane, par un édit royal, en 1735, interdisant, sauf accord du gouverneur et du commandant de poste, les mariages interethniques[78]. En Nouvelle-France, il ne semble pas y avoir eu de mesures claires et précises à ce sujet. Quelques ordonnances et lettres nous permettent d'éclairer un peu cet aspect.

Ainsi, dans une ordonnance concernant les enfants illégitimes, datant du 6 février 1722, l'intendant Bégon écrit ceci :

> Faisons très expressement inhibition en défense à toutes personnes de remettre ou faire remettre lesdits enfants à des sauvages ou sauvagesses à peine contre les contrevenants de voir cent livres d'amende pour la première fois applicable au dénonciateur et de plus grande peine en cas de récidive. Ordonnons aux missionnaires chargés du soin des missions des sauvages de nous informer des enfants françois qui auraient été remis à des sauvagesses de leurs missions[79].

Si cette ordonnance, dont l'objectif premier est de diminuer le nombre des naissances hors mariages, est pour nous intéressante, c'est parce qu'elle met en évidence le processus d'adoption des enfants français par des Autochtones, qu'on retrouve à la Jeune-Lorette à la fin du XVIIIe siècle. Il se peut aussi que l'ampleur de l'amende montre la volonté de la part des autorités de réduire le métissage par l'adoption entre Canadiens et Amérindiens. De même, le 14 mai 1749, Le gouverneur La Galissonière répond à l'évêque de Québec « au sujet des mariages des françois avec des sauvages » :

> Je suis plus persuadé que je n'étois alors qu'ils sont pernicieux à l'état et tout au moins inutile à la Religion. Il seroit facile d'obtenir de la cour une défense pareille à celle qu'elle a fait pour le gouvernement de la Louisiane, mais j'aimerois mieux suivre le cours naturel et que ce fut 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 lieux[80].

On apprend ainsi que les mariages interethniques ne sont, a priori, pas interdits dans la

---

[77] Frank Lestringant, « Le Français ensauvagé », dans *Métissage, littérature-histoire, actes du colloque international de St Denis de la Réunion, 2-7 avril 1990, op. cit.*, p. 212.

[78] Gilles, Havard, *Empire et métissage, op. cit.*, p 650.

[79] Archives du Séminaire de Québec, Polygraphe 4, n°69.

[80] AAQ 6 CN, Gouvernement, vol. I: 102 : Lettre du gouverneur La Galissonière à l'évêque de Québec, Montréal, le 14 mai 1749.

colonie française, mais sont considérés négativement par ses dirigeants.

1.4.1.2 Après la Conquête britannique

La conquête et l'arrivée des Britanniques à la tête de l'ancienne Nouvelle-France ne semblent pas altérer drastiquement les modes de vie des Amérindiens domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Les Autochtones passent sous la direction du bureau des Affaires indiennes, créé pour la Nouvelle-Angleterre dès 1755. Alain Beaulieu, Stéphanie Béreau et Jean Tanguay considèrent ainsi que la conquête n'a pas d'effet majeur sur la vie des autochtones à court terme[81]. Il semble que la guerre contre les Américains en 1812-1814 marque en quelque sorte la rupture[82]. T. Peace, dans le même ordre d'idée, pense que peu de choses changent dans la vie quotidienne des Hurons dans les premières années qui suivirent la conquête : « The community still had access to the same resources and territory, the Jesuits continued to have a presence in the village, and the Indian Department maintained many elements that defined the French/Huron-Wendat relationship[83]». Cependant, T. Peace note que, malgré tout, certains aspects socioculturels se sont transformés lentement, notamment par les effets combinés de la perte des jésuites (au début de la décennie 1790) et de l'affaiblissement du poids politique des Hurons. Ceci commence à se ressentir à la toute fin du XVIIIe siècle au cours des années 1790[84]. Certaines tensions entre Hurons et Canadiens se développent alors.

Le passage au régime britannique est suivi du respect des coutumes et de la liberté de culte, de « l'autonomie politique et judiciaire », du droit des terres et de la liberté de commerce qui sont réaffirmés par les traités pris successivement jusqu'à la proclamation royale de 1763. La politique britannique en la matière visait surtout à maintenir l'alliance avec les autochtones et à pacifier les relations[85]. Mais si la conquête ne marque pas un véritable tournant sur les aspects socioculturels et économiques pour les Autochtones domiciliés, c'est aussi en partie dû au fait qu'elle n'a pas été suivie d'une immigration massive de colons anglais dans la

---

[81] Alain, Beaulieu et al., *Les Wendats du Québec, op. cit.*, p. 58.
[82] *Ibid.* p. 87.
[83] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 318.
[84] *Ibid.*, p. 318.
[85] Cornelius, Jeanen, *op. cit.*, p. 222 et Jean-Pierre, Sawaya, *La Fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, Sillery*, Septentrion, 1998, p. 54.

vallée du Saint-Laurent[86]. Ainsi, même si le soulèvement de Pontiac, en 1764, révèle des tensions pour les Autochtones des Pays d'en Haut, pour les Hurons de Lorette la fidélité envers les Britanniques semble être réelle, en témoigne par la suite leur participation à la guerre contre les Américains[87].

La Proclamation royale de 1763 avait pour objectif, en ce qui concerne les Autochtones, de réserver des terres pour ces derniers, de réglementer le commerce et le peuplement pour pacifier les relations entre Amérindiens et Européens. Si la Proclamation royale insiste sur l'interdiction faite aux colons d'acheter ou de s'installer sur les terres réservées aux Autochtones, sans accord préalable des autorités, il n'y a pas de mention sur les relations humaines et les mariages interethniques. Daniel Francis rappelle qu'en 1764, à Québec, « des ordonnances (...) interdirent aux EuroCanadiens de s'installer dans un village autochtone sans autorisation spéciale. Ces lois, dont le but était de protéger les Amérindiens contre les colons peu scrupuleux semblent avoir été dictées autant par la crainte que par la bienveillance[88]». A. Lachance mentionne qu'après avoir été tolérées par les autorités coloniales, les unions interethniques ont été interdites sous le régime britannique[89]. Ce que confirme une lettre datant du 24 janvier 1774, de l'évêque de Québec, Jean-Olivier Briand qui écrit : « Le mariage des Français avec les sauvages n'est point authorisé par le gouvernement. Je vous permets pourtant de célébrer celui dont vous me parlez[90]». Cette lettre est intéressante, car tout en rappelant la loi, elle met en lumière les différences entre la théorie et la pratique. Bien qu'interdits officiellement, des mariages interethniques ont pu être célébrés.

1.4.2 Les Hurons et la Fédération des Sept Feux.

Les Hurons du village de la Jeune-Lorette sont des autochtones domiciliés. Jean-Pierre Sawaya définit ce terme de cette manière : « il désigne les Amérindiens convertis au catholicisme et établis dans les limites de l'ancien Canada, dans les villages à proximité des

---

[86] Alain, Beaulieu et al., *Les Wendats du Québec, op. cit.*, p. 59.
[87] Cornelius, Jeanen, *op. cit.*, p. 227.
[88] Daniel, Francis, *Histoire des Autochtones du Québec 1760-1867*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 1984, p.18.
[89] André, Lachance, *Séduction, amour et mariage, op. cit.*, p. 113.
[90] AAQ, 20 A, Évêques de Québec, vol. I: 170 : copie de la lettre de Jean-Olivier Briand, évêque de Québec au révérend M.G.M. Verreau, Québec, le 24 janvier 1774.

agglomérations coloniales de Montréal, Trois-Rivières et Québec[91] ». Ce terme les différencie des Autochtones nomades et le même vocable a été utilisé sous le régime britannique[92]. Les Hurons de la Jeune-Lorette ou Wendake ne sont pas les seuls domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Comptent parmi eux les villages iroquois de Sault Saint-Louis (Kahnawake), de Saint-Régis (Akwesane), de la Présentation (Oswegatchie) et Lac des Deux Montagnes (Kanahsatake) constitués d'Iroquois, d'Algonquins et de Nipissingues. La Fédération est composée encore des villages abénaquis de Saint-François (Odanak) et de Bécancour (Wôlinak) et enfin des Algonquins de Pointe-du-Lac[93]. Ces villages domiciliés forment entre eux une alliance politique, la Fédération des Sept Feux. Reconnue par le régime britannique en 1762, on ne sait pas quand elle a été créée précisément, mais son existence sous le régime français semble attestée[94]. Cette alliance est principalement politique et le but semble « d'unir leurs efforts dans la sauvegarde d'intérêts communs[95] ». Jean Sébastien Lavallée précise ainsi que « le Grand feu, symbole de la capitale de la fédération, centre des débats et de la diplomatie, brûle à Kahnawake. Après la Conquête cette entité politique jouira du prestigieux statut d'intermédiaire diplomatique entre les Nations indiennes du Pays d'en Haut et les autorités britanniques[96] ».

La Fédération des Sept Feux est un élément important pour comprendre la Jeune-Lorette du XVIIIe siècle britannique tant sur le plan politique que socio-culturel. En effet, T. Peace s'interroge sur les fondements de cette alliance. Elle repose, selon lui, sur le vécu d'une même réalité, celle d'une même religion, le catholicisme et de la présence des Canadiens dans leur proche voisinage. Enfin, l'alliance repose encore sur la proximité géographique entre ces villages domiciliés impliquant de «négocier » pour le partage des ressources et les territoires de chasse[97]. Au sein de cette alliance, donc, les contacts sont nombreux, réguliers et de toutes

---

[91] Jean-Pierre, Sawaya, *Alliance et dépendance, Comment la couronne britannique a obtenu la collaboration des Indiens de la vallée du Saint-Laurent entre 1760-1774*. Québec, Septentrion, 2002, p. 19.
[92] Jean-Pierre, Sawaya *La Fédération des Sept-Feux, op. cit.*, p. 34.
[93] *Ibid.*, p. 23-24.
[94] Alain, Beaulieu, *Les Autochtones du Québec, op. cit.*, p. 74.
[95] Jean-Pierre, Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux, op.cit.*, p. 167.
[96] Jean-Sébastien, Lavallée, *Sillery terre huronne? : étude de la première revendication territoriale des Hurons de Lorette (1791-1845)*, mémoire (Maîtrise en histoire), Université du Québec à Montréal, 2003, p. 22.
[97] Thomas, Peace, *op. cit.*, p.246.

formes. Ainsi certains membres d'un village peuvent être amenés à se déplacer, à vivre dans un autre village, voire à se marier avec une personne issue d'un autre village. J. P. Sawaya mentionne les tensions qui peuvent ressortir de ces contacts, notamment sur la question des territoires de chasse[98]. Les auteurs des *Wendats du Québec* rappellent, quant à eux, la présence d'Iroquois dans la jeune mission des Hurons et de leur destin au sein de la communauté. Il est probable qu'ils aient été poussés à la quitter ou bien à s'intégrer puisqu'on ne trouve plus trace de la présence d'Iroquois au début du XVII siècle[99]. Enfin, de la même manière, T. Peace aborde les liens entre Hurons et Abénaquis lesquels avaient partagé la mission de Sillery[100].

Quelle place les Hurons de la Jeune-Lorette ont-ils tenue dans cette fédération? Pour certains historiens, les Hurons occupent une place importante au sein des Sept Feux. Pour Denys Delâge, le prestige de l'ancienne confédération huronne reste présent et le fait qu'ils aient été parmi les premiers à s'installer à proximité des Français leur aurait conféré un rôle primordial d'initiateurs et de leaders » dans la formation de la Confédération[101]. Cette idée est reprise par Cornelius Jeanen[102]. Cependant, pour Alain Beaulieu, les Hurons domiciliés, au contraire, ne jouent qu'un rôle minime dans la Fédération des Sept-Feux, et de manière générale, dans la colonie française puis anglaise : « (...) Les Hurons installés dans la région de Québec ne jouent plus qu'un rôle marginal sur les plans économique, militaire et diplomatique. Ce phénomène se continue au lendemain de la conquête[103]». Ce déclin est sans doute amorcé dès la conquête, mais vraiment engagé au XIXe siècle après la guerre avec les Américains de 1812-1814. Néanmoins, la présentation de cette Fédération de communautés amérindiennes nous permet aussi d'envisager les mariages et adoptions entre les autochtones des villages et nations domiciliés. Si le mémoire n'observe pas précisément les Sept Feux, nous devons tout de même prendre en compte le fait que les Hurons peuvent ouvrir leur communauté à d'autres Amérindiens tout comme aux Européens.

---

[98] Jean-Pierre, Sawaya *La Fédération des Sept Feux, op. cit.*, p. 47-48.
[99] Alain, Beaulieu et al., *Les Wendats du Québec, op. cit.*, p. 77-78.
[100] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 260.
[101] Denys, Delâge,« Les Hurons de Lorette dans leur contexte historique en 1760 », *op. cit.*, p. 122.
[102] Cornelius, Jeanen, « Rapport sur la nation huronne-wendat », *op. cit.*, p. 203.
[103] Alain, Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le « traité Murray » et la liberté de commerce », *op. cit.*, p. 259.

1.4.3 La mission huronne

Une grande partie de l'histoire des Hurons après la rencontre avec les Européens, est indéniablement liée à celle de la Compagnie de Jésus. Les jésuites foulent le sol nord-américain en 1625 et peu après leur arrivée, en 1634, et ce jusqu'à leur dissolution, ils ont œuvré auprès des Hurons. En effet, les premiers contacts entre Hurons et Européens ont été avec les Français. Basée sur le commerce de la fourrure et l'alliance militaire, la colonisation française voulait civiliser le monde. Des missionnaires ont été alors envoyés dans les communautés amérindiennes et huronnes alliées des Français, dans le but de les convertir. La conversion représentait un si gros défi, que les prix pour le commerce et les armes étaient plus avantageux pour les nouveaux convertis que pour ceux qui s'y refusaient[104].

Alors qu'au début de la colonisation, les missionnaires, et notamment ceux qui œuvraient dans les communautés huronnes, se déplaçaient dans les villages autochtones et devaient s'intégrer aux modes de vie locaux pour ensuite tenter de christianiser les populations, au XVIIIe siècle, la donne n'est plus la même. Certaines tribus autochtones se regroupent en villages, dans la vallée du Saint-Laurent et ailleurs au Canada (la mission de Détroit). Ces villages dirigés par des missionnaires jésuites sont inspirés des *reducciones* du Paraguay.

> (...) La réduction amérindienne fut conçue comme un milieu social contrôlable, permettant aux autochtones de s'adapter à leur propre rythme au mode de vie européen. Le but premier d'une réduction ne fut point d'évincer les autochtones pour faire place aux colons européens, comme c'était le cas au Massachusetts depuis 1629, mais plutôt de sédentariser les nomades, de placer des familles entières sous la direction des missionnaires à proximité de cultivateurs européens qui pourraient servir de modèles productifs[105].

La chute de la Huronie, les guerres et les tensions naissantes entre néo-convertis et fidèles aux traditions de leurs ancêtres sont à l'origine du regroupement des autochtones en village à proximité de la colonie française. Denys Delâge considère que c'est sans doute « pour échapper à un ennemi ou à des conditions de vie difficiles, soit par intérêt économique ou religieux que les Autochtones se sont établis dans les missions proches des zones de

---

[104] Bruce, G. Trigger, *op. cit.*, p. 690.
[105] Cornelius, Jeanen, *op. cit.*, p. 179.

peuplement français[106].

Pour l'État colonial français, les réductions autochtones de la vallée du Saint-Laurent représentaient un certain intérêt. Intérêt tout d'abord économique, pour le commerce de la fourrure entre autres, les Autochtones étaient désormais plus près des zones d'échange. Cependant, intérêt aussi militaire, puisque tout au long de la seconde moitié du XVIIe les nations amérindiennes domiciliées dans la vallée du Saint-Laurent représentaient un poids important dans la guerre contre les Iroquois, d'une part en faisant office de remparts, d'autre part, par leur poids militaire dans les déplacements, mais aussi en amont, dans la construction des outils nécessaires à la guerre (canots par exemple)[107]. Ces réductions étaient encore perçues comme une manière de franciser les autochtones, Marc Jetten note ceci « selon cette vision, la réduction n'est pas une enclave servant à la conversion des autochtones, mais plutôt un lieu d'échange entre ces derniers et les Français[108] ». Ils semblent que les Britanniques aient trouvé les mêmes intérêts que leurs prédécesseurs en témoignent les différentes mesures prises pour maintenir l'alliance, comme les libertés de culte, commerce, langue que nous avons déjà présentées ainsi que le rôle diplomatique de la Fédération des Sept Feux entre le gouvernement britannique et les Autochtones du Pays d'en Haut.

Le village huron de la Jeune-Lorette, comme les différents villages qui l'ont précédé, est une mission. Sous la direction d'un jésuite, les Hurons sont convertis au catholicisme qu'ils pratiquent avec piété et ferveur[109]. Le village est un espace qui leur est réservé tout en permettant les contacts avec les colons canadiens. Ceci implique aussi que les terres de la Jeune-Lorette soient la propriété des jésuites, soumises à leur gouvernance, à la croyance officielle en la religion catholique et mises à disposition des Hurons. Allan Greer décrit la mission de Kahnawake, mission des Mohawks à proximité de Montréal comme étant « à la fois une mission des jésuites, c'est-à-dire un instrument de changement religieux dirigé, et

---

[106] Denys, Delâge, *Le Pays reversé, op. cit.*, p. 104.

[107] Marc, Jetten, *Enclaves amérindiennes : les réductions du Canada, 1637-1701*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 123.

[108] *Ibid.*, p. 125.

[109] Louis, Davaugour, « De la mission de Lorette en Nouvelle-France », dans Lionel, Lindsay, *Notre Dame de la Jeune-Lorette, étude historique*, Montréal, la Compagnie de la Publication de la Revue canadienne, 1900, p87-100 et Alain, Beaulieu et Al., *Les Wendats du Québec, op cit.*, p. 111, qui abordent la rigueur du missionnaire contre ceux qui seraient de mauvais catholiques.

une collectivité souveraine d'Iroquois catholiques[110]». En effet, si le jésuite rythme la vie spirituelle et en encadre les mœurs de ses ouailles, les Hurons, tout comme les autres Autochtones des villages domiciliés gardent une certaine autonomie politique et diplomatique.

Sous la gouverne des jésuites, entre les années 1656-1697, se suit une série de déplacements successifs autour de Québec avant l'implantation définitive à la Jeune-Lorette[111]. Les jésuites sont devenus seigneurs du village de la Jeune-Lorette en 1699 et le resteront jusqu'en 1793, date à laquelle ils cèdent gratuitement les « terrains et emplacements qu'ils possèdent actuellement dans le village tant qu [e les Hurons] y demeureront, sans pouvoir les vendre et aliéner[112] ».

Après la conquête, si le gouverneur Murray se positionnait plutôt contre le maintien de la compagnie de Jésus au canada, il semble que ces missionnaires avaient l'appui de l'évêque de Québec, Jean-Olivier Briand et finalement de la couronne britannique[113]. En 1773, la compagnie de Jésus est dissoute par le pape à travers le bref apostolique *Dominus ac redemptor*. Mais Jean-Olivier Briand refuse de l'appliquer et les jésuites qui étaient déjà en place ont pu garder leurs fonctions, noms, tenues vestimentaires et biens, jusqu'à la fin de leur mandat. Par contre, les recrues étant interdites leur nombre a diminué pour s'éteindre avec le dernier jésuite, Jean-Joseph Casot en 1800[114]. Pour J. P. Sawaya, le maintien des jésuites dans les missions autochtones, malgré leur dissolution est dû à la fois à la demande faite par les domiciliés aux autorités britanniques et « à l'ambiguïté des titres des terres dites seigneuriales qui concernaient les jésuites[115]». Quant à Michel Lavoie, il considère que le régime britannique a préservé encore quelques années les jésuites sur le sol nord-américain sous son étroite surveillance pour éviter un soulèvement de la part des Canadiens catholiques

---

[110] Allan, Greer, *Catherine Tekakwitha et les jésuites : la rencontre de deux mondes*, Montréal, Boréal, 2007, p. 143.

[111] Etienne, Girault de Villeneuve, « Des Hurons », *Relations de Jésuites*, vol. 70, années 1747-1764, p. 204-207.

[112] Denys, Delâge, « Les Hurons de Lorette dans leur contexte historique en 1760 », *op. cit.*, p. 122.

[113] Robert, Toupin, *Arpents de neige et robes noires, brèves relations sur le passage des Jésuites en Nouvelle-Frances aux XVII° et XVIII° siècles*, Québec, Bellarmin, 1991, p. 67-69.

[114] Peter, Meehan et Michel, Thériault, « Jésuites », récupéré du site internet : http://www.thecanadianencyclopedia.com/articles/fr/jesuites consulté le 17/08/2012

[115] Jean-Pierre, Sawaya, *La Fédération des Sept Feux, op. cit.*, p37.

et des Autochtones domiciliés[116].

1.4.4 Le cadre paroissial

Ainsi les Hurons de la mission de la Jeune-Lorette sont catholiques. Le régime britannique récemment à la tête de l'Amérique du Nord a permis aux Canadiens d'origine française tout comme aux Autochtones des villages domiciliés de pratiquer leur religion, le catholicisme. Si dans les premiers temps des missions, il est probable que la conversion des Autochtones ait été motivée par plus que la réelle croyance[117], ce n'est plus le cas à la fin du XVIIIe siècle. Déjà au début du siècle, les jésuites mentionnaient la grande piété des membres de la communauté, ce qui fut repris par la suite par les différents voyageurs venus visiter la mission[118]. S'il est possible de nuancer ces témoignages, la plupart écrits par des religieux, l'attitude des Sept Feux vis-à-vis du pouvoir britannique décrite par J. P. Sawaya ne peut que confirmer la réelle conversion au catholicisme de la part des domiciliés et, pour ce qui nous intéresse, des Hurons. En effet, la Fédération des Sept Feux demande régulièrement au régime britannique de permettre et favoriser la présence des religieux pour desservir leurs villages[119]. Aux dires des autochtones, les missionnaires ou prêtres semblent indispensables pour assurer la continuité des bonnes pratiques chrétiennes. Ainsi, comme l'attestent également les registres paroissiaux, Canadiens et Hurons partagent alors la même religion et de fait, les mêmes pratiques cultuelles comme le baptême ou le mariage.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les Hurons partagent aussi leur chapelle avec des Canadiens[120]. Cela se voit très clairement dans le registre paroissial puisque la majeure partie des actes enregistrés par le missionnaire ne concerne que des Canadiens. T. Peace met en valeur cette présence européenne importante, puisqu'il montre qu'entre 1760 et 1765 sur 206

---

[116] Michel, Lavoie, *C'est ma seigneurie que je réclame, la lutte des Hurons de Lorette pour la seigneurie de Sillery*, Montréal, Boréal, 2010, p. 111.
[117] Denys, Delâge, *Le Pays Renversé, op. cit.*, p. 104.
[118] Louis, Davaugour, « De la mission de Lorette en Nouvelle-France », dans *Notre Dame de la Jeune-Lorette, étude historique*, Montréal, la Compagnie de la Publication de la Revue canadienne, 1900, p87-100 et Beaulieu // *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, traduction annotée de journal de route par J. Rousseau et G. Bethune, Montréal, P.Tisseyre, 1977, feuillet 736-737 // Louis, Franquet, *Voyages et mémoires sur le Canada*, Institut Canadien de Québec, Montréal, Éditions Élysée, 1974, p. 102-108.
[119] Jean-Pierre, Sawaya, *op. cit.*, p. 37.
[120] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 248.

baptêmes célébrés à la mission de la Jeune-Lorette, 163 ne concernent aucun Huron[121]. Ce à quoi nous pouvons rajouter que le missionnaire fait état de la présence des Hurons et des Français, dans la très grande majorité des actes du registre paroissial, et ce jusqu'à la création de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette, en 1794. Très souvent, il est écrit « en présence de tous les Sauvages du village et d'un grand nombre de Français et Françaises ». Ceci prouvant encore que régulièrement, Hurons et Canadiens se retrouvent dans la même église.

Enfin, la langue est encore un trait culturel partagé entre les deux groupes. Tout comme pour la religion, le régime britannique permet que la langue française soit maintenue après la conquête. Selon les auteurs des *Wendats du Québec*, les Hurons commencent à parler le français en petit nombre à la fin du XVIIe siècle. Durant le siècle suivant, ils sont de plus en plus nombreux à le maîtriser, notamment par les fréquentations avec les Canadiens et à travers le commerce qui les conduit sur la place du marché à Québec[122]. Louis Franquet remarque que juste avant la conquête, la plupart des Hurons parlent le français. A l'échelle de la Fédération des Sept Feux, dans les années 1760, les domiciliés parlent le français et l'anglais[123]. Même si les prières catholiques avaient été traduites en langue huronne pour faciliter les conversions, et que cette dernière était devenue la langue des domiciliés au XIX° siècle, le Huron semble de moins en moins parlé au profit du français.

Pour la période qui nous concerne trois personnes ont officié à la mission des Hurons. Le jésuite Thomas-Étienne Girault de Villeneuve de 1761 à 1790-93, le prêtre Paquet de 1793 à 1799 et le prêtre Michel Amiot de 1799 à 1801. Le paysage paroissial qui entoure la mission huronne est assez particulier puisque jusqu'à la création de la paroisse Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette en 1794, les Hurons et les Canadiens qui vivaient près de la mission huronne partageaient la chapelle de la mission[124]. Après la création de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette, le prêtre de cette paroisse dessert également le village huron. Étienne Girault de Villeneuve est le missionnaire qui officie le plus longtemps dans le village huron dans la période qui nous intéresse. On ne sait pas beaucoup de choses sur sa vie et sa manière de

---

[121] *Ibid.*, p. 249.
[122] Alain, Beaulieu, et al., *Les Wendats du Québec, op. cit.*, p. 93.
[123] Jean-Pierre, Sawaya, *La Fédération des Sept Feux, op. cit.*, p. 33.
[124] Jocelyn, Paul, *op. cit.*, p. 70-71.

gérer la mission. Lionel Lindsay nous apporte cependant quelques éléments sur ce personnage mystérieux. Il arrive au Canada en 1754 et est directement envoyé à la Jeune Lorette pour aider le missionnaire d'alors le Père Richer. Il prend sa place en 1760 et y restera en fonction jusqu'en 1790. Cependant, jusqu'en 1792, il continue de visiter la mission, c'est pourquoi sa signature est relevée dans le registre paroissial jusqu'à cette date. En tout, il sera resté dans la mission plus de trente-six ans et vingt et un ans après la fin de la compagnie de Jésus. Il meurt en 1794[125].

Dans sa thèse, T. Peace insiste sur le rôle d'intermédiaire des missionnaires jésuites. Intermédiaire entre les villages domiciliés, eux-mêmes dirigés par d'autres jésuites[126], le missionnaire établit également des liens entre le village huron et les colonisateurs. D'une part, le jésuite est celui qui fait le pont entre la communauté huronne et l'administration coloniale: « In the 1770s and 1780s Etienne Girault, the last missionary to serve the community, acted as an intermediary between the governor and the village, writing letters on behalf of the community and relaying the governor's will during Sunday morning church services[127]». C'est ce qu'explique Jocelyn Paul quand il relate la correspondance entre le jésuite Étienne Girault de Villeneuve, le prêtre Charles Morissaux et l'évêque de Québec[128]. Il met ainsi en évidence l'importance et l'influence qu'a eues le missionnaire dans la communauté huronne, mais aussi l'opposition à laquelle il a dû faire face. Dans une pétition, adressée à Lord Dorchester, en 1791, les Hurons critiquaient le rôle de ce dernier sur le plan temporel[129]. D'autre part, T. Peace démontre aussi que le jésuite Girault semble être celui qui fait le lien entre les deux communautés voisines, huronnes et canadiennes. Il voit dans le départ du missionnaire, au début des années 1790, la cause de la diminution des relations sociales entre les deux communautés et l'apparition de certaines tensions[130]. Nous ne devons pas pour autant en conclure que les jésuites ont encouragé les mariages mixtes, puisqu'ils étaient généralement plutôt opposés à la présence française à proximité des missions[131].

---

[125] Lionel, Lindsay, *op. cit.*, p. 126-127.
[126] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 249.
[127] *Ibid.*, p. 250-251.
[128] Jocelyn, Paul, *op. cit.*, p. 105.
[129] *Ibid.*, p. 99 et 111.
[130] Thomas, Peace, *op, cit*, p. 326.
[131] Alain, Beaulieu et al., *les Wendats du Québec*, *op. cit.*, p. 105-106.

1.5 Conclusion

Ce premier chapitre a tenté de montrer que s'il s'avère que les contacts et les relations sociales entre Hurons et Canadiens sont attestés par les contemporains de l'époque et les historiens, il semble y avoir peu d'informations sur la mesure précise de ce phénomène et surtout sur les logiques de reproduction familiale et sociale que cela implique. C'est ce à quoi ce mémoire veut essayer de répondre à travers une analyse des actes de baptême, de mariage du registre paroissial de la mission des Hurons de la Jeune-Lorette. Cette recherche a pour objectif d'essayer de mieux cerner la dynamique du métissage et les conditions de l'intégration ou de l'exclusion des étrangers dans la communauté huronne. Les différentes politiques coloniales et religieuses, si elles n'ont finalement pas vraiment approuvé ces alliances, ne les ont concrètement jamais interdites, même si certaines d'entre elles ont pu être empêchées. Le contexte historique, géographique et démographique qui entoure l'installation et le développement des villages et missions autochtones domiciliées dirigées par les jésuites qui vivent au sein de la colonie européenne favorise ces rapprochements. Des liens de tout ordre se sont ainsi tissés entre les communautés. De cette description plus globale de la situation des Hurons de la Jeune-Lorette dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, nous pouvons passer à une présentation géographique, démographique et humaine du village.

CHAPITRE II

LA JEUNE LORETTE, UN ESPACE DE CONTACTS

Ce chapitre a pour objectif de brosser un portrait du village huron de la Jeune-Lorette et des facteurs à l'origine des contacts et fréquentations entre les Hurons et les Autres. Nous proposons de comprendre comment sont répartis et organisés les espaces et les zones de peuplement. Il sera également question du rapport qui existe notamment entre les communautés huronnes et canadiennes à travers la densité de population de chacune d'elles. Les recherches nous permettent ensuite d'appréhender les différents groupes et individus qui cohabitent dans la mission : les Hurons, d'autres Autochtones, des Européens font de la mission un village multiethnique. Ce chapitre a donc pour but de présenter le village en portant l'attention sur le contexte favorable aux échanges et aux relations sociales entre ces populations ainsi qu'aux individus qui composent le village huron.

2.1 La mission jésuite au cœur du peuplement européen

2.1.1 L'occupation du territoire

Lorsqu'en 1697, les jésuites installèrent la mission de la Jeune-Lorette sur les terres de la seigneurie Saint-Gabriel, des cultivateurs canadiens rattachés à la paroisse de Charlesbourg s'étaient déjà installés, depuis une vingtaine d'années, dans les alentours[1]. En 1752, Louis Franquet, lors d'un séjour à la Jeune-Lorette, écrivait à propos du village huron

> Ce village est situé à peu près à la hauteur de cette ville, à trois lieues dans la profondeur des terres de la rive nord du fleuve ainsi qu'on peut le connaître par la carte du pays. Toute la campagne de cette traversée est agréable, bien cultivée et pleine de maisons et d'habitations dépendantes des paroisses de Charlesbourg et de Sainte-Foy[2].

---

[1] Information récupérée à partir du site internet de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette : http://www.paroissesaint-ambroise-de-la-jeune-lorette.org/organisation/historique/ consulté le 27/05/2013.

[2] Louis, Franquet, *Voyages et mémoires sur le Canada*, Institut canadien de Québec, Montréal, Editions Elysée, 1974, p 106.

La carte de Gédéon de Catalogue datant de 1709, illustre, près de cinquante ans avant, les propos de Louis Franquet. On voit bien que la Jeune-Lorette fait partie d'un ensemble de terres agricoles et de villages qui la relient à la ville de Québec[3]. Comme on peut le voir au nord-ouest de la carte, sous l'écusson, le village huron, situé sur la rive droite de la rivière Saint-Charles, est déjà encerclé par les terres appartenant aux cultivateurs canadiens. Des témoignages attestent d'ailleurs que dès le début du XVIIIe siècle, les Hurons venaient vendre leurs marchandises (chasse, pêche et artisanat) sur la place du marché de Québec, témoignant ainsi de l'intégration, au moins économique du village à la jeune colonie[4].

Sur une échelle plus locale, il est probable que l'organisation du territoire, la possession des terres et la proximité des cultivateurs canadiens aient favorisé les fréquentations et les relations sociales entre les deux communautés. En effet, la très grande majorité des terres de cette seigneurie sont tenues par des cultivateurs canadiens. Quelques autres, beaucoup plus rares, le sont par des Hurons même si la place de l'agriculture dans les modes de subsistance du village semble diminuer au cours du XVIIIe siècle. Le répertoire censitaire de 1773[5] ainsi que les aveux et dénombrements des années 1781[6] puis 1794[7] l'attestent. La carte préparée par Andrée Héroux[8] qui reproduit l'occupation du territoire en 1754 dans la seigneurie de Saint Gabriel permet de visualiser, quand on la compare avec les informations de ces répertoires censitaires, la présence française autour de la mission et les possibles contacts entre Hurons et Canadiens.

Comme le rappelle T. Peace, les Hurons avaient accès à la terre de trois manières. Tout d'abord, il y a les terres qui leur avaient été réservées par les jésuites et pour lesquelles ils étaient exemptés de redevances. Elles sont indiquées sur la carte d'Andrée Héroux. Ensuite,

---

[3] BANQ, *Carte de Gédéon de Catalogne de 1709*, G/3451/G46/1709/C381/1921 DCA, récupéré de : http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?id=0000590353 , consulté le 11/07/2013, voir annexe 1.

[4] Alain, Beaulieu, Stéphanie, Bereau et Jean, Tanguay, *Les Wendats du Québec, Territoire, économie et identité, 1650-1930*, Montréal, Éditions Gid, 2013, p. 156-157.

[5] BANQ, E21 ; S64 ; SS5 ; SSS6 ; D1447, *Répertoire censitaire de 1773.*

[6] BANQ, E21 ; S64 ; SS5 ; SSS1 ; D284, *Aveux et dénombrement* de 1781.

[7] BANQ, E21 ; S64 ; SS5 ; SSS6 ; D1484, *Livre terrier de 1794.*

[8] Julie-Rachel, Savard, « L'intégration des Autochtones au régime seigneurial Canadien : une approche renouvelée en histoire des Amérindiens » dans *la recherche relative aux Autochtones : perspectives historiques et contemporaines*, actes du colloque étudiant, CREQTA, Montréal, Repro-UQAM, 2005, p. 179, voir Annexe 2.

les territoires de chasse, dont la gestion était gérée par la Fédération des Sept Feux. Et enfin, les terres, non réservées, que les Hurons pouvaient acquérir à côté de la mission et pour lesquelles, les redevances s'appliquaient comme pour tous les autres censitaires[9]. Ainsi, dans le répertoire censitaire de 1773, le couple Étienne et Véronique possède une terre dans la côte Grand St-Antoine qu'ils tiennent de feu Henry Guérin[10]. De même, Nicolas Hannen8taha possède une terre dans la côte du Petit Saint-Antoine[11]. L'aveu et dénombrement de 1781 indique que deux Hurons, Zacharie et Nicolas possèdent une terre pour laquelle ils doivent également des redevances. Posséder une terre ne signifie pas l'exploiter, cependant, l'aveu et dénombrement de 1781 prouve que ces derniers exploitent leurs terres. Zacharie semble posséder deux lopins de terre. Le premier dans la côte de la grande queue fait 60 arpents. 30 sont consacrés à la culture et 30 en bois debout[12]. L'autre terre est située dans la côte Saint Daniel et fait 40 arpents. Seulement deux sont mis en culture, un est mis en prairie et 37 sont réservés au bois debout[13]. Quant à Nicolas, il possède une terre sur la côté Saint René de 60 arpents, donc 40 sont en culture et 20 en bois debout[14]. Néanmoins là encore l'exploitation de ces terres ne signifie pas que les Hurons les cultivent directement. On peut envisager qu'elles soient mises en affermage. Il nous est impossible de le savoir à travers les sources étudiées, mais une telle hypothèse témoignerait alors d'autres formes d'échanges entre les Hurons et les cultivateurs européens.

L'aveu et dénombrement de 1794 répertorie les différents tenanciers de la seigneurie avec ce qu'ils doivent de rentes et cens. Ce répertoire confirme que certains Hurons possèdent des terres réparties dans la seigneurie. Là encore, certaines semblent plus exploitées que d'autres, comme en témoignent les montants des redevances que chacun doit. Le document seigneurial met aussi en évidence les échanges entre Hurons et Canadiens. François Paquet, avant 1793, prend ainsi possession d'une terre appartenant à un Huron « l'ayant eu en échange avec Louis Monique, Huron[15]». Louis Jacques Renaud possède « la moitié d'une terre à bois de Joseph

---

[9] Thomas, Peace, *Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia*, Thèse (PhD en histoire), York University, Toronto, 2011, p. 268.
[10] BANQ, E21; S64 ; SS5; SSS6; D1447, *Répertoire censitaire de 1773*, p. 26.
[11] *Ibid.*, p. 42.
[12] BANQ, E21, S64 ; SS5 ; SSS1 ; D284, *Aveux et dénombrement* de 1781, feuillet 27.
[13] *Ibid.*, feuillet 30.
[14] *Ibid.*, feuillet 28.
[15] BANQ, E21, S64 ; SS5 ; SSS6, D1484, *Aveux et dénombrement de 1794*, n°103, pas de feuillet.

Vincent, Huron, acquise par moitié avec François Guillaume Folardeau[16]». Ainsi, ce que l'étude de l'occupation et de la répartition des terres nous montre, c'est que Hurons et Canadiens vivent sur un même territoire qu'ils partagent et dans lequel échanges et fréquentations apparaissent comme inévitables.

2.1.2 La population du village

2.1.2.1 Une petite communauté

Plusieurs documents nous apportent des informations étalées durant la période sur les densités de population de la Jeune-Lorette et des autres paroisses de la seigneurie Saint-Gabriel. Quelques années avant la période qui nous concerne, en 1754, Louis Franquet, officier et ingénieur militaire écrivait que le village huron compte un peu plus d'une centaine de personnes.

> Ce village est composé de 25 familles, faisant ensemble 120 âmes. Ces familles n'occupent que 17 maisons et sont divisées en trois bandes du nom de la Tortue, du Vautour et du Loup. Chacune de ces bandes a son chef particulier, qui est soumis à un autre à titre de grand chef ; et on ne compte parmi eux que 40 guerriers[17].

Étant donné la raison de sa présence en Nouvelle-France et les objectifs de ses écrits, il n'y a pas de raison de douter des chiffres et des descriptions qu'il apporte à propos des Hurons de la Jeune-Lorette[18]. D'autant plus qu'à la suite de la Conquête, le Général Murray établit un recensement du nombre de familles et du nombre d'hommes en état de porter les armes dans ce qu'il appelle « les provinces du Canada[19]». Les chiffres du recensement établi par Murray sont assez similaires à ceux de Louis Franquet. Pour la mission des Hurons, il compte 20 familles et 33 hommes en état de porter les armes. Il dénombre également pour les deux paroisses les plus proches de la mission huronne, Charlesbourg et L'Ancienne-Lorette, respectivement, 264 familles et 316 hommes en état de porter les armes et 110 familles et 127 hommes en état de porter les armes. Dans un rapport officiel, le général Murray précise à

---

[16] *Ibid.*, n°114, pas de feuillet.
[17] Louis, Franquet, *op. cit.*, p. 107.
[18] F.J., Thorpe, « Louis Franquet », Informations récupérées du *Dictionnaire bibliographique du Canada*, disponible en ligne : http://www.biographi.ca/fr/bio/franquet_louis_3F.html, consulté le 09/01/2014.
[19] James, Murray, *Rapport*, carte disponible en ligne: http://data2.archives.ca/nmc/n0017350_a17.pdf, consulté le 11/07/2013.

propos de la population de la Jeune-Lorette « ils n'ont actuellement que 32 guerriers et la population de tout le village, y compris hommes, femmes et enfants atteint à peine le chiffre 100. Leur nombre a diminué au moins de moitié depuis quarante ans (...)[20]». Dans un roman, Frances Brooke, quant à elle, fait état d'une présence de 7000 Canadiens entourant la mission de la Jeune-Lorette pour une population huronne composée de 30 à 40 familles[21]. S'il s'agit là d'un roman, nous pouvons tout de même considérer les informations données au sujet de la mission huronne, puisque la création de cette fiction s'est faite lors d'un voyage de l'auteure au Canada. Cependant, les chiffres du village huron paraissent un peu plus élevés que ceux de Louis Franquet et du Général Murray.

Quoi qu'il en soit dans le recensement de 1784, tenu par les jésuites, 418 familles sont recensées pour la paroisse de Charlesbourg et 201 pour celle de L'Ancienne-Lorette[22]. En un peu plus de vingt ans, les villages environnant la Jeune-Lorette ont presque doublé leur population. A l'inverse, la population du village huron semble avoir stagné. Les jésuites recensent 28 entrées correspondant à des familles. Pour 24 d'entre elles, ils inscrivent les noms des chefs de famille ainsi que le nombre d'enfants à charge, selon leur âge et leur genre. Pour quatre de ces familles, seul le nom de la veuve est indiqué. En tout la Jeune-Lorette compte alors 107 personnes. Vingt-quatre hommes et vingt-quatre femmes, quatorze jeunes-hommes de plus de quinze ans, vingt de moins de quinze ans et onze jeunes-filles de plus de quatorze ans et dix de moins de quatorze ans[23]. Il semble donc que, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, la population de la Jeune-Lorette se situe entre une vingtaine et une trentaine de famille, pour une population totale environnant les 100 personnes.

2.1.2.2 Couples et taille des ménages en 1784

Une mise en commun des informations tirées du recensement effectué par les jésuites en 1784, des actes des mariages et des baptêmes issus du registre paroissial ainsi que des informations complémentaires fournies par le Programme de Recherche en Démographie

---

[20] James, Murray, *Rapport*, dans « Rapport sur la nation huronne-wendat » de Cornelius Jeanen, dans Denis, Vaugeois, (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 220.

[21] Nathalie, Cooke, Frances, Brooke, *Voyage dans le Canada, ou l'histoire de Miss Montaigue, 1769*, Montréal, Boréal, 2005, p. 48.

[22] BANQ, E21 ; S64; SS5; SSS1; D288, *Recensement de 1784*, feuillet 12 pour Charlesbourg et feuillet 18 pour l'Ancienne-Lorette.

[23] *Ibid.*, feuillet 19 et 20.

Historique, permettent une reconstitution, malheureusement encore incomplète, des familles de la Jeune-Lorette. Dans le recensement, les jésuites ont inscrit le nom et l'âge des chefs de famille, s'ils sont mariés et le nombre d'enfants qu'ils ont à charge selon l'âge et le genre. Comparer ces noms et âges avec les mariages recensés entre 1761 et 1784 permet de relier les couples et les personnes entre elles et de reconstruire les familles. Ainsi, en fonction de ce regroupement d'informations nous avons constitué un premier tableau basé sur le recensement de 1784 mettant en valeur vingt-quatre couples de la mission et leurs enfants ainsi que quatre veuves pour cette période précise.

Le village n'est pas constitué uniquement des couples qu'on retrouve pour l'année 1784. Certains ont été unis bien plus tôt et ont été défaits par la mort avant la date du recensement alors que d'autres unions n'ont été célébrées que plus tard. Les difficultés à reconstruire les couples et les familles, notamment ceux formés avant 1761 ainsi que le continuel mouvement du cycle de la vie (la mort et les nouveaux mariages ou remariage) rendent ardue une présentation précise de tous les couples hurons de la mission en dehors du tableau que nous permet d'apercevoir le recensement de 1784.

Le nombre d'enfants non mariés qui est inscrit pour chacun des couples correspond à la compilation des données retrouvées dans les baptêmes du registre paroissial et du recensement effectué par les jésuites en 1784. Il s'agit d'un portrait de la taille de ces familles, d'un couple et des enfants qu'ils ont en charge, pour un moment donné. Mais ces chiffres sont insuffisants pour reconstituer fidèlement la taille des familles puisqu'ils ne prennent en compte que les enfants non mariés, excluant alors les enfants déjà mariés pour la plupart des couples vieillissants. De même, pour les couples formés récemment, ce décompte ne peut englober les enfants nés après 1784. Néanmoins, on voit que six familles ont quatre enfants ou plus, alors qu'elles sont dix-sept à en avoir entre un et trois et qu'un seul couple n'a pas d'enfant. Pour quatre familles, nous n'avons pas d'information. Si on regarde, le nombre d'enfants non mariés selon la date du mariage, on s'aperçoit que les ménages les plus grands sont ceux qui ont été unis entre 1760 et 1770. Ce constat semble logique, car les couples concernés sont, en 1784, encore assez jeunes pour que la plupart de leurs enfants ne soient pas mariés, mais assez âgés pour avoir presque vingt années de mariage derrière eux.

Tableau 2.1.2.2 : Les familles du village huron en 1784[24]

Nom du mari	Âge	Nom de l'épouse	Année du mariage	Nombre d'enfants non mariés
Zacharie Horonhiatexa	54	Marie-Charlotte Aren8ata	1767	5
Simon Teennontaxen	40	Marie-Josephe Chamberlan	1772	3
Louis Honnaskannah	19	Dorothée Anendaïs	1783	1
Paul Tsa8enhohi	66	Marie-Josephe Tsoendask8a	Avant 1761	2
Joseph As8end8tie	28	Anne A8innon8an	1771	4
Sébastien Sarenes	35	Marie Hoet	1778	2
Pierre Hahasaronk	47	Marie Geneviève Vincent	1772	1
Augustin Hok8andoron	44	Thérèse Sasseville	1766	5
Pierre Tehoronhiono	64	Louise A8endias	Avant 1761	2
Jérôme Renaud	25	Marie-Josephe A8endaendi	1783	1
Simon-Imase (Ignace) Teotoronhaen	44	Marie-Josephe Savard	1764	5
Jean Vincent Annichoton	56	Elizabeth Chi8entea	Avant 1761	2
Joseph Andéh8atiri	51	Louise Ondahenton	Avant 1761	1
Nicolas Hanne8taha	60	Marie-Louise Renaud	1780	0
Joseph Aren8echon (dit Picard)	27	Catherine Jambart	1781	3
Raphaël Tsie8ei	41	Suzanne Vallière	1764	2
Charles Simones	32	Marie (tine) Te8atahas	1772	3
Zacharie Thomas	44	Elisabeth Sk8achiendati	1766	2

[24] Ce tableau est issu d'une mise en commun des informations fournies par le recensement de 1784 et les différents actes de mariages, baptêmes et sépultures du registre paroissial.

Nom du mari	Âge	Nom de l'épouse	Année du mariage	Nombre d'enfants non mariés
Nicolas Tobie	57	Marie Soenronk	Avant 1761	6
André Athohenres	26	Catherine Tsa8ente	1776	3
Athanase Tontiaxe	67	Cécile A8endihas	Avant 1761	3
Lavison[25]	24	-	-	0
Thomas Martin Atondat8an	54	Christine Otronhio8ann	Avant 1761	1
Petit Étienne	42	Véronique Tehonatsenhono	Avant 1761	3
Veuve Petit Louis	-	Hélène Skachiaares	inconnue	0
Veuve Setansetase	-	Peut-être Marie-Périne Savard[26]	inconnue	4
Veuve Simon	-	Nous n'avons pas retrouvé son nom	inconnue	0
Veuve Étienne	-	Geneviève Teannonnens	inconnue	0

2.1.2.3 Fécondité et mortalité infantile

Le dépouillement des baptêmes à travers le registre paroissial nous permet de reconstituer les familles plus largement. Il est alors possible de retrouver le nombre d'enfants qu'ont eus les femmes de la Jeune-Lorette, au-delà de l'année 1784. L'analyse de ce phénomène n'a été effectuée que sur celles qui se sont mariées entre 1761 et 1781 à la mission de la Jeune-Lorette et qui y sont restées vivre. Cette limitation chronologique et géographique permet de commencer l'étude à la formation des couples et de la terminer au moment de la fin du cycle de fécondité, estimé autour de l'âge de quarante ans pour les femmes[27] pour avoir un aperçu

[25] Nous n'avons pas retrouvé qui était cette personne.

[26] Nous ne savons pas qui est précisément Setansetase, parce qu'aucun acte du registre ne comporte ce nom. Par contre, le nombre d'enfant indiqué pour cet homme nous laisse envisager que peut-être il pourrait s'agir de Stanislas Koska, mort en 1776. Si cette hypothèse s'avérait juste, sa veuve serait alors Marie-Périne Savard.

[27] Hubert, Charbonneau, Bertrand Desjardins, Jacques Légaré et Hubert Denis, « La population française de la vallée du Saint-Laurent avant 1760 », dans S. Courville (dir.), *Atlas historique du Québec: population et territoire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 38.

plus global du rythme des naissances et de la mortalité infantile. Selon ce critère, vingt-cinq femmes ont pu être étudiées. Mais cette analyse souffre, elle aussi, des limites induites par les sources étudiées dont, en premier lieu, le sous-enregistrement des naissances ou des morts, qu'ils soient oublis de la part du missionnaire ou qu'ils se soient déroulés à l'extérieur du village huron.

Au-delà de cet obstacle, on remarque tout d'abord de grands écarts dans le nombre d'enfants par femme[28], certaines ne semblent pas en avoir eu, alors que d'autres en ont eu près d'une dizaine. Il est très probable que la mort d'un des époux soit la cause du nombre fluctuant d'enfants par famille. Par exemple, Rosalie Arenati n'a eu que deux enfants entre son mariage célébré le 14 janvier 1765 et son décès en 1770. Quoi qu'il en soit, dix de ces femmes ont quatre enfants ou moins alors que quinze autres en ont cinq ou plus. La mort d'un des parents concerne sept des dix femmes qui n'ont que quatre enfants. Pour une d'entre elles, on peut supposer que c'est son âge avancé qui limite le nombre des naissances[29]. On constate aussi qu'il n'y a pas tant de différence dans la fécondité des Canadiennes et des Huronnes puisque que les femmes ayant de nombreux enfants à la mission sont autant Huronnes que Canadiennes mariées à des Canadiens ou à des Hurons. Ainsi, Catherine Jambart mariée à Joseph Haren8ehon a eu sept enfants. Marie Charlotte Aren8ata mariée à Zacharie Horonhiatexa ainsi que Cécile Aatio l'épouse de François Xavier Handhaton8as ont eu huit enfants. Marie-Marguerite Pajot, femme de Pierre Allard, en a eu neuf. Enfin Thérèse Sasseville mariée à Augustin Hok8andoron a eu dix enfants. La fécondité des femmes du village semble correspondre à celle de leurs homologues canadiennes même si cela masque bien entendu des disparités[30].

---

[28] Pour un même lit. C'est-à-dire que nous avons regardé le nombre d'enfants par femme dans un mariage. Nous n'avons pas pris en compte les éventuels remariages à cause de la difficulté à reconstituer toutes les unions célébrées avant 1761.

[29]Marie-Marguerite Bergevin n'a que 4 enfants avec Jacques-Paul Gillezeau. Mais on sait qu'elle a été mariée avec Louis Vincent avant 1761 duquel elle a eu au moins 4 enfants connus.

[30]Hubert, Charbonneau et al., *op., cit.,* p 38. Les auteurs s'intéressent surtout à la période précédant la conquête. Néanmoins, ils concluent que la conquête « n'a pas beaucoup modifié la démographie de la colonie. Les taux bruts de nuptialité, de mortalité et de natalité sont demeurés relativement constants. », p. 43. Les femmes avaient en moyenne, si on excepte la mort d'un des conjoints,7 à 8 enfants, ce qu'on constate pour les femmes de la Jeune-Lorette qui ne sont pas touchées par leur mort précoce ou celle de leur époux.

Tableau 2.1.2.3 : Nombre d'enfants par femme

Nombre d'enfants par femme	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Nombre de femmes	2	2	4	0	5	2	4	1	3	1	1

En effet, au village huron par exemple, certaines femmes qui ont entre cinq et six enfants ont des longues périodes sans naissance. Quelles peuvent en être les raisons? Des fausses couches? Ou bien enfants non enregistrées parce que nés à l'extérieur de la mission? On sait que pour quelques enfants, le baptême a lieu plusieurs mois après la naissance, et ce probablement à cause des saisons de chasse. Ainsi, le 28 septembre 1783, on apprend dans l'acte de baptême de Marie-Françoise, fille de Nicolas Tobie et Marie Soenronk, qu'elle est « née dans les bois le 6 mars » soit presque sept mois auparavant[31].

Par contre, il faut penser que ce nombre élevé de naissances à l'échelle du village et par femmes ne signifie pas que tous ces enfants sont devenus adultes. En effet, la mortalité infantile est élevée au village, comme elle l'est d'ailleurs pour les familles canadiennes de l'époque[32]. L'étude du registre des sépultures montre que pour les années 1761-1785 sur cent soixante-sept enfants nés soixante-treize sont décédés avant d'arriver à l'âge adulte. Trois sont morts entre dix et quinze ans, neuf sont morts entre quatre et neuf ans. Les chiffres sont beaucoup plus élevés pour les enfants en bas âge. Ainsi, trente-huit enfants décèdent entre un et trois ans et vingt et un au cours de leur première année. On peut noter que sept enfants pour lesquels nous n'avons pas retrouvé d'acte de sépulture ont été baptisés sous condition.

Se pencher sur les baptêmes des enfants de la mission nous a permis de constater que les familles du village semblaient se former au même rythme que celles de leurs voisins canadiens puisque leur fécondité et la mortalité des parents ou des enfants sont assez similaires à ce qui a été relevé pour les familles canadiennes. Observer les familles et les

[31] *Ibid.*, p. 38.
[32] *Ibid.*, p. 38-39.

individus qui composent le village à travers le registre paroissial met aussi en évidence la présence à l'intérieur de la mission de personnes aux origines différentes. Les Hurons de la Jeune-Lorette ne vivent pas en vase clos. Le village est intégré dans le peuplement de la colonie canadienne et les contacts réguliers sont aussi favorisés par des traits culturels, comme la religion et la langue partagées par les deux communautés. Cette proximité et ces échanges entre les différents groupes se perçoivent à l'intérieur de la mission et forment ainsi une société multiethnique.

2.2 Un village multiethnique

Le village de la Jeune-Lorette est composé, comme on vient de le voir, majoritairement de Hurons. Au fil des ans, les minorités autochtones qui vivaient à la mission sont parties vers d'autres villages de domiciliés ou se sont intégrées à la population huronne. C'est le cas des Iroquois venus au village dans les années 1660 attirés par le catholicisme et repartis ensuite vers Montréal dans les années 1670. Des historiens supposent que ceux qui n'ont pas quitté le village ont fini par s'intégrer aux Hurons puisqu'il n'y a plus de mention de cette minorité dans la communauté huronne par la suite[33]. Cependant, à travers le registre paroissial, on s'aperçoit que des individus d'origine non huronne sont amenés à résider au village huron de manière temporaire ou permanente presque un siècle plus tard. Ces personnes ou ces couples sont de plusieurs origines : autochtone, canadienne, britannique... et se trouvent dans la mission de façon temporaire, une seule fois ou plusieurs fois ou bien de manière permanente.

2.2.1 D'autres Autochtones au sein de la communauté huronne.

L'étude des sources permet de voir que d'autres autochtones vivent dans la mission au côté des Hurons. Cette présence se mesure à travers les sépultures de ces personnes ou les actes de baptêmes de leurs enfants. Dans le registre des sépultures du registre paroissial, on rencontre plusieurs mentions de décès, pour des personnes dont il est difficile de savoir si elles ont pu résider de façon permanente ou temporaire au village huron. Le 24 novembre 1765, un homme, dont le nom n'est pas donné, d'origine abénaquise décède dans les bois près du village[34]. Quelques semaines plus tard, c'est une femme algonquine, dont le nom n'est pour

---

[33] Alain, Beaulieu et al., *Les Wendats du Québec, op. cit.*, p. 78.
[34] BANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette,*

elle non plus pas donné, qui meurt au village et qui est enterrée dans le cimetière de la mission[35]. A la fin de l'année 1785, la mort de plusieurs personnes est recensée. Le 21 octobre de cette année, deux individus, non nommés et leurs femmes, tous d'origine abénaquise sont retrouvés mort à proximité de Québec[36]. Pourquoi sont-ils mentionnés dans le registre des Hurons de la Jeune-Lorette? Est-ce parce qu'ils y sont enterrés dans le cimetière, parce qu'ils y avaient habité? Des questions auxquelles, malheureusement, les sources ne permettent pas de répondre, compte tenu du peu d'informations qu'elles nous livrent à leur sujet. Cependant, il est possible que ces personnes n'aient pas résidé longtemps au village, voire peut-être pas du tout, eu égard à leur anonymat. En effet, le vingt-huit octobre 1775 est décédé un dénommé Joseph « de la nation abénaquis du village de Saint-François, ayant reçu les sacrements de pénitence et d'extrême-onction et enterré ce jour[37]». Il est possible que si ce Joseph est clairement identifié et a pu recevoir les derniers sacrements, c'est que, lui, résidait, au moins de manière temporaire, dans la mission.

S'il semble y avoir au moins des fréquentations entre les différents membres des nations autochtones, certains se sont établis de manière définitive à la mission de la Jeune-Lorette. C'est le cas du couple composé de Nicolas Tobie et Marie Soenronk, Abénaquis. Mariés avant 1761, on retrouve dans le registre paroissial de la Jeune-Lorette entre les années 1763 et 1785, quatre actes de baptême et quatre actes de sépulture concernant leurs différents enfants[38]. On peut donc supposer qu'ils ont résidé de manière permanente au village huron. Il semble encore, pour confirmer cette présence à la mission, que le couple ait été intégré à la communauté huronne, au moins par le missionnaire. En effet, dans le recensement établi par les jésuites en 1784, un des hommes de la mission correspondrait, par le nom, l'âge et le nombre d'enfants, à Nicolas Tobie[39]. Il en est de même pour Pierre Hahasaronk, lui aussi Abénaquis. Marié à Marie-Geneviève Vincent, huronne, il serait originaire de Bécancour[40]. Deux de ces enfants ont été baptisés à la mission de la Jeune-Lorette et, tout comme Nicolas

---

partie 4a, feuillet 2.

[35] *Ibid.*, feuillet 2.

[36] *Ibid.*, feuillet 2.

[37] *Ibid.*, feuillet 3.

[38] *Ibid.*, feuillets 2-6.

[39] BANQ, E21 ; S64; SS5; SSS1; D288, *Recensement de 1784*, feuillet 19

[40] BANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4c, feuillet 4.

Tobie, il est tout à fait possible qu'il ait alors vécu de manière permanente dans la mission, et sa présence semble attestée lors du recensement des jésuites de 1784. Néanmoins tous deux semblent garder aux yeux du missionnaire leurs origines propres puisque même après 1784, il mentionne encore dans les actes les concernant leur origine abénaquise. Étienne Sibonet, mort avant le recensement de 1784, est également Abénaquis. Il est marié à Geneviève Teannonnnens[41]. A la fin de la période, c'est un couple d'Iroquois originaires du Sault Saint-Louis, Jean-Baptiste et Marguerite qui s'installent à la Jeune-Lorette[42]. Bien qu'on ne puisse dire avec certitude qu'ils vivent de manière permanente au village, trois de leurs enfants nés à la toute fin du siècle (entre 1796 et 1801) sont baptisés à la mission.

Le registre paroissial met en valeur les contacts entre les Autochtones des différents villages domiciliés de la vallée du Saint-Laurent et la présence temporaire ou permanente d'Amérindiens non Hurons à la mission de la Jeune-Lorette. Cependant, les contacts ne se font pas que dans un sens unique puisque certains Hurons, nés à la Jeune-Lorette l'ont par la suite quittée pour s'établir ailleurs. C'est, entre autres, le cas de Mathias, pour lequel on apprend par l'acte de sépulture du registre paroissial de la Jeune-Lorette qu'il est « Huron de nation, mais domicilié au Sault Saint-Louis de Montréal[43]».

2.2.2 Des Canadiens installés au village

Des Européens, surtout Canadiens, semblent également habiter dans le village huron malgré l'interdiction faite par les autorités[44]. Cette présence est illustrée pour le XIXe siècle par Véronique Rozon. Elle identifie deux causes à ce phénomène. La première est constituée par les mariages interethniques qui amènent dans la mission les conjoints canadiens, et surtout les conjointes, comme nous le verrons[45]. La seconde raison invoquée par Véronique Rozon est que la présence européenne dans la mission serait issue d'une pratique qui conduit les Hurons à louer leur maison aux familles canadiennes afin de gagner un peu d'argent[46]. Ceci aurait été

---

[41] *Ibid.*, partie 4a, feuillet 6.
[42] *Ibid.*, partie 4c, feuillet 73.
[43] *Ibid.*, partie 3b ; feuillet 10.
[44] Daniel, Francis, *Histoire des Autochtones du Québec 1760-1867*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 1984, p. 18.
[45] Véronique, Rozon, *Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIXe siècle*, mémoire (M. en Histoire), Université du Québec à Montréal, 2005, p. 133.
[46] *Ibid.*, p. 136.

facilité, aux dires de l'auteure, par la chasse qui éloignait pendant un certain temps certaines familles huronnes du village. Quelques baptêmes retrouvés dans le registre entre 1761 et 1801 semblent confirmer que les Hurons quittent pour un temps la mission puisque des enfants sont nés dans les bois pendant ces périodes de chasse. Par contre, les sources étudiées ne permettent pas de dire si, pendant ce temps, les Hurons louaient leur maison, mais la présence de Canadiens vivant dans la mission huronne est attestée tout comme elle l'est également pour les autres villages autochtones domiciliés, notamment à Kahnawake[47].

Deux couples ont passé la grande majorité de leur vie dans la mission. Il s'agit des familles de Jacques-Paul Gillezeau - Marguerite Bergevin et de Pierre Allard – Marie-Marguerite Pajot. La grande majorité de leurs enfants est baptisée au village, et eux-mêmes sont dits à de nombreuses reprises, dans les différents actes du registre paroissial dans lesquels ils sont mentionnés : « résidant de ce village ou de cette mission ». Il semble donc que nous pouvions les considérer comme des résidents permanents. Par exemple, lors du baptême de Pierre, fils de George Sullivan, le vingt et un juillet 1788, le parrain est Jacques-Paul Gillezeau « huissier demeurant dans le village des Hurons de Lorette[48]». Quant à la famille de Pierre Allard, il est précisé, entre autres, pour un de leurs enfants.

> L'an mil sept cent quatre-vingt-deux, le 1er de juin a été baptisé par nous prêtre de la compagnie de Jésus et missionnaire des Hurons de Lorette, Étienne, né d'hier fils de Pierre Allard et Marie-Marguerite Pajot ses père et mère époux de cette mission (...)[49].

Il est possible que la présence de ces couples dans la mission soit due aux mariages des deux femmes qui, en premières noces, avaient été mariées à des Hurons. Marguerite Bergevin avait été l'épouse de Louis Vincent Adonchi8ann. Alors que Marie-Marguerite Pajot avait été celle de Jean-Baptiste Annahouït dit Langlois, Anglais d'origine ayant « vécu plus de trente ans parmi les Hurons », devenu probablement par la suite Huron[50].

---

[47] 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, "hommes libres" y misioneros en* los confines americanos (s. XVI-XIX), Madrid, Ediciones doce Galles, 2012, p. 338.

[48] BANQ, ZQ1 ; S361, *Registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4c, feuillet 19.

[49] *Ibid.*, partie 3a, feuillet 207.

[50] Ces points seront abordés plus tard.

La présence d'un autre couple dans la mission des Hurons de Lorette est sujette à discussion. Il s'agit de la famille composée de Michel Bernard Renaud et Marie-Thérèse Millet. Deux de leurs enfants ont été baptisés à Québec, quatre autres à Charlesbourg, un à L'Ancienne-Lorette et quatre à la mission des Hurons de Lorette. Dans l'acte de baptême du registre paroissial de leur fils Michel, le vingt et un mars 1784, le missionnaire fait état de leur résidence à la mission. A la suite de leurs noms, il est précisé « ses père et mère époux résidant actuellement dans ce village[51]». Cette présence au moins temporaire peut-elle faire échos aux locations des maisons pendant les saisons de chasse mentionnées par Véronique Rozon[52]? La question se pose. Néanmoins, il est possible aussi que la présence de ce couple dans la mission huronne ait été influencée par le mariage de deux des frère et sœur de Michel Bernard Renaud avec des Hurons.

Une dernière famille semble s'être installée dans la mission des Hurons de la Jeune-Lorette. Il s'agit du couple composé par Ignace Parent et Marie Marguerite Annahouit. Le sept avril 1798, il est écrit :

> Par nous prêtre soussigné missionnaire des Hurons et curé de Saint-Ambroise, a été inhumé dans le cimetière de la mission de corps de Louis-Isidore, fils d'Ignace Parent cultivateur domicilié dans le site de la mission des Hurons et de Marie-Marguerite Annahouit son épouse (...)[53].

Les témoins de cet acte sont deux Hurons, Louis Monique, bedeau et Louis Vincent. Deux ans plus tard, Ignace-Olivier est baptisé et né du « légitime mariage d'Ignace Parent cultivateur dans le village huron de la Jeune-Lorette et de Marie-Marguerite Annahouit[54] ». Marie-Marguerite Annahouït est la fille de Jean-Baptiste Annahouît et Marie-Marguerite Bergevin et elle semble avoir vécu toute sa vie dans la mission. C'est sans doute pourquoi elle et son époux s'installent dans le village huron.

Tout comme pour les Autochtones d'autres nations, on note aussi la présence temporaire d'Européens, Canadiens, Français ou Britanniques dans le registre de la Jeune-Lorette. Ils apparaissent une ou deux fois, lors d'acte de mariage, ou de baptêmes. On peut supposer

---

[51] BANQ, ZQ1 ; S361, *Registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 3a p233.
[52] Véronique Rozon, *op. cit.*, p. 136.
[53] *Ibid.*, partie 3b, feuillet 35.
[54] *Ibid.*, partie 4c, feuillet 62.

qu'ils se sont arrêtés pour quelques raisons que ce soit (voyage, travail...) à la Jeune-Lorette, avant de repartir. Comme en témoignent les contemporains de l'époque, la mission est une étape lorsqu'on visite le Canada.

Des étrangers peuvent s'installer et vivre à la mission des Hurons de la Jeune-Lorette. Ils sont de diverses origines, résident de manière temporaire ou définitive dans le village et parfois paraissent intégrés à la communauté, tout en gardant, au moins aux yeux du missionnaire leur statut d'origine (Abénaquis, Malécite, Canadien, Britannique...). Par contre, pour d'autres étrangers, le registre paroissial semble témoigner d'une assimilation à la société huronne au fil des actes où ils sont mentionnés. Nous nous sommes alors retrouvés devant une difficulté à assigner une identité précise à ces individus et cela nous permet d'aborder la question de l'intégration et de l'adoption de ces étrangers dans la communauté huronne. Bien que nous reviendrons à nouveau sur cette intégration par l'analyse plus précise des mariages et des baptêmes, nous pouvons déjà aborder cette question, car, à notre avis, elle s'insère dans la présentation de la population du village.

2.3 Métissage et assimilation des étrangers à la société huronne

Dans cette dernière partie, nous nous concentrons sur les individus pour lesquels nous avons eu de la difficulté à donner une identité ou à les suivre à travers les différents actes qui les concernent. Ce point aborde ainsi l'assimilation envisagée pour certains des étrangers qui vivent dans le village huron et les évolutions de la manière dont ils sont nommés dans le registre paroissial. Au cœur de cette thématique, il y a la question de l'adoption. Les recherches ont révélé qu'elle touche à la fois des adultes et des enfants, ce dont témoignaient les observateurs de l'époque. Mais, puisque nous avons pu aborder l'adoption des enfants principalement à travers les actes de baptêmes, ce dernier aspect sera traité dans le chapitre IV, lorsque nous étudierons les interactions sociales dans le cadre de ce sacrement. Néanmoins, avant de nous attacher, ici, à l'intégration des adultes dans la société huronne nous pouvions déjà mentionner l'existence de ce phénomène.

2.3.1 L'adoption dans les sociétés autochtones traditionnelles

L'adoption de personnes étrangères à la société huronne découle de la tradition autochtone de

l'intégration des individus dans une communauté. L'adoption chez les Amérindiens et chez les Hurons constitue une manière de renouveler la population d'un village en remplaçant les morts décédés de maladie, d'accidents ou, comme la plupart temps, à la guerre, par des captifs qui sont adoptés. À propos du sort des prisonniers de guerre et du processus d'adoption, Bruce Trigger notait ceci

> Chaque famille devait adopter le prisonnier qui lui était offert. Presque sans exception, les femmes et les enfants rescapés s'intégraient à leurs nouvelles familles et y passaient le reste de leur vie, à moins que, à l'occasion d'un traité de paix, un échange de prisonniers ne soit conclu. La famille adoptive d'un prisonnier adulte mâle pouvait décider de lui laisser la vie sauve si son apparence, sa personnalité ou son talent lui plaisait, s'il se conduisait convenablement, il était bien traité et pouvait même prendre le rang et porter les titres du disparu qu'il remplaçait. De la même manière que les femmes et les enfants, il pouvait, avec le temps, devenir membre loyal de sa nouvelle famille et même accepter de partir en guerre contre son propre peuple[55].

Cependant, pour Philippe Jacquin l'adoption va plus loin que le maintien de la densité de population d'une communauté pendant une période de guerre. En effet, c'est aussi, pour lui, la représentation de la générosité et de l'amitié telle qu'elles sont pensées par les Autochtones :

> L'adoption s'exerce en bien d'autres occasions que la guerre. La générosité, la possession de pouvoirs ou tout simplement l'amitié ouvrent les portes de la communauté ; les missionnaires utilisent couramment ce moyen pour se faire accepter : « mon sauvage me tenait en qualité de frère et me donnait avis d'appeler sa mère sendane, c'est-à-dire maman[56].

Quelques lignes plus loin, il précise encore :

> En fait, se faire adopter semble d'un usage aisé dans le monde indien, la société assimile ainsi l'étranger désireux de s'y fondre. Dans tous les cas, les liens noués demeurent puissants; accueil et aide sont des obligations dont l'étranger peut se satisfaire à bien des fins[57].

Pour renouveler la population et pour sceller des alliances, l'adoption est donc un phénomène assez large et répandu dans le monde autochtone avant l'arrivée des Européens. Comme nous venons de le voir, les étrangers d'autres tribus ou Européens (Canadiens ou Britanniques), identifiés comme tels dans les actes officiels. Mais aussi des personnes étrangères qui

---

[55] Bruce, G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1992, p. 55.

[56] Philippe, Jacquin, *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Montréal, Libre Expression, 1996, p. 162.

[57] *Ibid.*, p. 162.

semblent assimilées à la communauté huronne et identifiées comme telles. C'est ce qui nous nous proposons d'aborder maintenant.

2.3.2 Des captifs ou des réfugiés?

Pour certains individus de la mission, l'origine ethnique et le statut, au moins ceux pensés par le missionnaire, soulèvent des questions. Il s'agit d'hommes et femmes dont on est capable de retrouver l'origine européenne, mais que le missionnaire semble porté à considérer comme Hurons. Il est très probable ces personnes, tant des hommes que des femmes, aient été adoptées et ce faisant soient devenus des Hurons à part entière. Au sujet des Mohawks de Kahnawake, Marie-Lise Vien écrit

> Lorsqu'ils sont adoptés, les captifs se voient octroyer 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 adoptive. 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[58].

T. Peace note d'ailleurs qu'entre 1730 et 1750, au moins cinq captifs auraient décidé de rester vivre au village et seraient devenus Hurons[59]. Par contre, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le nombre de captifs adoptés par la communauté huronne semble plus réduit. La plupart des personnes adoptées sont issues des paroisses voisines et le sont par leur mariage avec un Huron. De fait, seules deux personnes ont pu être des captifs ou des réfugiés. Il s'agit de Jean-Baptiste Annahouïlt et Pierre Haronhienta

2.3.2.1 Jean-Baptiste Annahouïlt

En 1761, lors du contrat de mariage passé devant André Genest, le notaire de la mission des Hurons de Lorette, on apprend que Jean-Baptiste Annahouit réside depuis plus de trente ans aux côtés des Hurons.

> Pardevant le Notaire Royal dans Le Gouvernement De La Ville de quebec, Residant dans la parr(oise) de Charlesbourg Soussigné, Et temoins cy bas nommés furent

[58] Marie-Lise, Vien, *« Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre » : race, genre et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851*, mémoire (maitrise en Histoire) Université du Québec à Montréal, 2013, p. 50.

[59] Thomas, Peace, *op., cit.*, p. 247.

> present Jean Enahouil anglois de nation fils de Rachur Enahouil natif du lieu vulgairement nomme La pointe noire dans La Nouvelle-Angleterre étant plus de trente ans en la mission des hurons de La Nouvelle Lorette En Canada, a ce présent et de son consentement pour luy et en Son nom d'une part. Et le Sr Joseph Pajot maitre forgeron habitant de la parr(oisse) dudit Charlesbourg veuf en premières noces de défunte Marguerite Maignan stipulant en cette partie pour Marie-Marguerite Pajeot, sa fille mineure de vingt un an, issue de son premier mariage avec Ladite déffunte Marguerite Maignan aussy a ce présent de son consentement pour elle et en son nom d'autre part, et par lesquelles parties de leurs bon gré pure, libre et franche volonté de l'avis ; et du consentement de leurs parents et amis, pour ce assemblés, de part et d'autre, savoir de la part dudit Jean Enahouil futur epoux, de Athanase Et Paul, hurons de Ladite mission de La Nouvelle Lorette et par luy appeles Et de la part de Lad marie marguerite pajeot future epouse, de marguerit allard femme dud Sr Pajot Sa Belle mere de pierre Pajeot son oncle paternel de Jean Savard aussi oncle paternel a cause de marie josephe sa femme Et de andre Geneste fils cousin a cause de Marie Joseph Chalifour Son Epouse; ..... Et fait et passé a la Nouvelle Lorette En la maison athanase Lan mil Sept cent Soixante un -n la d----- apres midy En presence De tres R P Etienne Thomas Girault Tres digne Prestre, Religieux de la Compagnie Jesus Et missionaire Des hurons En lad mission De la nouvelle Lo rette Et Des Srs Jacques Lau---- Huissier Royal Et Etienne Bedard, tesmoins qui avec Mon R P Girault Et nous notre Signé ayant lesd Epous et autres de Leurs parents et amis declarer ne scavoir signer De ce Bien et Dument Enquis. Lecture fait te Suivant Lordonnance. Etienne Thom de Gill. Giraut Jes Miss de Lorette Geneste (avec paraphe) Notre Royl[60]

La lecture de ce contrat de mariage nous informe sur plusieurs éléments importants, dont, en premier lieu, la longue résidence chez les Hurons de Jean-Baptiste Annahouit. Mais on découvre également qu'il est Anglais d'origine, d'où d'ailleurs son surnom « l'Anglois ». Selon les auteurs du site de généalogie du Québec[61], il aurait été apprenti armateur à la Pointe Noire. Nous ne savons pas les raisons qui l'on conduit à se retrouver au village des Hurons de la Jeune-Lorette, trente ans avant son mariage, soit quand il devait avoir environ vingt-cinq ans. Peut-être, le commerce ou la guerre comme ce fut le cas pour certains prisonniers anglais adoptés par des autochtones? T. Peace avance l'hypothèse que Jean-Baptiste Annahouit pourrait être John Honnewell qui avait été le guide Pehr Kalm pendant son voyage au Québec. Outre le nom et le prénom qui, si on traduit de l'anglais au français sont très proches, le guide de Pehr Kalm était un Anglais capturé jeune par les Hurons pour pallier une perte

---

[60] ANQ, microfilm M173/395, p 2125-2127.

[61] François, Marchi, « Jean-Baptiste Aylwin », information récupérée du site internet : http://genealogiequebec.info/testphp/info.php?no=149415 ; consulté le 20/06/2013.

humaine pendant une guerre et qui a vécu, par la suite, plus de trente ans parmi eux[62].

Il semblerait logique que Jean-Baptiste Annahouit, dit Langlois, ai été adopté par les Hurons, mais le doute subsiste encore. En dépouillant le registre paroissial et les différents actes le concernant dans le PRDH, on s'aperçoit, qu'il est tour à tour considéré par le missionnaire comme européen et comme « sauvage huron ». Jean-Baptiste a épousé une Canadienne, Marie-Marguerite Pajos. Celle-ci à la mort de son mari, épouse un autre Canadien, Pierre Allard, mais ils restent vivre dans le village. On remarque aussi que, dans l'acte de mariage de son fils Jean-Baptiste, recueilli dans le PRDH, ses enfants Jean-Baptiste et Joseph sont également considérés comme « sauvages ». Leur fille Marie-Marguerite, qui épouse Ignace Parent, un Canadien, réside à la mission des Hurons. Quoi qu'il en soit, on remarque que les «garants » pour le mariage entre Jean-Baptiste et Marie-Marguerite sont deux Hurons, Athanase et Paul. Est-ce une preuve d'affection, d'adoption? Il est certain qu'en trente ans de vie, les contacts et amitiés se sont développés. Le cas de Jean-Baptiste Annahouit est donc tout à fait singulier et reste encore flou. On ne peut affirmer qu'il a été adopté par les Hurons, mais beaucoup d'indices permettent d'envisager cette possibilité.

2.3.2.2 Pierre Haronhienta

Lors de son mariage avec Marie Josephe Arak8indes le 18 août 1770, on apprend que Pierre Horonhienta a été adopté par un Huron, Paul Tsa8enhohi. Dans l'acte du mariage du registre paroissial, le missionnaire a écrit « gallum octo hinc circiter annis adoptatum a Paulo Tsa8enhohi », soit « français, adopté il y huit ans par Paul Tsa8enhohi[63]». Tout d'abord, on apprend que Pierre est d'origine française. Ensuite, mentionnant une adoption remontant à huit ans auparavant, le missionnaire nous permet de comprendre que Pierre était probablement déjà adulte ou du moins adolescent lors de cette adoption. Mais pour quelle raison? Cette intégration ne ressemble pas à celle des enfants illégitimes intégrés à la mission dans leur plus jeune âge, est-ce que comme Jean-Baptiste Annahouïlt, Pierre Haronhienta était un captif de guerre? Si on se penche sur les dates, l'adoption remonte sans doute à l'année 1762, soit peu de temps après la conquête britannique. Peut-on voir un lien entre les

---

[62] Thomas, Peace, *op., cit.*, p. 247.

[63] BANQ, ZQ1 ; S361, *Registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette,* partie 4b, 9.

troubles politiques, militaires et la présence de Pierre dans la mission ? Si l'on ne peut répondre avec certitude à ces derniers questionnements, le cas de Pierre Haronhienta témoigne dans son ensemble de l'adoption et de l'assimilation d'étrangers d'origine française à la communauté huronne. La prénomination en est également un indice révélateur puisque tout comme les autres Hurons, son prénom est à sonorité explicitement européenne et catholique, Pierre. Mais ce prénom est associé à un autre nom « Haronhienta », qui lui, évoque très clairement une sonorité autochtone[64].

Ces deux cas d'adoption relevés dans le registre paroissial de la mission laissent entrevoir l'intégration de captifs ou de réfugiés dans la société huronne, bien que cette pratique semble diminuer par rapport aux époques antérieures. Mais l'assimilation des étrangers à la communauté autochtone ne se limite pas à ces individus. La plupart des personnes adultes que l'on suppose avoir été adoptée l'a été par leur mariage avec un Huron.

2.3.3 Devenir Huron(ne) par le mariage?

Comme le mentionne Serge Gagnon au sujet du mariage entre une Européenne et un Autochtone de Kahnawake en 1826, les communautés européenne et amérindienne ne sont pas très favorables à ces unions mixtes. Une des solutions envisagées alors serait l'adoption de la femme par la société autochtone[65]. Ce cas est singulier et répond à un contexte particulier au XIXe siècle. Néanmoins, il apparaît à travers l'étude du registre paroissial de la mission des Hurons de la Jeune-Lorette, la possibilité que les mariages interethniques impliquent par la suite l'assimilation des conjoints européens à la société huronne. Ainsi, Henri-Jérôme Renaud est le seul Canadien français répertorié à avoir épousé, une Huronne, Marie-Josephe A8endaendi. Le PRDH nous a permis de retrouver ses parents Marie-Josephe Bergevin et Jean Bernard Renaud, originaires de Charlesbourg, où est né Henri-Jérôme.

Cependant, ce qui nous intéresse dans le cas d'Henri-Jérôme outre son mariage avec une

---

[64] À ce sujet, A. Balvay révèle que la pratique avait court dans les Pays d'en Haut lors de l'adoption des officiers par les Autochtones, Arnaud, Balvay, *L'épée et la plume, Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en Haut (1683-1763)*, Québec, Presses de l'université Laval, 2006, p. 173.

[65] Serge, Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 143-144.

Huronne, c'est sa présence dans le recensement effectué par les jésuites en 1784[66]. Tout porte à croire que ne sont recensés que des hommes considérés comme Hurons pour la section « Jeune-Lorette, village huron ». Les couples d'origine française qui résident à la mission de façon permanente et donc nous avons déjà parlé, comme Jacques Paul Gillezeau ou Pierre Allard, ne semblent pas être pris en compte dans ce recensement. Mais, on y trouve un dénommé « Gérôme ». Il a vingt-cinq ans en 1784 et une épouse[67]. Selon la chronologie et d'autres indices fournis par le prénom, l'épouse et l'absence d'enfant due à un mariage récent, il ne peut y avoir beaucoup de doute sur le fait qu'il s'agit bien d'Henri-Jérôme Renaud. Ainsi, par son mariage Henri-Jérôme intègre la communauté huronne et devient, au moins aux yeux du missionnaire, un Huron à part entière puisqu'il le recense comme tel en 1784.

Le registre paroissial tenu par Étienne Girault ne donne que peu d'indications sur les couples et leur statut, sinon la paroisse ou le village qu'ils habitent. Mais à la fin de la période, le missionnaire prend sa retraite et est remplacé par le prêtre Paquet. On découvre plus d'informations, et notamment certaines pistes sur le statut de ces Canadiennes mariées à des Hurons. Lors du mariage de son enfant, il semble que Suzanne Vallière est considérée par le prêtre comme une Huronne :

> L'an mil sept cent quatre-vingt-quinze, le troisième jour du mois de février après la publication de deux bans de mariage faite aux prônes des messes paroissiales de notre Dame de Laurette entre Michel Raphaël Sioui, fils de défunt Raphaël Sioui et Marie Suzanne Vallière, ses père et mère Sauvages Hurons de cette paroisse d'une part, et Angélique fille d'Étienne et de défunte Véronique, ses père et mère aussi Sauvage Hurons de cette paroisse d'autre part (...)[68].

On retrouve cette même assimilation pour Thérèse Sasseville et Marie-Périne Savard :

> L'an mil sept cent quatre-vingt-quinze après la publication d'un ban de mariage faite aux prônes des messes paroissiales de notre Dame de Lorette entre Augustin Picard, fils de Pierre Augustin Picard et de Thérèse Sasseville, ses père et mère Sauvages Hurons de cette paroisse d'une part, et Angélique Koska, fille de défunt Stanislas Koska et de Marie-Périne Savard, ses père et mère aussi Sauvage Hurons de cette paroisse d'autre part (...)[69].

Le prêtre considère ces femmes comme Huronnes. Cela veut-il dire réellement qu'elles le

---

[66] BANQ, E21 ; S64 ; SS5 ; SSS1 ; D288, *Recensement de 1784*, feuillet 19.
[67] Voir tableau sur les familles de la Jeune-Lorette.
[68] BANQ, ZQ1 ; S361, *Registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4c feuillet 19.
[69] *Ibid.*, partie4c, feuillet 20.

sont devenues? L'étude des noms donnés à la Jeune-Lorette est intéressante à ce sujet. Augustin Hok8randoron dit Picard est marié à Thérèse Sasseville depuis le neuf septembre 1766. Ensemble ils ont sept enfants entre les années 1772 et 1788. Dans le registre des sépultures, on ne trouve pas de mention du décès de Thérèse et en effet, dans les fiches du Programme de Recherche en démographie historique, Thérèse Sasseville est décédée en 1825. On ne trouve pas non plus trace d'un remariage d'Augustin avec une autre femme. Le neuf septembre 1792, lors du baptême des jumeaux, Joachim et Marie-Madeleine, enfants d'Augustin Picard, la mère est appelée par le missionnaire « Thérèse Oteiondi ». Au regard de ce qui vient d'être présenté, il ne fait quasiment pas de doute que cette Thérèse Oteiondi soit Thérèse Sasseville et que ce second nom soit un nom huron. Pouvons-nous voir, à travers ce nom huron, un révélateur de l'intégration voire de l'assimilation à la communauté huronne des Canadiennes mariées aux Hurons, comme c'est le cas pour Pierre Haronhienta? Quoi qu'il en soit, on remarque encore que leurs enfants semblent appartenir pleinement à la communauté huronne puisque certains d'entre eux sont devenus les chefs du village. C'est le cas de Stanislas, fils de Marie Périne Savard et de Michel Tsi8ei, fils de Suzanne Vallière[70].

À travers les différents actes du registre paroissial, on voit se dessiner l'adoption de certains étrangers par la communauté huronne. Ce constat vient renforcer ce que les témoignages des contemporains de l'époque racontaient. Les différents actes et sources étudiés montrent aussi les diverses formes que prend l'intégration des individus à la société des Hurons, ce qui rappelle ainsi, d'une certaine manière, la pratique traditionnelle autochtone. Ce faisant, cette analyse montre encore comment le village huron renouvelle sa population en intégrant en son sein des étrangers. Par contre, comme le mentionne. A. Beaulieu, le nombre de captifs de guerre intégrés au sein de la communauté diminue radicalement après la conquête, alors que l'adoption des enfants comme nous le verrons au chapitre IV semble se maintenir dans les mêmes proportions[71]. Enfin, il faut noter que la majorité des adultes qui intègrent la communauté huronne le font par le biais du mariage.

---

[70] Tehariolina-Vincent, Marguerite, *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Les éditions du Pélican, 1784, p. 159-161.

[71] Alain, Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », *op. cit.*, p. 338.

2.3.4 Apparition et évolution du patronyme

Revenons sur les difficultés que nous avons rencontrées à identifier les individus à travers les différents actes du registre. Une des raisons de cette complication est l'évolution et le changement observés dans la manière de nommer les individus. Par exemple, comme on vient de le voir pour Pierre Haronhienta et Thérèse Sasseville Oteiondi, certains étrangers sont identifiés par un nom à consonance huronne à partir du moment où ils intègrent la communauté huronne. La recherche entourant les rapports sociaux entre Hurons et notamment les Canadiens a mis également en valeur les transformations de la manière de dénommer les Hurons au cours de la période.

2.3.4.1 Une pré-nomination traditionnelle huronne

On constate tout d'abord, dans le registre paroissial que les adultes hurons tant hommes que femmes ont un nom de consonance huronne. Par exemple, Athanase Tontiaxe, Jacques Ha8endandions, Michel Handataiaias, Raphaël Tsie8ei, pour les hommes. Anne A8innon8rann, Marguerite Oronhiaha8i, Marguerite Annonchison Martine Te8aratas, pour les femmes. A priori, on ne peut pas considérer ce nom comme un nom de famille, comme on l'entend en Europe[72]. Ces noms ne semblent pas se transmettre aux enfants et ne permettent pas de retracer les différentes générations issues d'une même famille ou les fraternités. Grâce au répertoire des mariages de Gérard Provencher[73], il nous est possible de reconstituer certaines fratries indépendamment de l'absence de nom de famille, puisque G. Provencher joint aux noms et dates des mariés ceux de leurs parents. À partir du nom des parents, en regroupant leurs différents enfants, il est possible de reconstituer ces familles. Léon Gérin explique que les noms hurons se transmettaient à l'intérieur des clans et se diffusaient à la mort d'une personne vers le prochain nouveau-né[74]. Raymond Douville précise que cette attribution avait lieu à la fin de la « première enfance[75]». On constate dans le registre paroissial que les très jeunes enfants lors de leur baptême ne sont identifiés que par le prénom

---

[72] Anne, Lefebvre-Teillard, *Le nom, droit et Histoire*, Paris, Puf, 1990, p 59.
[73] Gérard, Provencher, *op. cit.*, 129 p.
[74] Léon, Gérin, « Le Huron de Lorette – à quels égards il s'est transformé », dans *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 47-48.
[75] Raymond, Douville, et Casanova, Jacques, Donat, *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*, Paris, Hachete, 1967, p. 132.

d'origine catholique. Dans les actes de mariage de ces mêmes enfants, ce nom huron apparait. Mais ce constat semble évoluer au cours de la période.

3.3.4.2. L'apparition des noms de famille sur le modèle européen

D'abord rares dans les débuts de la période, puis de plus en plus répandus ensuite, on voit apparaître des « noms de famille » à l'européenne dans la population huronne. Ils permettent alors de repérer les familles, les lignées et les fratries puisque les enfants d'un même ménage se voient dotés du nom que porte leur père. C'est le cas pour les enfants de Louis Vincent Ondachi8ann et ceux de Stanislas Koska. Louis a trois enfants connus avec Marguerite Bergevin, tous nés avant 1765, année de son décès : Joseph Ao8end8tie, Louis Vincent et Marie Geneviève Vincent. Dans tous les actes du registre, le premier des enfants, Joseph garde son nom huron Ao8end8tie. Par contre, Marie-Geneviève est appelée Vincent dès son mariage, en 1772. Il en va de même pour dernier fils de Louis Ondachi8an, prénommé Louis également, dont le nom de famille est Vincent, dès son retour à la Jeune-Lorette au début des années 1790. On trouve pareil phénomène pour les enfants de Stanislas Koskatchachitaharenre, Stanislas et Marie-Charlotte, nés dans les années 1770. Stanislas fils est, dès son baptême, appelé Stanislas Koska alors que pour Marie-Charlotte, c'est au moment de son mariage, en 1796 avec Augustin Picard. Ces noms de famille sont créés à partir du prénom ou du nom clanique du père pour devenir des noms de famille dont tous les enfants vont se voir dotés. D'autres noms de famille apparaissent dans la période, les Picard (descendants d'Augustin Hok8andoron dit Picard), les Tsioui (descendants de Raphaël Tsioui), mais aussi Monique (Louis Honaskannha devient Louis Monique) et Louis (François Oteiondi devient, quant à lui, François Louis, qui donnera peut-être le nom de famille Gros-Louis).

Léon Gérin, qui décrit les usages de prénomination dans le village huron aborde deux éléments importants[76]. D'une part, l'origine des noms pour la plupart inspirés de noms de baptêmes ou de surnoms. D'autre part, cette transformation semble s'effectuer dans le courant de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Les recherches entreprises sur ce sujet confirment ces deux aspects. Mais elles nous permettent aussi d'aller plus loin dans la compréhension de

[76] Léon, Gérin, *op. cit.*, p. 48.

cette évolution. On remarque en effet que les premiers à être nommés de cette façon dans le registre paroissial, dès le début des années 1770, sont les époux des femmes canadiennes. En effet, les enfants de Louis Vincent, Stanislas Koska, Augustin Hok8andoron Raphaël Tsei8ei et Simon Teenontaxen sont mariés à des Canadiennes. À l'inverse les descendants de François Xavier Handhaton8as et Cecile Aatio, Pierre Tehoronhiono et Louise A8endais ou encore Joseph Andah8atiri et Anne A8innon8rann ne se voient « attribuer » un nom de famille qu'au milieu des années 1790.

Cette transformation est accomplie, pour René Gilbert, en 1794. Il s'interroge sur les raisons de ce changement et y voit probablement le résultat de directives de la part des autorités religieuses pour accélérer le processus d'assimilation[77]. Léon Gérin mentionnait encore que cette transformation était due au déclin progressif du clan dans la société huronne qu'avaient engendré les mariages avec des Canadiennes[78]. À travers les sources étudiées, on peut nuancer l'hypothèse défendue par René Gilbert puisque dès le courant des années 1770 certains Hurons ont recours aux noms de famille de type européen. Pour ce qui est de l'hypothèse d'un déclin progressif des clans, nous verrons à travers l'analyse de la nature des mariages qu'il s'agit très probablement plus d'une adaptation que d'une disparition. Par contre, l'étude des actes du registre laisse clairement apparaître cette évolution de l'émergence des noms de famille. Les enfants, dont nous avons vu qu'au début de la période étaient identifiés par un prénom européen et un nom huron, se voient à la fin de la période nommés par ce même prénom européen et un nom de famille communs aux enfants nés de mêmes parents. Et il semble encore que cette évolution ait d'abord touché les familles interethniques, avant de se généraliser à l'ensemble du village.

2.4 Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif de présenter le village huron de la Jeune-Lorette, son territoire et sa population et les différents groupes et individus qui le composent. Il en ressort que c'est une petite communauté dont la population semble se maintenir autour d'une centaine de personnes. Parallèlement, la communauté vit à proximité d'une population majoritairement d'origine française. Les contacts semblent quotidiens par le biais de l'occupation du territoire,

---

[77] René, Gilbert, *Présence autochtone à Québec et Wendake,* Sherbrooke, Éditions Gid, 2010, p.103.
[78] Léon, Gérin, *op. cit.*, p. 47.

la fréquentation de l'église et les activités économiques de chacun. Enfin, la Jeune-Lorette est un village qui n'est pas fermé sur lui-même puisque des étrangers aux origines multiples s'y installent de manière temporaire ou définitive. Pour certains même, la question d'une intégration totale se pose évoquant le souvenir des pratiques d'adoption d'avant l'arrivée des Européens. C'est dans ce contexte a priori favorable aux échanges et aux contacts entre les populations qu'il nous semble intéressant d'étudier les mariages mixtes célébrés à la Jeune-Lorette.

CHAPITRE III

SE MARIER À LA JEUNE-LORETTE

Ce chapitre a pour objectif d'observer les alliances matrimoniales telles que nous avons pu les appréhender à travers les données que nous apporte le registre paroissial pour mieux cerner un des aspects des relations sociales entre les Hurons et les Autres. La réflexion se base donc sur des éléments d'ordre démographique, familial et social. L'analyse concernera plus particulièrement les mariages scellés par des Hurons avec des étrangers. Nous verrons aussi à travers l'évolution du phénomène dans le temps que ces interactions sont modelées, entre autres, par un nécessaire renouvellement cyclique de la population huronne et les changements du cadre paroissial.

3.1. Les mariages de la mission

Entre 1761 et 1801, les actes du registre paroissial représentent les différents rites et cérémonies célébrés dans l'église du village huron. Nombre de ces actes ne se rapportent qu'aux Canadiens de la paroisse de Charlesbourg privilégiant la proximité de la chapelle huronne à leur église paroissiale trop éloignée[1]. Par contre, parmi ces actes, quarante-cinq concernent les mariages de ceux qui résident dans le village huron. On trouve principalement des unions entre Hurons, quelques mariages entre un Huron et un « étranger » à la mission, qu'il soit d'origine européenne ou d'un autre village domicilié autochtone, et enfin, plus rares encore, des mariages de Canadiens qui habitent au village.

Les mariages qui sont étudiés sont ceux célébrés entre ces deux dates, 1761-1801, et dont nous avons pu retrouver l'acte de mariage dans le registre paroissial. Ainsi, les couples formés avant 1761 et qui ont des enfants dans les années qui suivent ne sont pas pris en compte dans cette première présentation puisque leur mariage ayant été célébré avant 1761, nous n'avons

---

[1] Thomas, Peace, *Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia*, Thèse (PhD en histoire), York University, Toronto, 2011, p. 249.

nous n'avons pas retrouvé l'acte dans le registre paroissial. Par contre, ces couples, qui sont la fondation de la famille, sont intégrés aux parties suivantes de ce chapitre ainsi que dans l'analyse des systèmes de parenté spirituelle. Il en va de même pour les couples qui se marient à l'extérieur de la mission, ce que nous apprennent les recherches dans la base de données en ligne du PRDH, qui viennent s'établir par la suite dans le village huron[2]. Nous pourrons faire appel à ces derniers dans la réflexion et ils seront intégrés dans certaines des discussions pour renforcer des analyses.

3.1.1. Mariages endogames - mariages exogames

La lecture des actes du registre paroissial et les indications qu'ils fournissent permettent de constater que les relations sociales entre Hurons et les Autres se concrétisent parfois par des mariages. Douze mariages sont alors célébrés dans l'église de la mission entre un(e) Huron(ne) et un(e) Canadien(ne). Tout d'abord, nous avons pu repérer ces unions mixtes à travers les noms et prénoms des individus. Au moins jusqu'à la fin des années 1780, les Hurons ont un second nom à consonance huronne et les Canadiens des noms de famille à consonance européenne[3]. Mais au-delà de cet aspect, par moment le missionnaire rappelle l'origine des conjoints. Si le doute persistait, une étude du statut des individus dans le PRDH élucidait le problème. Il est plus difficile de repérer les individus appartenant à d'autres villages domiciliés, mais au moins trois unions ont été retrouvées entre un(e) Huron et un(e) autre Autochtone. Par contre, nous n'avons pas trouvé, dans le registre de la mission, de mariage entre Huron(ne) et Britannique ou d'autres Autochtones et Européens. Les tableaux suivants présentent ces mariages. Nous avons aussi retrouvé trois mariages entre Canadiens célébrés dans l'église huronne et suivis d'une installation dans le village huron[4]. Il faut noter que les épouses de ces mariages étaient déjà résidentes de la mission, eu égard à un précédent mariage avec un Huron[5]. Ce phénomène est intéressant car il pourrait signifier une intégration

---

[2] C'est le cas pour deux mariages : Marguerite Bergevin et Louis Vincent Adonchi8ann mariés à la Jeune-Lorette avant 1761 et Louis Vincent Sawatanann marié à Montréal à Mariedesanges Chalifour en 1783. Les deux couples vivent pourtant dans la mission, c'est pourquoi ils seront intégrés aux analyses des parties suivantes.

[3] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 247.

[4] Il s'agit des couples : Marie-Marguerite Pajot et Pierre Allard ; Marie-Marguerite Bergevin et Jacques-Paul Gillezeau ; Marguerite Annahouit et Ignace Parent.

[5] Marie-Marguerite Pajot avait été l'épouse de Jean-Baptiste Annahouit, un Britannique adopté par les Hurons. Marie-Marguerite Bergevin avait été l'épouse de Louis Vincent Adonchi8ann.

de ces femmes dans la société huronne suffisamment importante pour faire entrer leur époux canadien dans le village, même si à la lecture des actes du registre paroissial elles semblent garder leur identité canadienne.

Tableau 3.1.1.1 [6]

Mariages mixtes, hurons et canadiens

Dates	Époux	Épouse
09/01/64	Michel Handataïas	Marie-Madeleine Litrement
23/01/64	Raphaël Tsei8ei	Suzanne Vallière
23/07/64	Simon TeOtaranhaen	Marie-Josephe Savard
10/02/66	Stanislas Koskatchachitaharenre	Marie-Périne Savard
09/06/66	Augustin Ok8erandoron	Thérèse Sasseville
07/01/72	Simon Teenontaxen	Marie-Josephe Chamberlan
12/01/78	Sébastien Sarenes	Marie Hoet
16/08/80	Nicolas Hannen8taha	Marie-Louise Renault
13/05/81	Joseph Haren8eton	Catherine Jambart
24/11/83	Henri-Jérôme Renault	Marie-Josephe A8endaendi
01/09/89	Mathias Taiannen8ehe	Marie-Rose D'Ecounemert
01/07/91	François Oteiondi	Marianne Verret

[6] Le tableau compile les données issues du répertoire de Gérard Provencher et du registre paroissial de la jeune Lorette.

Tableau 3.1.1.2[7]

Mariages hurons et autochtones

dates	Époux	Épouses
26/10/72	Pierre Hahasaronk (Abénaquis)	Marie Geneviève Vincent
12/01/81	Étienne Sibonet (Abénaquis)	Geneviève Teannonnnens
10/06/95	Pierre Benoit (Malécite)	Geneviève (veuve d'Étienne)

En tout, quinze des quarante-cinq mariages sont des mariages « exogames », c'est-à-dire célébrés avec des personnes non originaires de la mission. Cela représente 33,33% des unions du village. Le recensement de 1784 est un témoin assez précis de la démographie du village pour un moment donné[8]. Si nous reprenons alors le tableau des familles présenté au chapitre II et qu'on le compare à celui des mariages mixtes, on s'aperçoit que huit couples sur ces vingt-huit unissent Hurons et Canadiens, soit 28,57% de la population. On remarque également que deux familles unissent une Huronne à un Abénaquis. Si on associe les mariages célébrés avec des Canadiens et ceux célébrés avec d'autres Autochtones, dix des vingt-huit familles ont un conjoint « étranger » à la mission, soit 35,71% du village.

Entre 1700 et 1760, Jacques Mathieu, Cécile Cyr, Guy Dinel, Jeannine Pozzo et Jacques St-Pierre, ont recensé la part des mariages exogames dans cinq paroisses différentes du gouvernement de Québec (dont Charlesbourg). 642 mariages sur 1531 mariages sont noués avec des étrangers ce qui représente 41,9%[9]. En proportion, il y aurait donc moins d'étrangers à la mission des Hurons de la Jeune-Lorette si l'on regarde précisément les familles inscrites comme huronnes dans le recensement de 1784 et dans les différents actes du registre paroissial. Cependant, il faut rappeler que trois couples de Canadiens, au moins, ont été unis

[7] Voir note précédente.

[8] BANQ, E21 ; S64; SS5; SSS1; D288, *Recensement de 1784*, disponible en ligne : http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=20110617104816453&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=921038.

[9] Jacques, Mathieu, et al. « Les alliances matrimoniales exogames dans le gouvernement de Québec — 1700-1760 », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, n° 1, 1981, p. 7.

dans l'église du village et se sont installés dans la mission par la suite. Il y a donc d'autres étrangers dont on doit s'interroger sur l'intégration au sein de la communauté huronne De plus la Jeune-Lorette n'est pas comme n'importe quel village. C'est, en effet, une mission, un espace qui se veut réservé et préservé pour une population particulière. Sous le régime britannique, les mariages interethniques n'étaient pas encouragés, voire interdits, tout comme la présence des Canadiens dans la mission[10]. Les témoignages de l'époque montrent que ce phénomène était plutôt rare[11]. Or l'analyse des mariages montre que si la présence d'étrangers, qui entrent dans le village par le biais d'un mariage, peut sembler plutôt faible d'un premier abord, elle est tout de même conséquente quand on l'approfondit.

Qu'en est-il des mariages célébrés à l'extérieur de la mission ? Nous savons à travers le registre paroissial de la Jeune Lorette, notamment lors du baptême de leurs enfants, que Louis Vincent a épousé Mariedesanges Chalifour en 1783, à Pointe-aux-Trembles. Y a-t-il eu d'autres unions entre Hurons et Canadiens en dehors de la mission ? Pour tenter de répondre à ce questionnement, nous avons effectué une recherche exhaustive dans les actes de mariages célébrés dans les paroisses voisines de la mission : Charlesbourg, L'Ancienne-Lorette, Beauport, Sainte-Foy et Québec. Cette recherche s'est appuyée sur la base de données PRDH, disponible dans sa version complète en ligne à la Bibliothèque et Archives nationales du Québec. Nous avons, pour chaque paroisse et chaque année (1761-1799), dépouillé les actes de mariages enregistrés selon trois critères : le nom des époux, la paroisse d'origine ou de résidence des individus, les parents des époux.

Comme nous l'avons vu, la plupart des Hurons ont au moins un nom à consonance autochtone facilement repérable. Une attention particulière a été portée envers les individus dont le nom de famille, comme Picard, Vincent..., rappelait les noms de famille d'origine européenne des Hurons de la mission. Les individus retrouvés dans les paroisses voisines sous ces patronymes sont en très grande majorité des immigrants français de première génération ou des Canadiens. Une autre attention a été portée envers les personnes qui

---

[10] Daniel, Francis, *Histoire des Autochtones du Québec 1760-1867*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 1984, p. 18.

[11] 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, "hommes libres" y misioneros en* los confines americanos (s. XVI-XIX), Madrid, Ediciones doce Galles, 2012, p. 337.

n'avaient qu'un prénom. Il s'avère que la totalité était des enfants illégitimes « adoptés » par des familles canadiennes. Il est impossible alors de savoir s'ils ont une origine autochtone. Dans la plupart des actes de mariage enregistrés dans le PRDH, l'origine paroissiale des conjoints ainsi que celle de leurs parents est précisée. Dans le registre des Hurons de Loretteville, les membres de la communauté huronne sont identifiables à travers les mots « Huron », « Amérindien », « de la mission de la Jeune-Lorette ». Nous avons recherché s'il y avait des personnes identifiées de cette manière dans les paroisses voisines. Enfin, nous avons regardé les parents des époux : leurs noms et leurs paroisses d'origine selon la même méthodologie. Et selon ces trois critères, nous n'avons retrouvé qu'un seul mariage Huron-Canadien en dehors du village. Celui de Paul Otesse et Marie Louise Galerneau célébré à Québec en 1796.

En conséquence, dans les limites que cette recherche comporte puisque, pour une question de quantité de travail, elle ne concerne que les paroisses avoisinantes et non toutes les paroisses possibles, on constate que les unions des Hurons avec les Canadiens visent plutôt l'intégration des étrangers dans le village. En effet, entre 1761 et 1801 douze mariages interethniques ont été célébrés à la mission de la Jeune-Lorette contre seulement deux à l'extérieur. Celui de Louis Vincent sera suivi d'une installation par la suite au village huron, alors que Paul Otesse est le seul Huron que nous ayons retrouvé à se marier et à résider à l'extérieur de la mission[12].

3.1.2. Origine géographique des conjoints étrangers

Pour certains historiens, la proximité géographique a pu jouer un rôle important dans le rapprochement des familles huronnes et canadiennes. À ce sujet, André Lachance écrit :

> Au XVIII° siècle, l'endogamie géographique joue un rôle de plus en plus important. À une époque où les voyages se font rares et dépassent rarement la ville, les côtes ou les paroisses voisines, on choisit habituellement son conjoint dans son « coin de pays ». Généralement, on épouse une personne de sa paroisse, quelqu'un qu'on a déjà vu. À la

[12] Il semble que le couple s'installe à Beauport où selon les informations tirées du PRDH au moins un de leur enfant a été baptisé puis enterré deux ans plus tard. Il faut noter que la mère de Marie Louise Galerneau est originaire de Beauport ce qui peut expliquer l'installation du couple dans cette paroisse.

campagne, ce sera surement le fils ou la fille de ses voisins de ferme[13].

Mais pour d'autres historiens, le rôle de la proximité géographique dans le choix des conjoints au Canada est à nuancer parce que le contexte de développement de la colonie est différent, notamment de par l'étendue du territoire[14]. L'utilisation de l'espace et du territoire de la Jeune-Lorette, qui pourrait contribuer au rapprochement entre Hurons et Canadiens, ne favorisent pas autant qu'on aurait pu le croire les fréquentations sociales entre les deux communautés. Les mêmes auteurs mentionnent que les fêtes et bals, qui jouent sur les rencontres entre jeunes gens sur le vieux continent sont plutôt rares en Nouvelle-France, le principal vecteur de rencontres reste alors les cérémonies religieuses[15]. À ce propos, rappelons que le contexte à la Jeune-Lorette est propice à ce genre de rencontres puisque les Hurons partagent la même église avec les Canadiens de la paroisse de Charlesbourg jusque dans le milieu des années 1790. Serge Gagnon constate que cette endogamie géographique existe encore au tournant du XIXe siècle. Il précise également l'influence que peut avoir une certaine forme d'appréhension des communautés face aux mariages avec des personnes qui n'en seraient pas issues et qui pourraient remettre en question « la sociabilité familiale [et assurer] que les apprentissages culturels ne soient pas remis en cause par des pratiques exotiques[16]». Dans le contexte de la toute fin du XVIIIe siècle ce constat fait référence aux mariages entre protestants et catholiques. De fait, à la Jeune-Lorette, le problème ne se poserait pas sous cet angle puisque Hurons et Canadiens partagent la même religion et les mêmes pratiques cultuelles.

Ainsi, comme énoncé par les historiens, à la Jeune-Lorette la proximité géographique est au cœur des relations sociales entre Hurons et Canadiens. En effet, sur les douze mariages mixtes célébrés dans la mission, huit le sont avec des conjoints dont la paroisse est Charlesbourg. Probablement, ces personnes font partie des paroissiens qui fréquentent l'église huronne. Trois autres épouses proviennent de villages situés dans la région de Québec : Ancienne Lorette, Saint-Augustin et Saint-Jean sur l'Ile d'Orléans. Une seule vient de plus

---

[13] André, Lachance, *Vivre, aimer et mourir en Nouvelle-France : la vie quotidienne aux XVIIe-XVIIIe siècles*, Montréal, Libre Expression, 2000, p. 82-83.

[14] Jacques, Mathieu et al., *op. cit.*, p. 8.

[15] *Ibid.*, p. 9.

[16] Serge, Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 138.

loin étant originaire de la baie de Chedabouctou, en Nouvelle-Écosse[17]. On peut encore mentionner que Louis Vincent marié à Montréal puis revenu vivre à la Jeune-Lorette par la suite a épousé une fille de la paroisse de Pointe-aux-Trembles dans la région de Montréal.

Nous n'avons pas retrouvé la provenance des conjoints autochtones, sauf pour Pierre Hahasaronk qui est originaire de Bécancour[18]. Cependant, on peut imaginer qu'ils proviennent des différents villages domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Comme le sont les époux Jean-Baptiste et Marguerite qui viennent du Sault-Saint-Louis.

Comment comprendre ce lien entre l'origine géographique de ces étrangers et les mariages interethniques? Comme nous l'avons vu, l'exogamie villageoise et paroissiale est rendue possible par la fréquentation d'un même lieu de culte impliquant ainsi une même religion. Mais d'autres causes sont à évoquer notamment les fréquentations commerciales qui conduisent par exemple les Hurons sur la place du marché de Québec. Danielle Gauvreau montre aussi, pour la ville de Québec, l'importance de l'échelle régionale dans la formation des couples[19]. De fait, quelques-uns des Hurons qui se sont mariés à des Canadiens ont eu, eux-mêmes, ou leurs parents, une activité qui aurait favorisé les déplacements et les contacts dans un espace géographique plus large. Il y a un probablement un lien de ce genre entre Paul Otesse, fils d'un des chefs du village et son épouse Marie Louise Galerneau, fille d'un journalier de Québec. Peuvent-ils s'être rencontrés à Québec, lors d'un déplacement du chef huron ? Le journalier a-t-il travaillé à proximité de la mission ? Marie Geneviève Vincent, fille de Louis Vincent et Marguerite Bergevin, veuve d'un Abénaquis et remariée à Joseph Verret en 1802, est une artisane faiseuse de souliers[20]. Aurait-elle pu rencontrer ses époux par le biais de son activité et des déplacements qui y sont liés? Enfin, Louis Vincent, son frère, est un des premiers étudiants à fréquenter la Moor's Charity school et le Darmouth college

---

[17] Mais il semble au regard des fiches généalogiques du PRDH que sa famille réside dans la paroisse de Charlesbourg. Programme de recherche en démographie historique, (2012) [base de données] récupérée de http://www.genealogie.umontreal.ca/fr/ , consultable à Bibliothèque et archives nationales du Québec.

[18] BANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4c, feuillet 4.

[19] Danielle, Gauvreau, *Québec, une ville et sa population au temps de la Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'université de Québec, 1991, p. 89.

[20] Gérard, Provencher, *Répertoire des mariage, Loretteville, Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette (1761-1989)*, Sainte-Foy, Société de Généalogie du Québec, 1992, p17.

dans le courant des années 1770[21]. Diplômé en 1781, il officie quelques années en tant qu'interprète auprès des Mohawks de Kahnawake avant de retourner à la Jeune-Lorette[22]. Bien que Kahnawake et Pointe-aux-Trembles ne soient pas précisément proches, il se peut que Louis Vincent ait rencontré la famille de sa future épouse, dont le père était voyageur engagé à cette époque[23].

La répartition géographique des mariages interethniques met donc en évidence l'apport du voisinage proche de la mission dans les relations sociales entre Hurons et Canadiens. Mais aussi des relations avec des personnes venues d'un peu plus loin, parmi les villages de la région de Québec, ou des autres communautés autochtones. Néanmoins, comme le mentionne encore Danielle Gauvreau, se marier dans une paroisse ne signifie pas pour autant s'y installer. Invoquant plusieurs études, elle montre que la majeure partie des couples ont tendance à s'installer dans la paroisse d'où l'homme est originaire alors que le mariage est, de coutume, célébré dans la paroisse de la femme[24]. À la Jeune-Lorette cependant, les mariages exogames semblent être célébrés dans la paroisse de l'homme et les couples unis au village y restent en grande majorité. En effet, sur les douze mariages mixtes célébrés, seul un quitte la mission[25]. Par contre Louis Vincent et Mariedesanges Chalifour mariés à Montréal viennent s'établir au village huron dont est originaire l'époux. Si l'installation dans le village huron semble similaire aux pratiques de l'époque, en revanche, le mariage célébré dans la paroisse de l'homme soulève quelques questions. Tout d'abord pourquoi se sont-ils mariés dans la paroisse de l'homme ? Ensuite, est-ce que l'absence de mariage entre une Huronne et un Canadien dans l'église de la mission signifie qu'il n'y a tout simplement pas eu d'union de cette nature ? Ou que, comme pour les mariages entre Hurons et Canadiennes, ces unions ont

---

[21] Stéphanie, Boutevin, *La place et les usages de l'écriture chez les Hurons et les Abénaquis, 1780-1880*, Thèse (PhD en Histoire et Anthropologie sociale), Université du Québec à Montréal, 2011 p. 80.

[22] Mathieu, Chaurette, *Les premières écoles autochtones au Québec : progression, opposition et luttes de pouvoir, 1792-1853*, Mémoire (maîtrise en Histoire), université du Québec à Montréal, 2011, p72.

[23] Base de données « Le Parchemin » : Actes notariés du 06-04-1759 et 08-05-1759 dans lesquels on apprend que Pierre Chalifour, époux de Marguerite Chaudillon (les parents de Mariedesanges) est un « voyageur engagé » et « garçon voyageur », ANQ, Microfilm M 620/93.

[24] *Ibid.*, p. 89-90.

[25] Mathias et Marie-Rose d'Ecounemert : on l'apprend lors de l'acte de sépulture de Mathias : mort à Sault Saint-Louis où il réside, mais originaire de Jeune-Lorette. ANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 3 b, feuillet 10.

été célébrées dans la paroisse de l'homme, donc à l'extérieur du village huron. La recherche des mariages dans les villages voisins semble confirmer que de telles alliances n'ont pas existé. Ces réflexions soulèvent une autre question, celle du rapport homme/femme au sein de ces unions interethniques.

3.1.3. Principalement des épouses canadiennes?

Cette partie repose sur un constat. Onze des douze mariages mixtes célébrés dans la mission concernent une union entre un Huron et une Canadienne alors qu'un seul concerne une Huronne et un Canadien. Si l'on regarde les autres mariages mixtes retrouvés, mais non célébrés dans la chapelle huronne à cette période, tous concernent également un Huron et une Canadienne[26]. Par contre, deux femmes qui avaient épousé en premières noces un Huron sont, par la suite, restées dans la mission malgré leur remariage avec un Canadien[27]. Une des filles de ces femmes, qui a grandi dans la mission, épouse également un Canadien et continue d'habiter au village huron[28]. Ces trois couples témoignent de l'intégration d'hommes canadiens dans la mission. Mais si le registre paroissial montre que les autres épouses s'intègrent et deviennent huronnes, il semble que ces trois couples gardent leur statut de Canadien. En effet, alors que les actes enregistrés associent la plupart des épouses canadiennes à l'identité huronne, soit par le nom utilisé pour les identifier soit par la mention « époux hurons de ce village », les trois femmes dont on parle sont considérées elles, comme Canadiennes.

Comment comprendre ce constat ? Véronique Rozon suppose que « la coutume des Hurons retranchait donc aux Blancs mariés à des Huronnes le droit de s'installer parmi eux, et ce, depuis la fin du XVIIIe siècle[29] ». Louis Franquet avait déjà observé ce phénomène en 1752. Il écrivait ainsi que ce sont « des femmes françaises qui épousent des sauvages » et ne semble

---

[26] Il s'agit de Marie-Marguerite Bergevin, Marie-Marguerité Pajot et Marie desanges Chalifour, ANQ ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 3b, feuillet 11.

[27] Marie-Marguerite Pajot et Marguerite Bergevin.

[28] La fille de Marie-Marguerite Pajot, Marie-Marguerite Annahouit, ANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 3b, feuillet 11.

[29] Véronique, Rozon, *Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIXe siècle*, Mémoire (Maîtrise en Histoire), Université du Québec à Montréal, 2005, p. 134.

pas mentionner d'union entre une Autochtone et un Canadien[30]. Au siècle suivant, en 1842, les Hurons, dans une lettre à Duncan C. Napier, écrivaient ceci

> Premièrement, feu le Colonel de Salaberry, nous disoient toujours, que si un sauvage se marioit à une canadienne, qu'il emmena sa femme dans le village, sous la protection des chefs. Deuxièmement, si au contraire un canadien se marioit à une sauvagesse qu'il emmena sa femme avec lui[31].

Le constat observé dans les mariages entre Hurons et canadiens entre 1761 et 1801 ne semble donc pas si surprenant puisqu'attesté par les contemporains de l'époque. Même si on remarque que, parallèlement, trois Canadiens intègrent le village huron en épousant des Canadiennes déjà installées. Les sources nous montrent aussi quelques unions Hurons-Autochtones qui concernent des femmes huronnes et des hommes autochtones. Donc, en dehors de quelques cas particuliers, il semble que l'exogamie serait canadienne pour les hommes de la mission et autochtone pour les femmes.

On observe, en parallèle, une différence dans le nombre de mariages exogames des hommes hurons (11 sur les 15 mariages exogamiques) et celui des femmes huronnes (4 sur 15). Se pose alors la question des raisons d'un tel constat. Un sex-ratio, pour reprendre le terme de Gilles Havard, défavorable aux hommes en serait-il la cause[32]? On marierait des femmes étrangères au village pour pallier leur faible nombre. Une étude des baptêmes atteste d'abord d'un nombre presque équivalent de naissances de filles et de garçons. Entre 1761 et 1801,111 garçons sont nés pour 107 filles. De manière plus précise, entre 1761 et 1770, on a 41 garçons pour 34 filles. Pour la décennie suivante, 30 garçons pour 32 filles. Entre 1781 et 1790, 25 garçons et 25 filles. Enfin pour les dernières années du siècle 15 garçons et 17 filles. On remarque tout de même que le nombre de filles est plus faible que celui des garçons alors que normalement c'est le contraire qui est attesté. Si on se penche sur les sépultures retrouvées dans le registre paroissial, on remarque que la différence homme/femme s'accentue légèrement. En effet, sur quatre-vingt-deux sépultures d'enfants morts de la naissance à l'âge de quinze ans, trente-quatre concernent des garçons alors que quarante-cinq concernent des filles. Si on rapporte ce phénomène au nombre légèrement moins élevé des naissances de

---

[30] Louis, Franquet, *op. cit.*, p. 107.

[31] Les chefs hurons à Duncan C. Napier, Jeune-Lorette, 20 octobre 1842, ANC, RG10, Affaires indiennes, bob. C-13379, vol.597, pp 46474-46475, dans Véronique Rozon, *op. cit.*, p. 134.

[32] Gilles, Havard, et Cécile, Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, *op. cit.*, p. 643.

filles, on peut supposer qu'au village, il y aurait, d'une certaine manière un « déficit » de femmes à marier. Par ailleurs, si l'on observe le recensement de 1784, on remarque que trente-quatre des enfants des couples de la mission sont des garçons pour seulement vingt et une filles[33]. Il y aurait donc sur le marché matrimonial à venir trois hommes pour deux femmes. Le rapport homme/femme dans les mariages mixtes pourrait donc trouver ici une explication bien qu'il faille aussi rappeler que pour les quelques mariages entre Hurons et Autochtones issus des autres nations domiciliées, c'est l'homme qui est étranger, même si ces mariages sont assez rares (trois en tout, deux concernent la même femme). Il faudrait donc envisager d'autres raisons pour compléter la compréhension de ce phénomène.

Le rapport homme/femme peut-il être également perçu comme une forme d'appréhension face à l'entrée des Canadiens dans la mission qui serait ressentie comme un affaiblissement de la cohésion communautaire autochtone? C'est que Guido Alfani suggère à propos de la communauté de Nonantola en Italie[34]. En effet, comme Alain Beaulieu le mentionne, la présence d'hommes canadiens dans la mission était aussi perçue comme une « intrusion ». Certains de ces hommes reproduisant les systèmes européens d'appropriation des terres ne correspondaient pas avec le fonctionnement huron et laissaient envisager un appauvrissement de ces derniers. De fait, les mariages entre une Huronne et un Canadien auraient été désapprouvés quand l'intégration de Canadiennes aurait été plus tolérée[35]. Cependant, comment comprendre la présence des trois couples canadiens dans la mission ? Sont-ils tolérés parce qu'ils ne remettent pas en cause l'intégrité du territoire ou la gestion des terres par les Hurons ? Il est difficile de répondre précisément à ces questions, mais notons tout de

---

[33] Recensement de 1784, dans le détail, il a 14 garçons de plus de 15 ans et 20 garçons de moins de 15 ans. Onze filles de plus de 14 ans et 10 filles de moins de 14 ans.

[34] Guido, Alfani, « Parrains, partecipanzi et parenté. Tendance de longue durée dans la sélection des parents spirituels au sein d'une communauté exceptionnelle : Nonentola, XVI°-XVIII° siècle », dans Guido, Alfani, Philippe, Castagnetti et Vincent, Gourdon (dir) *Baptiser, pratique sacramentelle, pratique sociale, XVI-XVIII° siècles*, Saint-Étienne, Presses de l'université de Saint-Étienne, 2009, p316. On peut voir un parallèle entre Nonantola et la Jeune-Lorette compte tenu du statut particulier réservé aux originaires des deux villages face aux « étrangers ». Statut qui implique une gestion « communautaire » des terres et certains privilèges notamment dans l'allègement des redevances. La forte augmentation des étrangers dans la communauté entraine un sentiment de crainte et de menace pour la communauté « d'originaires ».

[35] Selon Alain Beaulieu, l'influence des femmes canadiennes plus tournée vers la sphère familiale et domestique contrairement à celle des hommes plus ancrée dans la sphère publique aurait joué aussi dans le choix de telles unions. Dans « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la Vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », *op. cit.*, p. 348.

même que si Ignace Parent était cultivateur, Jacques-Paul Gillezeau était, quant à lui, huissier, donc peut-être moins concerné par la question territoriale et identitaire suggérée par cette hypothèse.

Ce constat pose alors un problème pour la transmission du clan au sein de la société autochtone. Traditionnellement, les enfants appartenaient au clan de leur mère[36]. Or le fait d'intégrer des femmes non autochtones peut signifier soit la disparition des clans soit une transformation de ce système. Au début du XXe siècle, les clans semblent encore exister à la Jeune-Lorette. Une discussion retranscrite par Léon Gérin, entre lui-même et un Huron nous l'apprend :

> Un habitant de Lorette me déclarait qu'il appartenait au clan de la tortue, parce que c'était le clan dont son père avait été. Comme je lui faisais observer que le clan huron se transmettait toujours par la mère, il me fit cette réponse sans réplique : « comment pourrais-je appartenir à un clan huron par ma mère, qui est canadienne-française[37] ?

Plus que de représenter la disparition du système clanique c'est peut-être un transfert d'une transmission maternelle à une transmission paternelle que la forte proportion d'épouses canadiennes dans la communauté huronne semble suggérer[38], même si Denys Delâge démontre que les références aux clans ne sont plus utilisées dans les documents officiels entre 1748 et 1861[39]. D'ailleurs il est possible de relier ce point avec l'apparition des noms de famille à l'européenne dans la société huronne à la fin du XVIIIe siècle. Apparition qui affirme la descendance et l'appartenance familiale par le père[40].

Du côté canadien, c'est une raison plus économique qu'André Lachance et Sylvie Savoie mettent en avant pour expliquer ce rapport homme/femme dans les mariages interethniques retrouvés à la mission.

> Ce petit nombre d'unions retrouvées s'explique d'abord par le fait que le mariage d'un colon, artisan ou journalier avec une Amérindienne est peu avantageux sur le plan

---

[36] Bruce, G. Trigger, Les enfants d'Aataentsic, *op. cit.*, p. 83.
[37] Léon, Gérin,« Le Huron de Lorette – à quels égards il s'est transformé », dans *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 47.
[38] Alain, Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », *op. cit.*, p. 347-348.
[39] Denys, Delâge, *Les Hurons-Wendat de Lorette ou de Wendake, les clans, les traités et la chasse,* Rapport, Août, 1996, ACNHW, Dans Véronique Rozon, *op. cit.*, p. 35
[40] Voir la dernière partie abordée dans le chapitre 2.

> économique pour le premier et que les occasions de rencontre ne sont pas fréquentes. À une époque où les stratégies matrimoniales jouent un rôle important, épouser une femme qui n'apporte aucune dot ou aucun bien à la communauté matrimoniale n'est pas tellement attrayant[41].

Bien que ces conclusions concernent une période antérieure à 1761, la notion de stratégie matrimoniale soulevée par les deux historiens peut expliquer en partie, dans le cas présent, que la plupart des conjoints canadiens soient des femmes. Dans son ensemble, la question des stratégies matrimoniales, qui entourent les mariages interethniques que nous avons retrouvés, sera présentée dans la dernière partie de ce chapitre.

3.1.4 Les témoins des mariages

La présence des témoins n'est pas toujours recensée. La grande majorité du temps, le missionnaire ne fait qu'écrire que la cérémonie s'est déroulée « en présence de tous les sauvages du village et d'un grand nombre de français et françaises ». Il faut quand même préciser que le missionnaire inscrit le nom des témoins des mariages mixtes et ce pour dix des douze mariages que nous avons retrouvés. Ce constat est intéressant car il révèle un traitement différent, au moins de la part du missionnaire, entre les mariages hurons et les mariages mixtes. Est-ce une manière de renforcer la légitimité du mariage? Ou bien le signe de pratiques culturelles plus européennes qu'autochtones dans le cas particulier des mariages interethniques. Malheureusement, les sources ne permettent pas de répondre à cette question.

Les témoins inscrits dans les actes de mariage du registre paroissial pour les mariages mixtes sont en grande majorité des Canadiens. Il n'y a que Paul Ha8enhoh8i qui est témoin pour le mariage entre Michel Handataiais et Marie-Marguerite Bergevin. Ou encore les Hurons Athanase et Paul pour le mariage de Jean-Baptiste Annahouit et Marie-Marguerite Pajos. Même si les témoins ne représentent pas l'ensemble des personnes présentes lors de la cérémonie, qu'est-ce que ce constat peut signifier ? Doit-on y voir un moment d'interaction sociale entre les deux communautés ? Une certaine volonté de la part des Canadiens de marquer l'étape qui voit les épouses canadiennes intégrer la communauté huronne ? Est-ce encore une façon d'entériner l'union ? Ou bien une volonté de la part du missionnaire de confier la fonction de témoins en priorité à des Canadiens, ce qu'on pourrait envisager par le

---

[41] André, Lachance (dir.), *Les marginaux, les exclus et les autres, op. cit.,* p. 190.

fait que pour les mariages entre Hurons il n'y a pas mention des témoins au moins jusqu'au changement de prêtre au cours des années 1790 ?

Plus en détail, quand on observe qui sont ces témoins canadiens, on remarque que très peu sont des membres de la famille de l'épouse. Quelques-uns sont des membres du voisinage, et l'on peut supposer que d'autres doivent occuper une fonction au sein de l'église, comme sacristain, ou dans la sphère sociale et publique puisqu'ils sont témoins à plusieurs reprises sans qu'on ait pu établir de lien de parenté avec les époux et épouses. C'est le cas de Barthélémy Provençal qui est témoin de trois mariages et d'Étienne Bédard qui l'est pour quatre mariages[42].

On retrouve un phénomène un peu différent à la fin des années 1790 quand le nouveau prêtre, Jean-Joseph Paquet entre en fonction. Comme on a identifié moins de mariages mixtes, la plupart des témoins inscrits dans le registre paroissial le sont pour des unions entre Hurons. La majorité d'entre eux sont des membres des familles des époux ou des individus issus de la communauté huronne. Là encore certains occupent la fonction de sacristain, c'est le cas de Louis Monique qui est bedeau[43]. On remarque aussi la présence de personnes aux fonctions sociales et politiques dans la mission, comme Louis Vincent qui est maître d'école ou Thomas Martin qui est premier chef du village[44].

Sur les six mariages célébrés au village huron après 1795, seuls deux Canadiens sont présents en tant que témoins. Il s'agit de Jean-Baptiste Vallière et Martin Paquet pour le mariage de Michel Raphaël Sioui et Angélique Petit Étienne[45]. Enfin, deux Hurons, chefs du village, sont témoins de mariages entre Canadiens. Stanislas Koska est cité lors du mariage de Joseph Pajos et Madeleine Herbot[46]. Zacharie Horonhiatexa l'est à celui de Louis Charles Rouard de Villeray et Marie-Louise Lenoir[47].

Cette présentation des mariages célébrés à la Jeune-Lorette par le nombre, l'origine et le genre des étrangers met en valeur les relations familiales qui se tissent entre les Hurons et les

---

[42] BANQ, ZQ1, S361, partie 4 b, feuillets 1 à 16.
[43] *Ibid.*, partir 4c.
[44] *Ibid.*, partir 4c, feuillet 19.
[45] *Ibid.*, partir 4c, feuillet 19.
[46] *Ibid.*, partie 4 b, p 4.
[47] *Ibid.*, partie 4 b, p14.

Autres à travers la formation des couples. Il s'avère alors que près d'un tiers des unions sont exogames. Cette étude a aussi révélé le rôle de la géographie dans le choix de ces conjoints et permis d'évoquer des stratégies démographiques et socio-cultuelles présidant la formation de ces couples. Compte tenu du statut particulier de la mission, un village d'Autochtones domiciliés, et la petite taille de sa population, ces interactions semblent relativement importantes. C'est pourquoi il parait intéressant de se pencher sur les processus d'ouverture ou de fermeture du marché matrimonial à travers l'étude du recours aux dispenses.

3.2. Le recours aux dispenses

Comme nous l'avons vu, le village huron oscille durant le XVIIIe siècle autour d'une centaine de personnes et un peu moins d'une trentaine de couples. La population du village est donc plutôt faible et les risques de consanguinité, en cas de mariages répétés entre eux, plus élevés. À ce premier constat, rappelons que s'ajoutent les interdits d'inceste établis par l'Église qui limitent les unions entre parents liés au quatrième degré, soit jusqu'à quatre générations. Serge Gagnon explique que « l'interdiction du degré le plus éloigné renvoie désormais à deux personnes ayant le même trisaïeul[48] ». Ce à quoi s'ajoutent encore les interdits d'affinité, c'est-à-dire le fait d'épouser un parent d'un défunt conjoint. L'historien Jean-Louis Flandrin met en application ce que ces interdits impliquent pour les jeunes gens à marier[49]. Il montre ainsi qu'une personne a seize trisaïeuls et que tous les individus de sexe opposé qui en descendent aussi lui seront interdits. Prenant en compte le nombre de naissances issues de ces aïeuls, combinés aux interdits d'inceste et d'affinité, ce sont alors environ soixante-quatre individus de sexe opposé que cette personne ne peut épouser. Le chiffre double pour le cas d'un remariage. Les sociétés autochtones étaient elles aussi régies par des règles encadrant les unions entre individus. Les membres d'un même clan (matrilinéaire) ne pouvaient se marier entre eux. Ainsi, alors que le mariage entre cousins issus de deux sœurs était interdit, le mariage de cousins nés de deux frères était autorisé[50].

On peut imaginer alors, suivant ces interdictions ecclésiales et traditionnelles, les difficultés que pourraient être amenés à rencontrer les jeunes hommes et femmes du village huron.

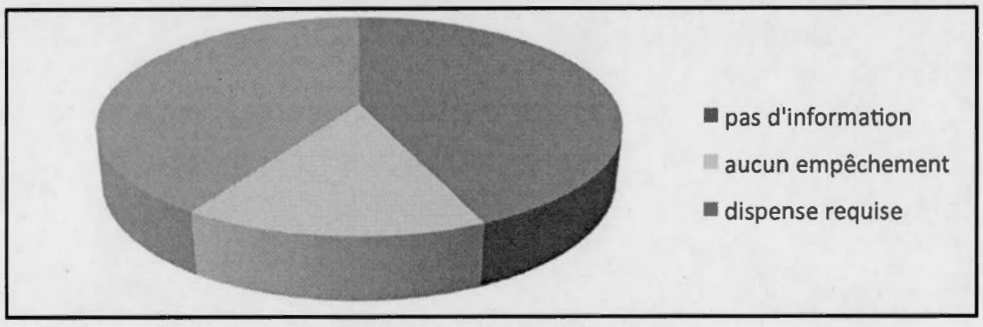
---

[48] Serge, Gagnon, *op. cit.*, p. 3.
[49] Jean-Louis, Flandrin dans Serge, Gagnon, *op. cit.*, p. 4.
[50] George, E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue, op. cit.*, p. 233-234.

Quand est-il vraiment et est-ce que ce constat joue un rôle dans la recherche de conjoints étrangers à la mission? Pour répondre à cette question, nous avons analysé le recours aux dispenses dans les actes de mariage du registre paroissial. Cet aspect nous semblait être un indicateur intéressant pour comprendre certaines des conceptions sociétales qui entourent la formation des couples. Ces dispenses sont de deux natures. Dispenses pour consanguinité et dispenses de ban. Si l'une concerne les liens de parenté que nous venons d'évoquer, l'autre touche la pratique voulue, là encore par l'Église, de faire l'annonce d'un mariage à venir trois semaines de suite pendant la messe dominicale avant de le célébrer. Ceci publicise l'union et de permet aux éventuels opposants de se faire entendre. C'est-à-dire que la demande de dispense pour consanguinité peut impliquer une impossibilité ou une non-volonté de se marier avec une personne étrangère à la communauté alors que les dispenses de ban signifient peut-être, quant à elles, une désapprobation envers certaines unions.

Sur les mariages recensés pour la Jeune-Lorette comprenant au moins une personne considérée comme Huronne (41 mariages) on trouve dix-sept mariages pour lesquels il n'est pas précisé si une dispense pour consanguinité ou de ban est nécessaire ou non, soit 41,46%. Il y a six mariages pour lesquels aucune dispense n'est sollicitée et où le prêtre a précisé « sans qu'il y ait aucun empêchement » ou ne « s'étant trouvé aucun empêchement audit mariage », soit 14,63%. Enfin pour quatorze mariages, une dispense est requise, soit 34,14%.

Figure 3.2. Présence de dispenses dans les actes de mariage.



3.2.1. Dispenses pour consanguinité

Sur ces quatorze dispenses retrouvées dans les actes de mariage, sept étaient pour consanguinité. Trois de ces dispenses concernent des liens de parenté allant « du deuxième

degré au troisième degré », c'est-à-dire que l'un des grands-parents d'un des époux est aussi l'arrière grand parent de l'autre époux. C'est le cas des couples Étienne et Véronique, mariés 1767[51]; Joseph et Anne, mariés en 1771[52] et de Simon Teenontaken et Marie Joseph Oerandeen mariés en 1790[53]. Il y a aussi des liens plus éloignés, du troisième degré au troisième degré comme pour Michel Raphaël Sioui marié en 1795 à Angélique, fille de Petit Étienne[54] ou du quatrième au quatrième comme pour François Xavier et Cécile mariés en 1766[55]. Mais quelques-uns de ces mariages notamment celui de Petit Étienne, chef Huron et Marianne, fille de Simon Ignace et Josephe Savard, en 1797, révèlent des liens plus étroits avec une dispense du premier au troisième degré, ce qui signifie qu'un des parents d'un des époux est l'arrière grand-parent de l'autre[56]. Un dernier cas est assez particulier, celui de Simon et Josephe, qui en 1767 qui cumulait consanguinité de premier degré, relation extra mariage et adultère[57]. Ces dispenses touchent principalement les Hurons, mais aussi les enfants nés d'unions mixtes. En effet, ces enfants se mariant avec d'autres enfants de la mission partagent aussi des ancêtres avec leur conjoint par le parent originaire de la mission. C'est pourquoi, entre autres, une dispense est requise pour le mariage de Petit Étienne et Marianne, fille de Simon Ignace et Marie-Josephe Savard.

Ce nombre de dispenses permet-il de relativiser le petit bassin de population de la mission et la « crainte » de la consanguinité? Si on prend le nombre complet de mariages (41), effectivement les sept dispenses représentent un petit chiffre, soit 17,07% des mariages, bien que déjà supérieurs aux chiffres apportés par les historiens à propos des villages du gouvernement de Québec (9,5% de toutes les dispenses et 2,2% de tous les mariages

---

[51] BANQ ; ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4 b, p 6.
[52] *Ibid.*, partie 4 b p 9.
[53] *Ibid.*, partie 4 c, feuillet 11.
[54] *Ibid.*, partie 4 c, feuillets 20-21.
[55] *Ibid.*, partie 4 b, p 4-5.
[56] *Ibid.*, partie 3 b, feuillet 25.
[57] *Ibid.*, partie 4b, p6 : « Cum dispensatione ab illust. Episcipo Quebecensi Joannes Olivario datâ super impedimento affinitatis in lineâ vectâ in primo gradus ex copulâ illicitâ necnon super impedimento proveniente ex adultorio cum promissione acceptatâ futuri matrimonii post mortem conjugis ex unâ parte et uxoris ex alterâ parte » : avec la dispense accordée à propos de l'empêchement d'abord de rapports sexuels interdits et un empêchement provenant d'adultère, qui a été accepté avec la promesse d'un mariage futur après le décès, par l'époux d'une part et par l'épouse d'autre part.

recensés)[58]. Mais sur ces quarante et un mariages, quinze sont contractés avec des étrangers à la mission, Canadiens ou Autochtones. Selon ce nouveau critère, les dispenses de consanguinité concernent alors sept mariages hurons sur vingt-six soit 26,92%. La place accordée à ces dispenses devient donc plus conséquente. D'autant plus qu'il est possible que le prêtre ne les ait pas toutes inscrites puisque pour dix-sept mariages, il n'est rien mentionné. Est-ce parce que les dispenses n'étaient pas nécessaires ou bien est-ce parce que le missionnaire ne les aurait pas inscrites[59]? Si on regarde encore les dates de ces mariages nécessitant des dispenses, on constate qu'ils sont célébrés soit au début de la période, soit à la toute fin. Il y a quatre mariages entre 1761 et 1771, puis trois mariages après 1795. Comment comprendre l'absence de dispense pour consanguinité entre le début des années 1770 et le milieu des années 1795, soit une période d'environ vingt ans ? Est-ce, comme nous venions de le supposer un oubli de la part du missionnaire ? Le signe que les unions célébrées ne nécessitent plus de dispenses ?

3.2.2. Dispenses de ban

Sept autres dispenses, non plus pour consanguinité, mais de ban ont été retrouvées dans les actes de mariage du registre paroissial. En théorie, le droit canonique impose la publication de trois bans avant qu'un mariage puisse être célébré. Cependant, à la Jeune-Lorette, cette règle ne semble pas toujours appliquée. Dans la plupart des actes, le prêtre mentionne que la coutume du village est de ne publier qu'un seul ban. Ainsi, dans l'acte de mariage entre Noël Haonh8ensoren et Anne Ennehahis, le missionnaire écrit « L'an mil sept cent quatre-vingt-neuf, le huit du mois de juin après avoir publié le sept du mois un ban selon la coutume dans la chapelle de la mission des Hurons de la Jeune-Lorette (....) [60] » Pourtant, dans certains actes, le missionnaire note que deux ou trois bans ont été respectés. Et puis pour sept mariages une demande de dispense est nécessaire. Deux de ces dispenses concernent des Hurons[61]. Six autres touchent un(e) Huron(ne) et un(e) conjoint(e) « «étranger » à la

---

[58] Jacques, Mathieu et al, *op. cit.*, p. 24.
[59] Certains actes donnent bien moins d'information que d'autres, est-ce un choix du missionnaire?
[60] BANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4c, feuillet 5.
[61] *Ibid.*, partie 4 c, Augutin Picard et Angélique Koska (feuillet 20) et Pierre Benoit et Geneviève Picard en 1795 (feuillet 27).

mission[62].

Pourquoi certaines de ces unions sont-elles soumises à une dispense de ban alors que d'autres, plus majoritaires, ne le sont pas? Pourquoi, également, la plupart de ces dispenses concernent les mariages interethniques (5 sur 7)? Est-ce une adaptation pour les étrangers qui ne sont pas soumis à la coutume huronne et qui sont supposés respecter la publication des trois bans ? Est-ce pour réduire la publicité du mariage, notamment s'il est avec un étranger? Est-ce parce que les mariages entre Hurons et Canadiens ne sont pas autorisés par le Régime britannique? Est-ce une question de temps? En effet, dans l'étude des villages du gouvernement de Québec, les historiens montrent que les recours aux dispenses de bans « traduisent une certaine forme de pudeur »[63]. C'est-à-dire, une volonté de ne pas trop publiciser ces unions, qui pourraient être désapprouvées par la communauté villageoise ou paroissiale. Les historiens mettent en avant plusieurs raisons à ce phénomène : un remariage peut-être trop rapide, une naissance précoce à venir ou encore une alliance avec un étranger. Dans tous les cas, leur analyse pointe la crainte que ces unions soient considérées comme une mésalliance pour la communauté.

À travers le registre paroissial, il est difficile d'apporter une réponse précise à ces questionnements, mais la nature et les caractéristiques des mariages soumis à des dispenses de bans (soit avec une personne étrangère à la mission, soit un remariage) semblent corroborer les travaux sur la question dont nous venons de parler. En effet deux unions ayant recours à une dispense de ban sont des remariages contractées avec une personne extérieure à la communauté[64]. Aucun de ces mariages ne semble suivi de naissance rapide d'enfant. Mais on sait aussi qu'un de ces mariages a été désapprouvé par les parents canadiens. On apprend dans l'acte du registre paroissial du mariage entre Nicolas Hanneh8taha et Marie-Louise Renaud (16/08/1780), que les parents n'ont pas donné leur consentement, mais qu'étant

---

[62] *Ibid.*, Partie 4 b, Simon Teenontaken et MarieJosephe Chamberlan (1772) feuillet 9 / Sébastien Sarenes et Marie Hoet (1778) feuillet15 / Nicolas Hanneh8taha et Marie-Louise Renaud (1780) feuillet 16-17 / Joseph Harent8eton et Catherine Jambart (1881) / Henri-Jérôme Renaud et Marie-Louise A8endaendi (1783) feuillet 20 /
partie 4c : Pierre Benoit et Geneviève Picard (1795) feuillet 27.

[63] Jacques, Mathieu et al., *op. cit.*, p. 25.

[64] Nicolas Hannen8taha et Marie-Louise Renaud, Pierre Benoit et Marie-Geneviève Vincent.

majeure (elle a vingt-huit ans), elle peut tout de même se marier[65]. On peut noter que Nicolas Hannen8taha est âgé de cinquante-neuf ans au moment du mariage, dont c'est le deuxième, et que les parents de Marie-Louise Renaud sont dits « Français et pauvres »[66]. Les dispenses de ban pour ces remariages ne semblent pas témoigner non plus d'un veuvage trop court, puisque Geneviève veuve d'Étienne Sibonet, mort avant le recensement de 1784, ne se remarie qu'en 1795.

Si dans le détail, malgré les lacunes dont nous avons fait état, ces dispenses sont assez variées, leur analyse fait ressortir deux phénomènes. D'une part, les dispenses pour consanguinité attesteraient plus d'une fermeture du village, surtout dans les cas de liens de parenté proche, en voulant rester peut-être « entre soi ». Les dispenses de ban, notamment celles qui concernent un étranger, seraient aussi révélatrices d'un climat plus ou moins tolérant face à ces unions mixtes. Cependant, il n'en demeure pas moins que si l'on prend en compte le nombre de dispenses pour consanguinité par rapport à la totalité des mariages et la situation particulière du village, ces conclusions peuvent être nuancées puisqu'elles ne concernent pas tous les mariages, ni même la moitié d'entre eux[67]. Malgré tout, l'étude des dispenses pour les mariages prouve que la question du bassin de population peut être prise en compte pour expliquer la formation de ces unions interethniques et exogames.

3.3. Évolutions et influences des mariages exogames à travers le temps

Le registre paroissial fait état de douze mariages Hurons-Canadiens et trois mariages Hurons-Autochtones célébrés à la mission huronne entre 1761 et 1801, mais sont-ils également répartis dans le temps ou bien évoluent-ils en fonction d'un contexte socioculturel et politique plus global? Rebondissant sur le second point abordé dans ce chapitre qui laisse supposer, dans une certaine mesure, que les relations sociales entre ces deux communautés, à travers le mariage, seraient réprouvées, il s'agit de voir comment tour à tour le contexte socioculturel a favorisé ou défavorisé de telles unions. Dans la même perspective, pouvons-nous voir un lien

---

[65] BANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 4b, p. 16-17.

[66] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 330, mentionne aussi l'opposition des parents pour le mariage du frère de Marie-Louise avec une Huronne (Marie-Josephe A8endaendi, le 24 novembre 1783), cependant, il ne précise pas pourquoi.

[67] 14 sur 41 au total.

entre les alliances matrimoniales des enfants et l'union interethnique de leurs parents? Est-ce que ces enfants seraient plus enclins à contracter des mariages avec un étranger au village ? La même question se pose à propos des remariages.

3.3.1. Répartition chronologique de ces mariages

Reprenons les douze mariages Hurons-Canadiens retrouvés entre 1761 et 1801. Cinq d'entre eux sont célébrés entre 1761 et 1766[68]. Deux sont célébrés entre dans les années 1770[69], quatre dans les années 1780[70], et un seul tout au début de la décennie des années 1790[71]. À ceux-ci nous pouvons rajouter les trois mariages contractés entre une Huronne et un Autochtone originaire d'une autre nation domiciliée dispersés dans la période[72].

Cette étude met en valeur des disparités dans la répartition chronologique de ces mariages. On remarque qu'un bon nombre de ces mariages (5 sur 12) est célébré au tout début de la période, sur une durée de cinq ans. Ils représentent cinq des quinze mariages exogames, mais ne concernent que des relations entre Hurons et Canadiens. Ensuite, huit mariages couvrent une période d'environ vingt années, plus ou moins également répartis, avec peut-être un point plus culminant à la fin des années 1780. Par contre, après 1791 et jusqu'à la fin de 1801, il n'y a plus de mariage Huron-Canadien et un seul entre une Autochtone et un Malécite. Comment expliquer cette répartition chronologique ? Même si ces chiffres sont assez infimes, peuvent-ils être représentatifs des relations entre Hurons et étrangers ?

La période étudiée 1761-1801 voit plusieurs évènements marquer de près ou de loin le village huron. Tout d'abord, la guerre de conquête qui prend fin en 1760. C'est une période troublée pour les Hurons qui y ont participé aux côtés des Français qu'ils ont suivis à Montréal avant

---

[68] En 1764 : Michel Handataïas et Marie-Madeleine Litrement ; Raphaël Tsei8ei et Suzanne Vallière ; Simon TeOtaranhaen et Marie-Josephe Savard ; en 1765: Stanislas Koskatchachitaharenre et Marie-Périne Savard ; en 1766 : Augustin Okerandoron et Thérèse Sasseville.

[69] En 1772 : Simon Teenontaxen et Marie-Josephe Chamberlan ; en 1778 : Sébastien Sarenes et Marie Hoet.

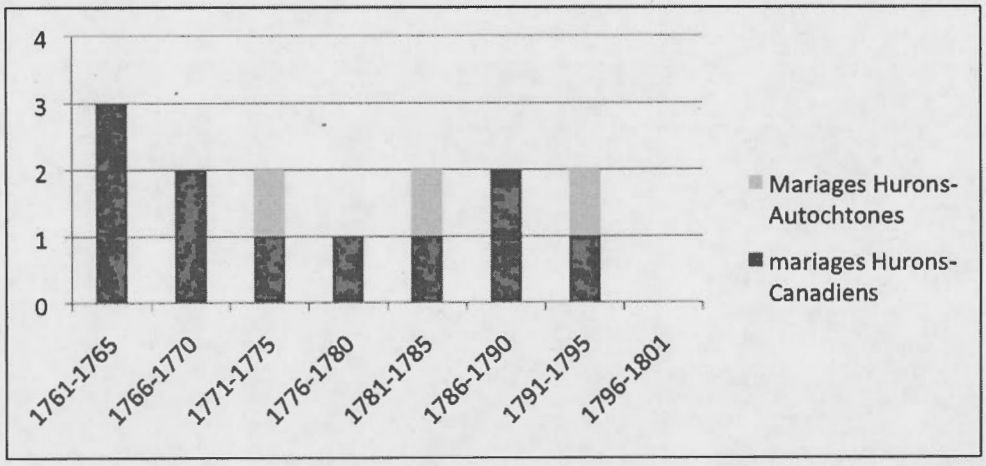
[70] En 1780 : Nicolas Hannen8taha et Marie-Louise Renaud ; en 1781: Joseph Haren8eton et Catherine Chamberlan ; en 1783 : Henri-Jérôme Renault et Marie-Josephe A8endaendi ; en 1789 : Mathias Taiannen8ehe et Marie-Rose d'Ecounement.

[71] En 1791 : François Oteiondi et Marie-Anne Verret.

[72] En 1772 : Marie-Geneviève Vincent et Pierre Hahasaronk, Abénaquis ; en 1781 : Geneviève Teannonnens et Etienne Sibonet (Abénaquis) ; en 1795, Geneviève Teannonnens, veuve d'Etienne et Pierre Benoit, Malécite.

revenir à la Jeune-Lorette en 1760[73]. En 1773, la Compagnie de Jésus a été dissoute par le Pape, néanmoins les autorités britanniques ont toléré que les jésuites qui étaient en poste terminent leur tâche[74]. Ainsi, au début des années 1790, le missionnaire Étienne Girault de Villeneuve quitte la mission huronne qu'il avait desservie pendant une trentaine d'années. Certains historiens, dont Thomas Peace voit dans ce départ, l'apparition des tensions entre Hurons et Canadiens, qui, entre autres, partageaient, comme on l'a déjà vu, la chapelle du village huron. Cela se concrétise par la création de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette en 1794. Après cette date, les Hurons et les Canadiens ne partagent plus la même église, même si un même prêtre qui continue de les desservir.

Figure 3.3.1. : Évolution des mariages mixtes et exogames (1761-1801)



On pourrait envisager, dans une certaine mesure, que ces mariages exogames et plus précisément entre Hurons et Canadiens aient été liés à ces évènements socioculturels. En effet, peut-on voir dans les cinq mariages célébrés entre 1761 et 1765, une conséquence de la conquête? Est-ce qu'une sorte de dynamique favorable aux relations interethniques entre les deux communautés, face à l'arrivée d'un nouveau conquérant se met en place? Dans une étude qui porte sur le XIXe siècle, Véronique Rozon émet l'hypothèse que les Canadiens partagent

[73] Alain, Beaulieu, « Les Hurons et la Conquête : un nouvel éclairage sur le traité Murray », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p. 56-57.

[74] Robert, Toupin, *Arpents de neige et robes noires, Brève relations sur le passage des Jésuites en Nouvelle-Frances aux XVII° et XVIII° siècles*, Québec, Bellarmin, 1991, p. 67-69.

des racines communes avec les Hurons[75]. Elle attribue ce rapprochement « identitaire » des Canadiens aux liens qu'ils ont eus avec les Français et leurs traits culturels qui en sont imprégnés. Pouvons-nous envisager, près de soixante-dix ans avant l'époque analysée par l'historienne, un sentiment similaire qui expliquerait ce nombre de mariages Hurons-Canadiens? Par contre, Jocelyn Paul fait référence à une lettre dans laquelle on apprend que, dès 1767, des tensions apparaissent au sujet de la fréquentation et de la propriété de l'église. Le missionnaire craint que les Canadiens ne s'en emparent au détriment des Hurons[76]. Or ce conflit arrive presque à la suite d'une période où l'on dénombre cinq mariages mixtes célébrés en trois ans (trois pour l'année 1764 et deux pour l'année 1766). Malgré des données assez petites en quantité et l'absence de source pour y répondre, peut-on néanmoins, faire l'hypothèse que le nombre assez conséquent de mariages interethniques célébrés entre 1764 et 1766 aurait contribué à faire naitre un sentiment chez le jésuite et chez les Hurons de crainte pour la cohésion de la communauté[77]? G. Alfani dépeint une situation similaire dans la partecipanza de Nonentola. Face à la baisse de la démographie de la communauté « d'originaires » et l'augmentation de la population « d'étrangers », la collectivité a tendance à se replier sur elle-même, et ce phénomène est accentué en temps de crise :

> Un groupe social qui devient de plus en plus réduit par rapport à la communauté élargie devient aussi de plus en plus fermé sur lui-même. (...) Il est à noter que l'accentuation de la fermeture sociale, que l'on peut interpréter aussi comme un renforcement de la solidarité interne au groupe, est un type de réaction plutôt classique durant les périodes de crises, à l'époque moderne comme de nos jours[78].

Effectivement après l'année 1791, on ne trouve plus de mariage mixte Huron-Canadien ni dans le registre de la mission huronne ni dans le registre de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette et ce jusqu'en 1802. Mais il faut aussi rappeler qu'entre 1790 et 1793, la paroisse ne semble pas avoir de missionnaire ou de prêtre officiel. C'est une période où les actes sont beaucoup moins nombreux, notamment en ce qui concerne les naissances. Ainsi cette absence de mariage mixte durant la dernière décennie du XVIIIe siècle cache peut-être des unions qui n'auraient pas été enregistrées dans le registre paroissial et qui par conséquent nous auraient échappées. De plus, Jocelyn Paul montre que malgré des tensions qui

---

[75] Véronique, Rozon, *op. cit.*, p. 49.
[76] Jocelyn, Paul, *op. cit.*, p105
[77] Entre 1764 et 1766, 10 mariages sont célébrés et 5 concernent des unions mixtes.
[78] Guido, Alfani, *op. cit.*, p. 309.

apparaissent à travers les pétitions, une partie de la population ne semblait pas s'opposer à la création d'une paroisse commune avec les Canadiens[79]. De fait, l'hypothèse des tensions entre les deux communautés ne suffirait pas à expliquer la baisse des mariages entre Hurons et Canadiens. Il est possible par contre que les changements du cadre paroissial aient joué un certain rôle.

3.3.2 À l'origine des couples mixtes, le mariage des parents ou un remariage ?

Est-ce que les unions interethniques des parents induisent des unions du même genre pour leurs enfants? Il ne semble pas que le fait d'être né d'une union mixte ait favorisé ou au contraire défavorisé de nouveaux mariages interethniques. Pour les mariages Hurons-Canadiens célébrés dans la période étudiée, 1761-1801, seul un des époux était né union interethnique. Louis Vincent qui épouse Mariedesanges Chalifour, à Montréal avant de revenir s'installer au village huron est le fils de Louis Adonchi8ann et Marguerite Bergevin. De la même manière, avoir contracté un mariage exogame ou un mariage endogame en premières noces ne semble pas avoir compté de manière déterminante dans le choix des secondes noces, et ce tant du côté huron que du côté canadien, mais quelques fois des interrogations subsistent. En effet, à la mort de son époux Louis Vincent, Marguerite Bergevin épouse en secondes noces, Jacques Paul Gillezeau, huissier à la mission de la Jeune-Lorette. Tout comme Marie-Marguerite Pajot qui épouse Pierre Allard[80]. Ces deux couples vont par ailleurs rester vivre dans la mission. L'époux de Marie Josephe Chamberlan, Simon Teenontaxen, avait épousé en premières noces Rosalie Arenati, et de la même manière Nicolas Hannen8taha avait d'abord épousé Marguerite Oronhiatha8i avant de s'unir après son décès à Marie-Louise Renaud. Par contre, cette dernière, à la mort de son conjoint, épouse à Charlesbourg Joseph Sarasin qui porte le statut d'Amérindien dans le PRDH, mais dont nous n'avons pu retrouver l'origine[81]. De même Geneviève qui a épousé Étienne, un Abénaquis, épouse en 1795, Pierre Benoit qui lui est Malécite[82]. Plus tard, en 1803, à la mort de Pierre Hahasaronk, Marie-Geneviève Picard, épouse Joseph Verret, fils de Pierre Verret et Louise

[79] Jocelyn, Paul, *op. cit.*, p. 109.
[80] Gérard, Provencher, *op. cit,*, p. 8.
[81] PRDH, (2012) [base de données].
[82] Gérard, Provencher, *op. cit.*, p.12.

Sasseville, de la paroisse de Charlesbourg[83]. Est-ce par hasard ou par choix que les conjoints de ces femmes soient « étrangers » à leur communauté d'origine?

3.3.3. Le mariage des enfants nés d'un couple mixte

On fait le même constat quand on se penche sur les mariages des enfants nés des unions interethniques. Entre 1761 et 1801, nous avons retrouvé quatorze familles interethniques : les couples des douze mariages célébrés à la mission, le mariage de Louis Adonchi8ann avec Marguerite Bergevin contracté avec 1761 et le mariage entre Louis Vincent et Mariedesanges Chalifour fait à Montréal. Ces deux derniers couples sont pris en compte dans cette analyse parce que leurs enfants sont nés, ont été baptisés dans la mission des Hurons et s'y sont mariés par la suite. Le registre paroissial ne nous permet pas de retracer la vie de tous ces enfants à cause des lacunes d'enregistrement des actes, mais aussi à cause des changements de noms de famille, qui rend difficile l'identification des individus. Pour quatre de ces familles, aucune information n'a été retrouvée à propos des enfants. Il y a plusieurs hypothèses à ce constat. La courte durée du couple que la mort d'un des conjoints sépare, la mortalité infantile (et les lacunes d'enregistrement de ces décès), la mobilité des enfants qui se marient et s'installent dans une autre paroisse et dont la trace se perd dans le registre. Néanmoins, une recherche dans le répertoire de Gérard Provencher a permis de retrouver le destin de vingt-deux de ces enfants nés de couples mixtes (ce qui si on prend en considération leur remariage donne vingt-quatre unions). Le répertoire de G.Provencher recense de manière chronologique les mariages célébrés dans la mission de la Jeune-Lorette puis à Loretteville de 1761 à 1989. Il mentionne le nom des époux, le nom de leurs parents ou veuf(ve) ainsi que les paroisses des époux étrangers dans le cas d'unions exogames. Il reste donc onze familles dont le mariage de certains des enfants est connu.

Quatorze de ces enfants se marient avec les enfants nés dans la mission de deux parents hurons. On relève trois unions matrimoniales entre les enfants de ces couples mixtes (6 enfants concernés)[84]. Les relations avec l'extérieur de la mission sont plus faibles. Elles

---

[83] *Ibid.*, p. 17.

[84] Deux filles de Stanislas Koska et Marie-Périne Savard (Marie-Charlotte et Marie-Angélique) épousent les deux fils d'Augustin Ok8andoron et Thérèse Sasseville (Pierre et Augustin). Un troisième enfant du couple Augustin et Thérèse épouse Marguerite Vincent, fille de Louis Vincent et Mariedesanges Chalifour.

concernent quatre mariages avec un(e) Canadien (ne) [85] et un mariage avec un Abénaquis[86], célébrés dans la mission huronne à la fin de la période. Enfin, une dernière noce unit un de ces enfants avec un homme de la paroisse du Sault Saint-Louis. Les recherches n'ont cependant pas pu déterminer s'il était Autochtone ou Canadien. En effet, Gérard Provencher ne le mentionne pas, et le PRDH ne permet pas une telle recherche[87].

On peut faire l'hypothèse que certaines familles s'allient entre elles. Comme on vient de le voir, plusieurs enfants des couples mixtes épousent des enfants issus d'une situation familiale similaire. Ce constat vaut aussi pour les couples hurons mixtes puisque les enfants de Sébastien Sarenes et Marie Hote (Jean-Baptiste et Isaac) se marient avec les enfants de Zacharie Thomas (Agathe et Marie-Josephe)[88]. Les mariages interethniques des enfants sont peu nombreux. En effet, ils ne sont que trois enfants à épouser un Canadien par rapport aux vingt-deux enfants étudiés. Cette faible part des relations interethniques est-elle liée aux tensions qui entourent la fin du XVIIIe siècle ou bien est-elle liée au cycle de renouvellement des populations? Un survol des mariages dans le répertoire de Gérard Provencher entre les années 1811 et 1830 aurait tendance à appuyer l'hypothèse du renouvellement des populations. Les mariages exogamiques semblent apparaître et disparaître de manière régulière au fil du temps. En effet, on ne trouve pas de mariage interethnique durant la décennie 1810 et 1820. Entre 1820 et 1823, quatre unions huronnes canadiennes sont célébrées. Une autre période « creuse » s'en suit jusqu'aux années 1828-1829, où deux mariages interethniques sont célébrés ainsi que deux autres entre Hurons et Autochtones. Cependant, cette idée ne s'oppose pas automatiquement avec l'influence des contextes politiques et socioculturels. Au contraire, c'est sans doute ensemble qu'ils permettent d'expliquer la répartition chronologique et la faible influence des mariages exogamiques sur ceux de leurs enfants, que nous avons pu constater au cours de la période étudiée.

---

[85] Il s'agit de Louis Vincent, fils de Louis Vincent et Marguerite Bergevin qui épouse Mariedesanges Chalifour en 1783; de sa sœur Marie Geneviève Vincent qui épouse Pierre Verret en 1802 et de Joachim Picard, fils d'Augustin Ok8andoron dit Picard et Thérèse Sasseville, en 1816.

[86] Avant de se remarier avec Pierre Verret, Marie Geneviève Vincent avait été la femme de Pierre Hahasaronk, Abénaquis.

[87] La base de données s'achève sur l'année 1800. Le mariage est célébré en 1805.

[88] Gérard, Provencher, *op. cit.*, p. 21.

Ainsi, a priori, il ne semble pas y avoir d'influence majeure des unions mixtes des parents sur les mariages de leurs enfants. C'est le même constat à propos des remariages. Mais l'apparition de ces unions qui reviennent de manière régulière est sans doute la conséquence du cycle du renouvèlement de la population impliquant alternativement de plus fortes et de moins fortes relations sociales avec les Canadiens, influencées par un contexte démographique, politique, social et culturel particulier[89]. Parallèlement, d'un point de vue plus personnel, que représentent ces mariages pour les époux(ses) et leurs familles ?

3.4 Les stratégies matrimoniales

Il s'agit ici de comprendre ce qui pousse les familles canadiennes à marier un de leurs enfants (la plupart du temps une fille) à des Hurons. Les stratégies matrimoniales sont souvent liées aux aspects économiques, notamment en rapport avec la transmission du patrimoine, ainsi qu'à des aspects sociaux c'est-à-dire au maintien ou à l'amélioration du statut social. Y avait-il un lien entre ces unions et la transmission du patrimoine familial, l'avenir des enfants, mais aussi celui des parents vieillissants ? Ces unions étaient-elles voulues et consenties par les familles ou étaient elles désapprouvées ?

3.4.1 De rares sources notariées

Nous avons alors recherché les actes notariés qui peuvent éclairer cette question : contrats de mariages, testaments, donations et partages. Pour ce faire, nous avons regardé ces archives en quête de tous les actes passés devant notaire contractés par des Hurons. Dans un second temps, nous avons ciblé le dépouillement à partir des noms des époux et épouses des mariages interethniques retrouvés à la mission, ainsi que les membres de leur famille proche (parents, frères et sœurs). Ces deux recherches ont été d'abord menées à travers la base de données « Parchemin », disponible aux archives nationales du Québec, puis dans les greffes de deux notaires, André Genest et Jean-Baptiste Panet. La base de données « Parchemin » ne couvre pas toute la période étudiée (1761-1801) puisqu'elle prend fin en 1789. Mais par la recherche de tous les actes concernant les Hurons, elle montre que deux notaires ont officié auprès des Hurons : André Genest, notaire de 1738 à 1783 et Jean-Baptiste Panet de 1783 à

---

[89] Jacques, Mathieu (dir), *op. cit.*, p. 15-17.

1808. Nous avons alors dépouillé l'index des greffes de ces deux notaires pour couvrir la période au complet.

Il ressort de cette recherche que la grande majorité des actes notariés contractés par les Hurons concerne des ventes, des dépôts ou des accords passés entre Hurons, entre Hurons et Canadiens ou concerne les concessions de terres que les Jésuites font aux Hurons à la fin du XVIIIe siècle. Par contre, sur la question précise de la transmission du patrimoine, nous n'avons retrouvé que deux testaments et un contrat de mariage.

Le contrat de mariage, signé le dix-neuf août 1761 à la mission huronne, est passé entre Jean-Baptiste Annahouit, Anglais de nation résidant depuis plus de trente ans parmi les Hurons et Marie Josephe Pajot, fille d'un forgeron de la paroisse de Charlesbourg. Ce contrat semble correspondre aux contrats de mariage passés entre Canadiens à cette époque[90]. Le futur époux donne 600 livres de douaire coutumier ou préfix au choix de l'épouse. Ce qui constitue une protection financière en cas du décès du mari. Il donne encore un préciput de 300 livres et la possibilité de renonciation à la communauté de biens. Les futurs se font don mutuel aussi d'une partie de leurs biens au cas du décès de l'un ou de l'autre, si le couple n'a pas eu d'enfants. Il ne semble pas y avoir eu de biens apportés en mariage, par donation des parents ou par héritage déjà reçu de la part de la future épouse.

Les deux testaments sont ceux de deux époux, Nicolas Hanne8taha et Marie-Louise Renaud. Le testament de l'époux est signé le vingt-six mars 1784, celui de sa veuve le trente-et-un mai 1794[91]. Le testament de Nicolas Hannen8taha semble, une fois les considérations religieuses présentées, insister réellement sur la sécurité financière et matérielle de sa femme. L'acte mentionne un fils d'un précédent mariage qui aurait déjà bénéficié d'une donation. Ce fils est marié et installé. Nicolas Hannen8taha ne lui lègue qu'une terre. À sa femme, Marie Louise Renaud, une Canadienne qu'il a épousée en secondes noces, sans le consentement de ses parents, il lègue tout le reste : deux terres, tout le bétail, les biens immobiliers et mobiliers, pour elle et son futur mari et ses futurs enfants si d'aventure elle se remariait. Il est dit « lui testateur voulant reconnaitre et récompenser les attentions, les soins et la grande affection de

---

[90] ANQ, microfilm M173/395, p 2125-2127.

[91] ANQ, microfilm M173/778 pour le testament de Nicolas Hanne8taha, et microfilm M173/780 pour celui de Marie-Louise Renaud.

Marie-Louise Renaud son épouse. ». En 1794, par son testament, la même Marie-Louise Renaud, remariée, mais sans enfant, lègue tous les biens qu'elle a acquis de Nicolas Hannen8taha à sa nièce, la fille de feu son frère Henri Jérôme Renaud et de Marie-Josephe A8endaendi.

Que signifient ces deux testaments? Sont-ils le reflet de pratiques courantes tant à la Jeune-Lorette que dans les paroisses canadiennes voisines? Ou témoignent-ils au contraire d'une situation bien particulière? Le couple n'a pas eu d'enfant et ceux que Nicolas a eu de son premier mariage sont déjà adultes, mariés et installés. Lorsqu'il n'y a pas d'enfants, dans le contrat de mariage, les époux peuvent se faire dons mutuels de leurs biens. Comme, il ne semble pas y avoir eu de contrat de mariage entre les deux époux, il se peut que le testament serve à assurer l'avenir de la mariée. Ainsi, comme nous l'avons mentionné, les parents de Marie Louise Renaud n'avaient pas donné leur consentement à son union avec Nicolas Hanne8taha. Le soin que ce dernier semble donner pour assurer la subsistance de sa femme après sa mort est-il la preuve que Marie Louise et sa famille n'ont plus de contact? Qu'elle ne pourrait pas compter sur ses parents en cas du décès de son époux ? Les mêmes questionnements se posent pour le testament de Marie Louise qui favorise qu'une seule de ses nièces, l'enfant unique de son frère Henri-Jérôme et d'une Huronne, considérée à travers le registre paroissial comme Huronne à part entière. Henri-Jérôme n'avait pas non plus reçu le consentement de ses parents pour son mariage avec Marie Josephe A8endaendi. La transmission du patrimoine en faveur de cette seule nièce huronne reflète-t-elle un lien particulier, une entraide entre un frère et une sœur probablement rejetés par leur famille? Pourrait-on y voir aussi, une manière de conserver les biens et possessions hurons aux membres de cette communauté et de ne pas les disperser auprès des familles canadiennes?

La recherche des actes notariés des familles des Canadien(ne)s qui épousent des Hurons montre qu'elles aussi avaient peu recours aux notaires pour la transmission du patrimoine. Seuls quelques-uns des contrats de mariage des frères et sœurs de ces Canadien(ne)s ont été enregistrés. Ce constat soulève plusieurs questions. Pourquoi il y a si peu d'acte concernant la transmission du patrimoine pour ces familles qu'elles soient Huronnes ou Canadiennes? Serge Gagnon émet l'hypothèse que l'absence de contrat de mariage dans les archives notariées est plutôt répandue dans les campagnes, où « le recours au notaire étant parfois jugé

peu utile et coûteux, l'acte de mariage tient lieu de contrat[92]. » Et puisque pour certaines des familles des Canadiennes, il y a eu contrat de mariage devant notaire pour leur frère et sœur, cela peut aussi, sans doute, signifier que ces femmes aient été plus ou moins exclues de la transmission du patrimoine.

3.4.2 Un portrait des familles canadiennes

Quoi qu'il en soit, en l'absence de sources notariées, nous avons essayé d'entrevoir qu'elles pourraient être les stratégies matrimoniales à l'origine de ces unions à travers l'étude des familles canadiennes qui marient un ou plusieurs de leurs enfants avec des Hurons. Le prèmier point vise à regarder ce qu'il advient pour les mariages et la mort des parents de ces épouses. Est-ce que ce sont des parents vieillissants? Est-ce que l'un d'entre eux, ou les deux serai(en)t mort(s) prématurément. Y a-t-il eu un remariage? Dans un deuxième temps, nous avons regardé le nombre, le genre et le mariage des frères et sœurs de ces épouses canadiennes? Sont-ils nombreux? Y a-t-il des garçons? Avec qui et quand se marient-ils? Enfin, nous nous sommes intéressés au rang de ces épouses dans les familles : sont-elles ainées, cadettes ou benjamines et à quel âge se marient-elles?

Parallèlement, il faut s'interroger sur ce que représente le mariage avec un Huron pour ces familles. S'agit-il d'une mésalliance ou au contraire d'un bon mariage, sur les plans économique et social? Signifie-t-il la perte d'une fille et d'un gendre? Les liens entre les deux familles sont-ils préservés? Est-ce encore le moyen d'assurer un avenir à un enfant qui serait probablement exclu de la transmission du patrimoine des parents? L'étude de ces familles canadiennes et du rang familial des épouses mariées à des Hurons ne permet malheureusement pas de répondre de manière précise à ces questionnements, néanmoins elle en dessine un portrait plus personnel de leurs différentes situations.

Ainsi, on constate que deux des épouses sont parmi les derniers enfants nés. Elles sont encore jeunes et plusieurs de leurs frères et sœurs ainé(e)s sont déjà marié(e)s au moment de la mort d'un de leurs parents. On pourrait alors supposer que la transmission du patrimoine a déjà été effectuée et qu'il ne reste plus grand-chose pour ces dernières. Ce premier cas de figure est représenté par Thérèse Sasseville et Marguerite Bergevin. En effet, Thérèse Sasseville, née en

[92] Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau, op. cit.,* p 147.

1747 est l'avant-dernière de cinq enfants[93] (deux garçons, trois filles). Son père décède en 1761 alors que certains de ses enfants sont déjà mariés. Thérèse Sasseville se marie, elle, en 1766, à 19 ans. Il est possible qu'elle ait été mise à l'écart, en partie, et parce qu'elle était une des plus jeunes, de la transmission du patrimoine. De même, Marguerite Bergevin est la dernière-née de sept enfants (six filles, un garçon) issus du troisième mariage de son père (le PRDH fait état de neuf enfants mariés en tout pour le père). Marguerite Bergevin est née en 1734, son père meurt en 1743, probablement de vieillesse (il est né aux alentours de 1672) tout comme sa mère qui meurt en 1761. À la mort du père, au moins trois de ses enfants sont mariés et on peut supposer que la transmission du patrimoine était déjà effectuée. Nous ne connaissons pas la date exacte du mariage entre Marguerite Bergevin et Louis Vincent Adonchi8ann, antérieur à 1761, mais elle doit être âgée d'une petite vingtaine d'année, puisqu'ils ont déjà trois enfants au début des années 1760.

Le portrait que dessine l'étude de ces ménages montre que les épouses canadiennes sont aussi, dans plusieurs cas, les ainées de leurs familles. Elles ont des frères et sœurs cadets et des parents encore jeunes et probablement actifs. Il se pourrait que la transmission du patrimoine se décide plus tard et concerne majoritairement les enfants (fils) cadets. Ce deuxième cas de figure peut être représenté par les sœurs Savard, Marie Josephe et Marie-Périne qui sont les ainées de six enfants (deux garçons et quatre filles) et dont les parents meurent plus de dix ans après leur mariage. Elles épousent des Hurons à 19 ans pour Marie-Josephe Savard (en 1764) et 24 ans pour Marie-Périne (en 1766) Il en va de même pour Suzanne Vallière, ainée de trois enfants (deux filles, un garçon) qui se marie à un Huron à 20 ans, tout comme Marie Hotte qui est l'ainée de trois filles et qui épouse un Huron à 21 ans.

Enfin, quelques-unes de ces épouses sont probablement issues de familles plus précaires ou migrantes. En effet, la famille de Marie-Rose d'Ecounemort, une Acadienne sans doute, est originaire de Nouvelle-Écosse alors que le père de Marguerite Litrement est un immigrant français. Mariedesanges Chalifour et Marie Louise Galerneau, les épouses des deux mariages

[93] Dans la partie suivante, quand nous parlons du nombre d'enfants par famille, nous parlons des enfants devenus adultes dont on a retrouvé la trace du mariage. Les enfants morts en bas âge ou avant de se marier ne sont pas pris en compte.

célébrés à l'extérieur de la mission, sont respectivement les filles d'un voyageur engagé et d'un journalier. Nous n'avons pas retrouvé d'information sur leurs éventuels frères ou sœurs.

Il est difficile, à ce stade, de conclure à une bonne ou mauvaise alliance pour la plupart des unions entre Hurons et Canadiens, par contre, ces derniers cas révèlent que Marie Louise Galerneau, la fille du journalier tout comme Mariedesanges Chalifour, celle du voyageur engagé épousent les fils des chefs du village. Paul Otesse est le fils de Zacharie Otesse, un des chefs du village, ce que nous apprenons à plusieurs reprises dans le registre paroissial. Alors que Louis Vincent, diplômé du Darmouth college et premier maître d'école de la Jeune-Lorette, est probablement le fils d'un chef et très certainement l'enfant d'une famille importante. Dans un mémoire sur les écoles autochtones, Mathieu Chaurette nous apprend que les étudiants de la Moor's charity school et le Dartmouth college étaient des « fils de chefs ou des enfants issus de familles importantes »[94]. De plus, son frère, Joseph Vincent, est, entre 1776 et 1811, un des chefs de la communauté huronne[95]. Peut-on y voir une certaine amélioration du statut social de ces filles? Par ailleurs, ce ne sont pas les seules Canadiennes à se marier avec des chefs du village ou à l'un des membres de leur proche parenté. Marguerite Bergevin a épousé Louis Vincent ADonchi8ann (père de Louis et Joseph Vincent dont nous venons de parler). Quant à Marie Périne Savard, elle épouse Stanislas Koska, un des chefs du village[96]. Le frère de Stanislas, Simon Teenontaxen épouse Marie-Josephe Chamberlan.

En revanche, ces unions ne sont pas toutes le résultat de stratégies matrimoniales choisies par les parents. En effet, comme nous avons déjà mentionné, les parents de Marie-Louise et Henri-Jérôme Renaud n'avaient pas donné leur consentement pour les mariages de leurs deux enfants[97]. L'absence de contrat de mariage ou de toute autres informations relatives à cette question ne permet pas de savoir ce qui l'en est pour les autres unions. Cependant, les baptêmes, traités au chapitre suivant, montrent que les liens entre les familles canadiennes et leurs filles mariées aux Hurons ne sont pas rompus. Plusieurs des parents de ces femmes

---

[94]. Mathieu, Chaurette, *op. cit.*, p62 et p 65.
[95] Marguerite, Vincent, *op. cit.*, p 81
[96] *Ibid.*, p82
[97] Marguerite, Vincent, *op. cit.*, p82

(parents, frères, sœurs, oncles, tantes) sont présents dans les parentés spirituelles des enfants de la mission.

3.4.3 Liens de parenté des conjoints Hurons et Canadiens

Au-delà de ces considérations économiques ou sociales, nous avons observé des liens de parenté entre les différentes épouses canadiennes et entre les différents époux hurons. La base de données créée par le Programme de Recherche en Démographie historique permet d'étudier et de connaître un peu plus les familles et la filiation des personnes d'origine canadienne qui se marient. Du côté huron, c'est la recherche de la mention des parents dans les actes de mariage qui permet une analyse similaire. La filiation et la parenté des personnes, canadiennes et huronnes, qui contractent un mariage mixte semblent révéler une certaine forme de stratégie d'alliance entre quelques familles, une sorte de réseau. Ces liens de parenté peuvent être encore le révélateur, dans certains cas, d'une affinité particulière entre les familles.

Tout d'abord comme nous venons de le mentionner, deux sœurs (les filles de Pierre Savard et Angélique Bourré) et un frère et une sœur (les enfants Renaud) se marient avec des Hurons. Marie-Josephe Savard a épousé Simon TeOtaranhaen le vingt-trois juillet 1764 et sa sœur Marie-Périne Savard s'est mariée avec Stanislas Koskatchachitaharenre[98]. Marie-Louise qui épouse Nicolas Hannen8taha en 1780 et Henri-Jérôme qui épouse Marie Josephe A8endaendi en 1783. Si ce dernier exemple ne permet pas de mettre en évidence les stratégies d'alliances entre familles huronnes et canadiennes de manière directe, puisque ces enfants n'ont pas eu le consentement de leurs parents[99], il illustre tout de même l'influence que la parenté peut avoir sur les relations entre les deux communautés. En effet, deux autres membres de la parenté de Marie-Louise et Henri-Jérôme Renaud ont également épousé des Hurons[100]. Il s'agit de leur tante, Marguerite Bergevin ADonchi8ann et de leur cousine Marie-Madeleine Litrement. La première a épousé Louis Vincent avant 1761, la seconde a épousé Michel Handataïas le neuf janvier 1764[101]. Il se peut que les mariages interethniques de cette tante et de cette cousine

---

[98] *Ibid.*, p. 7.
[99] Thomas, Peace, *op. cit.*, p. 330.
[100] Voir le tableau 3.4.1.
[101] *Ibid.*, p. 7.

aient joué un rôle pour ceux des enfants Renaud.

En poussant les recherches, on s'aperçoit que d'autres familles canadiennes sont liées entre elles. Le point central de ces familles est Thérèse Sasseville qui s'est unie à Augustin Ok8erandoron, le 9 juin 1766. Par ses grands-parents elle fait partie de la parenté des enfants Renaud. Ils ont en commun des grands-parents pour Thérèse Sasseville et des arrières grands-parents pour les enfants Renaud dans les personnes de Guillaume Renaud et Marie Lamarre[102]. Ces liens sont certes assez éloignés, mais les interdits d'inceste qui façonnent les mariages touchent les liens de parenté jusqu'à la quatrième génération soit les arrières grands parents communs. C'est pourquoi nous considérons que cette parenté méritait d'être présentée. Cette même Thérèse Sasseville est également la tante de Marianne Verret qui a épousé François Oteiondi le 1er juillet 1791 et de Joseph Verret qui a épousé, juste après notre période étudiée en 1802, Marie-Geneviève Vincent[103].

Tableau 3.4.3.1 [104].

Descendance de Jean Bergevin Langevin et Marie-Ursule Forcan Leveillé

Jean Bergevin Langevin	Marie-Ursule Forcan Leveillé

Marie-Madeleine Bergevin Mariée à Charles Litrement	Marie-Josephe Bergevin Mariée à Jean Bernard Renault	Marguerite Bergevin Mariée à Louis Vincent Adonchi8ann

Marie-Madeleine Litrement Mariée à Michel Handataiais	Marie-Louise Renault Mariée à Nicolas Hannen8taha	Henri-Jérôme Renault Marié à Marie-Josephe A8endaendi	-

[102] PRDH, (2012) [base de données].
[103] *Ibid.*
[104] Ce tableau résulte d'une mise en commun des actes de baptêmes et mariages du registre paroissial et des fiches généalogiques du PRDH, [base de données].

Tableau 3.4.3.2[105]

Famille Sasseville

Louis Sasseville	Marie Charlotte Renault

Louise Sasseville Mariée à Pierre Verret	Thérèse Sasseville Mariée à Augustin Ok8andoron dit Picard

Marianne Verret Mariée à François Oteiondi	Joseph Verret Marié à Marie Geneviève Vincent	-

On aperçoit un phénomène similaire du côté huron, puisque il y trois familles dont au moins deux des enfants ont épousé des Canadiennes. Ainsi, Stanislas Koskatchachitaharenre, le fils d'Hélène Skachiaares s'est marié le dix février 1766 avec Marie-Périne Savard, son frère Simon Teenontaken, également le fils de cette même Hélène, a épousé en secondes noces Marie-Josephe Chamberlan[106]. Ensuite, Louis Vincent, fils de Louis Vincent et Marguerite Bergevin, a épousé à Montréal, avant de revenir s'établir à la Jeune-Lorette avec sa femme, Mariedesanges Chalifour, le 12 août 1783. Sa sœur, Marie-Geneviève Vincent, s'est mariée à Pierre Verret juste à la fin de la période étudiée en 1802[107]. Enfin, nous pouvons faire l'hypothèse qu'Augustin Ok8erandoron dit Picard et Joseph Haren8eton lui aussi dit Picard sont frères puisque tous deux ont le même surnom. Comme nous l'avons vu, ce surnom est devenu par la suite un nom de famille pour les enfants de ces hommes. Quoi qu'il en soit l'un et l'autre se sont mariés avec des Canadiennes, Augustin Ok8erandoron avec Thérèse Sasseville, le neuf juin 1766 et Joseph Haren8eton avec Catherine Jambart, le 13 mai 1781[108]. Ainsi on constate que six des Huron(ne)s qui épousent des Canadien(ne)s sont très probablement des frères et sœurs. Il est plus difficile par contre au regard des informations

[105] Comme note précédente.
[106] Gérard, Provencher, *op. cit.*, p. 7.
[107] *Ibid.*, p. 17 et Programme de recherche en démographie historique, (2012) [base de données].
[108] Gérard, Provencher, *op. cit.*, p. 7 et 10.

que peuvent fournir les sources de retrouver d'autres liens de parenté qui uniraient les personnes d'origine huronne qui contractent des mariages interethniques.

Ainsi, l'étude de la filiation et des liens de parenté des époux contractants des mariages interethniques, tant du côté huron que du côté canadien, mettent en évidence des unions restreintes à quelques familles plus qu'à l'ensemble des populations des deux communautés. En effet, si nous rajoutons aux douze mariages mixtes recensés dans la période, celui antérieur à 1761 de Marguerite Bergevin et Louis Vincent ADonchi8ann et en 1802 de Marie-Geneviève Vincent et Joseph Verret, ou bien les deux mariages célébrés en dehors de la mission (Louis Vincent fils et Mariedesanges Chalifoux, Paul Otesse et Marie-Louise Galerneau) nous avons seize mariages. Cependant, ces individus ne représentent pas seize familles huronnes et seize familles canadiennes. Par les liens de parenté entre les époux et épouses que nous venons de présenter c'est en réalité treize familles huronnes et treize familles canadiennes qui s'unissent à travers les mariages (voire neuf si on considère certains liens de parenté plus éloignés). Nous pouvons alors penser que les stratégies matrimoniales répondent, sous cet angle, surtout à une logique familiale plutôt que sociale, puisque ce ne sont pas toutes les familles du village huron qui sont touchées par ces interactions et que, dans le même temps, la plupart des époux(ses) canadien(ne)s, voire hurons, sont de proches parents.

3.5 Conclusion

Ce chapitre a permis d'aborder les alliances matrimoniales contractées entre des Hurons et des étrangers et certains de leurs aspects. Il y a ainsi quinze mariages célébrés à la mission, douze entre Hurons et Canadiens et trois entre Hurons et des Autochtones d'autres nations domiciliées entre 1761 et 1801. Si l'on rajoute les mariages célébrés avant 1761, ce sont, en tout, dix-sept ménages qui sont concernés durant ces quarante années. Ces unions représentent presque un tiers des couples de la mission lors du recensement de 1784. Il faut aussi rappeler les trois couples canadiens qui se marient dans l'église huronne et s'établissent au cœur du village par la suite. Sauf une exception, ces mariages impliquent un Huron et une Canadienne alors que ce sont des Huronnes qui épousent des Autochtones d'autres nations. Là encore, sauf une exception, tous restent s'établir dans la mission. En parallèle, seuls deux mariages retrouvés ont été célébrés en dehors de la mission, et l'un d'entre eux est suivi

d'une installation dans le village huron. Ce premier constat révèle une forme de processus, recherché à travers les mariages interethniques, d'intégration de l'Autre à la communauté huronne.

Les stratégies matrimoniales ont été plus difficiles à appréhender compte tenu de l'absence des sources notariées. Cependant, les différentes analyses complémentaires, notamment à propos des dispenses et de l'étude des familles, permettent de penser que le recours à ces conjoints étrangers est modelé, pour les Hurons, en bonne partie par la nécessité de renouveler le bassin de population, pour une communauté qui oscille autour d'une centaine de personnes. Ce qui concorde avec le processus d'intégration de l'Autre dans la communauté. Cette hypothèse explique alors, sur une plus longue durée, que leur présence évolue de manière cyclique. Ce facteur dominant ne doit pas cependant pas masquer le rôle du cadre paroissial dans la formation de ces unions tout comme les considérations et perceptions que les groupes ont l'un envers l'autre. Les liens de parenté que les conjoints hurons d'une part, et les conjointes canadiennes d'autre part peuvent avoir entre eux mettent évidence un réseau d'alliances restreint à quelques familles huronnes et canadiennes. Au moins la moitié des familles du village huron ne sont pas concernées par ce type d'interactions sociales. Pour les familles canadiennes, sauf cas particulier, ces alliances apparaissent comme un moyen de placer un enfant pour les parents. Ce dont témoignent la situation familiale de la plupart de ces épouses ou le cas des mariages des filles de voyageur engagé et de journalier avec les fils des chefs du village. L'intégration de l'Autre, de ces épouses canadiennes, dans la communauté huronne ne signifie pas toujours la fin des liens, une rupture, avec leur famille, ce que confirme l'étude des parentés spirituelles des enfants de la mission.

CHAPITRE IV

LES BAPTÊMES, UN VECTEUR DE SOCIABILITÉ AU VILLAGE HURON

Ce chapitre aborde un nouvel aspect des interactions entre Hurons et Canadiens à travers l'analyse des parentés spirituelles des baptêmes célébrés dans l'église de la Jeune-Lorette. Tout comme les mariages, au-delà du simple aspect religieux, ce sacrement, en tant que pratique sociale, met en valeur des relations et des stratégies d'alliances entre les deux communautés, entre deux familles ou entre une famille et des individus. Ce sont ces relations que nous tenterons de présenter et de comprendre, tout en questionnant leur répartition chronologique et l'influence qu'a pu avoir sur ces relations, le contexte socioculturel, notamment le redécoupage paroissial. Mais avant d'entrer dans l'étude de ces interactions, les baptêmes apportent aussi des informations démographiques sur les familles du village huron et sur l'intégration d'étranger au sein de la communauté à travers l'adoption d'enfants.

4.1 Les baptêmes célébrés dans l'église de la mission

Cette première partie est une présentation plus générale sur les baptêmes que nous avons retrouvés dans le registre paroissial. Elle aborde ainsi ce qu'ils nous apprennent à propos des comportements sociaux, familiaux et démographiques des couples que nous avons étudiés dans le chapitre précédent.

4.1.1 Évolution du nombre de baptêmes recensés entre 1761 et 1801 : une baisse de la natalité ?

Cette étude se penche sur les baptêmes célébrés dans l'église de la mission huronne entre 1761 et 1801 que l'on a retrouvés dans les actes du registre paroissial. Il s'agit de deux cent dix-neuf baptêmes. Ils concernent les naissances des couples qui résident dans la mission. Ainsi, l'analyse s'intéresse aux enfants des couples hurons et des couples mixtes du village, ainsi qu'aux enfants des couples autochtones et canadiens domiciliés dans la mission. Jusque dans le milieu des années 1790, l'église est partagée entre les Hurons et les Canadiens. De fait, nombre des baptêmes répertoriés dans le registre paroissial touchent avant tout les

enfants nés des couples canadiens de la paroisse de Charlesbourg. Ces baptêmes ne sont pas pris en compte dans cette étude, tout comme les mariages entre Canadiens qui ne résidaient pas dans le village huron n'avaient pas été intégrés à l'analyse. En effet, il s'agit dans le cadre de cette recherche d'étudier la dynamique villageoise et paroissiale de la mission huronne et non de se pencher sur tous les individus qui fréquentent cette église. Néanmoins deux baptêmes d'enfants de couples canadiens qui n'habitent pas dans le village huron seront intégrés à la réflexion, car pour ces deux baptêmes un des parents spirituels est Huron.

Ces deux cent dix-neuf baptêmes sont répartis sur quarante années, entre 1761 et 1801. Mais si on regarde dans le détail la répartition chronologique de ces naissances, on constate une diminution progressive. En effet, dans la première décennie (1761-1770) ce sont soixante-quinze naissances que le village a célébrées. Les dix années suivantes n'en comptent déjà plus soixante-deux. Si le nombre de baptêmes semble se maintenir au même niveau pour les années 1781-1790 avec cinquante naissances, seulement trente-deux ont été retrouvées pour la fin de la période étudiée (1791-1801). Pourquoi le nombre de ces baptêmes diminue-t-il de cette manière dans cette fin de XVIIIe siècle?

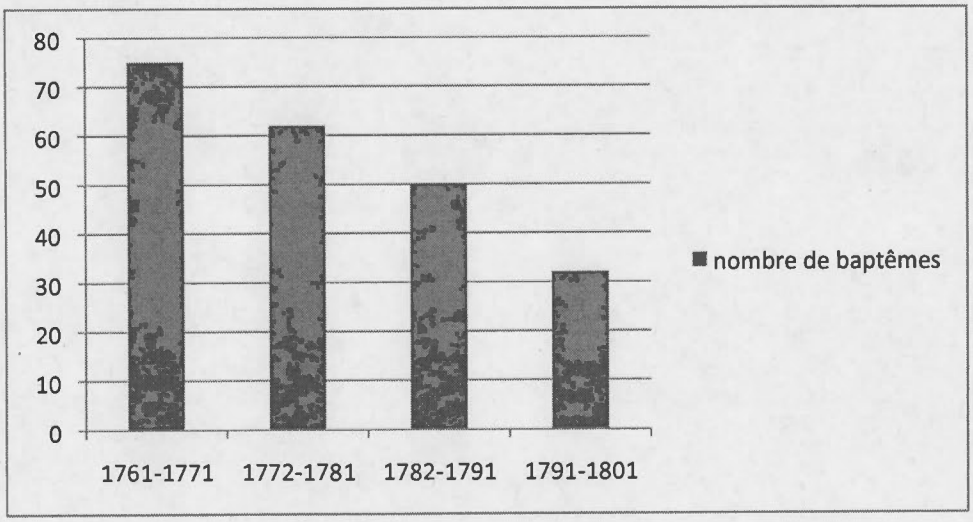
Représente-t-il une baisse de la population du village huron, ce que semblent attester les récits des contemporains de cette époque? Ainsi, cette réduction des naissances pourrait corroborer la nécessité de renouveler le bassin de population et confirmer alors l'utilité du recours aux mariages interethniques et exogames que nous avons abordés au chapitre précédent.

Mais peut-on aussi voir dans ces chiffres, un réajustement du nombre des naissances dans les années qui suivent l'après-conquête? Nous avions supposé à propos des mariages mixtes que l'importance des unions célébrées entre les années 1761 et 1766 pouvait être liée aux effets de la guerre de conquête. Dans le même ordre d'idée, on peut envisager que les couples aient fait plus d'enfants dans ces mêmes années. L'évolution du nombre des baptêmes ne serait alors plus tellement le symbole d'une diminution, mais celui d'un réajustement.

Cependant, il est aussi possible que les évènements qui touchent la Jeune-Lorette à la fin du XVIIIe siècle tendent en faveur d'une diminution du nombre des baptêmes recensés. Rappelons les aléas d'ordre plus « administratif » qui concernent le départ du missionnaire

jésuite et l'arrivée du prêtre suivant. En effet, le missionnaire semble quitter officiellement la Jeune-Lorette en 1790. Son successeur Jean-Joseph Paquet n'apparaît dans le registre paroissial qu'à partir de 1793. Il semble que les deux requêtes adressées à Monseigneur Hubert en 1792 puis 1793 qui avait pour objectif de créer une « paroisse et mission » pour les Hurons et les Canadiens et signées par une partie de la population huronne attestent en partie de cette absence[1]. Charlotte et Cécile Gros-Louis estiment que « désireux d'avoir un prêtre à leur service, Les Hurons étaient prêts à des concessions dont ils ignoraient sans doute les conséquences[2]». C'est sans soute l'absence de desservant pendant ces deux années qui peut expliquer aussi pourquoi aucun baptême n'est enregistré durant cette période et peut alors aussi nuancer la baisse du nombre des naissances.

Figure 4.1.1 Évolution du nombre de baptêmes dans la période (1761-1801)



Ces deux cent dix-neuf baptêmes révèlent, en parallèle, la présence d'enfants adoptés par certains des membres de la communauté huronne.

[1]Charlotte et Cécile, Gros-Louis, *La chapelle huronne de Lorette 1730-1980*, Bibliothèques nationales du Québec et du Canada, 1980, p. 25.

[2]*Ibidem*, p. 25.

4.1.2. L'adoption des enfants

Des baptêmes reflètent à leur niveau ce que les témoins de l'époque décrivaient[3], à savoir que l'adoption d'enfants étrangers à la communauté huronne avait court et d'une certaine manière avait permis le maintien démographique de la population du village. L'ordonnance de l'intendant Bégot interdisait à quiconque sous peine d'une amende de cent livres d'apporter les enfants illégitimes d'origine européenne aux autochtones[4]. Thomas Peace considère que malgré cette interdiction, la pratique n'en a pas moins perduré, puisqu'il recense huit baptêmes d'enfants adoptés (soit 27%) sur les trente concernant des Hurons entre 1760 et 1765[5]. Malheureusement, le missionnaire n'indique pas toujours l'origine de l'enfant, mais seulement le fait qu'il est adopté par les Hurons. Ainsi sur les huit baptêmes mentionnés par Thomas Peace, seuls deux nous permettent de savoir d'où vient l'enfant. Un est d'origine française, Jean-Baptiste, baptisé en 1762, et adopté par Martine Otsaiaison. Le missionnaire écrit « infantem gallum spurium ex parrochia», soit « enfant illégitime français de cette paroisse[6]». L'autre enfant, Thomas, baptisé le 7 juin 1762 est d'origine est d'origine panis[7]. Un autre enfant adopté est d'origine française. Marie-Thérèse est adoptée en 1772 et on peut lire dans l'acte de son baptême : « tribus adhinc diebus natam ex parentibus ignotis (...) Matrina fuit Marguerite Bergevin, mater gallius infantis est Thérèse [illisible][8]», ce qui signifie « née il y a environ trois jours de parents inconnus (...) la marraine est Marguerite Bergevin et la mère de cet enfant français Thérèse [illisible] ». Il se peut que deux autres enfants aient été d'origine française. Alors qu'ils n'ont qu'une mère adoptive, les deux parents spirituels sont des Canadiens. Nous faisons ici l'hypothèse qu'aux vues de la faible présence des Canadiens dans la parenté spirituelle des enfants adoptés, ce que nous verrons par la suite, il se pourrait que l'enfant soit d'origine canadienne dès lors que ces deux parrain et marraine sont Canadiens. Comme si, malgré l'adoption, on voulait préserver un lien entre les

---

[3] James, Murray, *Rapport*, dans « Rapport sur la nation huronne-wendat » de Cornelius Jeanen, *op. cit.*, p 220 et Louis, Franquet, *op. cit.*, p. 107.
[4] *Archives du Séminaire de Québec*, polygraphe 4 n°69.
[5] Thomas, Peace, *Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia*, Thèse (PhD en histoire), York University, Toronto, 2011, p. 246.
[6] BANQ, ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 3a, p. 6.
[7] *Ibid.*, partie 3a, p. 7.
[8] *Ibid.*, partie 3a, p84.

deux communautés. Ainsi, Pierre est adopté et baptisé le 25 septembre 1765 par Thérèse Annendiennons et ses parents spirituels sont Pierre Girard et Thérèse Lenoir[9]. Henri, en 1796, est adopté par Josephe Hélène et ses parents spirituels sont Joseph Pagé et Marie-Ursule Virmontois[10].

Entre 1761 et 1801, le registre montre que vingt-huit enfants sont soit illégitimes, soit adoptés. La distinction entre les deux est parfois difficile à faire, car dans certains cas, le missionnaire écrit seulement que l'enfant est illégitime. Mais, on sait aussi, par le regroupement et la reconstitution des familles que ces mères aux enfants illégitimes ont été mariées et se retrouvent plusieurs fois mentionnées dans ce type d'actes de baptêmes. L'hypothèse la plus raisonnable pour expliquer ce constat est que le missionnaire n'aurait pas précisé que l'enfant illégitime avait aussi été adopté. Passé cette première remarque, vingt-huit enfants sont concernés par cette situation et nous pouvons être certains que dix-huit enfants ont été adoptés entre 1761 et 1801. Sept de ces vingt-huit enfants sont adoptés par des couples alors que les autres ne le sont que par des mères seules. Pour trois enfants adoptés par un couple les parents adoptifs sont également les parents spirituels. On trouve dix-sept enfants dont le père est inconnu, mais qui ont quand même deux parents spirituels, alors que cinq autres enfants dont le père est inconnu n'ont qu'une marraine. Pour un dernier enfant, les parents sont inconnus, mais il a tout de même deux parents spirituels. On apprend encore, dans un acte de mariage du registre paroissial, le sept janvier 1783, que Louis Honnaskannah a été adopté[11]. Son père est François Ottaitsai et sa mère Monique Ahi8annonk. On ne sait pas, par contre, s'il est Huron, Autochtone d'une autre nation ou Canadien d'origine puisque l'acte de son baptême ou de son adoption n'a pas été retrouvé.

Nous avons aussi relevé neuf enfants adoptés par des familles canadiennes pour la même période. Cela peut-il nuancer l'idée d'une adoption d'enfants importante dans la communauté huronne? Il semble que non, puisque le nombre des adoptions faites par les Hurons est quand même bien supérieur. Ainsi, l'adoption d'enfants par les familles du village huron, durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, apparaît encore élevée et semble corroborer les propos des contemporains qui avaient décrit cette pratique, même s'il nous est difficile de conclure que

---

[9] *Ibid.*, partie 3a, p33.
[10] *Ibid.*, partie 3b, feuillet 12.
[11] *Ibid.*, partie 4b, p 18.

tous ces enfants sont d'origine européenne. Cette étude a aussi soulevé l'hypothèse de liens entre les enfants baptisés et leurs parents spirituels. Ce fait met aussi en valeur certaines des formes de relations et reproductions sociales qui avaient lieu à la Jeune-Lorette entre les parents naturels et parents spirituels. Dans cette perspective, les baptêmes nous permettent alors d'aborder la transmission des prénoms des parents naturels et spirituels aux enfants, révélatrice, dans une certaine mesure, de forme d'alliance sociale.

4.1.3 La transmission des prénoms

Les actes de baptêmes du registre nous ont permis d'analyser les prénoms utilisés par les parents dans le village huron et d'examiner la transmission des prénoms des parents naturels ou des parents spirituels aux enfants. Cet aspect nous est apparu important, surtout au regard de l'apparition du patronyme à la façon européenne. En plus d'être révélateur de certaines coutumes, c'est une manière d'aborder la question de la parenté spirituelle et les liens qui se tissent entre les individus à travers cette alliance sociale. Pour souligner l'intérêt de cette étude, rappelons ce que Geneviève Ribordy écrit à propos de cet usage sous la Nouvelle-France

> La source des prénoms était sans cesse la même : la famille. En effet, la grande majorité des prénoms n'étaient pas le fruit de l'imagination des parents ; ils provenaient directement de la famille ou des amis. Ainsi parrains et marraines, pères et mères, grands-pères et grands-mères, et même frères et sœurs revivaient dans le nouveau-né en lui transmettant leur prénom. Les raisons qui incitaient les parents à choisir un membre de la parenté comme homonyme de leur enfant devaient être diverses, souvent par coutume, peut-être par affection ou par obligation; mais elles étaient très présentes[12].

Traditionnellement, les Hurons nomment leurs enfants, par un nom tiré du patrimoine clanique. Bruce Trigger note à ce sujet « Immédiatement après la naissance, on perçait les oreilles de l'enfant et on lui donnait un nom exclusif qui faisait habituellement partie du patrimoine familial ou clanique[13]». La coutume ne paraît pas très éloignée des pratiques européennes. Cependant, avec la christianisation des Hurons par les jésuites et l'instauration du baptême, les nouveau-nés hurons sont appelés par des prénoms d'origine européenne. À la

---

[12] Geneviève, Ribordy, *Le prénom de nos ancêtres : étude d'histoire sociale*, Sillery, Septentrion, 1995, p. 73.

[13] Bruce, G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic: l'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1992, p. 29.

Jeune-Lorette, tous les enfants baptisés, et ce sans exception, ont un prénom européen et français. Ces noms font partie aussi de la sphère religieuse. Ils sont inspirés, pour la plupart, des textes et traditions chrétiens. On rencontre ainsi huit enfants appelés Catherine et Pierre. Onze prénoms sont formés avec le prénom « François » : François Xavier, Marie-Françoise... et vingt-trois le sont avec le prénom « Joseph » (Jean Joseph, Josephte, Marie-Josephe). Enfin, on trouve pour les filles cinquante-quatre noms composés, référant à la Sainte Vierge (Marie-Charlotte, Marie-Marguerite, Marie-Madeleine...). Certains prénoms sont aussi inspirés de l'Ancien Testament, mais ils sont plus rares : Moïse, David et Judith.

Quant à la transmission des prénoms, on s'aperçoit que trente des cent-onze prénoms masculins découlent du prénom du père (27,02%) et vingt-sept du prénom du parrain (22,52%). Du côté des prénoms féminins, dix-sept sur cent-sept proviennent du prénom de la mère (15,88%) alors que vingt-neuf sont issus de la marraine (27,10%)[14]. Quatre des prénoms masculins sont composés du prénom du père et du parrain et trois prénoms féminins sont composés du prénom de la mère et de la marraine. En tous, cent-dix des enfants baptisés, soit près de la moitié, tiennent leurs prénoms soit de leurs parents naturels soit de leurs parents spirituels[15]. Les prénoms se partagent aussi au sein des enfants d'un même couple. Par exemple, Joseph Arenh8echon et Catherine Jambart ont deux enfants appelés Catherine. Dans la famille de Simon Teotoronhen et Marie-Josephe Savard, on trouve deux Marie-Josephe et dans la descendance de Pierre Tehoronhiono et Louise A8endais, on trouve deux Pierre. Il a été plus difficile de retrouver la diffusion des prénoms des grands-parents aux petits enfants notamment parce que pour beaucoup d'entre eux il est quasiment impossible de les retrouver. Néanmoins, seize prénoms des enfants baptisés rappellent ceux de leurs aïeuls, neuf de ces prénoms sont ceux des grands-mères et ils proviennent sept fois du côté paternel.

G. Ribordy montre qu'au cours du XVIIIe siècle, la transmission des prénoms issus des parents (ou des grands-parents), notamment celle du père dépasse progressivement celle des prénoms issus des parents spirituels et de la famille élargie[16]. Elle met en relation cette évolution avec les pratiques des habitants des colonies anglo-américaines, où les prénoms

---

[14] Au total, il y n'a que 218 prénoms étudiés sur les 219 baptêmes retrouvés, puisqu'un des enfants baptisés n'a pas de prénom inscrit sur le registre paroissial.

[15] 21,46% issus des parents naturels, 25,57% des parents spirituels.

[16] Geneviève, Ribordy, *op. cit.*, p. 80-83.

provenaient de plus en plus de la famille nucléaire[17]. L'auteure montre que ce phénomène n'empêche cependant pas la famille élargie de tenir une place encore importante dans la transmission des prénoms[18]. Au village huron, dans une période postérieure il semble que ces résultats soient (bien que plus faibles) toujours analogues.

L'usage de la prénomination des enfants et la transmission des prénoms des parents spirituels aux enfants nous permettent d'évoquer le rôle que jouent les baptêmes dans les relations sociales, tout comme on l'avait évoqué pour certaines des adoptions. Au-delà des aspects rituels et religieux, le baptême semble servir aussi à former et confirmer des alliances entre familles et individus.

4.2. Relations sociales à travers la parenté spirituelle

Cette partie se penche sur le rapport entre parents spirituels et parents naturels à la lecture des actes de baptêmes célébrés à la mission huronne entre 1761 et 1801 retrouvés dans le registre paroissial. L'analyse part du principe que le baptême à la fin du XVIIIe siècle reste un sacrement important et que le choix de certains parents spirituels semble intéressant pour révéler une des formes de sociabilité entre les deux communautés, entre des familles et des individus.

4.2.1 Un lieu d'alliances

Ces rapports sociaux ont pu être examinés à travers les actes de baptêmes du registre paroissial. En effet, le nom des parents naturels des enfants ainsi que le nom des parents spirituels sont inscrits la plupart du temps. Les rares cas où ces données ne figurent pas concernent les enfants illégitimes ou adoptés. De ces informations nous avons pu reconstituer les familles, les parentés spirituelles de leurs enfants et les différents liens qui les unissent. Nous avons recueilli également toutes les autres informations qui nous permettaient d'expliquer ces relations sociales dans les différents actes de mariage ou de sépulture du registre paroissial. Enfin, le programme de recherche en démographie historique a été utilisé dans le cas des Canadiens qui ne vivent pas à la mission.

---

[17] *Ibid.*, p. 123.
[18] *Ibid.*, p. 124.

Le baptême, tant en France, que sur le nouveau continent est un rite de passage de la religion chrétienne et catholique très important. C'est pourquoi, le 6 février 1722, dans une ordonnance que nous avons déjà présentée, l'intendant Bégon rappelait l'obligation de baptiser les enfants, même illégitimes. Les femmes devaient, sous peine de mort, déclarer leur grossesse et leur accouchement. Dans les plus brefs délais, l'enfant devait être baptisé, et ce dans sa paroisse de naissance et sa venue au monde enregistrée au procureur du roi des juridictions royales ou procureurs fiscaux des justices seigneuriales où est né l'enfant. S'il n'y en avait pas, toute personne aux fonctions devait prendre acte de ces naissances et en faire part aux procureurs de sa contrée[19]. Le baptême est le premier des sept sacrements qui ponctuent la vie de tous les bons catholiques et qui marque l'entrée dans la vie chrétienne[20].

Au regard de l'importance accordée au sacrement qu'est le baptême à cette époque et au rôle que doivent jouer les parrain et marraine, on est en droit de supposer, que dans certains cas, le choix de ces parents spirituels n'est pas anodin, et répond à des volontés particulières des familles et des parents spirituels. Ainsi les baptêmes d'enfants nés de deux parents hurons ayant parrain et marraine d'origine canadienne semblent particulièrement intéressants. L'importance du rôle des parents spirituels débute dès la cérémonie du baptême. En effet, ce sont eux qui apportent le nouveau-né sur les fonts baptismaux et qui ont la charge de lui imposer un prénom[21]. Leur rôle ne s'arrête pas là, puisque ces derniers devront accompagner l'enfant dans sa vie de catholique

> Au cours de la cérémonie, le prénom est donné à l'enfant par le parrain et la marraine. Ceux-ci sont appelés théoriquement à jouer un rôle important dans la vie de l'enfant bien au-delà de la journée du baptême. (...) Pour l'Église, en effet, le parrain et la marraine, substituts éventuels du père et de la mère, sont partiellement responsables de l'éducation spirituelle de celui ou celle qu'ils ont porté sur les fonts baptismaux[22].

Ne reflétant pas forcément des contacts quotidiens, les liens qui se tissent entre ces individus par ces baptêmes sont durables et mettent en valeur une alliance peut-être plus profonde entre les deux partis qui s'allient. Dans *Parrains, Marraines,* Agnès Fine explore le baptême à travers les âges et les différentes cultures. Elle note à propos de la relation entre les parents et

---

[19] *Archives du Séminaire de Québec*, polygraphe 4, n°69.
[20] François, Lebrun, et André, Bruguière, *La famille en occident, XVI° XVIII° siècles, le prêtre, le prince et la famille*, Bruxelles, Complexe, 2005, p. 31.
[21] *Ibid.*, p. 106.
[22] *Ibid.*, p. 33.

les parrains que les baptêmes peuvent sortir du seul cadre religieux. En effet, ils sont le moyen de concrétiser des rapports entre familles favorisant « [la] solidarité, [la] paix et [les] échanges économiques entre groupes[23] ». Ce faisant, les familles deviennent des alliés. A. Fine insiste aussi sur les rapports de clientèle et les relations sociales qui s'établissent à travers ce sacrement peu importe la classe sociale des individus[24]. À propos des échanges entre les Autochtones et les soldats français des Pays d'en Haut et de la Louisiane, Arnaud Balvay développe les enjeux qui entourent la pratique du baptême[25]. Tout d'abord, dans le contexte historique particulier de son analyse, il montre que le baptême est une manière d'intégrer la communauté française. D'autre part, l'historien montre, qu'au-delà de cet aspect,t des alliances se créent et sont recherchées à travers les parrainages. Ce sont souvent des Français, officiers, soldats, commerçants qui sont choisis pour parents spirituels des baptisés. Cela permet aux uns « d'entrer dans un nouveau réseau de parenté » et aux autres de sceller et consolider l'alliance entre les deux communautés[26].

4.2.2 Relations sociales entre Hurons et Canadiens

Certains des enfants du village huron ont eu une parenté spirituelle qui reflète les relations entre Hurons et Canadiens. Ainsi, à travers les actes de baptêmes des enfants nés à la mission, nous avons recherché la présence de parents spirituels canadiens. Cette recherche a pris en compte les enfants de couples hurons bien entendu. Mais aussi les enfants des couples mixtes. En effet, comme on l'a vu, il semble que les époux et épouses canadiens des Hurons se soient intégrés à la communauté huronne et soient devenus probablement eux-mêmes Hurons. C'est en tous cas, ce que sous-entendent à plusieurs reprises le missionnaire et les prêtres qui ont officié au village. C'est pourquoi, pour plus de cohérence, nous avons décidé d'étudier conjointement les enfants des couples hurons et interethniques. Mais au-delà de ce premier aspect, l'analyse des parentés spirituelles des enfants nés de couples mixtes est un témoin intéressant du maintien des liens familiaux entre les épouses canadiennes et leur famille. De même, les couples d'une autre nation autochtone ont été intégrés dans l'analyse

---

[23] Agnès, Fine, *Parrains, marraines, la parenté spirituelle en Europe*, Paris, fayard, 1994, p. 128.
[24] *Ibid.*, p. 131-134.
[25] Arnaud, Balvay, *L'épée et la plume, Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au·Pays d'en Haut*, Québec, Presses de l'université Laval, 2006, p. 184-186.
[26] *Ibid.*, p. 185-186.

aux familles huronnes. Enfin, l'analyse prend en compte également les baptêmes des enfants des couples canadiens qui vivent dans la mission.

Ainsi on a recensé deux cent dix-neuf baptêmes pour les enfants de la mission. Le village est aussi composé entre 1761 et 1801 de soixante-quatre familles[27]. Quarante-cinq d'entre elles sont des familles huronnes, quatorze sont des familles mixtes et cinq sont canadiennes. On a retrouvé treize baptêmes pour les familles canadiennes, cinquante-huit pour les familles composées et cent-vingt-six pour les familles huronnes. À ce décompte se rajoutent vingt-deux baptêmes d'enfants illégitimes ou adoptés par des mères seules[28].

Tableau 4.2.2.1. Répartition des baptêmes par famille

	Familles huronnes	Familles interethniques	Familles canadiennes	Enfants adoptés ou illégitimes	total
Nombre de famille	45	14	5	-	64
Nombres de baptêmes	126	58	13	22	219

Soixante-treize des deux cent dix-neuf baptêmes répertoriés représentent les relations huronnes canadiennes. Plus précisément, trente-huit de ces enfants ont une parenté spirituelle que nous appellerons « mixte », c'est-à-dire composée d'un ou d'une Huron(ne) et d'un ou d'une Canadien(ne). Trente-cinq de ces enfants ont deux parents spirituels canadiens. Les alliances interethniques, que l'on peut mesurer par l'étude des parentés spirituelles, concernent trente-deux des soixante-trois familles du village. Dans le détail, c'est seize familles huronnes, quatorze familles mixtes et deux familles canadiennes. Ainsi, c'est moins de la moitié des familles huronnes ou canadiennes qui sont touchées alors que la plupart des couples interethniques le sont. Ce constat n'est pas anormal, et nous aurons le temps d'en rediscuter plus tard. De plus, ce premier constat masque de grandes disparités entre chacune de ces catégories de famille.

[27] On entend par « famille » un couple et ses enfants.
[28] Un de ces enfants n'a aucun parent.

Tableau 4.2.2.2 : Répartition des alliances Huronnes-Canadiennes par baptêmes et par type de parentés spirituelles, selon les types de couples

	Parenté spirituelle huronne	Parenté spirituelle canadienne	Parenté spirituelle mixte	Seulement une marraine	total
Couples hurons	100	12	14	-	126
Couples canadiens	-	11	2	-	13
Couples interethniques	17	21	20	-	58
Pères inconnus	13	2	2	5	22
total	130	46	38	5	219

On remarque aussi que très peu de Hurons sont les parents spirituels d'enfants de familles canadiennes. On en a compté quatre pour la période[29], et nous y reviendrons. Plus encore, il n'y a pas de marraine huronne dans les actes de baptêmes des Canadiens dans le registre de la mission. On voit également, à l'inverse, qu'il y a plus de femmes d'origine canadienne dans les actes des baptêmes des familles huronnes (ou mixtes) que d'hommes. En effet, on a retrouvé soixante-trois baptêmes ayant pour marraines des Canadiennes et cinquante-quatre ayant des parrains canadiens. Il faut cependant peut-être faire une différence entre les parents spirituels canadiens qui vivent dans la mission et ceux qui sont rattachés à la paroisse de Charlesbourg. Puisque très peu de ces parrains spirituels canadiens habitent au village huron. Ainsi, un seul parrain et cinq marraines en sont résidants. Pourquoi trouvons-nous un certain nombre de Canadiens dans les parentés spirituelles des enfants hurons, alors qu'il y a très peu de Hurons dans les parentés spirituelles des enfants canadiens ? Est-ce parce que ces contacts et relations sont le fait d'une dynamique villageoise ancrée et limitée à la sphère de la mission?

[29] Deux enfants de familles canadiennes qui résident dans la mission et deux autres enfants de familles canadiennes qui résident hors de la mission. Cette distinction explique que seulement deux enfants soient inscrits dans le tableau.

L'étude des baptêmes nous montre que des relations entre Hurons et Canadiens se lient à travers la parenté spirituelle des enfants. Mais ce constat met aussi en évidence des disparités entre les deux communautés et au sein des familles huronnes. En effet, certaines familles tant du côté canadien que huron ne sont pas touchées par ces relations interethniques. La partie suivante tente d'expliquer les différences que nous avons relevées entre les familles et envisage, en fonction de ce que nous ont livré les sources, les éléments qui auraient favorisé ces alliances entre les deux communautés.

4.3 Parenté naturelle – parenté spirituelle : quels genres d'alliance à la Jeune-Lorette?

4.3.1 Une majorité de parents spirituels issus de la même communauté que les parents

Il faut tout d'abord rappeler que les membres de la famille naturelle prennent une place de plus en plus grandissante dans les parentés spirituelles des enfants, et ce dès la fin du Moyen-Age. C'est du moins ce dont témoignent les différents auteurs qui abordent la question dans l'ouvrage collectif *Baptiser, pratique sacramentelle et pratique sociale (XVI°-XVIII° siècles)*[30]. En Nouvelle-France, G. Ribordy note par contre que la part des parents spirituels étrangers à la famille naturelle est importante. Elle voit dans ce constat les impératifs liés à la nécessité de baptiser rapidement les enfants et aux grandes distances qui séparent les familles. On avait alors souvent recours aux membres du voisinage[31]. Cependant, par la spécificité du village huron, les voisins peuvent être également les membres de la famille. Ces historiens relèvent que la plupart du temps ces parents sont des oncles ou des cousins. À la Jeune-Lorette, il est assez difficile de retrouver ces liens de famille compte tenu des lacunes des sources, mais on retrouve quand même vingt-neuf parents spirituels qui sont les grands-parents des baptisés (soit vingt et un baptêmes).

Aussi, comme Guido Alfani l'évoque pour la communauté italienne de Nonentola, d'autres raisons modelées par la situation particulière du village huron expliquent le petit nombre de familles huronnes pour lesquelles le baptême des enfants témoigne des relations entre les

---

[30] Guido, Alfani, Philippe, Castagnetti et Vincent, Gourdon (dir), *Baptiser, pratique sacramentelle, pratique sociale, XVI-XVIII° siècles*, Saint-Étienne, Presses de l'université de Saint-Étienne, 2009, 427 p.

[31] Geneviève, Ribordy, *op. cit.*, p. 80.

deux communautés[32]. D'une part, il faut rappeler que la Jeune-Lorette est une mission c'est-à-dire un espace réservé aux Hurons. L'interdiction faite aux Canadiens par la Proclamation royale de 1763 de résider dans la mission, en est une preuve. De même, les conditions de la concession des terres des jésuites aux Hurons, en 1793, en sont une autre. Les Hurons se retrouvent propriétaires de terres « inaliénables » puisque les jésuites cèdent les « terrains et emplacements qu'ils possèdent actuellement dans le village tant qu[e les hurons] y demeureront, sans pouvoir les vendre et aliéner[33]». Sous le régime britannique, les mariages interethniques étaient désapprouvés, même si comme on l'a vu, dans la pratique ces alliances se sont perpétuées. Cependant, le cas des baptêmes est différent puisque des alliances de type « patronage » permettaient à des individus de la société canadienne d'avoir pour filleuls des enfants autochtones. Il serait donc possible que les baptêmes de la mission reflètent un certain nombre d'alliances entre Hurons et Canadiens. Cependant, cette spécificité du village huron et sa faible densité de population par rapport aux densités des paroisses canadiennes voisines peuvent expliquer que la grande majorité des parents spirituels des enfants hurons soient Hurons. En effet, G. Alfani précise à ce propos qu' « un groupe social qui devient de plus en plus réduit par rapport à la communauté élargie devient aussi de plus en plus fermé sur lui-même[34]». À Nonentola, l'historien note également l'apparition d'une méfiance grandissante de la part de ceux qu'il appelle les « originaires », face à l'augmentation rapide du nombre d'étrangers dans la communauté. Cette méfiance se traduit d'une certaine manière par la fermeture des réseaux sociaux. Il explique aussi que cette réaction est accentuée en temps de crise.

Or, quand on observe comment sont réparties ces alliances Hurons-Canadiens à travers le temps, on constate que, si leur nombre diminue, elles ne disparaissent pas pour autant. Entre 1761 et 1771, vingt-deux baptêmes témoignent des relations interethniques, dans la décennie suivante c'est vingt-trois baptêmes. Ensuite entre 1781 et 1791, il y a dix-huit baptêmes et pour les derniers dix ans du siècle, on compte dix baptêmes. Cette étude chronologique

---

[32] Guido, Alfani, « Parrains, partecipanzi et parenté. Tendance de longue durée dans la sélection des parents spirituels au sein d'une communauté exceptionnelle : Nonentola, XVI°-XVIII° siècle », dans Guido, Alfani, Philippe, Castagnetti et Vincent, Gourdon (dir) *op. .cit.*, p. 293-316.

[33] Denys, Delâge, « Les Hurons de Lorette dans leur contexte historique en 1760 », dans *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 122.

[34] Guido, Alfani, *op. cit.*, p. 309.

reflète effectivement une légère baisse au début des années 1790, puisque le nombre est deux fois moins élevé.

La fin du XVIIIe siècle est une période « troublée » pour les paroissiens de l'église huronne. En effet, le départ des jésuites amène une réorganisation nécessaire de ce paysage paroissial. Se pose la question des biens qui étaient administrés jusqu'alors par les jésuites et la crainte de se faire déposséder de leurs terres et de leurs biens amène une partie des Hurons à manifester une appartenance identitaire différente de celle des Canadiens[35]. Ce sentiment pourrait expliquer pourquoi un grand nombre de familles huronnes n'a pas formé d'alliance par la parenté spirituelle avec les Canadiens. Enfin, dans un dernier point, G. Alfani mentionne que ce genre de relations sociales est également soumis « au déclin de la vie communautaire[36]». De fait, sentiment d'identité distincte ou pas, dès décembre 1795, Hurons et Canadiens ne partagent plus la même église ce qui tendrait là encore très probablement à réduire les alliances entre les deux communautés[37]. Or, les dix derniers baptêmes sont célébrés après 1795, soit après la création de la paroisse Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette et de son l'église. Il y donc encore des alliances, même si elles sont moins nombreuses. Mettent-elles à jour des relations privilégiées entre quelques familles? A priori non, car on ne retrouve que deux enfants du même couple et aucun des parents spirituels l'est deux fois, pour cette période[38]. Par contre, le nom de ces parents spirituels a été retrouvé à d'autres reprises dès le début de la période faisant ainsi ressortir des liens plus larges que nous allons aborder maintenant.

---

[35] Jocelyn, Paul, *Croyances religieuses et changement social chez les Hurons de Lorette*, mémoire (M. Sc. en Anthropologie), Université de Montréal, 1992, p. 107-110.
[36] Guido, Alfani, *op. cit.*, p.316.
[37] http://www.paroissesaint-ambroise-de-la-jeune-lorette.org/organisation/historique/.
[38] Les deux enfants sont ceux de Louis Vincent et Mariesdesanges Chalifour.

Figure 4.3.1 : Évolution du nombre d'alliances huronnes-canadiennes à travers les baptêmes (1761-1801)[39].

4.3.2 Regroupement familial dans les parentés spirituelles des enfants du village huron

Les relations sociales huronnes canadiennes à travers les baptêmes concernent trente familles des cinquante-huit que compte le village. Mais les quatorze couples mixtes représentent quarante et un des baptêmes alors que les seize familles huronnes n'en représentent que vingt-quatre[40]. Cette différence nous apparaît normale puisque la nature interethnique de ces familles implique déjà des relations sociales entre Hurons et Canadiens. Il semble donc logique que les parentés spirituelles reflètent à leur tour des liens entre les familles et individus. Cependant, cette analyse générale masque des disparités dans les parentés spirituelles des enfants de ces couples mixtes. En effet, sur les six enfants du couple Sébastien Sarenes et Marie-Hoet seuls deux ont des parents spirituels canadiens et ce sont les deux parents de la mère, Marie Hoet[41]. À l'inverse, sur les sept enfants de Joseph Haren8eton et Catherine Jambart, seul un enfant à un parrain huron[42].

Ces baptêmes nous ont permis d'aborder l'importance des liens de proche parenté entre la plupart des Canadiens parents spirituels dans le village huron. On trouve sept familles dont au moins trois membres de cette parenté proche sont concernés par les relations sociales avec les familles de la mission à travers les baptêmes. Parmi ces familles de Canadiens, trois ont marié une ou plusieurs de leurs filles avec des Hurons. Il s'agit des familles Bergevin, Pajot,

---

[39] Tableau inspiré des données issues des actes de baptêmes du registre paroissial.
[40] Les baptêmes qui manquent sont ceux des enfants adoptés et canadiens.
[41] Il d'agit de Pierre, en 1778, dont le parrain est Pierre Hoet et Marie dont la marraine est Josephe Lienard Mondor, en 1779. ANQ, ZQ1, S361, partie 3a.
[42] Il d'agit de Catherine en 1782 dont le parrain est Simon Teenontaxen, *Ibid.*

Savard.

Pour la famille Bergevin, Marie-Marguerite a épousé avant 1761, Louis Vincent. Après sa mort elle s'est mariée à Jacques-Paul Gillezeau huissier de la mission et ils y sont restés vivre. Sa sœur, Marie Madeleine Bergevin est marraine de deux enfants hurons[43]. La femme de son frère Thérèse Lenoir est aussi marraine de trois enfants de couples hurons[44]. Enfin le fils de Thérèse, Michel Bergevin et sa femme, Marie-Ursule Virmontois sont également les parents spirituels d'enfants de la mission[45].

Marie-Marguerite Pajot a épousé Jean-Baptiste Annahouit, un Britannique qui avait été adopté par les Hurons comme on l'a déjà vu. Elle épouse par la suite Pierre Allard, et comme Marie-Marguerite Bergevin le couple reste à la mission. On trouve deux de ses sœurs et deux de ses frères ainsi que leurs épouses dans les actes de baptêmes. Si la majorité d'entre eux sont les parents spirituels des enfants de leur sœur Marie-Marguerite, Joseph Pajos est parrain de trois enfants qui ne sont pas de sa parenté naturelle[46].

Enfin, Marie-Josephe et Marie-Périne Savard ont épousé dans le courant des années 1760, Simon Teenontaxen et Stanislas Koska. C'est leurs père et mère ainsi que la quasi-totalité de leurs frères et sœurs qui sont parents spirituels. On retrouve une situation similaire à celle de la famille de Marie-Marguerite Pajos dans la mesure où les membres de la parenté sont les parents spirituels des enfants de ces femmes. Néanmoins, une des sœurs, Marie-Angélique Savard est marraine de quatre enfants hurons[47]. De même son frère Joseph Savard et sa femme, Marie-Anne Bernard, sont également les parents spirituels d'enfants hurons[48].

---

[43] Les enfants de fils de Pierre Tehoronhiono et Louise A8endais et Joseph As8end8tie et Anne A8innon8ann.

[44] Les enfants de Simon et Marie Josephe Chamberlan et Nicolas et Marie-Louise Renaud, et un enfant adopté par Thérèse Annendionnons.

[45] Michel est parrain des enfants de Simon Teenontaxen et Marie-Josephe Chamberlan et Petite Étienne et Marie Simon Ignace. Marie-Ursule est quant à elle marraine d'un enfant illégitime ou adopté de Josephe Hélène.

[46] Joseph Pajos est le parrain des enfants de Michel Handataiais et Marie Madeleine Litrement, de Raphaël Sioui et Suzanne Vallière et de Louis Vincent et Mariedesanges Chalifour.

[47] Joseph Haren8ehon et Catherine Jambart, Simon et Joseph, Petit Étienne et Véronique et Laurent et Charlotte.

[48] André et Catherine, pour Joseph, Joseph et Catherine Jambart Zacharie Otesse et Marie-Charlotte et André et Catherine pour Marie-Anne.

La présence, en tant que parents spirituels, des membres de la parenté des Canadiennes mariées aux Hurons, dans les baptêmes des enfants de la mission, complète les hypothèses soulevées au chapitre III à propos des questions de stratégies matrimoniales entourant les mariages interethniques. En effet, retrouver les parents de ces épouses canadiennes dans les parentés spirituelles de leurs enfants ou des autres enfants du village est une des preuves qui attestent probablement que les liens entre ces familles et leurs filles ne sont pas rompus. Et cela témoigne aussi, plus largement des liens entre les familles canadiennes et les familles huronnes.

Parallèlement à cette présence familiale, on voit aussi que des liens se tissent entre d'autres familles huronnes et canadiennes entre lesquelles nous n'avons pas retrouvé de liens de parenté. Ainsi, Godefroy Bernard en 1779 et sa sœur Marie-Anne en 1784 sont les parents spirituels de deux enfants de Zacharie Horonhiatexa Otesse et Marie-Charlotte Aren8ata[49]. En 1776 Marie-Jeanne Frichet est marraine de Marie-Jeanne, fille d'Augustin Ok8andoro dit Picard et Thérèse Sasseville[50]. Son époux Pierre Genest est le parrain, cinq ans plus tard, d'un enfant du même couple[51]. Enfin le couple André et Catherine confie deux de leurs enfants à deux couples canadiens. En 1783 Joseph est parrainé par Joseph Penisson et Marie-Anne Bernard dont les époux/se respectifs, Joseph Savard et Marie-Josephte Légaré, parrainent Louis en 1785[52]. Cette étude, bien que restreinte, montre néanmoins qu'il existe des liens renouvelés entre certaines familles huronnes et certaines familles canadiennes.

On retrouve de pareilles alliances entre les familles huronnes. Ainsi, Stanislas Koska et sa mère Hélène Skachiaares sont les parents spirituels de deux enfants de Raphaël Sioui et Suzanne Vallière[53]. Ces deux premières personnes sont avec Simon Teenontaken, frère de Stanislas, parrains de trois enfants du couple Zacharie Otesse et Marie-Charlotte Ar8ata[54]. Mais ces alliances renouvelées entre familles ne doivent pas non plus cacher que pour la majeure partie des parrainages entre Hurons et canadiens les relations semblent ponctuelles

---

[49]BANQ, ZQ1, S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, partie 3a, p. 160 et p. 235.
[50] *Ibid.*, p 125.
[51] *Ibid.*, p 190.
[52] *Ibid.*, p 217 et p 249.
[53] *Ibid.*, p 30 et p 58.
[54] *Ibid.*, p 57, p 83 et p 129.

ou occasionnelles. En effet, sur les seize familles huronnes dont les enfants ont des parents spirituels canadiens, dix concernent juste un enfant. Les informations issues des sources étudiées ne permettent toutefois pas de comprendre qu'elles étaient les raisons de ces alliances. La nécessité d'un baptême rapide ? Une affinité particulière ? Une influence du missionnaire ?

Ainsi, l'étude des baptêmes met en évidence le lien entre le fait d'être membre de la famille proche d'une des épouses canadiennes de la mission et celui d'être parent spirituel des enfants hurons de cette mission. Elle montre aussi les alliances plus resserrées qui existent entre quelques familles. Si la plupart du temps nous ne pouvons, par manque d'information, tirer des conclusions sur les raisons de certaines de ces alliances, il nous est possible de les envisager pour quelques cas. Ainsi la fonction des individus dans le village semble avoir joué un rôle non négligeable dans la formation de ces alliances spirituelles.

4.3.3 Professions et fonctions dans la société : le cas des parentés spirituelles multiples

Nous avons pu aborder la question du lien entre la fonction que les individus tiennent dans la société et le fait d'être parrain par le constat des parentés multiples de certaines personnes. La plupart de ces parents spirituels sont des Hurons et parrainent des enfants hurons. Cependant, quelques-uns sont aussi des Canadiens et ont des enfants hurons pour filleuls. Agnès Fine parle de « compérage extensif[55]» pour exprimer les relations de clientèle que permettent les baptêmes. Arnaud Balvay relie, quant à lui, la présence de Français dans les parentés spirituelles des baptisés autochtones au rôle influent supposé des individus dans leur société respective[56]. Il est plutôt difficile de pouvoir parler à la Jeune Lorette de liens de clientèle ou d'appartenance à un haut rang social pour expliquer les relations entre Hurons et Canadiens parce que nous possédons peu d'information sur la vie des personnes concernées, notamment celle des Canadiens.

Cependant, quelques professions ou fonctions ont été retrouvées et semblent pouvoir expliquer certaines alliances entre Hurons et Canadiens. Ainsi, les minutes du notaire, André Genest nous apprennent que Godefroy Bernard est le meunier du village huron en 1763, 1767

[55] Agnès, Fine, *op. cit.*, p. 131.
[56] Arnaud, Balvay, *op. cit.*, p. 185.

et 1779[57]. Il est le parrain de trois enfants et sa sœur de trois autres enfants hurons. Le Programme de recherche en démographie historique nous apprend aussi que le père de ces deux personnes était lui-même meunier. Y a-t-il un lien entre le fait que Godefroy Bernard soit plusieurs fois parrain des enfants hurons et son activité dans la mission ? Nous pensons que oui.

Il est possible que le notaire, dont nous venons de citer les greffes, ait été parrain d'enfants de la mission. En effet, nous avons retrouvé trois baptêmes pour lesquels le parrain est un dénommé André Genest. Le PRDH nous permet de voir que cet homme est le fils d'André Genest et Marie-Anne Renaud et est marié à Marie-Josephe Chalifour[58]. Le site de généalogie du Québec nous apprend que ce même André Genest est notaire pour Charlesbourg, Lorette et Saint-Augustin en 1781 (fonction qu'il quitte en 1783)[59]. Notons que sa mère Marie-Anne Renaud,son frère d'André, Pierre Genest, la femme de ce dernier ainsi que leur fille sont également des parents spirituels des Hurons du village. Là encore nous faisons l'hypothèse que ces personnes soient choisies plusieurs fois pour parents spirituels à cause de leur rôle dans la société ou la vie publique du village. Ce que pourrait confirmer l'analyse des témoins aux mariages puisque Pierre Genest et Godefroy Bernard, dont nous avons parlé précédemment, sont témoins lors de mariages entre Hurons et Canadiens[60].

On apprend aussi à travers les actes du registre paroissial qu'à partir des années 1796 Louis Monique est « bedeau », c'est-à-dire sacristain dans l'église huronne[61]. Il est parrain de onze enfants entre 1775 et 1801. Le cas de Louis Monique est intéressant parce que c'est l'un des rares Hurons à avoir parrainé des enfants canadiens. Ainsi il est le parrain d'Ignace, fils de Pierre Allard et Marie-Marguerite Pajot en 1777 et de Marie-Geneviève, fille de Pierre-André Verret et Marie Réaume, en 1778[62]. On peut alors se demander si ces parrainages n'ont pas été encouragés par sa fonction dans l'église. Cependant, on ne sait pas s'il était déjà bedeau à

---

[57] BANQ, M173/0396 et M173/0402
[58] PRDH, (2012) [base de données].
[59] François, Marchi, « Jean-Baptiste Aylwin », information récupérée du site internet : http://genealogiequebec.info/testphp/info.php?no=149415 ; consulté le 20/06/2013.
[60] Notamment lors du mariage de Joseph Haren8eton et Catherine Jambart en 1781, BANQ, ZQ1,, S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, la plupart des actes entre 1796 et 1781, partie 4 b.
[61] *Ibid.*, partie, 3b.
[62] *Ibid.*, p 128 et p145.

cette époque. La fonction de sacristain dans l'église huronne que met en évidence Louis Monique nous amené à nous demander si Jean-Marie Auclerc n'aurait pas exercé une fonction similaire entre les années 1761 et 1770. En effet, il est, lui aussi, plusieurs fois parrain pour des enfants de familles huronnes, mais également témoin et parents spirituels dans de nombreux autres actes, vingt-huit en tout, concernant les familles canadiennes[63]. On pourrait poser cette même question à propos d'Étienne Bédard que l'on retrouve dans quatre actes, non plus de baptêmes, mais de mariages entre 1761 et 1766[64].

Les recherches et les lectures témoignent aussi des fonctions politiques des Hurons et il y a certainement un lien entre cette fonction et le fait d'être parents spirituels. Il semble aussi que le rayonnement social de ces responsabilités ait touché ces hommes et leurs parents proches. On apprend dans le registre paroissial que Zacharie Horonhiatexa dit Otesse est un des chefs hurons tout comme Petit Étienne[65]. Marguerite Tehariolina Vincent mentionne qu'entre 1761 et 1801, le village a connu deux grands chefs, Thomas Martin Thodatooan 1747-1796 et Joseph Vincent Tsa8enhohi 1776-1811[66]. À toute fin du XVIIIe siècle et au début du XIX° siècle, c'est Nicolas Vincent qui est grand chef et il compte à ses côtés, André Romain, Stanislas Koska (fils) et Michel Sioui[67].

Quand on regarde le nombre de filleul(e)s qu'ont les parents spirituels de la mission, on constate que certains d'entre eux sont ces chefs du village ou les membres proches de leur parenté. La famille Koska est un exemple bien représentatif. Comme nous venons de le voir, Stanislas Koska fils devient un des chefs du village au tournant du siècle. Marguerite Vincent nous rappelle que son père Stanislas Koska avait été grand chef huron également. À eux deux ils comptabilisent onze baptêmes. Le père, mort en 1776, est parrain de sept enfants et le fils est parrain d'au moins cinq enfants. Simon Teenontaxen, frère de Stanislas Koska père est parrain de treize enfants et leur mère Hélène Skaachiaares est marraine de neuf enfants. Pouvons-nous faire l'hypothèse que ces quatre personnes sont présentes dans de nombres

---

[63] *Ibid.*, acte de baptêmes entre 1761 et 1770, partie 3a.
[64] *Ibid.*, Actes de mariages entre 1761 et 1766, partie 4b.
[65] Lors du décès de sa femme Marie-Charlotte Aren8ata, le 5 septembre 1797, pour Zacharie Otesse et lors de son mariage pour Petit Étienne, le 24 juillet 1797.
[66] Tehariolina-Vincent, Marguerite, *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Les éditions du Pélican, 1784, p 81.
[67] *Ibid.*, p 159-161.

baptêmes parce qu'ils occupent des fonctions importantes dans la société? Ou encore parce qu'ils sont de proches parents? Est-ce qu'on pourrait envisager la volonté de la part des parents de se placer sous la protection de personnes importantes? Il semble que oui. Enfin, Louise A8endais, mariée à Pierre Tehoronhiono, est marraine de huit enfants. On ne sait pas si son mari a exercé des fonctions importantes, mais son fils, André Romain, est devenu un des chefs hurons aussi. On peut donc voir une certaine corrélation, assez nette, entre les responsabilités des individus à l'échelle de la communauté huronne et leur présence dans les parentés spirituelles des enfants du village.

Cependant, ces chefs hurons sont presque exclusivement les parents spirituels des enfants des familles huronnes puisque comme on l'a constaté très peu de Hurons sont parrains d'enfants canadiens On note quand même, deux exceptions outre celles que l'on a déjà mentionnées pour Louis Monique. Athanase Tontiaxe est le parrain de Joseph, fils de Jean Ruel et Geneviève Leboeuf, en 1766[68]. Il est aussi probable que Joseph Koska soit le parrain d'Ignace Olivier, fils d'Ignace Parent et Marguerite Annahouit[69]. Par contre, on constate que certains des enfants de ces Hurons ont des parents spirituels canadiens.

Pour Stanislas Koska et son frère Simon Teenontaxen nous devons d'abord rappeler leur mariage avec deux Canadiennes. Ensuite, quatre des cinq enfants de Stanislas ont des parents spirituels canadiens, principalement issus de la famille. Pour les enfants de Simon, trois ont des parrains canadiens appartenant à la famille de son épouse, mais trois autres ne lui sont pas liés par la parenté naturelle. Comme on l'a vu, Zacharie Otesse et sa femme contractent ce genre d'alliance avec plusieurs membres de la famille Bernard. Par contre, les enfants de Pierre Tehoronhiono et Louise A8endais ainsi que les enfants de Petit Étienne n'ont pas de parents spirituels canadiens. Y a-t-il un lien avec le fait que Petit Étienne est un des signataires de la pétition qui revendiquaient une identité huronne distincte de celle des Canadiens[70]? Peut-être. Cependant, d'autres signataires de cette pétition, comme André Athorens ont contracté des alliances avec les Canadiens[71]. Cette réflexion met en valeur la

---

[68] BANQ, ZQ1, S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette*, Partie 3a, p 40.

[69] *Ibid.*, Partie 3b feuillet 62, le nom est masqué par la marge, mais on peut imaginer qu'il s'agisse de Joseph Koska.

[70] Charlotte et Cécile, Gros-Louis, *op. cit.*, p. 29-30.

[71] *Ibid.*, p. 29-30.

complexité des relations entre les deux communautés et l'importance probable de liens ni économique, ni politique, mais d'affinité et d'affection, que malheureusement, les sources étudiées ne permettent pas d'appréhender.

L'observation des parentés multiples fait ressortir les alliances de type patronage/clientèle qui modèlent les contacts entre Hurons au sein du village et entre Hurons et Canadiens. Par contre, comme pour les autres formes d'alliances, on note une différence entre les parents spirituels canadiens et hurons. En effet, les Canadiens se retrouvent dans de nombreuses parentés spirituelles des enfants hurons de la mission, alors que le contraire est un fait très rare.

4.4 Conclusion

Ce dernier chapitre s'est intéressé aux interactions entre Hurons et Canadiens à travers la parenté spirituelle des enfants baptisés dans la chapelle de la mission huronne. Au regard de l'importance sociale ou religieuse que pouvait revêtir la fonction de parrain et de marraine à l'époque, cet aspect paraissait intéressant pour comprendre, plus largement, la sociabilité, sous l'angle de la reproduction familiale, qui se tisse entre les Hurons de la mission et les Autres, notamment leurs voisins canadiens, puisque la grande majorité des parents spirituels étrangers sont d'origine canadienne. Ainsi, un tiers des baptêmes retrouvés, entre 1761 et 1801, témoignent de ces interactions entre Hurons et Canadiens. Ce sont à peu près les mêmes proportions que celles qui ont été retrouvées pour les mariages interethniques présentés au chapitre précédent. De même, l'adoption, mentionnée par les contemporains de l'époque, est révélée à travers l'analyse des baptêmes et apparaît comme un élément assez important au sein du village.

L'étude des baptêmes montre aussi que la plupart des familles de la mission ne sont pas touchées par ces alliances et que ce sont qu'un petit nombre de familles qui interagissent, de manière occasionnelle ou régulière, avec les Canadiens. C'est là encore un constat quelque peu similaire qu'on avait éprouvé pour les mariages interethniques. Cet aspect indique également que la famille nucléaire ou la sociabilité proche sont prédominantes dans le choix des parentés spirituelles. Un certain nombre de personnes concernées sont apparentées, les membres de la famille sont choisis pour parents spirituels. Les grands-parents, oncles et

tantes des enfants sont souvent aussi leur parrain ou marraine. On remarque que certains individus ou leurs proches parents sont choisis comme parents spirituels probablement par leur fonction dans la société. Certains des Canadiens tout comme les Hurons sont des personnes qui officient dans la mission (meunier, huissier ou chef de village) et dans l'église (sacristain).

Enfin, cette étude montre que le phénomène est sensiblement centré sur la mission et la communauté huronne. La plupart des interactions concernent les baptêmes des enfants hurons dont un ou deux des parents spirituels sont canadiens, alors que très peu d'entre eux concernent des enfants canadiens dont les parents spirituels sont Hurons. Enfin, l'évolution de ces alliances dans le temps révèle que le contexte socioculturel des années 1790 (les enjeux entourant la création de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette) peut jouer en défaveur de certaines de ces alliances, mais que malgré tout, certaines d'entre elles perdurent.

CONCLUSION

Ce mémoire a tenté de mettre en évidence, dans la thématique plus générale du métissage au fil des contacts entre Autochtones et Européens, le rapport que les Hurons de la Jeune-Lorette, entre 1761 et 1801, ont entretenu avec l'Autre, en étudiant plus spécifiquement les pratiques de constitution et de reproduction familiales. Nous avons abordé comment, par ces pratiques, les étrangers pouvaient être intégrés à la communauté huronne. Il ressort assez clairement de cette recherche que la majorité de ces étrangers qui tissent des liens de type familiaux avec les Hurons sont intégrés au village de la Jeune-Lorette. En effet, l'étude conduite dans les paroisses limitrophes du village (Charlesbourg, Beauport, L'Ancienne-Lorette, Sainte-Foy et Québec) montre que très peu d'interactions sociales touchent Hurons et Canadiens en dehors de la mission.

La dynamique, qui conditionne les contacts dans le cadre de la formation et de la reproduction familiale entre Hurons et étrangers, est d'abord dépendante des différents contextes démographique et sociopolitique qui caractérisent l'insertion du village dans la société coloniale. Elle montre l'importance des Canadiens et des Canadiennes au sein du village dans la mesure où ces individus le fréquentent régulièrement au fil des interactions sociales et des évènements familiaux. Il faut d'ailleurs rappeler que ces liens étaient favorisés par un contexte particulier puisqu'Hurons et Canadiens partageaient des traits culturels communs, notamment la pratique de la même religion, le catholicisme, et la même langue, le français. Géographiquement, les terres du village étaient mitoyennes et imbriquées dans les terres cultivées par des Canadiens. Jusqu'en 1794, Hurons et Canadiens fréquentaient la même église. Ainsi, les contacts et les fréquentations étaient réguliers et presque quotidiens. Cette proximité à la fois géographique et culturelle explique pourquoi on trouve peu de relations entre les Hurons et des Britanniques. On remarque également la présence de quelques Autochtones des villages de la vallée du Saint-Laurent au sein de la mission ce que favorise un certain rapprochement historique, culturel, traditionnel et politique qu'ils partagent avec les Hurons de la Jeune-Lorette.

L'étude des mariages, baptêmes et adoptions révèle la présence non négligeable des interactions entre Hurons et étrangers au sein de la population de la mission. Comme on l'a vu, les mariages mixtes et exogames représentent près d'un tiers des mariages célébrés dans l'église du village, à l'échelle de la période étudiée. On retrouve la même proportion de familles composées lors du recensement effectué par les jésuites en 1784. Également, les parentés spirituelles qui témoignent de ces interactions sociales représentent elles aussi un peu plus d'un tiers de toutes celles inscrites lors du baptême des enfants de la mission. Enfin, si l'adoption et l'intégration de captifs dans la communauté huronne ont très peu été attestées à travers les sources étudiées pendant la période, celle des enfants illégitimes semble perdurer puisqu'elle concerne au moins une vingtaine d'enfants.

D'un autre côté, la reconstitution des familles par les mariages et les baptêmes a permis de voir que ces relations interethniques ne touchaient pas toutes les familles de la mission et qu'une bonne partie d'entre elles n'étaient pas concernées par le phénomène. Les familles de la mission qui nouaient des liens par les mariages avec les familles canadiennes sont aussi celles qui tissaient des liens avec les Canadiens à travers les parentés spirituelles de leurs enfants, bien que ce renouvellement des liens interethniques ne soit pas systématique. À travers ce phénomène, les liens de parenté semblent avoir eu une influence non négligeable tout comme la fonction des personnes au sein du village, puisque les Canadiens qui y travaillent et les différents chefs hurons sont souvent choisis pour parents spirituels.

Pour l'adoption des enfants, les liens entre les Hurons et les étrangers sont plus difficiles à appréhender compte tenu du fait qu'on ne connait pas le nom des parents naturels. Néanmoins, on pourrait envisager que les liens « privilégiés » existent entre Canadiens et Hurons puisque plusieurs enfants sont adoptés par les mêmes personnes. Même s'il ne faut pas sous-estimer le rôle du missionnaire dans le choix de ces mères adoptives. Les actes de mariage, baptême ou sépulture témoignent encore des différentes formes d'intégration et d'assimilation de l'Autre au sein de la communauté huronne, bien que les identités et appartenances ethniques soient celles que fournit le registre paroissial, donc issues du regard du missionnaire et de ces successeurs. Néanmoins, certains étrangers qui vivent au village de manière permanente, tout au long de la période étudiée, restent identifiés comme Canadiens ou Autochtones d'autres nations. D'autres, au fil du temps et des actes, principalement

Canadiens, paraissent s'assimiler à la communauté huronne à leur tour devenir Hurons. Au travers de ces recherches, nous avons pu découvrir les évolutions qui touchent les membres du village dans la manière de prénommer et de nommer les individus. Alors que l'assimilation de certains étrangers à la communauté huronne se traduit parfois par une nouvelle nomination, on constate, au cours de la période, l'apparition de noms de famille de type européen. Ces caractéristiques reflètent peut-être d'une certaine manière l'intégration de cet Autre dans la société huronne puisqu'il semble que les premières personnes à utiliser ces noms de famille sont les époux de Canadiennes. Bien que cela puisse aussi être un phénomène distinct d'emprunt culturel favorisé par les nombreux contacts entre Hurons et Canadiens.

Quand on se penche sur la répartition des alliances à travers le temps, on remarque que les liens entre Hurons et Canadiens à travers les baptêmes comme à travers les mariages ont tendance à diminuer à partir du début des années 1790. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce constat : le départ du missionnaire en 1790 qui ne semble remplacé qu'en 1793, la création de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette en 1794 et des tensions entre les deux communautés qui apparaissent à cette même époque. Malgré une légère baisse de ces interactions ne disparaissent cependant pas et certaines parentés spirituelles l'attestent même après 1795. Ainsi, si certains liens paraissent s'effriter d'autres, au contraire, semblent plus profonds et se prolonger. De manière générale, l'évolution chronologique des interactions semble confirmer l'hypothèse d'un renouvellement cyclique de l'intégration de l'étranger dans la communauté huronne. Comme on l'a vu, la mission oscille autour d'une centaine de personnes et il est alors tout à fait normal que la communauté s'ouvre alors par moments sur l'extérieur, notamment à travers les mariages ou les adoptions. Ainsi, les stratégies de reproduction familiale sont donc aussi modelées par cette nécessité. Concrètement, ce phénomène peut être mesuré par le biais des mariages interethniques qui sont contractés de manière cyclique quand on observe ce qui se passe entre la seconde moitié du XVIIIe siècle et début du XIXe siècle. Il semble, pour les familles canadiennes, que les unions avec un Huron ne soient pas que le choix des filles qui les épousent, mais aussi celui de leur famille. Sauf exception, les recherches tendent à montrer que ces familles souhaitent assurer un avenir à leur enfant en les mariant à un Huron. Certaines sont nombreuses et quelques enfants,

notamment les ainées ou des benjamines pourraient se voir exclue de la transmission du patrimoine familial, d'autres sont de conditions sociale et économique plus modestes.

L'intégration de l'Autre au village, particulièrement dans le rapport Huron-Canadien, se fait toutefois de manière différenciée. En effet, dans le cadre des mariages, on a vu que ce sont surtout des femmes canadiennes qui épousent des Hurons et intègrent la mission. Dans les quelques paroisses voisines étudiées, nous n'avons pas retrouvé de Huron(ne) qui aurait épousé un Canadien(ne) et aurait quitté la mission. Dans le cadre des baptêmes, cette différence concerne les parents spirituels. Si on trouve un certain nombre de Canadiens dans les parentés spirituelles des enfants hurons, très peu de parrains hurons ont été retrouvés dans les baptêmes des enfants canadiens du village. Ce constat donne l'impression que ces relations ne concernent que le cadre de la mission et qu'elles ne se concrétisent pas ou très peu en dehors de ses limites paroissiales.

Ce mémoire permet donc d'envisager, sous un de ses aspects, la dynamique interne d'un village autochtone domicilié dans la vallée du Saint-Laurent et sa force d'intégration à travers les mariages et les baptêmes. Cependant, la recherche comporte aussi plusieurs limites. D'abord la nature des sources étudiées permet d'appréhender la question de l'intégration des étrangers et de la reproduction sociale d'un point de vue surtout quantitatif même s'il est possible d'en tirer aussi des informations de type qualitatif. Ces éléments recueillis sont ceux que le missionnaire puis les deux prêtres ont laissés, c'est, de fait, leur vision que nous appréhendons en premier lieu. De plus, si la reconstitution des familles et des liens qui unissent les différents individus donne une bonne idée des pratiques qui avaient cours et conduit à des analyses plus approfondies, il n'en demeure pas moins que la perception, les sentiments qu'en ont eus les acteurs de cette histoire ne sont pas représentés. De même, les lacunes propres aux registres paroissiaux combinés aux difficultés d'identification des parentés et aux limites d'un travail de maîtrise n'ont pas permis de reconstituer pleinement les familles du village et leur évolution dans le temps. Ainsi certaines familles tout comme le destin de plusieurs enfants nous ont échappé.

Malgré tout, cette recherche apporte des pistes nouvelles et complémentaires sur le métissage et sur les relations interethniques entre Autochtones et Européens de la vallée du Saint-

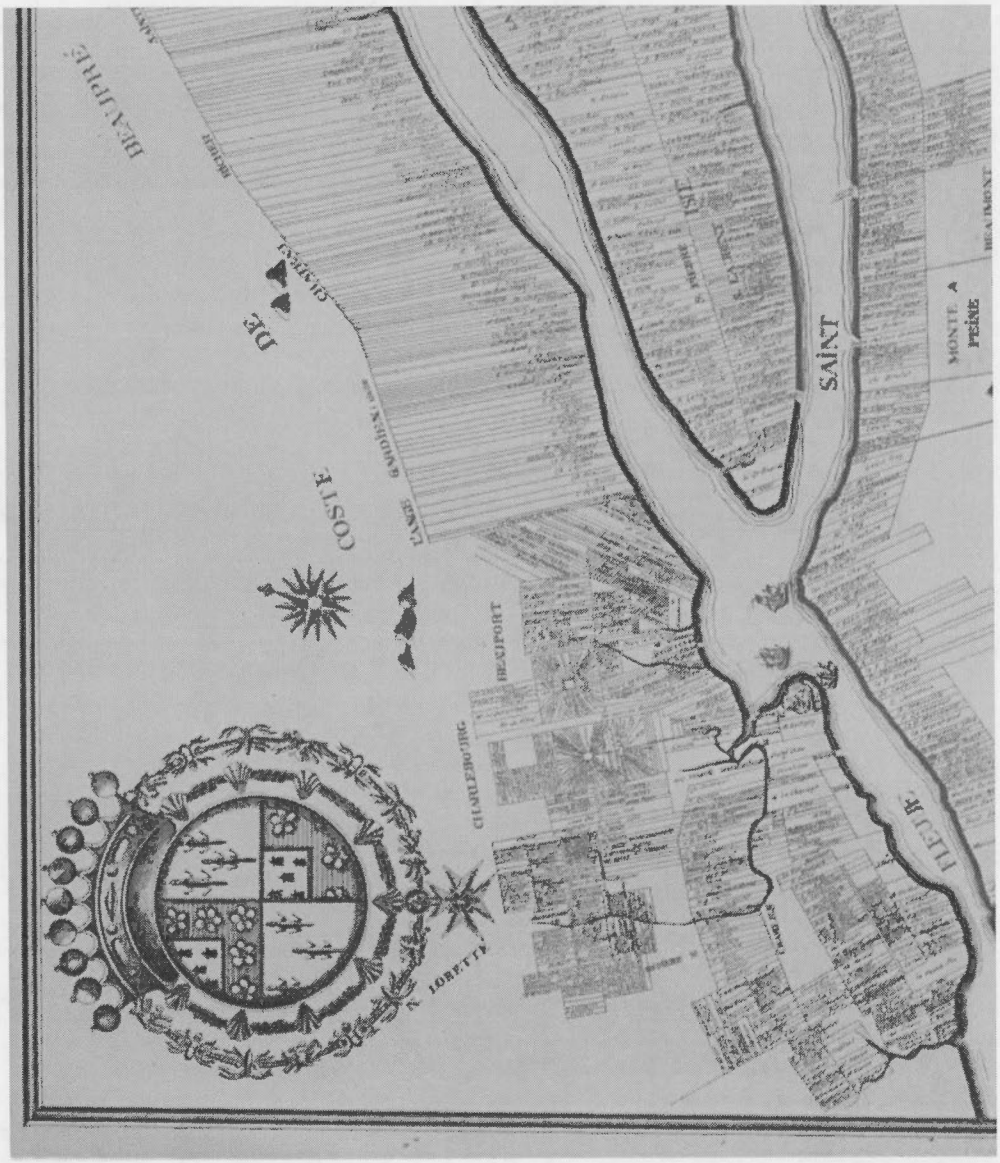
Laurent puisqu'elle les aborde dans une perspective n'avait pas été beaucoup étudiée jusqu'ici. Elle permet encore de se pencher sur les processus d'intégration des étrangers, notamment des Blancs, et sur les enjeux liés au maintien de la reproduction et de la cohésion sociales dans une des sociétés autochtones domiciliées de la vallée du Saint-Laurent. Les caractéristiques des relations qui ont été observées, notamment le rapport homme/femme, entre Hurons et Canadiens laissent supposer que des questions identitaires peuvent parfois expliquer l'intégration ou l'exclusion des étrangers au sein de la communauté huronne. Cependant elles montrent aussi que d'autres facteurs, dont en premier lieu le renouvellement des populations, sont à prendre en compte. C'est pourquoi si, dans les discours identitaires c'est l'exclusion de l'Autre qui ressort, à l'échelle des réalités démographiques et familiales, l'intégration de cet Autre semble nécessaire.

Les limites que nous avons évoquées ouvrent des possibilités de recherche sur la perception et le regard que portaient les Hurons et les Canadiens sur ces relations mixtes. Il serait bien d'ouvrir aussi l'étude des pratiques familiales aux autres villages domiciliés, ou de l'élargir aux villages avoisinants ainsi qu'aux archives notariées. De même, il serait intéressant d'étendre l'analyse à l'ensemble du XIXe siècle, où les critères qui définissent qui peut être considéré Indien ou Indienne prennent une dimension juridique et légale avec *l'acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada* adopté par l'Assemblée législative du Canada-Est en 1850[1]. L'intégration familiale de l'Autre se voit-elle modifiée par la définition légale du statut d'Autochtone?

[1] Marie-Lise, Vien, *« Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre » : race, genre et conflit identitaire à kahnawake, 1810-1851*, mémoire (maitrise en Histoire) Université du Québec à Montréal, 2013, p 1.

ANNEXE A

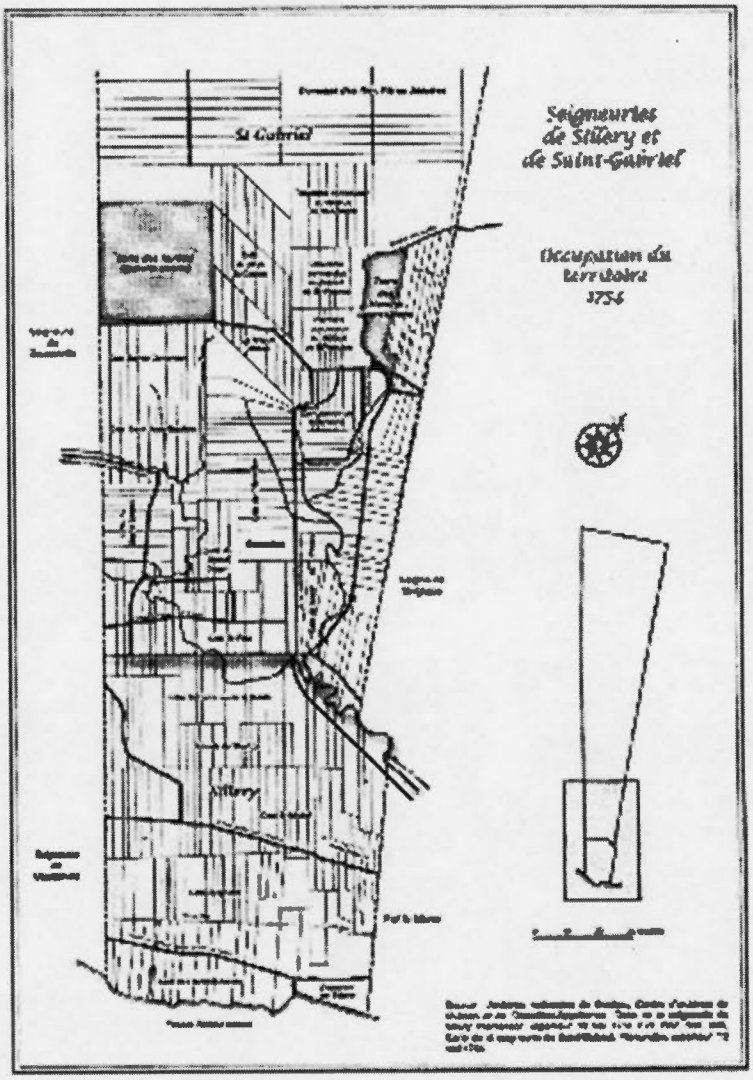
Extrait de la « Carte du gouvernement de Québec : levée en l'année 1709 par les ordres de Monseigneur le comte de Ponchartrain, commandeur des ordres du roy, ministre et secrétaire d'estat par le S. Catalogne, lieutenant des troupes, et dressée par Jean Bt. Decouagne[1] »



[1] ANQ, récupéré de : http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?app=ca.BAnQ.sdx.cep&db=notice&id=0000590353&n=3&dbrf0=xtgpleintexte_fr_FR&dbrv0=g%C3%A9d%C3%A9on+de+catalogne+1709&qlang=frFR&db=notice&dbrn=1&sortfield=date_publication&order=ascendant&col=*&chpp=20&dbrqp=search_notice&qid=sdx_q0 , consulté le 11/07/2013.

ANNEXE B[2]

L'intégration des Autochtones au régime seigneurial



Carte préparée par Andrée Héroux

[2] Julie-Rachel Savard, « L'intégration des Autochtones au régime seigneurial Canadien : une approche renouvelée en histoire des Amérindiens » dans *la recherche relative aux Autochtones : perspectives historiques et contemporaines*, actes du colloque étudiant, CREQTA, Montréal, Repro-UQAM, 2005, p179.

BIBLIOGRAPHIE

a) Sources non imprimées

ANQ Archives Nationales du Québec, centre d'archives de Montréal : ZQ1 ; S361, *registre d'état civil de la paroisse de Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette.*

ANQ Archives Nationales du Québec, centre d'archives de Montréal microfilms M173/195 ; M173/778 ; M173/780

AAQ Archives de l'Archidiocèse de Québec, dossiers 6 CN, 20 A, 61 CD, 60 CN.

b) Sources disponibles en ligne

ANQ, centre d'archives de Québec :

E21 ; S64; SS5; SSS1; D288, *Registre de recensement pour l'année 1784.*
http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=20110617104816453&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=921038

E21; S64; SS5; SSS6; D1447, *Répertoire censitaire de la Jeune-Lorette, de 1773.*
http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=201203021838253274&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=920454

E21, S64 ; SS5 ; SSS1 ; D284, *Aveux et dénombrement de 1781.*
http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=201306271547492429&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=921033

E21, S64, SS5, SSS6, D1484, *Livre terrier de 1794.*
http://pistard.banq.qc.ca/unite_chercheurs/description_fonds?p_anqsid=201203021838253274&p_centre=03Q&p_classe=E&p_fonds=21&p_numunide=920480

BANQ, Bibliothèques et Archives nationales du Québec, collections :

G 3451 ; G 46 ; 1709 ; C381 ; 1921 DCA
http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?app=ca.BAnQ.sdx.cep&db=notice&id=0000590353&n=3&dbrf0=xtgpleintexte_fr_FR&dbrv0=g%C3%A9d%C3%A9on+de+catalogne+1709&qlang=frFR&db=notice&dbrn=1&sortfield=date_publication&order=ascendant&col=*&chpp=20&dbrqp=search_notice&qid=sdx_q0

Base de données Programme de recherche en démographie historique de l'Université de Montréal, disponible en ligne à la BANQ
http://www.genealogie.umontreal.ca/fr/leprdh.htm

Base de données « Parchemin » disponible aux Archives Nationales du Québec

Centre national des ressources textuelles et lexicales
http://www.cnrtl.fr/

c) Sources imprimées

AUBERT DE GASPÉ, Philippe, « Le village indien de la Jeune-Lorette », dans *le Foyer Canadien*, tome IV, p533-551.

BROOKE, Frances, *Voyage dans le canada, ou l'histoire de Miss Montague*.

CHARBONNEAU, Hubert, et Jacques, LEGARE, *Répertoire des actes de baptême, mariage, sépulture et des recensements du Québec ancien*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1991 (2em édition revue et corrigée), vol. 33.

CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier (de), *Histoire et description générale de la Nouvelle France ; avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionnale*, Paris, Didot, 1744, T4, p81-85.

DAVAUGOUR, Louis, « De la mission de Lorette en Nouvelle-France », dans *Notre Dame de la Jeune-Lorette, étude historique*, Montréal, la Compagnie de la Publication de la Revue canadienne, 1900, p87-100.

FRANQUET, Louis, *Voyages et mémoires sur le Canada*, Institut Canadien de Québec, Montréal, Editions Elysée, 1974, p102-108.

KALM, Pehr, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, traduction annotée de journal de route par J. Rousseau et G. Bethune, Montréal, P. Tisseyre, 1977, feuillet 736-737.

MURRAY, James, « rapport », dans Cornelius Jeanen « rapport sur la nation Huronne Wendat », dans *les Hurons de Lorette*, sillery, Septentrion, 1996, p 220.

LAMBERT, John, *Travels through Canada and the United States of North America in the years 1806, 1807, & 1808,* 2nd ed. vol. 1, (London: C. Cradock and W. Joy, 1813), 356p.

PROVENCHER, Gérard, *Répertoire des mariage, Loretteville, Saint-Ambroise de la Jeune-Lorette (1761-1989)*, Sainte-Foy, Société de Généalogie du Québec, 1992, 129p.

d) Monographies :

ALFANI, Guido, Philippe, CASTAGNETTI et Vincent, GOURDON (dir), *Baptiser, pratique sacramentelle, pratique sociale, XVI-XVIII° siècles*, Saint-Etienne, Presses de l'université de Saint-Etienne, 2009, 427p

BALVAY, Arnaud, *L'épée et la plume, Amérindiens et soldates des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en Haut (1683-1763)*, Québec, Presses de l'université Laval, 345p

BEAULIEU, Alain, *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*, Musée de la civilisation Saint-Laurent, Québec Fidès, 1997, 183p.

BEAULIEU, Alain et Stéphanie CHAFFRAY, *Représentation, métissage et pouvoir : la dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVIe-XXe siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 487p.

BEAULIEU, Alain, Stéphanie BEREAU et Jean TANGUAY, *Les Wendats du Québec, Territoire, économie et identité, 1650- 1930*, Montréal, Editions Gid, 2013, 340p.

CHARBONNEAU, Hubert, *Vie et mort de nos ancêtres, étude démographique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975, 267p.

DELAGE, Denys, *Le Pays Renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boreal, 1985, 416p.

DOUVILLE, Raymond et J. D. CASANOVA, *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*, Paris, Hachette, 1967, 319p.

FAVRE, Anaïs, *Métis, métissage, de quoi parle-t-on?*, Paris, Afromundi, 2011, 133p.

FERLAND, Catherine, *Bacchus en Canada, boisson, buveurs et ivresses en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2010, 432p.

FRANCIS, Daniel, *Histoire des Autochtones du Québec 1760-1867*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 1984, 78p.

FINE, Agnès, *Parrains, marraines, la parenté spirituelle en Europe*, Paris, fayard, 1994, 398p.

FREDERICKSON, George M., *Racisme, une histoire*, Paris, Éditions Liana Levi, 2003, 217p.

GAGNON, Serge, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 300p.

GAUVREAU, Danielle, *Québec, une ville et sa population au temps de la Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'université de Québec, 1991, 258p.

GILBERT, René, *Présence autochtone à Québec et Wendake,* Sherbrook, Éditions Gid, 2010, 189p.

GREER, Allan, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, Montréal, Boréal, 1998, 165p.

GREER, Allan, *Catherine Tekakwitha et les Jésuites : la rencontre de deux mondes*, Montréal, Boreal, 2007, 362p.

GROS-LOUIS, Charlotte et Cécile, *La chapelle huronne de Lorette 1730-1980*, Bibliothèques nationales du Québec et du Canada, 1980, 258p.

HAVARD, Gilles, *Empires et métissages: Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2003, 858p.

HAVARD, Gilles et Cécile VIDAL, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Flammarion, 2003, 560p.

HEBERT, Léo-Paul, *Le Registre de Sillery (1638-1690)*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1994, 430p.

HENRIPIN, Jacques, *La Population canadienne au début du XVIIIe siècle : nuptialité, fécondité, mortalité infantile*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 129p.

JACQUIN, Philippe, *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Montréal, Libre Expression, 1996, 284p.

JACQUIN, Philippe, (dir.), *Terre indienne : un peuple écrasé, une culture retrouvée*, Paris, Éditions Autrement, 1991, 224p.

JETTEN, Marc, *Enclaves amérindiennes : les réductions du Canada, 1637-1701*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, 158p.

LEBRUN, François et André BRUGUIÈRE, *La famille en occident, XVI° XVIII° siècles, le prêtre, le prince et la famille*, Bruxelles, Complexe, 2005, 129p.

LACHANCE, André (dir.), *Les marginaux, les exclus et l'autre au Canada aux XVIIe-XVIIIe siècles*, Saint-Laurent, Québec Fides, 1996, 327p.

LACHANCE, André, *Vivre, aimer et mourir en Nouvelle-France : la vie quotidienne aux XVIIe-XVIIIe siècles*, Montréal, Libre Expression, 2000, 221p.

LACHANCE, André, *Séduction, amour et mariage en Nouvelle-France*, Montréal, Libre Expression, 2007, 187p.

LAVOIE, Michel, *C'est ma seigneurie que je réclame, la lutte des Hurons de Lorette pour la seigneurie de Sillery*, Montréal, Boréal, 2010, 562p.

LEFEBVRE-TEILLARD, Anne, *Le nom droit et Histoire*, Paris Puf, 1990, 247p.

LEMIEUX, Denise, *Les Petits Innocents : l'enfance en Nouvelle-France*, Québec, institut québécois de recherche sur la culture, 1985, 205p.

LINDSAY, Lionel, *Notre Dame de la Jeune-Lorette, étude historique*, Montréal, la Compagnie de la Publication de la Revue canadienne, 1900, 319p.

MATHIEU, Jacques, *La Nouvelle-France : les Français en Amérique du Nord, XVIIe-XVIIIe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, 271p.

RIBORDY, Geneviève, *Le prénom de nos ancêtres : étude d'histoire sociale*, Sillery, Septentrion, 1995, 181p.

SAWAYA, Jean-Pierre, *La Fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, Sillery*, Septention, 1998, 219p.

SAWAYA, Jean-Pierre, *Alliance et dépendance, Comment la couronne britannique a obtenu la collaboration des Indiens de la vallée du Saint-Laurent entre 1760-1774*. Québec, Septention, 2002, 205p.

SIOUI, George E., *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1989, 157p.

SIOUI, George E., *Les Wendats : une civilisation méconnue*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, 369p.

TEHARIOLINA VINCENT, Marguerite, *La nation huronne, sa culture, son esprit*, Québec, Éditions du Pélican, 1984, 507p.

TOOKER, Elisabeth, *Ethnographie des Hurons 1615-1649*, trad. de l'américain par B. Fouchier-Axelsen, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987, 215p.

TOUPIN, Robert, *Les écrits de Pierre Potier compilés*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1996, 1329p.

TOUPIN, Robert, *Arpents de neige et robes noires, Brève relations sur le passage des Jésuites en Nouvelle-Frances aux XVII° et XVIII° siècles*, Québec, Bellarmin, 1991, 129p.

TRIGGER, Bruce G., *The Huron: farmers of the North*, Montréal, Holt, Rinehart and

Winston, 1990, 164p.

TRIGGER, Bruce G., *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1992, 972p.

TURGEON, Laurier, Denys DELAGE et Réal OUELLET, dir., *Transferts culturels et métissages (Amérique /Europe XVIe XXe siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1996, 580p.

TURGEON, Laurier, (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, 233p.

VAUGEOIS, Denis, *La fin des alliances franco-indiennes : enquête sur un sauf conduit de 1760 devenu traité en 1990*, Montréal, Boréal, 1995, 286p.

VAUGEOIS, Denis, (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, 346p.

VILLENEUVE, Larry, révisé et mis à jour par Daniel FRANCIS, *Historique des réserves et villages indiens du Québec*, Ottawa, Direction de la recherche, Affaires indiennes et du Nord canada, 1984, 69p.

e) Articles et périodiques :

ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, « La notion de métissage à travers les dictionnaires du XVIIIe siècle », dans *Métissage, littérature-histoire, actes du colloque international de St Denis de la Réunion 2-7 avril 1990*, Université de la Réunion, L'harmattan , cahier CRLH-CIRAOI n°7, 1991, p 34-50.

BASTIEN, Michel, Luc LAINE et Jean TANGUAY, « Entente historique dans le dossier des Quarante arpents », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 95-97.

BEAULIEAU, Alain, « Les Hurons et la Conquête : un nouvel éclairage sur le traité Murray », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 53-63.

BEAULIEAU, Alain, « Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n°4, printemps 2000, p 541-604.

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, "hommes libres" y misioneros en* los confines americanos (s. XVI-XIX), Madrid, Ediciones doce Galles, 2012, p. 335-362.

BOUCHARD, Gérard et André, LAROSE, « La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage et sépulture, au Québec, des origines à nos jours. », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.30, n°1, juin 1976, p67-84.

CHARBONNEAU Hubert, Bertrand DESJARDINS, Jacques LÉGARÉ et Hubert DENIS, « La population française de la vallée du Saint-Laurent avant 1760 », dans S. Courville (dir.), *Atlas historique du Québec: population et territoire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p31-43.

DELAGE, Denys, « La tradition de commerce chez les Hurons de Lorette Wendake », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 35-51.

DELAGE, Denys, « L'histoire des Premières Nations, approches et orientations », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n°4, printemps 2000, p 521-527.

DELAGE, Denys et Etienne GILBERT, « La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec, 1760-1820. I – En terres amérindiennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, n°1, 2002, p 63-82.

DELAGE, Denys et Etienne GILBERT, « Les Amérindiens face à la justice coloniale française dans le gouvernement de Québec, 1663-1759. II – Eau de vie, traite des fourrures endettement, affaires civiles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n°1, 2004, p 31-41.

DESBARAT, Catherine, « essai sur l'écriture de l'histoire amérindienne », *dans Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n°4, printemps 2000, p 491-520.

DIDIER, Béatrice, « à la recherche d'un paradigme : le métissage dans la pensée des Lumières et au-delà : la métissage de *l'Encyclopédie* à la Révolution française. », dans *Métissage, littérature-histoire, actes du colloque international de St Denis de la Réunion 2-7 avril 1990*, Université de la Réunion, L'harmattan, Cahier CRLH-CIRAOI n°7, 1991, p 9-24.

GRENIER, Benoit, « Présence seigneuriale et sociabilité dans la vallée du Saint-Laurent : entre intégration et auto-ségrégation. », dans *Cahiers d'histoire*, volume XXVII, n°1, automne 2007, p 55-75.

HAVARD, Gilles, « 'Les forcer à devenir Cytoyens', État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII°XVIII°siècle) », *Annales HSS,* no. 5, 2009, p 985-1018.

LESTRINGEANT, Franck, « Le Français ensauvagé », dans *Métissage, littérature-histoire, actes du colloque international de St Denis de la Réunion 2-7 avril 1990*, Université de la Réunion, L'harmattan , cahier CRLH-CIRAOI n°7, 1991, p 209-220.

MATHIEU, Jacques, Céline CYR, Guy DINEL, Jeannine POZZO et Jacques ST-PIERRE, « Les alliances matrimoniales exogames dans le gouvernement de Québec — 1700-1760 », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, n° 1, 1981, p3-32.

PAUL TEHATARONGNANTASE, Jocelyn, « Le territoire de chasse des Hurons de Lorette. », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 05-20.

SAVARD, Julie-Rachel, « L'intégration des Autochtones au régime seigneurial *Canadien* : une approche renouvelée en histoire de Amérindiens » dans *la recherche relative aux Autochtones : perspectives historiques et contemporaines*, actes du colloque étudiant, CREQTA, Montréal, Repro-UQAM, 2005, p169-183

STONE, Helen, « Les indiens et le système judiciaire criminel de la province de Québec : les politiques de l'administration sous le régime britannique. », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 65-78.

TANGUAY, Jean, « Les règles d'alliance et l'occupation huronne du territoire. », dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n°3, 2000, p 21-34.

TRIGGER, Bruce G., « Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et autochtones en Nouvelle-France », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XI, n°3, 1981, p 199-204.

TRUDEL, Pierre, « histoire, neutralité et Autochtones : une longue histoire... », *Dans Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n°4, printemps 2000, p 528-540.

f) Thèses et mémoires :

BLOUIN, Anne-Marie, *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVIIe au XIXe siècle*, thèse (Ph. D. en histoire), Université de Montréal, 1987, 2 vol.

BOITEAU, George, *Les chasseurs hurons de Lorette*, thèse (M. en histoire), Université de Laval, 1954, 173p.

BOUTEVIN, Stéphanie, *La place et les usages de l'écriture chez les Hurons et les Abénakis, 1780-1880*, thèse (D. en Histoire) Alain Beaulieu, Emmanuel Desveaux, UQAM, 2011 370p.

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, 166p.

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

PAUL, Jocelyn, *Croyances religieuses et changement social chez les Hurons de Lorette*, thèse (M. Sc. en Anthropologie), Université de Montréal, 1992, 122p.

PEACE, Thomas G. M., *Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia*, Thèse (PhD en histoire), York University, Toronto, 2011, 436p.

ROZON, Véronique, *Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIXe siècle*, Mémoire (Maîtrise en Histoire), Université du Québec à Montréal, 2005, 199p.

TANGUAY, Jean, *La liberté d'errer et de vaquer : les Hurons de Lorette et l'occupation du territoire XVIIe-XIXe siècle*, mémoire (M. en Art et Lettres), Université Laval, 1998, 142p.

VIEN, Marie-Lise, *« Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre » : race, genre et conflit identitaire à kahnawake, 1810-1851*, mémoire (maitrise en Histoire) Université du Québec à Montréal, 2013, 205p.