



Disparition de nations amérindiennes dans les registres de baptêmes, mariages et sépultures : quelle validité ?

Disappearance of Amerindian Nations in the registers of baptisms, marriages and burials: what validity?

Denys Delâge et Claude Hubert

Numéro 71, 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1045193ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1045193ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions La Liberté

ISSN

0575-089X (imprimé)

1920-437X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Delâge, D. & Hubert, C. (2017). Disparition de nations amérindiennes dans les registres de baptêmes, mariages et sépultures : quelle validité ? *Les Cahiers des dix*, (71), 1-33. <https://doi.org/10.7202/1045193ar>

Résumé de l'article

Les thèses disparitionniste relatives aux Premières Nations reposent sur l'analyse des registres de baptêmes, mariages et sépultures (*B/M/S*). C'est à bon droit que le Programme en Démographie Historique de l'Université de Montréal (*PRDH*) limite la validité de ses données aux individus de souche européenne ayant vécu dans la vallée du Saint-Laurent. Les lacunes dans les registres témoignent non pas de la disparition des Algonquins, mais de la dissonance entre un mode d'enregistrement occidental et catholique appliqué à une société nomade, animique et fondée sur un système de parenté classificatoire articulé sur l'échange de cousins croisés.

Disparition de nations amérindiennes dans les registres de baptêmes, mariages et sépultures : quelle validité?

DENYS DELÂGE ET CLAUDE HUBERT

« La première fois que j'ai dû faire des recherches dans le premier registre de Sillery, j'ai été terrifié. Ce registre accumule toutes les difficultés imaginables qu'un chercheur peut affronter. Voici des actes écrits en latin, bourrés de noms amérindiens, abondants en abréviations, rédigés souvent d'une petite écriture aux lignes toutes serrées et qui se bousculent jusqu'au fin bas de la feuille. »

Marcel Trudel¹

« Le *Registre de Sillery* présente de nombreuses difficultés de lecture et l'établissement du texte pose des problèmes de taille. S'attaquer à ce document ou à ce monument est une entreprise qui suppose une certaine témérité et dont les résultats invitent à beaucoup de modestie. »

Léo-Paul Hébert²

Les thèses disparitionnistes relatives aux Premières Nations reposent toujours, au moins partiellement, sur l'analyse des registres de baptêmes, mariages et sépultures (désormais *B/M/S*). L'on y observerait selon les auteurs, un taux de mortalité plus grand que celui des naissances, la disparition des identifiants ethniques et des lignées, et le remplacement des premiers occupants, soit par des

-
1. LÉO-PAUL HÉBERT, *Le registre de Sillery (1638-1690)*, Chicoutimi, Presses de l'Université du Québec, 1994, préface.
 2. *Ibid*, p. 84.

membres d'ethnies autres, soit par celui d'Eurocanadiens³. Voyons en quoi ces registres ne répondent pas aux critères de validité pour la mesure et pour la généalogie de populations autochtones.

Transcription et langue

Léo-Paul Hébert a réalisé un travail rigoureux d'édition du registre de Sillery après que celui-ci ait été entré dans la banque de données du Programme de recherche en démographie historique de l'Université de Montréal (*PRDH*) qui, à son dire, « comporte un assez grand nombre d'erreurs de lecture⁴ ». Toute transcription soulève évidemment le problème de la fidélité de la copie. Or les assistants de recherche qui ont saisi les données des registres ne parlaient pas une langue algonquienne, plus précisément le montagnais ou l'algonquin. Il ne suffit pas d'une formation en paléographie pour décoder les registres de ces temps anciens du papier rare et de l'écriture « en pattes de mouches » à la plume d'oie, il est indispensable de connaître la langue de référence du document pour départager les sens plausibles de mots. Certes, le registre de Sillery est en latin et, ultérieurement, les registres de *B/M/S* des paroisses sont-ils en français, et certes, les actes reproduisent-ils toujours le même format, cependant, pour les Amérindiens, les désignations des personnes et de lieux peuvent fréquemment appartenir à leur langue. Que veulent dire ces mots qui les nomment ? Pour décrypter en paléographie, il importe de saisir les sens plausibles, bref, de prendre en compte les variantes de la graphie (le signifiant) et celles des signifiés plausibles. S'agit-il d'un N et d'un I ou bien d'un M ? D'un T ou bien d'un L, etc. ? Le symbole « 8 » apparaît souvent dans les archives coloniales de la Nouvelle-France et il exprime le son « ou ». Au début, dans leurs manuscrits, les jésuites superposaient deux lettres grecques, upsilon « μ » en haut et en dessous omega « Ω » pour écrire : « $\frac{\mu}{\Omega}$ ». Cette solution étant compliquée pour les imprimeurs parce que ça supposait la superposition de caractères de demi taille, ils ont simplifié par le recours au chiffre « 8 ». Dans son relevé des imprécisions ou des erreurs de lecture du registre de Sillery, Léo-Paul Hébert écrit que « la lettre *d* extrêmement rare en Montagnais et en Algonquin est lue à partir du signe 8 », « que la lettre *v* dans les noms amérindiens devrait inquiéter tout transcripateur : *Aanavaoui* est douteux ; il faut plutôt lire *Aauauaoui* ;

-
3. SERGE GOUDREAU, « Le destin des Algonquins de Trois-Rivières au XIX^e siècle », dans *Généalogie et histoire autochtone : Montagnais de la Côte-Nord Algonquins de Trois-Rivières*, Cahiers généalogiques 4, Société généalogique canadienne-française, 2012, p. 135-165 ; NELSON-MARTIN DAWSON, *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français*, Sillery, Septentrion, 2003.
 4. LÉO-PAUL HÉBERT, *Le registre de Sillery...*, *op.cit.*, p. 84.

on ne fait pas toujours la distinction entre les lettres *n* et *u*⁵». Bien que ces transcriptions soient toujours difficiles, les erreurs soulignées ici témoignent d'une faible formation des transcripteurs à l'emploi du *PRDH* d'alors. La somme des erreurs de transcription ne fait pas le plein des biais. Rappelant l'absence de patronymes chez les Amérindiens, Léo-Paul Hébert illustre les aléas de leur fabrication « à partir du prénom chrétien, des noms de nation, du nom du père » :

Ainsi *Agnete* n'est pas un nom amérindien mais le prénom chrétien de la mère de l'enfant ; Catherina *Senensis* (Catherine de Siennes) est un prénom chrétien et *Senensis* ne doit pas être classé un nom amérindien. *Aeskimensi* est un nom de nation et non pas un nom amérindien. Un enfant amérindien de trente jours (*triginta dies*) devient Louis *Ariginta*. Au hasard de la lettre F, le *Famulus* (serviteur) surprend⁶.

Missionnaires et prêtres attribuaient toujours un nom chrétien à l'enfant ou à l'adulte qu'ils baptisaient. Cependant, les langues montagnaise (innue) et algonquienne n'ont pas les sons R, J et L. Comment alors écrire le prénom, comment le prononcer, dans quelle langue et selon quelle logique le transcrire ? Celle de la phonétique ? José Mailhot nous livre quelques équivalences de prénoms français et innus.

Alexandre = *Anikashanit*

André = *Antan*

Abraham = *Apinam*

Caroline = *Kananin*

Christine = *Kanishite*

Marie-Louise = *Mani-Nuish*

Charles-Joseph = *Shan-Shushep*

Jean-Baptiste = *Shapatish*⁷

Les prêtres retenaient certes l'appellation française, mais la coexistence prolongée de deux systèmes phonétiques de désignation ne peut qu'avoir été source de confusion. L'observation de José Mailhot vaut pour les prénoms algonquins.

5. *ibid.* p. 84.

6. *Ibid.*, p. 84.

7. JOSÉ MAILHOT, *Au pays des Innus : Les Gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1993, p. 86.

Ces transcriptions, celles du *Registre de Sillery* tout comme toutes celles des registres de *B/M/S* relatives aux Amérindiens, comportent en conséquence de nombreuses erreurs. Qui plus est comme l'officiant est un occidental, la manière de transcrire varie d'un scribe l'autre, cela à un point tel qu'il n'est pas toujours possible d'assurer le suivi, d'une génération à l'autre, de ces actes de *B/M/S*. Lorsqu'il s'agit de patronymes français, ceux-ci comportent habituellement des variantes, mais en nombre relativement limité: par exemple, Arsenault, Arseneault, Arseneau, etc. Le programme informatique de reconstitution automatique des familles du *PRDH* prend en compte ces variantes prévisibles. Tel n'est bien souvent pas le cas pour les désignations relatives aux Amérindiens, la variabilité des désignations de personnes étant bien trop grande. Celle-ci tient certes à un problème de traduction, mais plus fondamentalement, comme nous le verrons dans cet article, à l'inadéquation d'un système judéo-chrétien d'enregistrement conçu pour une société sédentaire et patriarcale et une société nomade dotée d'un système de parenté élargie et classificatoire.

L'ensemble des explications que nous proposons ici pour démontrer l'absence de validité d'un relevé des actes de *B/M/S* pour la reconstitution intégrale de la généalogie des Autochtones et la mesure de leur population vaut pour la banque de données généalogiques du *PRDH* dont le mandat n'intègre pas les Amérindiens, mais tous les individus de souche française qui ont vécu dans la vallée du Saint-Laurent depuis le XVII^e siècle. Voyons le mandat de cette remarquable équipe de recherche:

Le Programme de recherche en démographie historique (PRDH) de l'Université de Montréal s'est donné comme mandat, dès 1966, de reconstituer exhaustivement la population du Québec ancien depuis le début de la colonisation française au XVII^e siècle. La réalisation de cet objectif se présente sous la forme d'un registre informatisé de population, constitué des dossiers biographiques de tous les individus de souche européenne qui ont vécu dans la vallée du Saint-Laurent. Chaque dossier individuel précise les dates et lieux de naissance, mariage(s) et décès, ainsi que les liens filiaux et conjugaux entretenus avec d'autres individus; cette information de base est complétée par diverses caractéristiques socio-démographiques tirées des documents: statut socio-professionnel et occupation, aptitude à signer, lieux de résidence et, dans le cas des immigrants, lieux d'origine. [...]

Le projet repose essentiellement sur le dépouillement exhaustif des registres paroissiaux du Québec ancien. C'est en effet par l'attribution systématique des actes de baptême, mariage et sépulture aux individus qu'ils concernent, - la «reconstitution des familles», effectuée sur la base des noms et des relations de parenté - que les personnes sont identifiées et que leurs biographies sont établies. Couvrant l'ensemble des XVII^e et XVIII^e siècles, la base de données

du PRDH contient ainsi l'histoire nominative des ancêtres québécois de tous les Canadiens-français⁸. [Nous soulignons].

Le mandat du *PRDH*, de grande amplitude (quatre siècles pour l'ensemble du Québec), comporte fatalement les limites de sa banque de données : individus de souche européenne, ayant vécu dans la vallée du Saint-Laurent et ancêtres de tous les Canadiens-français ». Il ne pouvait ni ne peut-il encore s'agir de tous les Québécois puisque le projet de reconstituer exhaustivement la population du Québec ancien repose sur les dossiers biographiques de tous les individus de souche européenne. Sont donc exclues les Premières Nations du Québec, le programme visant le relevé systématique des ancêtres des Canadiens français.

Certes, il est impossible de remonter dans le temps au-delà de la création des registres au XVII^e siècle. Les Amérindiens relevaient d'une civilisation de l'oral, n'ayant donc pas l'écriture. Nous soutenons qu'il est difficile, voire impossible, compte tenu des différences radicales qui caractérisent les deux civilisations, de faire, sur un temps long, la généalogie des Premières Nations. Résumons ce que sont les embûches.

Civilisation de l'oral, civilisation de l'écrit

Chez les Algonquins, comme chez tous les peuples du territoire actuel du Canada et des États-Unis, la transmission reposait entièrement et exclusivement sur l'oral. Dans la société coloniale, la vaste majorité des membres était analphabète et l'écriture, le privilège de notables en même temps qu'un instrument de contrôle qui s'imposait à l'ensemble de la population. Les règles institutionnelles imposaient la contrainte et l'obligation de l'enregistrement à l'écrit. Évidemment, rien de semblable dans les traditions amérindiennes.

Mobilité

Les nomades circulaient sur de grandes distances selon les déplacements du gibier. Les retours habituels aux mêmes lieux des campements d'été étaient fonction des résultats de la prédation de même que des associations ou ruptures des bandes. Les campements d'été pouvaient donc varier temporairement ou de manière prolongée, ce qui pouvait impliquer le changement de bassin de rivière.

8. <https://www.genealogie.umontreal.ca/en/LePrdh>

Désignation des personnes

Radicale était la différence entre les systèmes autochtone et eurocanadien de désignation des personnes. Chez les Premières Nations, le nom étant associé à une relation privilégiée avec un esprit, celui d'une aïeule ou d'un aïeul, celui d'un animal, jamais son détenteur ne devait le prononcer. Les autres pouvaient cependant le dire. Chacun devait s'auto-désigner par une position dans les rapports de parenté et éventuellement par un surnom, l'une et l'autre constituant le référent à un individu. Noms et surnoms pouvaient changer au cours de la vie et se juxtaposer selon des fonctions : nom de chef, nom de guerrier, nom de chamane, etc. Enfin, les patronymes étaient inexistantes. Voyons ce qu'en dit en 1721 le père Lafitau, missionnaire chez les Iroquois de Kahnawake pour cette société matrilineaire dont il était l'hôte. L'observation est valide pour les Algonquins à la seule différence, comme nous le verrons ci-dessous, que leur système de parenté n'était pas matrilineaire. Le père Lafitau souligne l'affront consistant à demander à quelqu'un son nom, mais il n'en livre pas l'explication ; celle-ci est de nature spirituelle. Nous y voyons à quel degré la parenté fonde le lien social.

Mais comme autrefois parmi les Lyciens, de même aujourd'hui parmi les Hurons & les Iroquois, c'est dans la famille des femmes qu'on prend les noms & ce sont elles qui sont chargées de ressusciter les morts, & de faire revivre les Ancêtres. Cela se fait dans les solemnités publiques après qu'ils ont résolu de relever l'arbre, ainsi qu'ils ont coutume de s'exprimer. Il est vrai de dire dans ce sens qu'ils reçoivent le nom de leurs mères, comme c'est par elles qu'ils comptent leurs généalogies.

Ces noms changent avec l'Âge. Un enfant, ou n'a pas de nom, ou relève celui d'un enfant, un jeune homme celui d'un guerrier, & un vieillard celui de quelque ancien. Dès que quelqu'un meurt, le nom qu'il portoit demeure enseveli avec lui, & ce n'est que plusieurs années après qu'on le renouvelle.

Communément cependant les Sauvages ne s'entendent pas volontiers nommer par le nom qui leur est affecté, & la demande qu'on leur en feroit, est une espece d'affront qui les feroit rougir. En se parlant les uns aux autres, ils se donnent tous des noms de parenté, de frere, de sœur, d'oncle, de neveu, & observant exactement les degrez de subordination & toutes les proportions de l'Âge [...]. Ils pratiquent la même civilité à l'égard des Étrangers à qui ils donnent, en leur parlant, des noms de consanguinité, comme s'il y avait une vraie liaison de sang plus proche ou plus éloignée, à proportion de l'honneur qu'ils veulent leur faire⁹.

Voilà qui est le contraire de la société eurocanadienne où la norme implique de dire ou de révéler son nom, plus précisément ses prénom et nom, ce dernier étant un patronyme.

9. JOSEPH-FRANÇOIS LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. 1, Paris, Saugrain, 1724, p. 75-76.

Certes, dans cette société coloniale, les surnoms étaient fréquents, d'ailleurs bien plus fréquents autrefois que de nos jours, mais néanmoins bien moins généralisés et d'usage systématique que dans les sociétés autochtones. Certes également, la vie paysanne tout comme celle des aristocrates était-elle structurée autour de la parenté, réelle et métaphorique, mais celle-ci n'épuisait pas la pluralité des relations sociales : ainsi les transactions commerciales débordaient-elles des rapports de parenté. Certes un prince et un évêque changeaient de nom lors de leur consécration à titre de roi ou de pape. Cependant les critères de désignation des personnes et de leur rattachement à la parenté des Amérindiens et des Européens relevaient de systèmes radicalement différents, celui des premiers ne pouvant être transposé, sauf marginalement, dans les registres de B/M/S. Le prêtre attribuait à l'enfant un prénom permanent tiré du catalogue des saints et fabriquait souvent, mais pas exclusivement, un patronyme du prénom catholique du père tandis que les relations de parenté étaient définies selon les règles de l'Église.

Lors de nos recherches, nous avons procédé à l'analyse du *Retour nominal* ou *Census* annuel de la remise des présents du roi, en vertu de l'alliance militaire, aux chefs des familles des Algonquins de Trois-Rivières pour les sept années entre 1841 et 1852 où ces documents sont disponibles¹⁰. Y sont identifiés nommément les chefs, mais non pas les autres membres de leur famille dont le relevé ne retient que le décompte. Le caractère nominatif de ces *Relevés nominaux-Census*, n'a pas pour seul défaut de n'être pas universellement nominatif, mais encore relève-t-il du système militaire de désignation des Indiens, non pas de celui, chrétien et occidental, des registres de B/M/S. Or la correspondance entre les deux systèmes n'est que partielle, ce qui constitue une embûche majeure, souvent incontournable, à la démonstration de filiations généalogiques.

Illustrons avec le chef identifié sous le nom de Pierre Mékinac dans tous les *Retours nominaux-Census* de 1841 à 1852. Il est identifié dans les registres civils sous le patronyme de Pierre Launière. Voilà un indice du double système de nomination des personnes amérindiennes. Mékinac est son nom indien signifiant en algonquin « Tortue », tandis que Launière est son nom français retenu dans les registres. Dans son cas, nous avons pu relier les documents des *Rapports nominaux-*

10. Archives Nationales du Canada, 1845 : « Rapport des Affaires des Sauvages en Canada, section 1^{ère} et 2^e », *Journaux de l'Assemblée législative du Canada, appendice EEE*, 8 Victoria. Archives Nationales du Canada, 1847 : « Rapport des Affaires des Sauvages en Canada, section 3^e », *Journaux de l'Assemblée législative du Canada, appendice T*, 11 Victoria. Archives Nationales du Canada, 1858 : « Rapport des Commissaires spéciaux pour s'enquérir des Affaires des Sauvages en Canada », *Journaux de l'Assemblée législative du Canada*, appendice n° 21.

Census avec les registres de *B/M/S* par le décompte et l'âge de ses enfants. Tel n'est pas pour tous.

Nous avons comptabilisé dans l'ensemble de ces relevés nominatifs des chefs lors de la remise des présents du roi, un total de 41 noms. Pour 23¹¹ d'entre eux, nous avons pu établir un lien avec les registres de *B/M/S*, mais pour 18¹², ce ne fut pas possible, ce qui représente 44 % de l'ensemble. La pluralité des désignations d'une même personne nous a donc fait perdre un peu moins d'un individu sur deux. Les autorités britanniques reconnaissaient pourtant à ces 18 chefs et à leur famille le statut d'Indiens et d'Algonquins, mais il nous est impossible d'en faire la généalogie. Impossible de retracer leurs ascendances, impossible d'identifier leurs descendants.

Systèmes de parenté

Interdit de l'inceste

L'interdit de l'inceste est au fondement de toute société. Il constitue une règle incontournable, fondamentale, prohibant les relations sexuelles à l'intérieur de la famille proche et obligeant à trouver un partenaire sexuel à l'extérieur de celle-ci. Cependant, la définition et l'organisation de la famille et de la parenté changeant d'une culture à l'autre, les règles d'interdit varient à l'avenant selon la distance généalogique et/ou la frontière de l'apparentement. Ainsi, dans les systèmes de parenté autochtones prescrivant les mariages de cousins croisés (descendants d'un frère et d'une sœur) et interdisant ceux entre cousins parallèles (descendants de deux frères ou de deux sœurs), les alliances sont-elles, indépendamment de la distance généalogique, prescrites pour les premiers et interdites pour les seconds. Cela caractérisait la société algonquine.

-
11. Il s'agit de: 1) Annisie JBT 2) Chawiganette Hursule 3) Bernard Laurent 4) Canachons Vincent 5) Castaquoitte Madelen 6) Cha8igoinette Marguerite 7) Cosca Agathe 8) Etienne Joseph 9) Quilmanne-Gilman Etienne 10) Janot Antoine 11) Janot Edward 12) Janot Louis 13) Janot Pierre Jacques 14) Lantonom François 15) Lontonons August 16) Marguerite veuve de Jbt Janot 17) Mékinaque Pierre Antoine 18) Naquiya Jacque Joseph 19) Pieriche fils de Phélique 20) Madeleine Rotoneau 21) Vassalle François 22) Veuve François Lantonons 23) Zizest Joseph
 12. Il s'agit de; 1) Chagais Jbt Louis 2) Charigoine Lisette 3) Bernard Xavier 4) Charlotte 5) Duskinigichi François 6) Enéwan8itte [?] Ainiasse 7) Enfants de J. L. Cha8igainette 8) Ignace neveu de Louis 9) J Bapt Janbäl fils 10) J Bapt Philippe fils de Xavier Bernard 11) Joseph fils de Marie Françoise 12) Joseph fils de Susanne 13) Lolo 14) Michel Louis fils 15) Séline veuve Goïgoi 16) Suzanne et son mari 17) Wâ8elonmet Antoine 18) Veuve Piériche

Sexualité, plaisir ou faute

Définie comme une « relation de consanguinité ou d'alliance qui unit des personnes entre elles¹³ », la parenté repose sur la sexualité. Autochtones et Eurocanadiens avaient et ont une conception radicalement différente de celle-ci. Nous ne trouvons chez les premiers, aucune association entre sexualité et péché. L'atenogen de Carcajou raconte sa première rencontre avec des femmes. Il en désira une, choisit celle qui était bon chasseur et lui fit l'amour: ce fut la première expérience amoureuse de l'humanité. Carcajou incita ses frères à épouser les sœurs de la jeune femme qu'il avait aimée. Les jeunes frères prirent femmes. Carcajou retrouva la jeune femme avec laquelle il avait tant aimé faire l'amour et il put, par une alliance à la fois source de pouvoir et de paix, exterminer le cannibale Waminuyew¹⁴. Voilà qui diffère radicalement du récit de la genèse dans la Bible. Le péché originel en fut-il un de désobéissance à Dieu ou résultait-il du premier rapport sexuel? Nous n'entrerons pas ici dans ce débat théologique, retenant que le couple originaire fut chassé du paradis et dût couvrir sa nudité, Adam condamné à travailler à la sueur de son front, Ève à accoucher dans la douleur et le serpent à manger de la poussière. Retenons la conception judéo-chrétienne d'un péché originel et, à tout le moins, la valorisation chrétienne et, catholique particulièrement, de la virginité.

Fécondité ou virginité

Les sociétés autochtones ne font de la virginité ni un idéal, ni une règle de comportement prémarital féminin. Elles valorisent la fécondité. Les relations sexuelles entre jeunes sont relativement libres même si les mariages sont arrangés, l'époux n'étant pas nécessairement le père de l'enfant. Il n'y a donc pas d'intérêt pour la filiation génétique. Le père Lafitau, à Kahnawake observe l'attention portée aux liens de parenté sur plusieurs générations¹⁵, mais dans ces sociétés, en l'absence d'intérêt et de préoccupation pour la filiation génétique, c'est l'enfant qui fait le père. Voilà qui établit une distinction radicale avec les sociétés européennes où la filiation génétique paternelle constitue une valeur centrale.

13. « Parenté », *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, Librairie Larousse, 1963, tome 8, p. 167.

14. RÉMI SAVARD, *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1971, p. 27.

15. JOSEPH-FRANÇOIS LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. 1, Paris, Saugrain, 1724, p. 67-72.

Filiation et lieu de résidence au mariage

Les Algonquins étaient bilinéaires et bilocaux avec préférence pour la patrilinéarité et la patrilocalité. Bilinéaires parce que la filiation était transmissible, selon les circonstances, par le père à son fils ou à son gendre. Il ne s'agit évidemment pas ici de la transmission d'un patronyme ou d'un matronyme puisque cela était inexistant, mais de l'appartenance à une bande. La bilocalité renvoie à la possibilité, selon les circonstances, de choix du territoire de résidence de nouveaux mariés, sur le territoire des parents de l'épouse ou bien sur celui des parents de l'époux. La bilocalité postule l'échange matrimonial de femmes ou d'hommes entre les communautés. La préférence pour la patrilocalité implique que l'échange marital des femmes et leur circulation était plus fréquent que l'échange et la circulation des hommes, qui existait néanmoins. Le lieu de résidence déterminait, nous venons de le souligner, l'appartenance à la bande.

Les Algonquins étaient en rapport avec des Iroquoiens depuis des siècles. Selon les jésuites, des Algonquins hivernaient en Huronie en 1640¹⁶, ils étaient, à titre de domiciliés, sous le régime anglais, membres de la Fédération des Sept Feux dont le conseil fédéral était tenu à Kahnawake; enfin, les Algonquins de Pointe-du-lac (Lac St-Pierre) et ceux du lac des Deux Montagnes ou Kanesatake, étaient signataires du Traité de Kahnawake du 16 septembre 1760¹⁷.

Les règles de l'alliance requérant l'intermariage, les échanges maritaux ne pouvaient qu'avoir lié les nations des Algonquins à bien d'autres nations, y compris des Hurons et des Iroquois, relevant tous deux de la famille iroquoise de tradition matrilinéaire et matrilocale, c'est-à-dire, pratiquant l'échange et la circulation des hommes, non pas ceux des femmes, à des fins matrimoniales. Nous pouvons déduire que les intermariages entre Algonquiens et Iroquoiens ont exigé des ajustements entre les deux systèmes de parenté, bilinéaire et bilocal algonquin et matrilinéaire et matrilocal iroquoien.

Concluons, en soulignant le caractère souple et non univoque du système de filiation et d'échange marital algonquin : absence de patronymes, échange non exclusif bien que dominant de femmes et, dans les cas d'échange d'hommes et de matrilocalité, transmission par l'épouse de l'appartenance à une bande. Cela

16. GARY ARTHUR WARRICK, *A Population History of the Huron-Petun, A.D. 900 – 1650*, thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université McGill, Montréal, Août 1990, p. 15: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thesescanada/vol1/QMM/TC-QMM-39238.pdf>

17. DENYS DELÂGE et JEAN PIERRE SAWAYA, *Les Traités des Sept-Feux avec les Britanniques: Droits et pièges d'un héritage colonial*, Québec, Septentrion, 2001, p. 72. Les signataires sont identifiés ainsi : « Pointe-du-Lac ».

s'oppose au modèle unique, rigide et stable de la société coloniale caractérisé par la patrilinéarité et la patrilocalité avec échange et circulation des femmes seulement.

Préférence patricentrique, mais non pas patriarcale

Les sociétés algonquiennes étaient patricentriques parce que c'était le territoire de chasse et de piégeage qui déterminait la localisation des familles élargies ; également parce qu'un chasseur transmettait le plus souvent son territoire à un fils et que les bandes s'échangeaient le plus souvent des femmes. Cependant, il arrivait également, comme nous l'avons souligné, qu'un chasseur circule sur son territoire avec son gendre – héritier, ce qui implique la possibilité de la circulation des hommes pour les échanges maritaux. En revanche, les sociétés algonquiennes de chasseurs-cueilleurs n'étaient nullement patriarcales sur le mode européen. Chasseur et couturière étant l'un à l'autre indispensables, l'un ne pouvant vivre sans l'autre ainsi que l'exprimait un chasseur au père Le Jeune, au XVII^e siècle : « Vivre parmy nous sans femme, c'est vivre sans secours, sans mesnage, & toujours vagabond¹⁸ ». La subordination ne caractérisait pas la division sexuelle du travail et la transmission des territoires de chasse ne reposait pas sur une filiation génétique. Enfin, la petite chasse et la pêche des femmes en hiver contribuaient pour beaucoup à l'alimentation et, qui plus est, le divorce faisait partie des coutumes, le plus souvent une épouse quittant un mauvais pourvoyeur.

Une parenté classificatoire

La parenté classificatoire étend à des collatéraux, les désignations et les rôles des pères et mères et de leurs descendants ; elle les catégorise ainsi de parents consanguins très proches relevant de l'interdit de l'inceste. Dans ce système, Ego désignera de mères, toutes les sœurs de la mère et de pères, tous les frères du père ; par voie de conséquence, Ego désignera tous les enfants de ces dernières et de ces derniers, de frères et de sœurs, non pas de cousins et de cousines, désignations réservées aux enfants d'un frère et d'une sœur. Du point de vue des adultes, les neveux parallèles (issus pour un homme de son frère et pour une femme de sa sœur), sont donc des enfants, non pas des neveux). La parenté algonquine relevait de ce système.

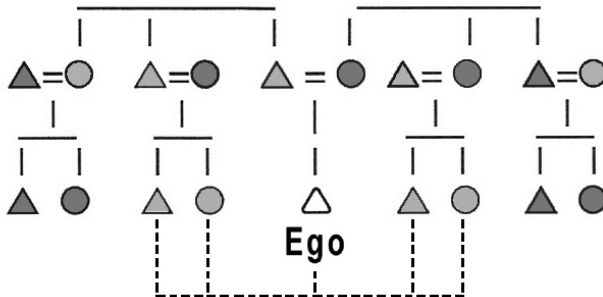
18. PAUL LE JEUNE, « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1639 », dans REUBEN GOLD THWAITES [dir.], *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 16, 1639, p. 162.

Cousins croisés /cousins parallèles

L'échange marital algonquin repose sur l'échange de cousins croisés (enfants issus de la descendance d'un frère et d'une sœur). Est interdit parce que relevant de l'inceste, le mariage de cousins parallèles c'est-à-dire de descendants de deux frères ou de deux sœurs ainsi que l'illustre le tableau 1 ci-dessous :

Tableau 1 : Cousins parallèles, cousins croisés

Cousins parallèles - cousins croisés



Légende :

- ▲ homme
- femme
- = alliance (mariage)
- | filiation directe
- filiation commune
- mariage incestueux

Dans le tableau ci-haut, 2 couples d'origine non représentés ici ont eu chacun 3 enfants qui se sont tous mariés, un homme de la première famille épousant une femme de la seconde famille. Nous sommes en présence de 5 couples résultant d'alliances entre cousins-croisés.

Ego a pour cousins parallèles (gris pâle) désignés de frères ou de sœurs, les enfants du frère de son père et ceux de la sœur de sa mère. Il a 2 pères (▲), c'est-à-dire le mari de sa mère et le frère de son père et de même, a-t-il 2 mères (●), c'est-à-dire l'épouse de son père et la sœur de sa mère. Voilà le cercle de l'interdit de l'inceste auquel s'ajouteraient ses frère et sœur s'il en avait.

Ego a pour cousins croisés, donc bons à marier, les enfants de la sœur de son père ou ceux du frère de sa mère, donc indifféremment du côté matrilatéral ou patrilatéral.

Les enfants (gris foncé) peuvent s'intermarier de même qu'avec tous les enfants (gris pâle).

L'interdit et la prescription ne relèvent donc pas de la distance généalogique, mais du mode de filiation selon qu'il s'agisse d'une descendance parallèle de deux frères ou de deux sœurs ou, en contrepartie, de la descendance dite croisée d'un frère et d'une sœur. Sur la base des indices provenant de la terminologie de la parenté du proto-algonquien, José Mailhot écrit qu'on « présume qu'avant l'arrivée des Européens, l'ensemble des tribus algonquiennes pratiquait ce qu'on appelle le mariage préférentiel entre cousins croisés¹⁹. » Nous concluons que ce système divisait la société en deux moitiés, puisque l'on se marie dans la moitié à laquelle on n'appartient pas ; il s'agit donc d'une organisation sociale dualiste.

Ce système est incompatible avec les prescriptions du mariage catholique qui repose sur la mesure de la distance généalogique entre les époux, indépendamment du mode de filiation. Les missionnaires, souligne José Mailhot, ont donc désapprouvé le mariage préférentiel entre cousins croisés, ils ont appris la terminologie de la parenté et exercé une étroite surveillance des mariages prohibés par l'Église²⁰. Retenons ce témoignage du père Laure au Saguenay en 1726 :

Il est à remarquer que les enfants du frère parmi ces nations ne se font point de scrupule de se marier avec les enfants de la sœur, leur tante, quoiqu'ils prétendent avoir horreur des pratiques des français qui permettent aux deux frères d'épouser les deux sœurs, ou la mère et la fille²¹.

Observons ici, la réciprocité du rejet de pratiques maritales de l'Autre. Le mariage de deux frères à deux sœurs fait scandale aux Montagnais parce qu'il a pour effet de restreindre le réseau d'alliances en limitant à une famille plutôt qu'à deux l'échange de conjoints. Ce serait une manière de « mettre tous ses œufs dans le même panier » en allant à l'encontre du principe voulant que le réseau de soutien

19. JOSÉ MAILHOT, *Au Pays des Innus...*, op. cit., p. 123.

20. *Ibid.*, p. 124.

21. PIERRE LAURE, *Apparat français-montagnais*, texte présenté et annoté par DAVID COOTER, Chicoutimi, Presses de l'Université du Québec, Collection Tekourimat, p. 9, cité dans : JOSÉ MAILHOT, *Au Pays des Innus...*, op. cit., p. 124.

se doive d'être le plus large possible. Ne faut-il pas, en effet multiplier les partenaires d'alliance en se rapprochant d'un maximum de voisins. Bref, plutôt que de se marier entre soi, au risque de l'inceste, le groupe doit s'ouvrir le plus possible à d'autres groupes et garder ouvert au maximum le cercle des affins. Qui plus est, compte tenu de la faible taille des bandes, l'inscription dans un plus grand réseau d'échange matrimonial favorise la disponibilité d'affins. Telle jeunesse sans partenaire disponible sur place, en trouvera un dans un autre bassin de rivière ou encore lors du grand rassemblement d'été d'une foire. En cas de malheur, ce réseau élargi permettait d'avoir des parents partout, d'y être reçu tout comme de recevoir de partout. Ce sont là moins des règles absolues que des principes.

Enfin, dans la perception autochtone, le mariage de deux frères à une mère et à sa fille, en confondant les générations, relevait probablement du paradigme de l'inceste, une même fratrie couchant avec la mère et la fille.

Tout comme les Montagnais, les Algonquins ont graduellement renoncé à leurs règles préférentielles de mariage pour adopter les règles catholiques.

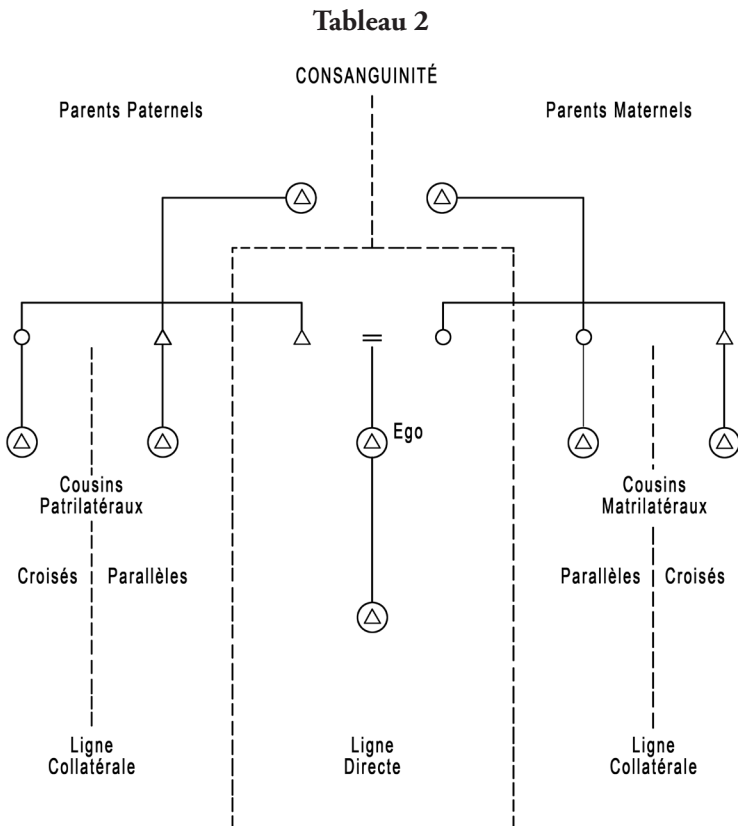
Transformations historiques du système de parenté algonquin

L'intervention pluriséculaire des prêtres et des médecins a refoulé l'ancienne structure de la parenté pour introduire et imposer graduellement un régime occidental catholique. Commençons par les médecins qui, à bon droit, ne voyaient pas de différence entre la distance généalogique des cousins parallèles et croisés. Leur argument portait sur le danger d'une trop proche parenté entre époux, donc de la consanguinité. Cet argument n'a pas de fondement scientifique pour l'histoire de l'humanité puisque des sociétés dualistes fondées sur l'échange marital de cousins croisés existent de temps immémoriaux sur tous les continents. S'il existait des tares anciennes, elles ont disparu par sélection naturelle. Ajoutons, que de tout temps, les sociétés nomades particulièrement, ont éliminé les nouveaux nés dont les tares menaçaient la survie du groupe.

De son côté, le prosélytisme missionnaire a associé la consanguinité à l'inceste et combattu les comportements abhorrés associés à la distinction entre parents croisés et parallèles. Graduellement, les règles algonquines du mariage se sont rapprochées de celles de l'Église catholique. En témoignent les termes du vocabulaire de la parenté dans le *Lexique de la langue algonquaine* de 1886, du missionnaire et linguiste J. A. Cuoq, à Oka (Kanesatake)²². Désormais, la désignation des parents

22. JEAN-ANDRÉ CUOQ, *De la langue algonquaine*, Montréal, J. Chapleau & fils, Imprimeurs-Éditeurs, 1886, p. 51, 86, 90, 96. 119, 216, 276, 284, 295, 368, 387; JACQUES LEROUX, « Considérations

en ligne directe se distingue de celle des lignes collatérales, père/mère ne correspondant plus à oncle paternel/tante maternelle. Pour les parents, la langue ne confond donc plus leurs enfants en ligne directe et leurs neveux parallèles. Cependant, perdue de l'ancien système de parenté, la terminologie distinctive selon que les collatéraux sont parallèles ou croisés. De nos jours, celle-ci a disparu chez les Algonquins de l'Abitibi, les termes cousins/cousines, oncles/tantes se disant indistinctement de leur position parallèle ou croisée. Il en va de même des Makwanini-Algonquins. Le tableau 2 intitulé : Consanguinité²³ illustre la distinction entre ligne directe et lignes collatérales de même que celle entre parents parallèles et croisés.



sur l'hypothèse d'un effacement de la terminologie des parents croisés chez quelques peuples algonquiens dans ses rapports avec les pathologies de l'inceste et de l'alcool », p. 10-12, 20-21.

23. SERGE TORNAY, « Chapitre premier: L'étude de la parenté », dans JEAN COPANS, SERGE TORNAY, MAURICE GODELIER, CATHERINE BACKÈS-CLÉMENT, *L'anthropologie. Science des sociétés primitives?* Paris, Editions E. P. Denoël, 1971, p. 64.

Le système de parenté des Innus de Sheshatshit étudié par José Mailhot comporte des modifications analogues²⁴. La parenté classificatoire avec ses variantes témoigne de liens extraordinairement serrés qui lient les membres de ces petites communautés où l'échange d'enfants constitue la norme. José Mailhot illustre ainsi, pour les Innus, les ambiguïtés dans la désignation des personnes :

À cause de ces particularités, de nombreux termes innus de parenté sont équivoques. Par exemple, quand un Innu parle de son grand-père, rien n'est plus ambigu. *Nimushum* peut désigner l'un de ses véritables grands-pères, ou un conjoint de sa véritable grand-mère, ou l'homme qui a élevé son propre père, ou le père de son parrain ou celui de sa marraine, ou encore le père de sa femme. A Sheshatshit, même les termes pour père et mère n'ont pas un référent clair. J'ai appris cela à mes dépens au cours de ma toute première entrevue quand celui auquel j'ai demandé « Comment s'appelait votre mère ? » m'a répondu : « Laquelle ? »²⁵

Tout comme pour les Innus, les transformations du système de parenté des Makwanini-Algonquins avec l'adhésion au catholicisme n'impliquent nullement sa complète disparition. Les éléments fondamentaux du lien social peuvent se reproduire par atavisme, ainsi que nous l'illustrerons de nombreuses manières ci-dessous.

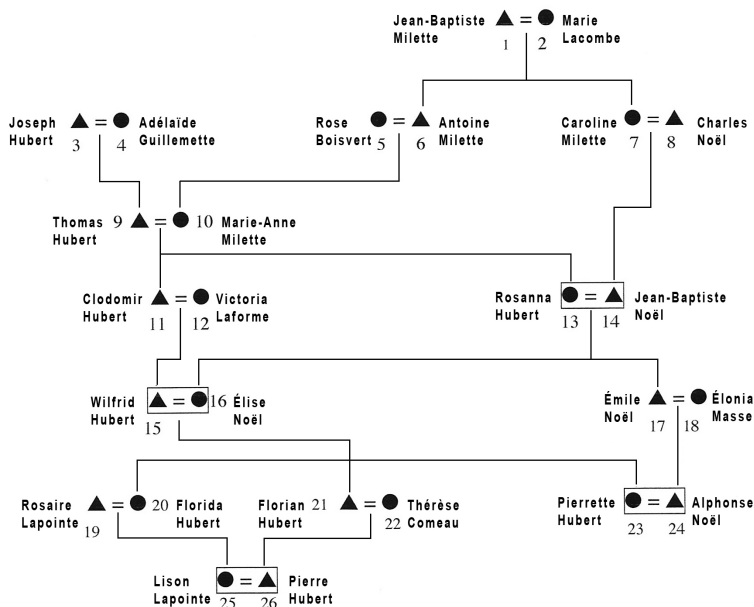
Maintien de la pratique des mariages entre cousins croisés

Le système traditionnel de mariages entre cousins croisés s'est maintenu jusqu'au XX^e siècle chez les populations algonquiennes les plus isolées, celle de la bande de l'Ungava et celle de la rivière George²⁶. Il n'est pas pour autant disparu plus au sud, d'autant que les dispenses de l'Église catholique permettaient des ajustements, certes, à la condition de pouvoir les payer. Chez les Algonquins de Trois-Rivières ces mariages entre cousins croisés ne sont maintenus comme l'illustre l'exemple ci-dessous.

24. JOSÉ MAILHOT, *Au Pays des Innus...*, *op. cit.*, p.110-126.

25. *Ibid.*, p.112-113.

26. *Ibid.*, p. 124. W. D. STRONG, « Cross-Cousin Marriage and culture in the North-Eastern Algonkian », *American Anthropologist*, vol. 3, n° 2, p. 277-288, cité dans un document de travail de JACQUES LEROUX, « Contribution à l'étude de la parenté croisée dans les missions catholiques algonquiennes et attikamègues », à paraître, p.1.

Tableau 3. Exemple de mariages entre cousins croisés

1 & 2	Jean-Baptiste Milette & Marie Lacombe, m. 13 avril 1812 à Yamachiche
3 & 4	Joseph Hubert & Adélaïde Guillemette, m. 19 octobre 1835 à Yamachiche
5 & 6	Rose Boisvert & Antoine Milette, m. 13 février 1849 à Yamachiche
7 & 8	Caroline Milette & Charles « Lanitouy » Noël, m. 13 mai 1844 à Yamachiche
9 & 10	Thomas Hubert & Marie-Anne Milette, m. 24 mai 1870 à Yamachiche
11 & 12	Clodomir Hubert & Victoria Laforme, m. 16 août 1895 à St-Étienne-des-Grès
13 & 14	Rosanna Hubert & J.-B Noël, m. 30 juin 1895 à Lowell Mass. USA
15 & 16	Wilfrid Hubert & Élise Noël m. 8 août 1927 à Trois-Rivières
17 & 18	Émile Noël & Élonia Masse, m. 10 octobre 1927 à Trois-Rivières
19 & 20	Rosaire Lapointe & Florida Hubert, m. 26 novembre 1960 à Trois-Rivières.
21 & 22	Florian Hubert & Thérèse Comeau, m. 12 novembre 1955 au Cap-de-la-Madeleine
23 & 24	Pierrette Hubert & Alphonse Noël, m. 18 juin 1955 à la paroisse de St-Stanislas-de-Batiscan
25 & 26	Lison Lapointe & Pierre Hubert, conjoint le 15 juillet 1977 à Trois-Rivières

Dans le tableau ci-dessus, Rosanna Hubert (13) et Jean-Baptiste Noël (14) se marient le 30 juin 1895, à Lowell, Massachusetts. Rosanna Hubert (14) est fille de Marie-Anne Milette (10), fille d'Antoine Milette (6), frère de Caroline Milette (7), mère de Jean-Baptiste Noël (14). Ils sont donc cousins croisés du 3^e degré de parenté (et 2^e degré de cousinage) du côté de Rosanna et cousins germains (2^e degré de parenté et 1^{er} degré de cousinage) du côté de Jean Baptiste Noël.

Wilfrid Hubert (15) et Élise Noël (16) se marient le 8 août 1927 à Trois-Rivières. Le père de Wilfrid Hubert (15), Clodomir Hubert (11) est le frère de

Rosanna Hubert (13), mère d'Élise Noël (16). Il s'agit d'une union de cousins germains croisés (2^e degré de parenté et 1^{er} degré de cousinage).

Pierrette Hubert (23) épouse Alphonse Hubert (24) le 18 juin 1955 à Batiscan. Pierrette Hubert (23) est fille d'Élise Noël (16), sœur de d'Émile Noël, père d'Alphonse Hubert (24). Il s'agit d'une union de cousins germains croisés (2^e degré de parenté et 1^{er} degré de cousinage).

Lison Lapointe (25) épouse Pierre Hubert (26) le 15 juillet 1977, à Trois-Rivières. La mère de Lison est Florida Hubert (21) qui est la sœur de Florian Hubert (21), père de Pierre Hubert (26). Voilà un couple de cousins germains (2^e degré de parenté et 1^{er} degré de cousinage).

Cet arbre généalogique remonte les générations à partir du couple de Lison Lapointe et de Pierre Hubert, dont l'union a lieu en 1977. Il est partiel et incomplet, son élargissement livrerait d'autres mariages de cousins croisés. Vu depuis sa source avec un seul couple d'ancêtres qui s'épousent en 1812, il est normal de ne voir apparaître dans leur descendance, des mariages de cousins croisés qu'au bout de trois générations, en 1895. Nous en avons des illustrations jusqu'en 1977, ce qui illustre le maintien tardif de cette pratique.

Dans cet arbre généalogique, nous observons donc sur quatre mariages de cousins croisés, trois qui le sont entre cousins croisés du 1^{er} degré issus d'un frère et d'une sœur et un mariage (Rosanna Hubert (13) et Jean-Baptiste Noël (14)) qui allie la petite fille du couple (5-6) au fils du couple 13-14). Il y a donc un écart de génération et un degré de cousinage de 1½.

Chez les Ojibwés, nation algonquine au régime de parenté semblable à celui des Algonquins, les mariages de cousins croisés du premier degré représentaient environ, selon les études, 20 % à 24 % des mariages, tandis que cette forme de mariage à tous les degrés de cousinage constituait la norme²⁷. Inversement, pour les descendants de deux frères (et probablement de deux sœurs), la proscription de mariage s'étendait aux petits enfants²⁸.

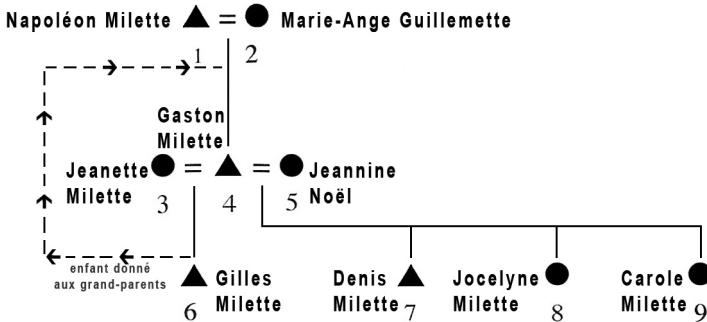
27. ROBERT W. DUNNING, *Social and Economic Change among the Northern Ojibwa*, Toronto: University of Toronto Press, 1959, p. 152-154; EMMANUEL DESVEAUX et MARION SELZ, « Dravidian Nomenclature as an Expression of Ego-Centered Dualism », dans: *Transformations of Kinship*. MAURICE GODELIER, THOMAS R. TRAUTMAN et FRANKLIN E. TJON SIE FAT [dirs.], Washington D. C., Smithsonian Institution Press, 1998, p. 150-167, cité dans un document de travail de JACQUES LEROUX, « Considérations sur l'hypothèse d'un effacement de la terminologie des parents croisés chez quelques peuples algonquiens dans ses rapports avec les pathologies de l'inceste et de l'alcool », p. 5-8.

28. EDWIN ROGERS, *The Round Lake Ojibwa*, Toronto, Royal Ontario Museum, Art and Archeology Division Occasional paper, 1962, p. 5, dans JACQUES LEROUX, « Considérations sur

Échange d'enfants

L'échange d'enfants constituait une pratique courante. Chez les Innus, la coutume voulait qu'une jeune mère confie son fils premier-né à ses parents pour qu'il puisse s'en occuper à leur vieil âge²⁹. De même, des familles avec trop d'enfants ou de parents affectés par la maladie s'échangeaient-elles des enfants dans la parenté parallèle. Rappelons qu'un nombre trop élevé de jeunes enfants limitait la mobilité des nomades. Cette pratique d'échange existait également en milieu canadien-français, bien que moins fréquente pour ces sédentaires et structurée différemment puisqu'elle impliquait normalement l'échange entre sœurs, non pas entre frères comme pour les Makwanini-Algonquins. Nous retenons deux exemples pour ceux-ci. Le premier concerne l'échange d'un enfant avec les grands-parents. Le petit Gilles Milette (6) est né en 1946 et ses parents Jeanette (3) et Gaston (4) qui partagent le même patronyme Milette s'étaient épousés en 1945. Après le décès de sa mère Jeanette (3), le petit Gilles (6) a vu son père (5) se remarier à Jeanine Noël en 1953 et il fut alors confié, vers l'âge de 7 ans, à ses grands-parents paternels Napoléon Milette (1) et Marie-Ange Guillemette (2).

Tableau 4. Enfant donné aux grands-parents



1 et 2, Napoléon Milette m. 09 mai 1927 à Marie-Ange Guillemette, à Yamachiche.

3 et 4, Jeanette Milette m1. 01 septembre 1946 à Gaston Milette, à Yamachiche.

4 et 5, Gaston Milette m2. 09 mai 1953 à Jeannine Noël, à Yamachiche.

6 Gilles Milette b. 02 avril 1946 à Yamachiche.

7 Denis Milette b. 09 mars 1957 à Yamachiche.

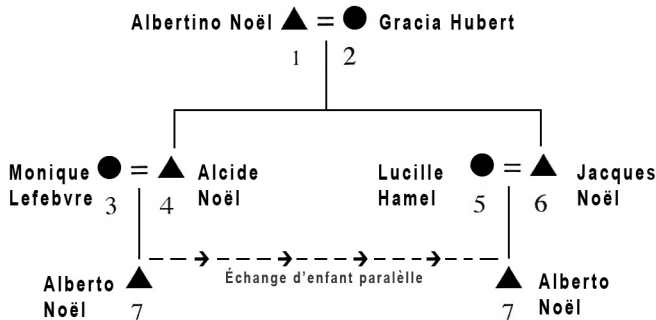
8 Jocelyne Milette b. 06 mars 1962 à Yamachiche.

l'hypothèse d'un effacement de la terminologie des parents croisés chez quelques peuples algonquiens dans ses rapports avec les pathologies de l'inceste et de l'alcool», p. 48-49.

29. Témoignage de Joséphine Bacon parlant à Roy Dupuis, dans *L'Empreinte*. Film. CAROLE POLIQUIN et YVAN DUBUC, réalisateurs, 1 h 28 mn, Les Productions ISCA, 2015.

Le second exemple concerne l'échange, entre frères, d'un enfant, Alberto Noël (7), né le 9 juin 1966, et fils de Monique Lefebvre (3) et d'Alcide Noël (4) qui se sont épousés en 1960. Ces derniers confient leur enfant à Jacques Noël (6), époux de Lucille Hamel (5) qui se sont mariés également en 1960. Le premier couple (3 & 4) a déjà quatre ou cinq enfants (ils auront au total huit enfants) et la mère souffre du diabète, tandis que le second couple (5 & 6), six ans après le mariage, n'a pas encore d'enfants; en 1966, les frères Alcide Noël (4) et Jacques Noël (6) s'échangent donc Alberto (7) qui vivra désormais chez son oncle paternel (5) et sa tante (6). Cet échange répond aux règles de la parenté traditionnelle du mariage de cousins croisés puisqu'il s'agit ici, avec cet échange entre frères, d'une circulation à l'intérieur de la parenté parallèle où les neveux ont le statut d'enfants. Nous interprétons cet échange entre frères comme une trace de la survivance du système de parenté à mariage de cousins croisés et comme un trait nettement distinctif par rapport au système de parenté canadien-français.

Tableau 5. Échange d'enfant entre frères parallèles



- 1, 2, Albertino Noël m.04 octobre 1920 à Gracia Hubert, à Trois Rivières.
 3, 4, Monique Lefebvre m.09 juillet 1960 à Alcide Noël, à Yamachiche.
 5, 6, Lucille Hamel m.20 août 1960, à Jacques Noël, à Yamachiche.
 7 Alberto Noël b.09 juin 1966 à Yamachiche

Les registres de *B/M/S* ne prennent pas en compte, en principe, les échanges d'enfants qui s'inscrivaient dans la parenté parallèle étendue. Des enfants enregistrés dans la région de Trois-Rivières ont pu être échangés à courte ou à grande distance géographique. Quelle filiation, éventuellement quel patronyme a été retenu lors du mariage ou de la sépulture? Qui plus est, cette pratique d'échange

fréquent d'enfants introduit une marge d'incertitude dans l'interprétation des nombreux baptêmes d'enfants pour lesquels nous ne disposons ni d'actes de mariage, ni d'actes de décès : décédés en forêt et non enregistrés ? Échangés ?

L'ensemble de ces informations relatives à la pratique algonquienne du mariage préférentiel de cousins croisés soulève le problème de la validité des registres de *B/M/S* pour le suivi et la mesure de la population algonquienne. Les règles d'enregistrement dans ces registres sont en adéquation avec le système de parenté eurocanadien d'alors, mais non pas avec celui des Algonquins et plus généralement avec ceux des Algonquiens et des Iroquoiens. Les mots et les relations désignant la parenté autochtone ne correspondent pas à ceux du système eurocanadien. Les sources de malentendus sont multiples. Les interdits catholiques aux pratiques maritales autochtones ne peuvent qu'avoir été sources d'évitements, de silences, de mensonges. À l'évidence, les biais ne peuvent être mesurables, mais ils ne peuvent qu'avoir existé. Cela pose la question de la validité de ces sources.

Les missionnaires ont évidemment consacré beaucoup d'énergie, dans ce qui n'a pu qu'être un temps long, à l'implantation des règles catholiques du mariage et du même coup, à celles des rapports de parenté eurocanadiens. Le droit canonique bannit les mariages entre cousins du deuxième degré de parenté (germain) au quatrième degré de parenté de même qu'il confine la vie sexuelle à l'intérieur des cadres du mariage. Autant les relations entre adolescents cousins parallèles étaient-elles dépouillées de toute connotation sexuelle, autant pour les cousins croisés en étaient-elles investies tant dans le discours que dans les pratiques. De jeunes filles se trouvant enceintes d'un cousin croisé, les missionnaires se trouvèrent contraints de les marier, ainsi que l'explique l'anthropologue Frank Speck en 1929, à propos des Algonquins de la rivière Désert :

Nous ne devrions pas nous attendre à ce qu'une enquête auprès des Indiens des quelques dernières générations portant sur les restrictions au mariage en vertu de la consanguinité soit révélatrice des attitudes anciennes des Autochtones relatives à la formation des couples (mating). Nous y apprenons néanmoins des vieux informateurs que les cousins germains (croisés et parallèles) pouvaient se marier avec la sanction du prêtre moyennant une dispense spéciale dans le cas où, selon nos informateurs, ils avaient eu des relations sexuelles et qu'un enfant était attendu. La consultation du registre de mariages de la mission des Oblats responsables de la bande de la rivière du Désert, grâce à la gentillesse du père Fafard, fait voir de telles unions lors des années récentes (Notre traduction).³⁰ »

30. « *An investigation among the Indians of the last few generations concerning marriage restrictions from the viewpoint of consanguinity would not be expected to shed much light on older native attitudes concerning mating. We learn nevertheless through older informants that first cousins (both cross and parallel cousins) could marry with the sanction of the priest and a special dispen-*

Les injonctions contradictoires de deux systèmes de parenté et plus largement de pensée, ne peuvent qu'avoir créé des distorsions dans l'ordre des discours et des conduites écrit Jacques Leroux³¹, et nous ajoutons dans celui de la fiabilité des registres de B/M/S.

Modalités de la parenté extensive généalogiquement

La parenté algonquine se décline sur sept générations³², soit, par rapport à EGO, trois en amont et trois en aval et elle inclut les affins sur le même registre. Dans ces sociétés où cette parenté est au fondement des rapports sociaux, on ne se lasse jamais de démêler l'écheveau des liens rattachant les uns aux autres³³, cela jusqu'à six générations en amont³⁴. Les défricheurs de parenté se passionnent de l'extension des liens dans le temps et l'espace. Chez les Innus, l'on intègre dans les catégories père, mère, frère, sœur, des enfants adoptés ou échangés, des parains-marraines et des parents distants généalogiquement³⁵.

Il importe de spécifier la forme actuelle de la parenté extensive des Algonquins de Trois-Rivières désignés autrefois de Magouas et auto-désignés actuellement de Makwanini-Algonquins, en nous attardant aux règles de désignations actuelles de la parenté ainsi que le décrit le tableau 6.

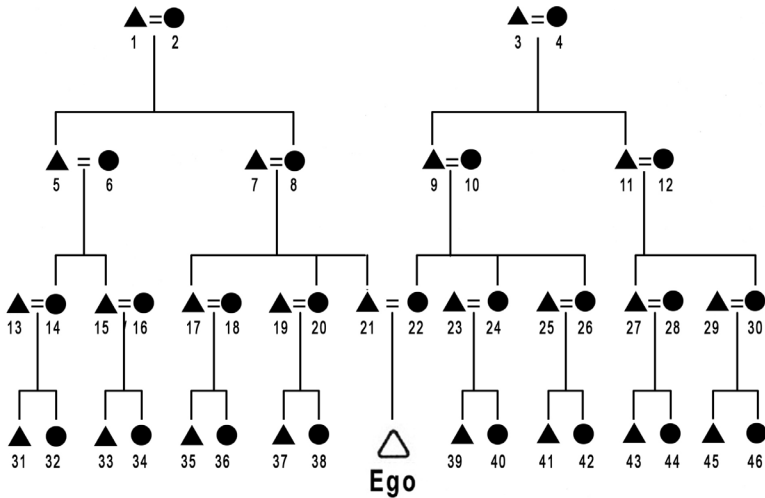
Dans ce tableau, Ego ne distingue pas cousins parallèles et croisés. Il qualifie indifféremment de cousins les huit enfants des frères et sœurs de ses deux parents de même que les huit autres descendants des collatéraux de ses grands-parents. Sont donc regroupés dans la même classe, cousins germains et cousins d'un degré de plus de parenté. Ego qualifie ses géniteurs de père et mère et d'oncles et tantes, leurs frères et sœurs de même que leurs cousins-cousines. La disparition de la pertinence de la distinction entre cousins parallèles et croisés a donc fait apparaître la distinction entre le père et son frère (désormais oncle) de même qu'entre la mère et sa sœur

sation —in case they had previously copulated and offspring was expected, the informants added. Consultation of the marriage register of the Oblat mission in charge of the River Desert band, through the kindness of Father Fafard, show such unions, in recent years.», dans: FRANK G. SPECK, «Boundaries and Hunting Groups or the River Desert Algonquin», Museum of the American Indian, Heye Foundation, Indian Notes, 6 (2), 1929, p. 117.

31. Cité dans un document de travail de JACQUES LEROUX, «Considérations sur l'hypothèse d'un effacement de la terminologie des parents croisés chez quelques peuples algonquiens dans ses rapports avec les pathologies de l'inceste et de l'alcool», p. 22.
32. JOSÉ MAILHOT, *Au Pays des Innus...*, *op. cit.* p. 111.
33. *Ibid.*, p. 109.
34. ROLAND VIAU, *Amerindiana, Essais d'histoire autochtone*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 128.
35. JOSÉ MAILHOT, *Au Pays des Innus...*, *op. cit.* p. 112-113.

(désormais tante). Il en va de même des grands parents désignés tels tandis que frères ou sœurs de ceux-ci sont qualifiés d'oncle ou de tante. La communauté n'est donc plus structurée en deux moitiés, mais en revanche la terminologie commune désignant les plus anciens exprime l'appartenance à une même communauté puisque les arrière-grands-parents sont désignés de pépère-vieux et mémère-vieille, terme qui qualifie l'ensemble de cette génération de vieillards³⁶.

Tableau 6. Éléments de parenté parentale Magoua



Pépère vieux	1 et 2
Mémère vieille	2 et 4
Pépère	7 et 9
Mémère	8 et 10
Père	21
Mère	22
Oncle	5, 11, 13, 15, 17, 19, 23, 25, 27, 29
Tante	12, 14, 16, 18, 20, 24, 26, 28, 30
Cousin	31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45
Cousine	32, 34, 36, 38, 40, 42, 44, 46

Légende

▲	Homme
●	Femme
—	Alliance
—	Consanguinité
	Filiation

Parenté extensive géographiquement des Algonquins de Trois-Rivières

Principalement patrilocaux sans exclure l'uxorilocalité (plus fréquente chez les Algonquins que chez les Innus), réglés par le mariage de cousins croisés, les jeunes à marier d'une même bande étaient en conséquence principalement com-

36. DENYS DELÂGE et CLAUDE HUBERT, « La mémoire orale des Metaberutins Uininis (Algonquins de Trois-Rivières) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XL, n^{os} 1-2, 2010, p. 88-89.

posés de cousins parallèles. Il fallait donc se marier le plus souvent à l'extérieur, minimalement hors du bassin versant occupé, mais fréquemment sur de grandes distances compte tenu de la taille des réseaux d'alliance. Ces réseaux, sur de vastes étendues, étaient fondés sur les mariages entre bandes et ethnies. De temps immémorial, les Algonquins étaient alliés aux Malécites, aux Abénaquis, aux Micmacs, aux Innus-Montagnais, aux Attikamègues, aux Algonquins de l'Ouataouais et d'Abitibi, aux Népissingues, aux Hurons et, depuis la fin du XVII^e siècle, aux Iroquois domiciliés dans la région de Montréal. Enfin, depuis la conclusion de la Grande Paix de Montréal de 1701, ils étaient alliés aux Iroquois de la Ligue. En revanche, depuis la fin du XVIII^e siècle, la multiplication des postes de traite et la formation de bandes régionales autour des postes de traite ont probablement réduit l'amplitude géographique des échanges maritiaux, bien qu'à l'inverse, la colonisation et le déboisement au XIX^e siècle aient pu inciter de jeunes Algonquins à intégrer des réseaux de commerce qui les ont conduits vers les Prairies d'où certains ont ramené une épouse.

En somme, de même que la parenté structure et fonde la société, de même le fait-elle pour les alliances entre nations. C'est par des termes de parenté que les Amérindiens désignent leurs partenaires commerciaux et politiques : frère, cousin, père, enfant, etc.³⁷.

La parenté est toujours constitutive du lien social. Cela implique la présence d'Algonquins à une époque ou l'autre, s'étant mariés et établis chez la plupart, voire chacune de ces nations. Inversement, l'intégration à ces réseaux d'alliance impliquait la présence permanente de membres de l'une ou l'autre de ces nations dans la communauté des Algonquins de Trois-Rivières. Ces affins devenaient évidemment des Algonquins, tout comme les Algonquins mariés et établis ailleurs dans d'autres communautés devenaient membres de celles-ci. À titre illustratif, retenons sur la liste électorale de Wolinak du 7 juin 2012, la présence de vingt-et-une personnes portant le patronyme de Milette, toutes descendantes du couple de Jean-Paul Milette, Algonquin de la Petite Mission de Yamachiche, et d'Alice Bernard, Abénaquise, qui se sont épousés le 10 octobre 1953 à Trois-Rivières³⁸.

À l'évidence, le relevé dans les registres de *B/M/S* relatifs aux Algonquins de Trois-Rivières, de patronymes ou d'identifications nationales d'origines amérindiennes multiples, mais non algonquines, ne peut en conséquence conduire à la

37. CHRESTIEN LECLERC, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, Édition critique par RÉAL OUELLET, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 270-279; Archives nationales de France, C11A-6 Fo 7v. ; REUBEN GOLD THWAITES, *The Jesuit relations*, vol. 1, 1633, p. 36.

38. Liste Électorale du conseil de bande de Wolinak du 7 juin 2012. Numéros de personnes dans la liste : 400 à 420. Base de données B/M/S : Version 9, 2000, fiche No : 1 839 343.

conclusion d'une disparition des Algonquins. Cela est absurde, nous sommes précisément en présence du système de reproduction de ces Algonquins.

Cette observation, par contre, ne nous empêche pas de souligner qu'un autre facteur explique également la présence de non-Algonquins sur leur territoire. Il s'agit du processus, au XIX^e siècle, d'expropriation des terres de chasse des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent, celles des Abénaquis principalement. Cela a donné lieu à un débat et à un conflit entre Algonquins et Abénaquis sur la délimitation des territoires de chasse : les Abénaquis avaient-ils, en vertu d'ententes anciennes, droit ou non de chasser au nord du Saint-Laurent ? Des Abénaquis sont venus chasser au nord du fleuve, chez les Algonquins, sans que cela ne relève de la transmission de territoires par parenté et mariage. Selon Gordon Day, d'abord embauchés vers 1800 par les Algonquins de Trois Rivières pour chasser pour eux sur la rive nord du fleuve, ces Abénaquis, apprenant à connaître le pays, se seraient mis à chasser pour eux-mêmes³⁹.

Tous ces Abénaquis étaient-ils des envahisseurs ? Certainement pas, la présence abénaquise relevant de deux logiques à la source de leur présence, non pas une seule, celle de l'envahissement. Les mariages entre Algonquins et Abénaquis furent nombreux, particulièrement avec Wolinak, mais également avec Odanak. C'est une erreur de méthode d'associer la présence d'Abénaquis en territoire des Algonquins à la disparition graduelle de ces derniers puisque la présence abénaquise ne relève pas du seul facteur de l'envahissement, mais également de la pratique ancienne de l'intermariage dans le système de la parenté élargie.

Mariages arrangés et divorce

Chez les Algonquins, les mariages étaient généralement arrangés par les parents des conjoints, par contre, l'union n'était pas obligatoirement pérenne, la coutume autorisant le divorce conclu habituellement par consentement mutuel des deux conjoints⁴⁰. Cela tranche avec la coutume eurocanadienne des mariages souvent arrangés sans droit au divorce. Les missionnaires catholiques ont tous travaillé à introduire, voire à imposer l'indissolubilité du mariage. Les jésuites écrivaient au XVII^e siècle, que le droit au divorce constituait, avec les songes, le principal obstacle à la conversion ; ils citent tel exemple d'une femme huronne qui refusa le baptême pour conserver, à l'encontre du désir de son mari, la possibilité

39. GORDON M. DAY, *The Identity of the Saint Francis Indians*, Service Canadian d'ethnologie, Collection Mercure dossier n° 71, Musée national de l'Homme, Musée National du Canada, Ottawa, 1981, p. 61.

40. ROLAND VIAU, *Amerindiana*, *op. cit.* p. 128.

de se divorcer⁴¹. Nous n'avons jamais trouvé, dans les registres de *B/M/S*, quelque référence à un divorce. Cela est certes normal, mais cela ne doit pas nous conduire à en déduire l'inexistence du divorce chez les Algonquins du jour de leur conversion au catholicisme. Des coutumes aussi anciennes et aussi profondément ancrées survivent. Rien n'interdit de penser au refus de se convertir pour conserver un recours possible au divorce. Tout conduit à affirmer que la pratique très ancienne (certainement préhistorique) du divorce n'a pas pu disparaître en même temps que le début de l'enregistrement dans les registres de *B/M/S*. Nous en concluons que la question du divorce et la tension dont elle est porteuse entre tradition et conversion, ne peut qu'avoir impliqué un sous-enregistrement dans les registres catholiques.

Polygynie

En contexte de surmortalité masculine et de l'impossibilité pour un homme ou une femme de vivre seul, la polygynie était fréquente pour un chef et excellent chasseur. Celle-ci était habituellement sororale, ce qui évitait les tensions entre les épouses⁴². Même si nous savons que les Algonquins catholiques sont devenus monogames, le maintien probable, au moins pour un temps, de la pratique de la polygynie implique le sous-enregistrement des alliances et des naissances dans les registres catholiques.

À titre illustratif, référons-nous à François Boisvert, revenu de l'Ouest à la fin des années 1860 à la Rivière du Loup (Petite Mission) avec son épouse Shoshone Marguerite Laperche et quatre enfants. Selon l'historienne de Yamachiche, Jeanine Desaulniers, François Boisvert possédait une maison à deux étages, Marguerite Laperche et enfants partageant un étage et une deuxième épouse habitant l'autre. Personne à la Petite Mission ne s'y serait opposé et le curé n'y serait jamais intervenu⁴³.

41. Éditions du Jour, *Relations des jésuites*, vol. 2, 1637, p. 131 ; vol. 2, 1639, p. 13 ; vol. 3, 1643, p. 17 ; vol. 5, 1656, p. 24 ; vol. 5, 1657, p. 47 ; ELEANOR LEACOCK, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », Chapitre 7 dans R. BRUCE MORRISON and C. RODERICK WILSON [dir.], *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, p. 165.

42. ROLAND VIAU, *Amerindiana*, *op. cit.* p. 122.

43. Témoignage oral de Jeanine Desaulniers à Donald Boisvert vers 2005, et dans une correspondance écrite avec Claude Hubert datée du 01 mai 2005. Donald Boisvert ne pourrait plus en témoigner pour des raisons de santé, cependant il a transmis cette information à Jean Prince et à Claude Hubert.

Religion

Les Algonquins étaient des animistes. Il n'existait parmi eux aucun spécialiste du culte analogue à un clergé. Comme dans l'ensemble des communautés autochtones, certains sont demeurés traditionalistes et ont refusé la christianisation, d'autres, la majorité, se sont convertis et sont devenus monogames. Le syncrétisme religieux caractérise néanmoins les croyances et les rituels de tous. Les traditionalistes ont intégré l'idée d'un Dieu principal (mais sans trinité), le Grand Manitou, représentation inexistante dans la tradition. Les convertis, c'est la norme, priaient comme des catholiques dans les campements d'été et/ou au village, de même en forêt tout en conservant leur rapport aux esprits avec les rituels traditionnels dans les camps de chasse : longues sessions de tambour, rêves à l'esprit de l'animal qui acceptera de se donner au chasseur, possiblement, port rituel, une fois l'an, de vêtements d'apparat pour séduire le grand mammifère, fumée du tabac, rituel culinaire d'alliance, gestion des os pour une renaissance ou une résurrection. Certes, l'on peut relever des éléments de syncrétisme dans toutes les religions et le catholicisme ne fait pas exception. Qu'il suffise de souligner que le père Noël accompagne la naissance de Jésus et que le sapin renvoie au culte antique de l'arbre. Néanmoins, la conversion des Algonquins au catholicisme et le maintien prolongé des pratiques traditionnelles de la chasse et de la pêche, dont l'univers symbolique s'inscrivait dans l'animisme, ne peuvent qu'avoir été source de dissonance dans les registres de *B/M/S*.

Ce serait une erreur d'affirmer que la raréfaction, dans les registres de *B/M/S*, de la mention « sauvage », « algonquin » ou quelque autre identification ethnique constitue un indice de l'évanescence d'une communauté. Ces registres sont conçus pour accueillir les fidèles catholiques (ou protestants) dans la communauté chrétienne et procéder à des rituels conformes aux exigences des Églises : engagement des parents à élever les enfants baptisés dans la religion prescrite, distance à maintenir dans les liens de sang pour un mariage, règles du divorce et du remariage, adhésion aux dogmes et rituels. L'appartenance nationale ne constitue pas, pour la tenue des registres de *B/M/S*, un critère pertinent à retenir et à inscrire, à moins d'une association jugée persistante à une religion différente : Anglais-protestants, Sauvage-païen, etc. L'ajout, par l'officiant, de la mention « Sauvage » ou encore de la nation d'appartenance (Algonquin, Abénaquis, Malécite, etc.) était à l'origine associée au maintien d'un doute sur la persistance de croyances ou de pratiques anciennes jugées « païennes ». Ces mentions n'avaient plus de pertinence aux yeux d'un officiant convaincu de la réussite du processus de conversion.

Langue, missionnaire, curé

Florian Hubert, né en 1931, et qui ne parle pas l'algonquin, dit que ses grands-parents parlaient encore l'algonquin, mais qu'ils cessaient de le parler en présence de leurs petits-enfants. La génération née vers 1870 devait donc parler la langue. La mère de Florian Hubert parlait un peu l'algonquin, non pas son père. Cela implique que les familles de la génération des Algonquins des années 1870 n'ont pas toutes transmis la langue. Il y avait donc, vers 1900, des familles algonquines dont les parents parlaient encore la langue. Ces familles où l'on parlait algonquin n'ont pas transmis leur langue à leurs enfants. Le témoignage de Clovis Paquin, né en 1948 à Saint-Étienne-des-Grès, va dans le même sens : de ses quatre grands-parents, seule sa grand-mère, Olivina Deschênes, née vers la fin du XIX^e siècle, parlait algonquin. Les Algonquins parlaient leur langue au XIX^e siècle, mais nous pouvons imaginer que cette population de petite taille entourée de franco-phones devait être souvent bilingue, sans que tous l'aient été.

De nombreux missionnaires se sont succédé dans la région des Trois-Rivières, mais ils n'ont jamais, comme à Sillery ou à Tadoussac, tenu un registre séparé de *B/M/S* pour les Amérindiens et les colons. Cela tient à ce que leur ministère s'adressait aux colons et aux Algonquins. Récollets et sulpiciens se succédèrent comme desservants de plusieurs paroisses. À Yamachiche, on les désigne sous l'appellation de curés à partir de 1727⁴⁴. Le seul religieux qui fut rattaché spécifiquement aux Algonquins fut le frère récollet Sinillon Dupont, autorisé à administrer le baptême⁴⁵. L'arrivée de l'abbé Jacques Maxime Chefdeville à titre de premier curé de 1741 à 1778, mit fin à la présence missionnaire⁴⁶. Voilà qui n'a pu que constituer un obstacle supplémentaire à la communication. Il est probable que ces pasteurs ne connaissaient pas la langue de leurs ouailles algonquines puisqu'ils ne vivaient pas principalement avec elles. Même si elle a fini par disparaître, la barrière de la langue a existé dans la tenue des registres de *B/M/S*.

Pour la tenue minutieuse et exhaustive de registres de *B/M/S*, la présence d'un missionnaire partageant la vie de communautés autochtones dont il parle la langue, même si cela se limite aux retrouvailles d'été, ne peut équivaloir à celle d'un curé de paroisse unilingue et entouré d'agriculteurs.

44. J. ALIDE PELLERIN, *Yamachiche et son histoire* (1672-1678), Éditions du Bien Public, 1980, p.123-124.

45. ANQ, Trois-Rivières, bobine 67618.

46. J. ALIDE PELLERIN, *Yamachiche et son histoire...*, *op. cit.* p.123-124.

Désir de noms français chez les Amérindiens

Nous avons souligné que les Amérindiens n'avaient pas de patronymes, ne disaient pas leur nom, que celui-ci pouvait changer au cours de la vie et que les surnoms étaient nombreux. Chez les Magouas contemporains, les surnoms désignent tant des familles que des individus. Ainsi les Baribeau deviennent-ils « les Barbottes » et les Rondeau, les Rats d'Eaux. Le relevé des surnoms approche 300 et ils sont repris de génération en génération. Il peut s'agir d'une transformation d'un prénom de baptême, tels Ti-Car pour Oscar ou Le Frid pour Wilfrid, d'une référence à une caractéristique physique : Toutoune, la Noire, d'une référence à un animal : Le Faon, Petit-Ours, La Pie, La Loutre, d'une référence au monde algonquin : Maskoutin, Wakitan, Makoua-Petit-Ours, Manitabeoich, etc. Lorsque Caouette Milette, né le 16 août 1959 et ayant grandi à la Petite Mission de Yamachiche, entra à l'école pour la première fois, il y apprit qu'il s'appelait Louis Milette!

Nous avons aussi rappelé que les missionnaires donnaient un prénom tiré du catalogue des saints au baptême et attribuaient un patronyme tiré le plus souvent de la tradition occidentale. Rien ne montre dans les archives que les Amérindiens se soient opposés à cette pratique. Le chercheur Denis Brassard⁴⁷ confirme la même observation pour les Innus-Montagnais. Comment expliquer cela ?

L'adhésion des Amérindiens aux croyances et aux pratiques chrétiennes ne constitue pas nécessairement un processus de conversion, d'acculturation ou d'assimilation. Il peut s'agir de mimétisme pour s'accaparer de la puissance, comme l'a souligné l'historien Gilles Havard⁴⁸. Lors des grandes épidémies des débuts de la colonisation, les Amérindiens furent beaucoup plus vulnérables que les Européens. S'est alors posé la quête d'une explication et celle-ci ne pouvait qu'être de nature religieuse. Le Dieu des chrétiens qui connaissait ces sources du mal offrait-il un meilleur bouclier à ses fidèles ? Ne fallait-il pas alors devenir chrétien pour obtenir la protection de ce nouveau dieu et se donner l'apparence de Français pour ainsi déjouer ces forces du mal ? Cette praxis mimétique se rattache à la capacité d'intégration et d'imitation des cultures de chasseurs qui s'approchent de leurs proies en les mimant de toutes les manières possibles. Illustrons par ce passage tiré de la *Relation* de 1646 du père LeJeune rapportant les observations du père Albanel missionnaire à Tadoussac à une époque où les Montagnais sont

47. Communication personnelle

48. GILLES HAVARD, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62^e année, n° 3, mai-juin 2007, p. 539-541, 563-573.

fortement éprouvés par les raids iroquois et surtout par les épidémies qui, comme à l'habitude, les terrassent bien plus durement que les Français. Il ne suffit pas à ces néophytes d'intensifier leurs dévotions pour obtenir la protection du Dieu des chrétiens, ils cherchent en outre à « vivre tout à fait à la française », mimant les règles de politesse, les manières de table, les soins du corps des coloniaux :

Leur ferveur indiscrete passa de la pieté dans la police extérieure : ils se vont imaginer que pour estre bons Chrestiens, ils doivent vivre tout à fait à la Française, & sur cette pensée ils font les polis, ils rendent les honneurs à leur Capitaine qu'ils voyent rendre à M^r le Gouverneur par les François, ils font une cabane à part pour prendre leurs repas, ils dressent des tables, ils font manger les hommes ensemble, & les femmes à part : Et comme ils avoient remarqué que les François ne mangeoient pas tout ce qui leur estoit présenté, ceux qui servoient à table, ne donnoient pas le loisir notamment aux femmes de prendre suffisamment leur refection ; personne cependant ne disoit mot, toutes ces singeries passoient pour des mysteres. [...]

Le Père qui a soin de cette Mission, retournant au Printemps pour la cultiver, trouva un nouveau peuple : il est accueilli avec quantité de reverences & de compliments ; il ne trouve plus de visages peints, ny de cheveux oints ou graissés, selon leur ancienne coutume : on le vient recevoir à la Française, avec une grace & une gentillesse qui n'estoit pas des plus accomplies, aussi ne faisoit-elle que de naître : en un mot, il trouve que ces disciples avoient appris trois fois plus de choses qu'il ne leur en avoit enseigné⁴⁹.

Le mimétisme caractérise la culture des chasseurs cueilleurs animiques. Il ne doit pas être confondu avec un processus d'assimilation. Dans la citation ci-haut, ces Montagnais se déguisent en Français, ils n'en sont pas. Nous ne pouvons pas assumer que les Algonquins de Trois-Rivières qui ne s'objectent jamais à se voir désignés d'un prénom et d'un nom français et catholique soient devenus pour autant des Français catholiques. Tout porte à croire qu'ils se soient bien déguisés. À vrai dire si bien déguisés... qu'ils échappent souvent à l'œil perçant des démographes!

Conclusion

Revenons au mandat du *PRDH* visant la reconstitution exhaustive de la population du Québec ancien depuis le début de la colonisation française au XVII^e siècle, par le moyen d'un registre informatisé de population, constitué des dossiers biographiques de tous les individus de souche européenne qui ont vécu

49. REUBEN GOLD THWAITES, [dir.], *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 29, 1646, p. 124-128.

dans la vallée du Saint-Laurent. La base de données contient ainsi l'histoire nominative des ancêtres québécois de tous les Canadiens français.

Le *PRDH* ne prétend pas à la reconstitution exhaustive de la population autochtone du Québec ancien depuis le XVII^e siècle. Les Amérindiens ne sont pas de souche européenne.

La base de données contient-elle l'histoire nominative des ancêtres amérindiens de tous les Canadiens-français? Certainement pas et le *PRDH* ne le prétend pas. Il était et il est impossible pour le *PRDH* de réaliser une reconstitution exhaustive de toute la population du Québec ancien depuis le XVIII^e siècle parce que les archives démographiques religieuses et civiles des baptêmes, mariages et décès ne le permettent pas. Disons-le autrement, ces riches et exceptionnelles archives pour la reconstitution exhaustive de la population coloniale ne sont pas valides, de manière exhaustive, pour celle de la population autochtone, ici, pour la population algonquine.

Les Algonquins sont de tradition orale et nomade alors que les registres sont conçus pour imposer l'écrit à des sédentaires. Les systèmes de désignation des personnes chez les Amérindiens et chez les colons ne sont pas les mêmes. De même, les systèmes de parenté sont-ils à des années-lumière: chez les Algonquins, aucune association péché-sexualité, aucune préoccupation pour la filiation génétique paternelle, système de parenté bilinéaire et bilocal avec préférence pour la patrification et patrilocalité, ce qui implique l'échange de femmes principalement, mais non pas exclusivement. Les formes du mariage ne correspondent pas à celles de l'Europe avec la polygynie et le divorce.

La parenté est classificatoire avec mariages de cousins croisés, ce qui implique que la définition des termes de la parenté n'est pas équivalente à celle de la tradition européenne (un père algonquin peut correspondre à un oncle français, une sœur algonquine correspondre à une cousine française, etc.). La parenté est extensive généalogiquement et géographiquement, ce qui comporte des échanges bilatéraux sur de grandes et parfois très grandes distances. Cela implique, au cours des siècles, la présence d'Algonquins vivant parmi les Abénaquis, les Attikamègues, les Iroquois, les Hurons, les Malécites, les Micmacs, etc. Inversement, cela implique la présence d'Abénaquis, d'Attikamègues, d'Iroquois, de Hurons, de Malécites, de Micmacs (hommes et/ou femmes) ayant épousé des Algonquins ou des Algonquines et vivant dans la communauté des Algonquins de Trois-Rivières.

Ce serait une aberration de penser que les Algonquins seraient disparus parce que s'y trouveraient plusieurs membres d'autres communautés venues d'ailleurs. Certes, la présence d'Abénaquis au XIX^e siècle renvoie à la perte de leurs terres de chasse sur la rive sud du fleuve et à une implantation sur la rive

nord. Cependant cette présence abénaquise ne relève pas exclusivement de ce processus. Elle constitue également un indice du système de parenté étendu géographiquement, tant des Abénaquis que des Algonquins que des autres alliés. La présence d'Abénaquis en territoire algonquin ne peut donc pas servir à expliquer une disparition de la communauté algonquine. La présence d'individus de diverses nations témoigne également du mécanisme même de la reproduction des Algonquins, par l'échange marital de femmes et d'hommes entre communautés alliées sur de grandes distances.

La langue algonquine est vivante dans la région de Trois-Rivières durant le XIX^e siècle. L'inscription dans les registres suppose donc le passage d'une langue à une autre. Cela ne fait pas problème pour les colons dont le français devint la langue commune dès la deuxième génération. Le problème s'est posé au *PRDH* à la transcription des registres anciens par des assistants de recherche dépourvus de la connaissance des langues autochtones. Tous les missionnaires ne suivaient pas non plus les mêmes règles de transcription des prénoms et noms. La double désignation, selon la langue, des noms et prénoms s'est maintenue tant que l'algonquin demeurait langue vivante. Nous avons souligné les écarts à partir d'exemples innus-français : Alexandre = *Anikashanit*; Marie-Louise = *Mani-Nuish*; Jean-Baptiste = *Shapatish*.

Enfin, un trait culturel amérindien, le mimétisme, a conduit à se déguiser en Français pour s'accaparer de leur puissance spirituelle leur permettant d'échapper aux épidémies et d'acquérir leur puissance. Il n'y a pas de raisons que les Algonquins aient agi différemment. Cela ne peut que conduire le chercheur à surestimer les processus d'assimilation alors que c'est de tout le contraire dont il s'agit.

Pour l'ensemble de ces raisons, il nous apparaît que c'est à bon droit que le *PRDH* limite la validité de ses données aux individus de souche européenne qui ont vécu dans la vallée du Saint-Laurent. Certes, les données relatives aux autochtones dans les registres de baptême, mariage et décès qu'a repris le *PRDH* sont du plus grand intérêt, mais ces registres ne répondent pas aux critères de validité pour la mesure et la généalogie des populations autochtones, et plus spécifiquement pour la mesure et la généalogie de la population algonquine de Trois-Rivières.

Il nous apparaît également que les lacunes dans les registres témoignent non pas de la disparition des Algonquins, mais de la dissonance entre un mode d'enregistrement occidental et catholique appliqué à une société nomade, animique et fondée sur un système de parenté articulé sur l'échange de cousins croisés.

Denys Delâge

Claude Hubert

Résumé/Abstract

Denys Delâge (4^e Fauteuil) et Claude Hubert: *Disparition de nations amérindiennes dans les registres de baptêmes, mariages et sépultures: quelle validité?* [Disappearance of Amerindian Nations in the registers of baptisms, marriages and burials: what validity?]

Les thèses disparitionniste relatives aux Premières Nations reposent sur l'analyse des registres de baptêmes, mariages et sépultures (B/M/S). C'est à bon droit que le Programme en Démographie Historique de l'Université de Montréal (PRDH) limite la validité de ses données aux individus de souche européenne ayant vécu dans la vallée du Saint-Laurent. Les lacunes dans les registres témoignent non pas de la disparition des Algonquins, mais de la dissonance entre un mode d'enregistrement occidental et catholique appliqué à une société nomade, animique et fondée sur un système de parenté classificatoire articulé sur l'échange de cousins croisés.

*

The theories concerning the disappearance of First Nations are based on analysis of the registers of baptisms, marriages and burials (B / M / S). The Demographic History Program of the Université de Montréal (PRDH) rightly limits the validity of its data to individuals of European origin who lived in the St. Lawrence Valley. The gaps in the registers testify not to the disappearance of the Algonquins, but to the dissonance between a Western and Catholic mode of registration applied to a nomadic and animistic society based on a system of classificatory kinship articulated around the exchange of cross-cousins.