

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

FEMMES, IDENTITÉ ET APPARTENANCE : IMPACTS DES PREMIÈRES
LOIS DÉFINISSANT L'INDIANITÉ SUR LES COUPLES INTERETHNIQUES
DANS LA COMMUNAUTÉ D'ODANAK, 1850-1876

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
ROSALIE DIAMOND-RHEAULT

AVRIL 2026

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

Au milieu du XIX^e siècle débute un long processus historique de transformations législatives et politiques à l'égard des peuples autochtones. Entre 1850 et 1876, plusieurs lois définissent peu à peu ce que signifie être « Indien », excluant de plus en plus les femmes autochtones. Ce mémoire s'inscrit dans cette perspective historique et propose d'examiner les conséquences des lois adoptées entre 1850 et 1876 pour les femmes abénakises et les couples mixtes d'Odanak. Au-delà des intermariages, il est également question d'une analyse des discours entourant les mariages mixtes et les tensions liées à la présence des hommes « blancs » dans la communauté abénakise d'Odanak.

À travers cette recherche, l'objectif est de comprendre comment les législations coloniales définissant le statut d'« Indien » influencent ou non les décisions et les opinions entourant la présence des couples mixtes et des « Blancs » dans la communauté d'Odanak et les conséquences pour ces individus. Ce mémoire souhaite contribuer à la mise en lumière de l'histoire des Abénakises, souvent plus méconnue en raison du manque de travaux qui leur ont été consacrés.

Même si plusieurs mariages entre des Abénakises et des « Blancs » sont enregistrés entre 1850 et 1876, ces unions ne constituent pas le principal objet dans les correspondances entre les Affaires indiennes et les Abénakis. La présence même de ces « Blancs » au sein du village, qu'ils soient mariés ou non avec des Abénakises, suscite d'importantes préoccupations alors que leur présence est de plus en plus perçue comme une forme d'intrusion. Celle-ci dérange, car elle soulève des enjeux touchant à la propriété et à la perte de territoire pour la communauté dans un espace déjà restreint. En raison du statut de mineur des peuples autochtones, leurs possibilités d'actions sont limitées, ce qui conduit les Abénakis à demander l'intervention des Affaires indiennes afin de faire cesser ces intrusions, autant des « Blancs » mariés avec des Abénakises que ceux qui ne le sont pas. Pour appuyer leurs revendications, les Abénakis mobilisent activement les dispositions légales adoptées par l'État interdisant explicitement l'établissement d'hommes « blancs » dans les villages autochtones, notamment comprises dans les lois de

1840 et de 1869. Ils sont toutefois confrontés à la non-application et au manque d'intervention des autorités coloniales afin de protéger leurs droits fonciers.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma directrice, Isabelle Bouchard, d'avoir cru en moi et en mon projet dès le début de notre collaboration. Je la remercie pour son dévouement, sa disponibilité ainsi que pour ses conseils judicieux qui m'ont permis de me dépasser comme étudiante. Merci d'avoir su apaiser mes angoisses et m'accompagner dans mes moments de doute dans ce long parcours qu'est la maîtrise.

Je tiens également à remercier les professeur.es, les chargé.es de cours et les professionnels de recherche du Département des sciences humaines pour leur soutien. Un merci tout particulier à la professeure Marie-Eve Harton, dont le soutien et les conseils avisés ont été précieux tout au long de mes études.

Je remercie aussi le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) et le Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC) pour le soutien financier apporté durant ma maîtrise. Merci au Centre interuniversitaire en études québécoises (CIEQ) pour l'octroi d'une bourse de fin d'études. Les bourses octroyées ont grandement contribué à la réalisation de ce mémoire.

Finalement, je remercie mes parents, Micheline et Gaétan, qui n'ont cessé de croire en moi. Merci à ma mère d'avoir été présente pour me rappeler à quel point elle est fière que je me sois rendue où je suis aujourd'hui. À mes précieux.ses ami.es, qui m'ont écouté, encouragé et surtout m'ont permis de me sortir la tête de la rédaction le temps d'une après-midi, d'une soirée ou d'un appel, pour mieux y retourner plus tard, un énorme merci. Un merci plus particulier à Isabelle et Valentin, mes plus grands fans et de m'avoir rappelé à plusieurs reprises durant mon parcours que j'étais capable. Merci à toutes ces personnes qui ont cru en moi, même dans mes moments de doutes. Sans toutes ces personnes, ce mémoire aurait été impossible à réaliser.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
REMERCIEMENTS	1
TABLE DES MATIÈRES	2
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	4
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 BILAN HISTORIOGRAPHIQUE, SOURCES ET MÉTHODE	5
1.1 Bilan historiographique	6
1.1.1 L'inclusion par le mariage : les unions interethniques aux XVII^e et XVIII^e siècles	7
1.1.2 L'exclusion : les intermariages dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent au XIX^e siècle	13
1.2 Problématique	19
1.3 Sources et méthodologie	22
1.3.1 Fonds d'archives	22
1.3.2 Méthodologie	25
1.4 Cadre d'étude : la communauté abénakise d'Odanak	27
Conclusion	31
CHAPITRE 2 CHANGEMENTS LÉGISLATIFS, DÉFINITION DU STATUT D'« INDIEN » ET INTERMARIAGES	34
2.1 Historique des lois concernant l'indianité et les mariages mixtes au Bas-Canada, 1840-1876	35
2.1.1 Protection des terres et définition de l'identité « indienne »	36
2.1.2 Civilisation et émancipation	46
2.1.3 Législations spécifiques sur les mariages mixtes	51
2.2 Portrait des intermariages dans la communauté d'Odanak entre 1850 et 1876	57
2.2.1 Normes et pratiques : le mariage au Bas-Canada	58
2.2.2 Critères et méthode d'identification des mariages exogames	60
2.2.3 Les mariages exogames célébrés dans la mission catholique	63
2.2.4 Les mariages exogames célébrés dans la mission protestante	73
Conclusion	76

CHAPITRE 3 LA QUESTION DES « BLANCS » À ODANAK.....	78
3.1 Définir le « Blanc » et les critères d'appartenance.....	79
3.2 La présence de « Blancs » à Odanak.....	82
3.3 L'affaire Benjamin (Germain) Janelle.....	93
3.4. Janelle et les autres « Blancs ».....	102
Conclusion	113
CONCLUSION	115
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	121
ANNEXE A.....	128
ANNEXE B	136

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

BAC	Bibliothèque et Archives Canada
BAnQ	Bibliothèque et Archives nationales du Québec
IMPQ	Infrastructure intégrée des microdonnées historiques de la population du Québec
ONU	Organisation des Nations Unies

INTRODUCTION

En 1850, lorsque l'Assemblée législative du Canada-Uni adopte l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, elle pose pour la première fois les bases d'une définition juridique de l'identité indienne¹. Cette législation marque une étape décisive, car elle établit pour la première fois des balises légales déterminant qui peut être reconnu comme « Indien » au regard de l'État. Par cette définition, l'État précise notamment quels individus ont légalement droit aux terres et aux propriétés réservées pour les « Indiens ». Au cours du quart de siècle suivant, cette définition et ses critères se voient modifiés afin d'exclure explicitement les hommes blancs mariés avec des femmes autochtones, mais également leur épouse et leurs enfants.

S'il demeure difficile de déterminer le moment à partir duquel sont effectivement appliquées les dispositions légales d'exclusion des femmes autochtones mariées avec des hommes sans-statut, il est néanmoins possible d'en mesurer les conséquences sociales et culturelles. L'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869 confirme la discrimination légale des femmes autochtones mariées à des hommes non autochtones. En contractant un mariage mixte, elles perdent leur statut d'« Indienne » ainsi que les droits qui y sont associés. Cette politique est entérinée par la *Loi sur les Indiens* de 1876, qui institutionnalise la perte du statut pour ces femmes mariées hors communauté. Ainsi, après leur mariage, elles sont contraintes de quitter leur communauté pour rejoindre celle de leur époux, perdant de ce fait le droit de posséder des biens matrimoniaux et du droit d'être inhumée parmi les leurs². Au-delà de ces droits, ces femmes exclues de leur communauté se voient également privées de la possibilité de transmettre leur statut à leurs enfants. Privées de ces droits, ces femmes peuvent plus difficilement maintenir leur identité culturelle³. Il importe de souligner que ces dispositions discriminatoires ne

¹ Des lois distinctes sont adoptées pour la « protection » des terres des Autochtones du Haut-Canada. La même année, l'*Acte pour protéger les Sauvages dans le Haut-Canada, contre la fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont la jouissance, contre tous empiètements et dommages*, 10 août 1850, 13-14 Victoria, chap. 74.

² Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones* (3^e éd.), Institut Tshakapesh et Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse Québec, 2019, p. 31.

³ *Ibid.*

s'appliquent pas aux hommes autochtones mariés à des femmes non autochtones, révélant le caractère profondément sexiste de la législation. Ces politiques d'exclusion ont entraîné la perte du statut d'« Indien » pour plusieurs générations de femmes autochtones et pour leurs descendants, contribuant ainsi à une marginalisation juridique, sociale et culturelle de ces femmes⁴.

Les discriminations auxquelles sont confrontées les femmes autochtones n'apparaissent pas du jour au lendemain avec la promulgation de la *Loi sur les Indiens* de 1876. Elles s'inscrivent plutôt dans un long processus historique de transformations législatives et politiques amorcé dès la seconde moitié du XIX^e siècle, à travers l'adoption des premières lois coloniales visant à définir, et ce faisant, à restreindre, l'identité autochtone. C'est durant ces décennies que se mettent en place les bases juridiques discriminatoires à l'égard des femmes autochtones, lesquelles continueront d'influencer leur condition sociale et politique jusqu'à la fin du XX^e siècle, et au-delà⁵. Le présent mémoire s'inscrit dans cette perspective historique. Il propose d'examiner les conséquences des lois adoptées entre 1850 et 1876 sur la définition de l'indianité, affectant à partir de 1869 les femmes autochtones et par le fait même les couples mixtes d'Odanak. Il s'intéresse également aux tensions liées à la présence des hommes « blancs » dans la communauté. Cette étude se concentre donc sur la période charnière au cours de laquelle se construit la définition légale de l'« Indien », ainsi que ses discriminations générées.

Cette étude se décline en trois chapitres. Le premier chapitre fait état de l'historiographie concernant les discours sur les mariages entre Autochtones et Blancs, de

⁴ Sandra M. Lovelace Nicholas et Brian Francis, « Les femmes et les enfants des Premières Nations méritent que le gouvernement fédéral prenne des mesures pour remédier à la discrimination qui perdure dans la Loi sur les Indiens », *Magazine SenCA+* [En ligne], <https://sencanada.ca/fr/sencaplus/opinion/les-femmes-et-les-enfants-des-premieres-nations-meritent-que-le-gouvernement-federal-prenne-des-mesures-pour-remedier-a-la-discrimination-qui-perdure-dans-la-loi-sur-les-indiens/> (Page consultée le 26 novembre 2025).

⁵ En 1985, le projet de loi C-31 modifie la *Loi sur les Indiens* afin d'accorder le statut d'« Indien » aux personnes qui en étaient exclues, principalement des femmes et de leurs enfants. Dorénavant, le mariage n'a plus de conséquence sur ce statut. Si la loi C-31 avait pour objectif de mettre fin aux inégalités basées sur le sexe, elle a plutôt introduit de nouvelles formes de discriminations. L'une d'entre elles étant la règle d'exclusion à la deuxième génération, prévoyant qu'après deux générations consécutives où un « Indien » et un « non-Indien » ont des enfants, la troisième génération devient inadmissible au statut d'Indien. Assemblée des Premières Nations, « En quoi consistent les projets de Loi C-31 et C-3 ? » [En ligne], https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2020/01/16-19-02-06-AFN-Fact-Sheet-Bill-C-31-Bill-C-3-final-revised_FR.pdf (Page consultée le 27 novembre 2025).

la Nouvelle-France jusqu'au XIX^e siècle. Il présente également la problématique, le corpus de sources mobilisées ainsi que la méthodologie adoptée. Enfin, ce chapitre se conclut par une mise en contexte de la communauté abénakise d'Odanak, des premières années de sa présence dans la vallée laurentienne au XVII^e siècle jusqu'au XIX^e siècle.

Le deuxième chapitre retrace l'histoire des lois adoptées entre 1840 et 1876 et s'intéresse aux mariages célébrés dans la communauté d'Odanak. Durant ces années, de nombreuses lois sont adoptées concernant le droit de résidence dans les villages autochtones, le statut légal d'« Indien » et les mariages mixtes. En raison de ces changements législatifs, une analyse de la définition de l'« Indien » et des conséquences pour les femmes autochtones qu'entraînent ces lois est essentielle pour comprendre leurs répercussions sur les couples mixtes, sur les hommes « blancs » vivants dans la communauté et sur les femmes mariées avec un homme sans-statut. La seconde partie de ce chapitre se concentre sur les couples mixtes dans la communauté et sur les discours qui les concernent.

Enfin, le troisième et dernier chapitre explore plus spécifiquement la présence des hommes blancs, qu'ils soient mariés ou non avec des Abénakises, au sein de la communauté. Il s'agit de déterminer comment le terme de « Blanc » est défini, d'examiner les comportements reprochés à ces hommes jugés « problématiques », et d'analyser les mesures mises en œuvre par les Abénakis pour encadrer et gérer leur présence dans la communauté. En ce sens, ce chapitre met également en lumière la manière dont les Abénakis ont mobilisé les différentes lois adoptées entre 1840 et 1876, dont l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province* (1840) et l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* (1869), afin de tenter d'exclure ces hommes de la communauté.

Conscientes des enjeux complexes, sensibles et toujours actuels entourant les notions d'identité et d'appartenance W8banaki, nous tenons à préciser que ce mémoire n'a ni la prétention ni l'objectif de définir ou de trancher leur définition. Notre démarche vise plutôt à examiner un pan précis de l'histoire des femmes abénakises d'Odanak et des

mariages mixtes, plus particulièrement durant la période de définition légale de l'identité autochtone (1850-1876). À travers cette étude, nous souhaitons contribuer à une meilleure compréhension des contextes historiques, sociaux et politiques ayant influencé la reconnaissance et la transmission du statut d'« Indien » au sein de la communauté, sans prétendre représenter la diversité des perspectives et des expériences abénakises. De plus, nous souhaitons mettre en lumière les discours entourant la présence des unions mixtes et des hommes « blancs » à Odanak. Ce travail se veut avant tout un effort de recherche rigoureux et respectueux, mené avec le souci de ne pas s'appropriier ni définir l'identité autochtone.

CHAPITRE 1

BILAN HISTORIOGRAPHIQUE, SOURCES ET MÉTHODE

Du début du XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la pratique du mariage mixte entre Autochtones et Blancs se transforme de manière significative, passant graduellement de l'inclusion à l'exclusion de ces couples au sein des sociétés autochtones⁶. Dans un premier temps, l'inclusion – ou le *marrying-in* – se traduit par l'intégration de l'époux blanc dans les milieux autochtones par le biais du mariage, tel qu'avec le mariage à la façon du pays. Les mariages à la façon du pays sont des unions entre des hommes européens et des femmes autochtones, selon les traditions autochtones⁷. Il s'agit d'une union autant commerciale que sociale convenant aux deux partenaires. Ces mariages sont principalement célébrés en dehors de la vallée laurentienne, notamment dans les Pays d'en Haut. Bénéficiant de la présence des Églises catholiques et protestantes, les mariages mixtes dans la vallée du Saint-Laurent sont plutôt célébrés selon les traditions religieuses chrétiennes. Cependant, au cours du XIX^e siècle, la situation bascule vers l'exclusion – ou le *marrying-out* –, qui consiste en la marginalisation des couples mixtes au sein des communautés autochtones⁸. Ce phénomène d'exclusion reflète de profondes mutations dans les mentalités et les politiques concernant les mariages mixtes au Canada.

Notre mémoire se concentre sur l'étude des discours entourant les mariages mixtes et la présence d'hommes blancs dans la communauté abénakise d'Odanak au milieu du XIX^e siècle. Notre étude se situe ainsi dans une période de transition marquée par d'importants changements quant aux modalités des inclusions par le biais d'un mariage exogame. Notre objectif est de comprendre comment les législations coloniales définissant le statut d'« Indien » influencent (ou non) les décisions et opinions entourant

⁶ Dans son article, l'historienne Sylvia Van Kirk utilise les termes de « *marrying-in* » et « *marrying-out* ». Sylvia Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" : Changing Patterns of Aboriginal/Non-Aboriginal Marriage in Colonial Canada », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 23, n° 3 (2002), p. 1-11.

⁷ Gilles Havard, *Histoire des coureurs des bois : Amérique du Nord, 1600-1840*, Paris, Les Indes savantes, 2016, p. 670.

⁸ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" ».

la présence des couples exogames, et la présence des hommes blancs, dans la communauté d'Odanak et les conséquences pour ces individus.

Ce chapitre se divise en trois parties. À partir des travaux réalisés sur les mariages exogames, la première partie brosse le portrait historique des discours entourant le mariage, depuis la période de la Nouvelle-France jusqu'au milieu du XIX^e siècle au Bas-Canada (ensuite Canada-Est à partir de 1841, puis Québec à partir de 1867). La seconde partie se concentre sur notre problématique, les sources utilisées et notre méthodologie. Enfin, la troisième partie s'intéresse au cadre de notre étude, soit la communauté abénakise d'Odanak.

1.1 Bilan historiographique

Il est possible d'observer certaines tendances dans les travaux portant sur les mariages mixtes au Bas-Canada. Plusieurs études abordent la question des mariages mixtes durant la Nouvelle-France, présentant les discours des autorités coloniales et ecclésiastiques. Pour ce qui est des études abordant la période post-Conquête, celles-ci s'intéressent, entre autres, aux tensions présentes dans les communautés en raison des mariages exogames⁹. Ces tensions mènent à l'adoption des premières lois sur l'indianité durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Bien qu'il existe de nombreux travaux historiques sur les conséquences affectant les couples mixtes et les femmes autochtones après l'adoption de la *Loi sur les Indiens* (1876), peu de travaux étudient la période charnière que sont les décennies de 1850 à 1876. Pour ce qui est des études se concentrant sur cette période antérieure à la promulgation de la *Loi sur les Indiens*, elles se font rares, voire inexistantes. Aussi, les études à l'échelle d'une communauté se font, à notre connaissance, plus rares.

Ce bilan historiographique discute de l'évolution des discours sur les mariages mixtes depuis la Nouvelle-France jusqu'à l'adoption de la *Loi sur les Indiens* en 1876. En

⁹ Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1869) », Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, coord., *La indianización : cautivos, renegados, « hombres libres » y misioneros en los confines Americanos (s. xvi-xix)*, Madrid, Doce Calles, 2013, p. 335-362; Ted Binnema, « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 48, n° 2 (2014), p. 5-39.

ce sens, ce bilan se divise en deux grandes analyses. La première partie s'intéresse aux transformations des mariages exogames et des discours relatifs à ceux-ci sous le régime français, soit aux XVII^e et XVIII^e siècles. Quant à la deuxième partie, celle-ci se concentre sur l'analyse des discours concernant les intermariages, discours marqués par des tensions identitaires au sein des communautés dans la vallée du Saint-Laurent dans la première moitié du XIX^e siècle.

1.1.1 L'inclusion par le mariage : les unions interethniques aux XVII^e et XVIII^e siècles

Les mariages mixtes sont fondés sur les pratiques autochtones d'intégration. De nombreux hommes français, et dans une moindre mesure des Anglais (commerçants de la Compagnie de la Baie d'Hudson), ont été incorporés dans les réseaux de parenté et de commerce des peuples autochtones dans les Pays d'en Haut¹⁰. Dans les débuts de la traite des fourrures, la coopération et la réciprocité avec les peuples autochtones étaient indispensables pour les Français¹¹. En ce sens, dans le cadre de la traite des fourrures, certains peuples autochtones considèrent les mariages mixtes comme un moyen stratégique de créer des liens socio-économiques solides en intégrant des Euro-Canadiens à leurs réseaux de parenté, pratique qualifiée de *marrying-in* par l'historienne Sylvia Van Kirk.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les femmes autochtones ne sont pas de simples « substituts » aux femmes européennes (qui sont peu nombreuses¹²), mais bien de véritables partenaires¹³. Bonita Lawrence, professeure d'origine mi'kmaq, souligne que, dès les débuts de la Nouvelle-France, les intermariages entre les femmes autochtones et les hommes européens jouent un rôle essentiel dans l'histoire de la colonie. Le succès de ces hommes dans le commerce des fourrures, et même leur survie, dépend largement de leur capacité à s'intégrer aux sociétés autochtones, souvent grâce à des alliances

¹⁰ Victoria Freeman, « Attitudes Towards "Miscegenation" in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860-1914 », *Native Studies Review*, vol. 16, n° 1 (2005), p. 49.

¹¹ *Ibid.*

¹² Winona Stevenson, « Colonialism and First Nations Women in Canada », Ernakshi Dua and Angela Robertson, dir., *Scratching the Surface: Canadian, anti-racist-feminist thought*, Toronto, Canadian Scholars' Press and Women's Press, 1999, p. 52.

¹³ Freeman, « Attitudes Towards "Miscegenation" in Canada », p. 49; Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 4.

matrimoniales¹⁴. Bien que certains peuples autochtones et certains Français y trouvent des intérêts – tels que les commerçants de fourrures –, ces unions mixtes ne sont pas toujours perçues positivement au sein de la société coloniale. Les Français installés le long de la vallée laurentienne sont moins enclins aux mariages mixtes que ne peuvent l'être les commerçants de fourrures de l'arrière-pays¹⁵. Pour les commerçants de fourrures, les mariages mixtes représentent une opportunité précieuse, car les femmes autochtones, grâce à leur savoir-faire, leurs connaissances approfondies du territoire et leur capacité à établir des liens avec les autres nations autochtones, facilitent grandement le commerce des fourrures¹⁶. La durée prolongée de la traite des fourrures contribue à la fréquence des mariages mixtes dans les Pays d'en Haut¹⁷. Et, comme le souligne Sylvia Van Kirk, le mariage à la façon du pays « was the fundamental social relationship through which a fur trade society developed¹⁸. » Dans cette situation, les femmes autochtones représentent des partenaires de choix : elles les accompagnent dans leurs voyages, elles occupent les rôles d'intermédiaire, de guide et d'interprète, et elles apprêtent les peaux¹⁹. À l'extérieur des zones de colonisation, le mariage à la façon du pays demeure une pratique courante jusqu'au XIX^e siècle.

Différents facteurs géographiques et culturels influencent les motivations d'une femme autochtone à se marier avec un homme d'origine européenne²⁰. Parmi ceux-ci, le lieu (les contextes sont différents entre la vallée du Saint-Laurent et les Pays d'en Haut²¹) et les normes culturelles (matrilinéaires ou patrilinéaires) jouent un rôle important dans

¹⁴ Bonita Lawrence, « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview », *Hypatia*, vol. 18, n° 2 (printemps 2003), p. 8; Stevenson, « Colonialism and First Nations Women in Canada », p. 51.

¹⁵ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 2.

¹⁶ Freeman, « Attitudes Towards "Miscegenation" in Canada », p. 49; Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 4.

¹⁷ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 2.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹ Gilles Havard, « "Nous ne ferons plus qu'un seul peuple". Le métissage en Nouvelle-France à l'époque de Champlain », Guy Martinière et Didier Poton, dir., *Le Nouveau-Monde et Champlain*, Paris, Indes Savantes, 2008, p. 107.

²⁰ Dominique Deslandres, « « ... alors nos garçons se marieront à vos filles, & nous ne ferons qu'un seul peuple » : religion, genre et déploiement de la souveraineté française en Amérique aux XVI^e-XVIII^e siècles – une problématique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 66, n° 1 (été 2012), p. 31.

²¹ Dans les Pays d'en Haut, les unions mixtes sont plus courantes à celles de la vallée laurentienne en raison du commerce des fourrures. Autant les peuples autochtones que les commerçants de fourrures y trouvent des avantages politiques et économiques.

leur décision. S'ajoutent également les désirs individuels et les besoins des communautés, qui peuvent souhaiter ou non s'allier aux Français pour des raisons commerciales ou diplomatiques²². Ainsi, bien que les intermariages soient plus communs dans les Pays d'en Haut, la question de l'intérêt – ou du manque d'intérêt – des peuples autochtones pour de telles alliances avec des Français demeure un facteur déterminant. Du côté des Pays d'en Haut, les mariages à la façon du pays²³ – ou *marrying-in* – connaissent un essor lié au commerce des fourrures durant les années 1650 et 1660 alors que les Français remplacent de plus en plus les Autochtones dans le transport des peaux²⁴.

Les historiens et historiennes Guillaume Aubert, Saliha Belmessous et Gilles Havard accordent une place importante aux mariages mixtes dans leurs études sur les prémices des théories raciales en Nouvelle-France et sur l'évolution des identités françaises et autochtones aux XVII^e et XVIII^e siècles²⁵. Dans la première moitié du XVII^e siècle, en raison du déséquilibre des sexes de la colonie, les mariages mixtes apparaissent comme un outil stratégique dans la politique de colonisation française pour augmenter la population²⁶. Les autorités françaises adoptent alors une politique de « francisation » à l'égard des peuples autochtones qu'ils considèrent comme « sauvages » et donc inférieurs aux Européens²⁷. Le terme de « francisation » signifie l'acte de « civiliser » les peuples autochtones à travers leur conversion au catholicisme et l'adoption des coutumes et de la langue française. Ainsi, par la proximité des Français et leur manière de vivre, les Premières Nations seraient séduites par l'idée de marier leurs

²² Deslandres, « alors nos garçons se marieront à vos filles », p. 31.

²³ Les mariages « à la façon du pays » (« mariage selon la coutume du pays ») sont des mariages mixtes non sanctionnés par une cérémonie religieuse suivant les rites autochtones. Stevenson, « Colonialism and First Nations Women in Canada », p. 51.

²⁴ Havard, « "Nous ne ferons plus qu'un seul peuple" », p. 106-107.

²⁵ Guillaume Aubert, « "The Blood of France": Race and Purity of Blood in the French Atlantic World », *The William and Mary Quarterly*, 3^e séries, vol. 61, n° 3 (2004), p. 439-478; Saliha Belmessous, « Être Français en Nouvelle-France : Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles », *French Historical Studies*, vol. 27, n° 3 (2004), p. 507-540; Saliha Belmessous, « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy », *The American Historical Review*, vol. 110, n° 2 (2005), p. 322-349; Gilles Havard, « "Les forcer à devenir Citoyens". État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales HSS*, n° 5 (2009), p. 985-1018.

²⁶ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 2.

²⁷ Belmessous, « Assimilation and Racialism », p. 323.

filles avec des hommes d'origine française. Dans cette politique de francisation, ce sont principalement les femmes autochtones qui sont visées par cette union des peuples.

Tout comme par la politique de francisation, l'accroissement de la population de la colonie passe, pour Samuel de Champlain (1603-1635), par la conversion des Autochtones à la religion chrétienne et à la façon de vivre des Français²⁸. Dans cette même optique, au XVII^e siècle, les autorités françaises soutiennent les unions mixtes, en particulier avec les femmes autochtones converties à la religion catholique²⁹. Comme le souligne l'historienne Dominique Deslandres dans son article paru en 2012, « il fallait trouver aux Français parmi les *Sauvagesses*, des épouses *civilisées*, *francisées* et *christianisées* qui contrediraient l'attrait des filles faciles que semblaient fournir allègrement les tribus amérindiennes³⁰. » Il est enseigné à ces femmes le « propre des femmes françaises », soit de se soumettre à la hiérarchie patriarcale de la société française³¹. Aux yeux des autorités coloniales, les mariages entre les hommes d'origine européenne et les femmes autochtones sont perçus comme un moyen d'assimiler les peuples autochtones, soutenant les visées de francisation. La politique de francisation, fondée sur un paternalisme assumé, vise donc davantage à l'assimilation plutôt que la promotion d'un réel métissage³².

Dans la décennie de 1660, face à l'échec du projet assimilateur, la Couronne française prend en main le peuplement de la vallée du Saint-Laurent. Désormais, les femmes européennes sont essentielles au projet colonisateur, à la stabilité de la population et au succès culturel de la colonie³³. Dans cette optique, la France subventionne l'immigration des Filles du roi. Avec leur arrivée, à partir de 1663, le rapport hommes-femmes de la colonie tend à s'équilibrer. Toutefois, la France n'abandonne pas totalement ses espoirs d'assimilation des peuples autochtones ni le discours de la « fusion des

²⁸ Deslandres, « alors nos garçons se marieront à vos filles », p. 23.

²⁹ *Ibid.*, p. 29; Yves Beauregard, « Mythe ou réalité. Les origines amérindiennes des Québécois. Entrevue avec Hubert Charbonneau », *Revue Cap-aux-Diamants*, n° 34 (été 1993), p. 39; Freeman, « Attitudes Towards "Miscegenation" in Canada », p. 53.

³⁰ Deslandres, « alors nos garçons se marieront à vos filles », p. 29.

³¹ *Ibid.*

³² Adam Gaudry et Darryl Leroux, « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1 (printemps 2017), p. 117.

³³ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 3.

peuples »³⁴. Le métissage, par le biais de l'assimilation, n'est pas vu comme un échange égal, mais plutôt comme une occasion de « civiliser » les Autochtones et de les faire disparaître progressivement au profit de la culture européenne³⁵. Cependant, le projet français d'union des peuples et sa mise en place dans la colonie sont difficiles. Si, en théorie, l'idée de convertir les femmes autochtones pour le mariage semble être une solution, la réalité est différente : peu de femmes autochtones correspondent aux critères imposés pour qu'un nombre important d'unions mixtes ait lieu, et si elles répondent aux critères (civilisées, francisées et christianisées), rien ne garantit leur intérêt de se marier avec un Français. Puisqu'avant 1663, la Couronne française sous-traite la colonie à des compagnies de traite des fourrures, le peuplement du territoire de la Nouvelle-France se fait à petite échelle. Se concentrant plutôt sur le commerce des fourrures, les compagnies encouragent peu l'immigration de Français pour le peuplement. Aussi, peu de Français, y compris les engagés après leur contrat, s'installent définitivement en Nouvelle-France³⁶.

La rareté des habitants et le faible nombre de femmes dans la colonie durant la première moitié du XVII^e siècle – l'équilibre est atteint au début du XVIII^e siècle – ainsi que son développement économique centré autour de la traite de fourrures contribuent à l'impression des contemporains que les mariages mixtes sont bien plus fréquents qu'ils ne le sont réellement³⁷. L'historienne Sylvia Van Kirk souligne que: « In Acadia and New France, fur trade and military concerns were intertwined with small-scale settlement projects, which contributes to the perception that intermarriage was more commonplace than it actually was. There is a general impression that intermarriage was widespread in New France and that Frenchmen had a natural predilection for Aboriginal women³⁸. » Dans les faits, dans la vallée du Saint-Laurent, seules quelques femmes autochtones se sont mariées avec des Français durant les premières décennies du XVII^e siècle³⁹. Comme le démontre le démographe Hubert Charbonneau dans les années 1990, sur une population

³⁴ Havard, « "Nous ne ferons plus qu'un seul peuple" », p. 106.

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

³⁷ Darryl Leroux, *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2019, p. 2.

³⁸ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 2.

³⁹ Leroux, *Distorted Descent*, p. 2.

d'environ 2 000 individus fondateurs, seulement treize femmes autochtones apparaissent dans les registres de mariage de la vallée du Saint-Laurent avant 1860⁴⁰.

La question du genre occupe une place importante dans les mariages mixtes en Nouvelle-France, car ces unions se font majoritairement entre un homme euro-canadien et une femme autochtone⁴¹. Le cas inverse, soit le mariage entre une femme euro-canadienne et un homme autochtone, est moins commun. Selon Belmessous et Havard, cette différence s'explique d'abord par le nombre limité de femmes d'origine européenne dans la colonie. Ensuite, le caractère patriarcal présent en France occupe une part importante de leur vision de l'institution religieuse et sociale du mariage : comme le mari détient l'autorité sur la femme et le père sur ses enfants, il est inconcevable qu'une femme blanche soit soumise à l'autorité d'un époux autochtone. Dans ce modèle, les enfants appartiennent au père, donc, si l'époux est Autochtone, les enfants ne seront pas Français, et ne contribueront pas à peupler la colonie. Cette conception patriarcale de la famille permet d'expliquer pourquoi les autorités françaises préfèrent les mariages entre un homme européen et une femme autochtone, et par conséquent, pourquoi les mariages entre un Autochtone et une femme blanche sont rares.

Malgré les efforts d'unions et de développement de la population coloniale, peu de mariages mixtes sont célébrés entre une femme autochtone et un Français aux XVII^e et XVIII^e siècles. Les femmes autochtones, et par le fait même leur communauté, ont résisté au mélange européen⁴². Comme le souligne Darryl Leroux « [...], la chimère du métissage présente un récit grandiose de cohabitation amicale et de respect mutuel entre les premiers colons français et les peuples autochtones qu'ils ont rencontrés. Au centre de ce récit se trouve l'effacement du dispositif patriarcal du colonialisme français en Nouvelle-France, qui a voulu assujettir la souveraineté et l'autodétermination des femmes autochtones aux

⁴⁰ Beauregard, « Mythe ou réalité », p. 39.

⁴¹ Belmessous, « Assimilation and Racism »; Bettina Bradbury, « Colonial Comparisons: Rethinking Marriage, Civilization and Nation in Nineteenth-Century White Settler Societies », Philip Buckner et Douglas Francis, dir., *Rediscovering the British World*, Calgary, University of Calgary Press, 2005, p. 137; Havard, « "Les forcer à devenir Citoyens". », p. 1002; Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 2.

⁴² Leroux, *Distorted Descent*, p. 15.

normes patriarcales européennes chrétiennes⁴³. » Bien que des unions mixtes ont eu lieu, celles-ci représentent une faible proportion des mariages célébrés dans la colonie canadienne aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'historienne Dominique Deslandres précise aussi que la notion d'un peuple franco-autochtone unifié est une « chimère » de l'historiographie québécoise, car « la politique coloniale française et l'instruction religieuse veillaient à ce que la miscégénération n'ait lieu que dans des contextes très limités et définis, et uniquement quand cela correspondait aux normes françaises en matière de genre⁴⁴ ».

Ainsi, alors que les relations entre Français et Autochtones sont encouragées au XVII^e siècle, les autorités interdisent progressivement, puis complètement, les mariages mixtes au XVIII^e siècle⁴⁵. Havard parle même d'un « discours mixophobe⁴⁶ ». Les autorités coloniales cherchent à éviter l'acculturation des époux d'origine française par la culture de l'épouse autochtone, mais également la perte des enfants au profit de la nation de la mère⁴⁷. Les autorités considèrent que les unions mixtes encouragent l'« ensauvagement » des Français et non l'assimilation des femmes autochtones,⁴⁸ soit l'opposé de ce qui est souhaité. De plus, si le manque de femmes européennes dans les débuts de la colonie amène les Français à se marier avec des femmes autochtones, la colonie se rapproche d'un équilibre des sexes au début du XVIII^e siècle. Il devient donc moins « nécessaire » de se marier avec une femme autochtone.

1.1.2 L'exclusion : les intermariages dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent au XIX^e siècle

Au début du XIX^e siècle, les autorités britanniques, tout comme les autorités françaises, sont convaincues qu'avec des liens de proximité avec les Euro-Canadiens, les peuples autochtones finiront par adopter les mœurs britanniques. À la suite du passage de la colonie canadienne de la France à la Grande-Bretagne, les unions mixtes cessent d'être

⁴³ Darryl Leroux, *Ascendance Détournée : Quand les Blancs revendiquent une identité autochtone*, Subdbury, Prise de Parole, 2022, p. 23.

⁴⁴ Leroux, *Ascendance Détournée*, p. 16.

⁴⁵ Belmessous, « Être Français en Nouvelle-France », p. 527.

⁴⁶ Havard, « "Les forcer à devenir Cytoyens". », p. 1003.

⁴⁷ Belmessous, « Être Français en Nouvelle-France », p. 527.

⁴⁸ Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marrying-Out" », p. 6.

encouragées comme moyens de peuplement dans le Bas-Canada⁴⁹. Les autorités britanniques rejettent cette logique, tout comme les autorités françaises l'avaient déjà fait. Cependant, les unions mixtes et les mariages à la façon du pays demeurent une réalité dans l'Ouest du Canada, entre autres en raison de la continuité de la traite des fourrures⁵⁰.

Les questions touchant aux mariages mixtes et aux tensions identitaires qui découlent du métissage sont d'une grande importance au XIX^e siècle dans les communautés autochtones dans la vallée du Saint-Laurent. Cependant, il existe peu d'études historiques sur ces sujets, notamment en comparaison avec les études sur les mariages mixtes dans le contexte de la traite des fourrures. Seules les études d'Alain Beaulieu⁵¹, de Marie-Lise Vien⁵², de Matthieu Sossoyan⁵³ et d'Isabelle Bouchard⁵⁴ – qui réserve une portion de sa thèse à ce sujet – offrent des analyses pertinentes sur les tensions identitaires liées au métissage dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent.

En ce qui concerne la première moitié du XIX^e siècle, l'historien Alain Beaulieu souligne l'éclosion d'une opposition aux mariages mixtes et à l'intégration des Blancs, principalement des hommes, dans les communautés de la vallée laurentienne⁵⁵. Les différends qui divisent ces communautés trouveraient leurs origines, de manière indirecte, dans l'augmentation du métissage⁵⁶, qui est de plus en plus associé à la transformation du mode de vie des peuples autochtones⁵⁷. Avant la Conquête britannique de 1760, l'intégration d'enfants et de captifs de guerre est une pratique commune. Cependant, après

⁴⁹ Havard, « Nous ne ferons plus qu'un seul peuple », p. 96.

⁵⁰ Voir, entre autres, Sylvia Van Kirk, *Many Tender Ties': Women in Fur-Trade Society in Western Canada, 1670-1870*, Winnipeg, Watson & Dwyer, 1980 et Jennifer H. Brown, *Strangers in Blood. Fur Trade Company Families in Indian Country*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2014.

⁵¹ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones ».

⁵² Marie-Lise Vien, « « Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre » : Race, genre et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851 », mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2013.

⁵³ Matthieu Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs. Mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n^{os} 1-2 (2009), p. 159-171.

⁵⁴ Isabelle Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité : terres "seigneuriales", pouvoirs et enjeux locaux dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1760-1860) », thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 2017.

⁵⁵ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 337.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 339.

la Conquête, l'intégration se modifie alors que ce sont des hommes blancs qui choisissent de s'installer dans les communautés de la vallée du Saint-Laurent, souvent après leur mariage avec une femme autochtone. Leur intégration n'est plus le résultat d'une décision collective et en vient à être de plus en plus considérée comme une intrusion⁵⁸. Ainsi, l'addition de nombreux éléments, dont la présence des « Blancs » et la réduction de leur territoire, confrontent les peuples autochtones de la vallée laurentienne à des questions identitaires. Dans cette situation, le besoin de définir les critères de l'indianité n'est pas anodin : la définition de l'indianité est directement liée aux droits fonciers, dans un contexte où les limites de ce territoire rétrécissent rapidement⁵⁹.

Portant spécifiquement sur la communauté mohawk de Kahnawá:ke, le mémoire de Marie-Lise Vien (2013) s'intéresse aux discours sur l'acceptabilité des mariages entre Autochtones et « Blancs » dans la première moitié du XIX^e siècle, soit durant une période d'augmentation des tensions identitaires. Il s'agit aussi de la période précédant l'adoption de l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* (1850) et de la pétition des chefs autochtones pour l'amendement de cette loi en 1851⁶⁰. L'historienne montre qu'au début du XIX^e siècle, la présence de Blancs sur le territoire de Kahnawá:ke devient une source de tension au sein de la communauté⁶¹. Les Mohawks s'inquiètent alors de l'accroissement du métissage au sein de leur communauté, résultant des intégrations de « Blancs », présentes et passées. Dans un même ordre d'idées, l'anthropologue Matthieu Sossoyan brosse le portrait historique de cette communauté entre le XVIII^e siècle et le XX^e siècle en portant une attention particulière aux tensions liées à la présence des Blancs précédemment intégrés aux XVIII^e et XIX^e siècles⁶².

Après la guerre de 1812-1814, l'attitude des autorités coloniales à l'endroit des peuples autochtones change : petit à petit, les Autochtones passent d'alliés de la colonie à sujets à civiliser et à intégrer à la société⁶³. Confrontée à ce nouveau discours et aux empiétements territoriaux par les Blancs, la communauté de Kahnawá:ke en vient à

⁵⁸ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 346.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁶⁰ Vien, « Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre ».

⁶¹ Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 162.

⁶² Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs ».

⁶³ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 341.

s'opposer aux mariages entre Autochtone et Blanc, plus précisément entre une femme mohawk et un homme blanc. Cette interdiction se traduit principalement par le désir d'expulser de la communauté les individus considérés comme problématiques, tels que ceux qui pratiquent des activités jugées nuisibles, comme l'accaparement de plusieurs propriétés foncières.

Marie-Lise Vien démontre que, quelle que soit la provenance des discours sur les mariages mixtes et l'appartenance des individus – qu'ils émanent de membres externes ou internes à la communauté –, leur objectif demeure d'encadrer l'intégration d'étrangers par le mariage entre Autochtone et Blanc. Dans une optique de protection de la communauté, plusieurs Mohawks ainsi que des représentants de l'Église et de l'État en viennent à prôner une intégration des étrangers par le mariage fondé sur des normes conformes à une tradition patrilinéaire et patrilocale. Or, ces nouvelles normes s'opposent aux pratiques traditionnelles mohawks, qui reposent sur une filiation matrilineaire (le clan est transmis par la mère) et une résidence matrilocale (l'homme s'établit parmi la famille de l'épouse après le mariage)⁶⁴. En instaurant ces nouvelles normes patriarcales, les enfants nés de mariages exogames risquent une exclusion en fonction de leur ascendance. Ces nouvelles normes visent à limiter le métissage au sein de la communauté. Elles participent également à la construction de l'identité autochtone, plus particulièrement de l'identité mohawk, alors que les frontières identitaires entre Autochtone et Blanc se redéfinissent.

La communauté abénakise d'Odanak n'est pas épargnée par les tensions identitaires provoquées par la présence d'étrangers. Déjà dans les années 1790, des voix s'élèvent afin d'empêcher que certains individus extérieurs à la communauté s'y établissent⁶⁵. Puis, au cours des années 1830, l'appartenance de certaines familles est remise en question. Dans son étude, l'historienne Isabelle Bouchard présente le cas des familles Gill et Masta, qui voient leur appartenance contestée parce qu'ils sont des descendants d'hommes qui ont été intégrés par l'adoption (Gill) ou le mariage (Masta).

⁶⁴ Marie-Lise Vien, « Les mariages entre autochtones et Blancs : Luites d'intérêt et définition d'une frontière identitaire à Kahnawake (1830-1851) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1 (2016), p. 63.

⁶⁵ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 134.

En raison de leur mode de vie qui se rapproche de celui des Canadiens et de leur intégration à la communauté basée sur l'adoption de leur père⁶⁶, l'appartenance des cinq frères Gill et leur descendance sont de plus en plus critiquées par les membres de la communauté⁶⁷. Durant la seconde moitié des années 1830, la remise en question de l'appartenance de la famille Gill ainsi que la convergence des intérêts des chefs autochtones et des autorités coloniales mènent à l'exclusion des frères Gill de la liste des présents⁶⁸. Avec leur exclusion de la liste des présents⁶⁹, les frères Gill ne sont plus reconnus comme des membres de la communauté ni comme des « Indiens ».

Une autre famille est également exclue de la liste des présents, soit la famille Masta. Dès 1837, les fils de Toussaint Masta, « un Blanc de Terrebonne⁷⁰ », et de Catherine Vassal, soit John, Joseph et Ignace Masta, sont aussi retirés de la liste des présents tenue par les Affaires indiennes⁷¹. Les trois fils admettent que leur père – maintenant décédé – est Canadien, mais défendent leur indianité du fait que leur père a été officiellement intégré dans la communauté à la suite de son mariage avec leur mère, une Abénakise⁷². Comme le souligne Isabelle Bouchard, l'intégration de Toussaint Masta se traduit par sa nomination à titre de chef ainsi que par sa participation, comme les autres

⁶⁶ Isabelle Bouchard précise que Joseph-Louis Gill est né de deux parents anglais captifs (Samuel et Rosalie) qui ont été adoptés par la communauté à la fin du XVII^e siècle. De son mariage avec Marie-Julienne-Suzanne Gamelin (fille du capitaine de milice Antoine Gamelin dit Chateaufvieux et d'Angélique Hertel), Joseph-Louis Gill aura cinq fils : Augustin, Thomas, Simon, Louis et Joseph. Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 132-133.

⁶⁷ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 135.

⁶⁸ Au XVII^e siècle, les Français adoptent la pratique des distributions annuelles de présents aux nations autochtones afin de bâtir et de maintenir des alliances militaires. Les Britanniques choisissent de continuer cette pratique après la « rébellion de Pontiac ». Cependant, après la guerre anglo-américaine de 1812-1814, les autorités britanniques remettent de plus en plus en question cette pratique, en particulier en raison des coûts qui y sont rattachés. Brian Gettler, « L'argent, l'État et les Autochtones : la tentative gouvernementale de monétisation des relations dans les années 1820 et 1830 », Alain Beaulieu et Maxime Gohier, dir., *Les Autochtones et l'État*, Montréal, Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone (département d'histoire), 2006, p. 4; Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 82 et p. 137.

⁶⁹ Durant les années 1820 et 1830, la coutume des présents est encore pratiquée avec les Autochtones. À partir de 1835, l'État encourage la conception biologique et patrilinéaire de l'identité « indienne » par l'intermédiaire de la modification des politiques de distribution des présents. En ce sens, en 1836, l'État décide que seuls les enfants nés de deux parents autochtones recevront des présents, diminuant par le fait même les coûts liés à la distribution. Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 136.

⁷⁰ Claude Bellavance, Yvan Rousseau et Jean Roy, *Histoire du Centre-du-Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 408.

⁷¹ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 136.

⁷² *Ibid.*

membres d'Odanak, à la guerre de 1812⁷³. Autant la famille Gill que Masta défendent leur appartenance à la communauté d'Odanak, et par le fait même à leur droit foncier dans la communauté.

Comme le démontre Marie Lise Vien, c'est dans ce contexte de tensions identitaires que survient l'adoption des premières lois concernant les Premières Nations dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. En 1850, le gouvernement adopte la première loi définissant les critères de l'indianité, soit l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada*. À ce moment, le gouvernement cherche à définir juridiquement ce qu'est un « Indien »⁷⁴. En édictant une définition, il est possible pour le gouvernement d'établir qui a le droit ou non aux terres comprises dans les limites réservées aux peuples autochtones⁷⁵. En 1851, la définition, jugée trop large par les communautés autochtones elles-mêmes, est amendée afin de limiter la définition de l'indianité⁷⁶. La loi de 1850 et son amendement de 1851 se concentrent sur la « protection » des terres des peuples autochtones et sur la définition de l'indianité.

En somme, les tensions identitaires au sein des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent ont conduit à une intervention gouvernementale. Les autorités coloniales, plus particulièrement la Chambre d'Assemblée disposant depuis peu de la responsabilité gouvernementale, ont adopté des lois visant à « protéger » les peuples autochtones et leurs terres. De l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada* (1850) jusqu'à la *Loi sur les Indiens* (1876), chaque législation a entraîné d'importantes conséquences pour les peuples autochtones, les couples exogames, en particulier les femmes autochtones, ainsi que pour leurs enfants. Si certaines demandes des chefs ont été prises en compte, telles que celles formulées dans

⁷³ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 136.

⁷⁴ John L. Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy », J. R. Miller, dir., *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 129.

⁷⁵ Vien, « Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre », p. 178; Alain Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 145.

⁷⁶ Vien, « Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre », p. 179; Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 350.

leur pétition pour modifier la loi de 1850, les femmes autochtones, quant à elles, en sont sorties perdantes.

1.2 Problématique

Notre mémoire s'intéresse aux mariages interethniques entre les Abénakises d'Odanak et les Canadiens entre 1850 et 1876. Plus précisément, il entend contribuer à notre compréhension de la manière dont les premières lois coloniales ayant défini l'indianité ont affecté les femmes abénakises se mariant avec un homme sans statut d'« Indien ». Nous avons choisi d'aborder ces unions interethniques sous l'angle de l'identité et de l'appartenance. L'identité est analysée à travers la création de la catégorie légale d'« Indien » et les critères établis par les lois coloniales à partir de 1850, tandis que l'appartenance est examinée à travers la reconnaissance, par les membres de la communauté, d'un individu comme étant l'un des leurs.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, l'émergence de tensions identitaires au sein des communautés autochtones de la vallée laurentienne joue un rôle significatif dans l'élaboration des lois définissant l'identité juridique des Premières Nations. Parallèlement, les enjeux territoriaux prennent une place importante dans les tensions liées à la présence des Blancs dans ces communautés. En effet, les Autochtones de la vallée du Saint-Laurent subissent de nombreux empiètements sur leurs terres au profit de la population canadienne environnante⁷⁷. À cela s'ajoute le fait que plusieurs hommes blancs, après leur mariage avec une femme autochtone, choisissent de s'établir dans la communauté d'appartenance de leur épouse. Toutefois, tous les Blancs installés dans les communautés ne sont pas tous perçus de manière négative. Ceux qui conservent leurs pratiques euro-canadiennes au détriment des traditions locales ou qui tirent profit des droits de leur épouse autochtone, tels que leurs droits fonciers, sont particulièrement mal vus.

Face à ces préoccupations croissantes, notamment en raison du rétrécissement de leurs terres et des tensions identitaires grandissantes, plusieurs pétitions sont adressées aux autorités coloniales à partir de 1820⁷⁸. Dans ces pétitions, les Autochtones de la vallée

⁷⁷ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 337.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 336.

du Saint-Laurent demandent l'expulsion de certains Blancs établis sur les terres réservées pour leur communauté et l'instauration de critères pour déterminer qui peut y résider. En réponse à celles-ci, l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* est adoptée en 1850, établissant pour la première fois une définition juridique du statut d'« Indien » par l'État. Cependant, cette loi ne répond pas pleinement aux attentes des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, qui réclament des critères plus stricts. En 1851, une modification de la loi retire la reconnaissance du statut d'« Indien » aux individus intégrés par le mariage ou l'adoption. Désormais, les hommes blancs ne peuvent plus acquérir ce statut en épousant une femme autochtone, et ils se voient interdire de résider dans les communautés autochtones⁷⁹. Cette modification crée une situation ambiguë pour les couples mixtes, en particulier pour les épouses autochtones dont le statut demeure inchangé. Certaines communautés, comme Odanak, invoquent alors cette interdiction pour exclure des « Blancs » vivant sur leurs terres. En 1869, l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle* introduit officiellement la transmission patrilinéaire du statut d'« Indien ». Désormais, une femme autochtone mariée à un non-Indien perd son statut d'« Indienne »⁸⁰. Ces modifications législatives introduisent, dès 1851, une discrimination à la fois raciale et genrée au sein des communautés autochtones. Jusqu'en 1869, la situation des femmes autochtones mariées à un non-Indien demeure ambiguë, avant que leur exclusion ne soit clairement inscrite dans la loi.

La période étudiée dans notre mémoire, soit de 1850 à 1876, est essentielle pour comprendre les répercussions des lois coloniales sur la définition de l'identité autochtone et l'appartenance des femmes abénakises à leur communauté. Elle se distingue de la période antérieure à 1850, où aucun critère légal ne définit encore le statut d'« Indien », et de celle postérieure à 1876, où la *Loi sur les Indiens* formalise les critères discriminatoires qui sont définis dans les deux décennies précédentes. Ainsi, notre période représente un moment clé de la construction de la définition légale de l'« Indien » et dans l'imposition de critères discriminatoires visant particulièrement les femmes. Aussi, la

⁷⁹ John Leslie, *The Historical Development of the Indian Act*, 2nd ed., Ottawa, Treaties and Historical Research Centre, P.R.E. Group, Indian and Northern Affairs, 1978, p. 26.

⁸⁰ Richard H. Bartlett, "The Indian Act of Canada", *Buffalo Law Review*, vol. 27, n° 4 (1978), p. 589.

question des étrangers prend une importance particulière alors que les Abénakis tentent de protéger leurs terres et de définir qui peut y résider et utiliser les ressources.

L'historiographie montre que les discours sur les mariages mixtes évoluent à partir du début du XIX^e siècle, autant du côté de l'État, que du côté des peuples autochtones qui connaissent des tensions sur l'appartenance et l'intégration par le mariage. Ces réflexions historiographiques invitent à s'interroger sur la manière dont ces transformations sont vécues à l'échelle d'une communauté. Notre étude s'intéresse à la communauté abénakise d'Odanak et se concentre sur l'analyse des discours entourant la présence de « Blancs » au sein de la communauté. En nous concentrant sur Odanak, nous cherchons à analyser l'influence des lois coloniales encadrant le statut d'« Indien » et les critères qui en découlent sur les discours au sujet de la présence des « Blancs ». Il s'agit aussi d'examiner les effets concrets de cette présence sur les dynamiques sociales au sein de la communauté.

À la lumière des discours tenus par les agents des Affaires indiennes, les missionnaires et les membres de la communauté sur les mariages interethniques, la présence d'hommes blancs à Odanak et l'adoption des lois encadrant l'indianité, plusieurs questions émergent. Quels sont les discours entourant la présence d'individus non-Abénakis dans la communauté ? Qui est considéré comme « Blanc » ? Quels comportements sont reprochés aux hommes blancs ? Quels sont les discours tenus dans la communauté au sujet des mariages mixtes ? Quelle influence ont les nouvelles lois concernant l'indianité dans les discours sur l'appartenance ? Comment les chefs abénakis mobilisent-ils les lois coloniales et leurs différentes définitions juridiques de l'indianité pour inclure ou exclure certains individus ? Quels moyens et arguments utilisent-ils pour les inclure ou les exclure ? Quels sont les impacts de ces lois sur les femmes abénakises mariées à des hommes blancs et sur leur appartenance à la communauté ?

Notre hypothèse est que, durant la période étudiée, les Abénakis d'Odanak concentrent principalement leurs efforts sur la protection de leur territoire et de leur communauté face aux empiétements des hommes blancs, qu'ils soient mariés ou non avec des Abénakises. Ainsi, la mobilisation des lois et des définitions de l'indianité vise avant tout à la protection de leurs terres contre les intrusions, plutôt qu'à expulser des femmes ou des couples exogames. Cette priorité relègue la question des intermariages au second

plan, même si les Abénakis s'appuient, dans certains cas, sur les lois coloniales pour défendre leurs terres.

1.3 Sources et méthodologie

1.3.1 Fonds d'archives

Les archives de RG10

Ce mémoire repose sur trois principales catégories de sources : les archives gouvernementales, la législation et les registres de l'état civil⁸¹. Pour la réalisation de cette étude, nous avons d'abord consulté les archives des Affaires indiennes, soit le groupe d'archives RG10, conservées par Bibliothèque et archives Canada (BAC) et disponibles en ligne par le biais de la plateforme *Héritage*⁸². Ces archives regroupent notamment les correspondances des agents locaux avec leurs supérieurs, ce qui permet d'analyser leurs discours relatifs aux mariages mixtes ainsi qu'à d'autres enjeux pour les Abénakis, comme le territoire. Entre 1850 et 1876, alors que l'État tente de définir les critères de l'indianité, les mariages mixtes suscitent de nombreux débats. Les Affaires indiennes s'intéressent alors aux mariages mixtes et à l'appartenance, entre autres, car ceux-ci entraînent des conséquences sur la détermination des individus pouvant vivre ou non sur le territoire de la communauté.

Ces archives gouvernementales renferment des informations essentielles sur la situation des Abénakis et leurs préoccupations. Elles contiennent également des requêtes (lettres, pétitions, etc.) provenant des membres de la communauté, qui peuvent être en (dés)accord avec les décisions des autorités relatives à l'intégration ou non de certains individus à la suite d'un mariage.

Au sein du groupe d'archives RG10, nous avons consulté deux collections et leurs sous-séries qui couvrent le cadre chronologique de notre étude : celle du *Department of Indian Affairs : Office of the Civil Secretary in the Province of Canada, 1844-1861*⁸³, ainsi

⁸¹ Les lois adoptées par l'État colonial durant la période couverte par notre étude seront présentées plus en détail dans le deuxième chapitre.

⁸² *Canadiana Héritage* [En ligne]. <https://heritage.canadiana.ca/>.

⁸³ Bibliothèque et archives Canada (ci-après BAC), Department of Indian Affairs: Office of the Civil Secretary in the Province of Canada, RG10-A-5, 1844-1861.

que celle de l'*Office of the Deputy Superintendent General of Indian Affairs : Correspondance, 1862-1896*⁸⁴. Ces deux collections permettent d'analyser les discours des différents acteurs de la communauté sur les mariages mixtes, les débats que ces unions suscitent, ainsi que les enjeux liés à la présence d'étrangers dans la communauté. Ces archives témoignent également des discours des Abénakis concernant les lois définissant le statut d'« Indien » et leurs demandes à l'égard des couples issus de mariages interethniques.

De surcroît, le fonds RG10 est mobilisé pour analyser la mise en place des lois définissant le statut légal d'« Indien » et leurs conséquences sur les couples mixtes. Il s'agit de déterminer si l'application de ces lois entraîne des conséquences sur l'inclusion des hommes blancs ou sur l'exclusion des Abénakises d'Odanak. Ainsi, nous avons examiné si les archives des Affaires indiennes témoignent de la mise en application des premières lois sur la transmission patrilinéaire du statut d'« Indien » et, par conséquent, si cette application entraîne l'exclusion des Abénakises ayant épousé des hommes sans-statut. À l'inverse, nous avons aussi exploré la possibilité que ces lois ne soient pas mises en application, permettant une continuité dans l'inclusion des étrangers par le biais du mariage. Enfin, une troisième possibilité a été étudiée, soit celle de l'utilisation de ces lois pour exclure des individus considérés comme « étrangers », c'est-à-dire des personnes non mariées à des femmes abénakises, mais vivant sur les terres de la communauté.

Ensuite, en lien avec les archives du fonds RG10, nous avons consulté le fonds Henri Vassal, conservé au Centre d'Archives régionales du Séminaire de Nicolet⁸⁵. Ce fonds témoigne des relations entre Henri Vassal, agent du département des Affaires indiennes, et la communauté d'Odanak entre 1873 et 1876 ainsi qu'entre 1879 et 1889. Cependant, après avoir consulté et analysé les correspondances couvrant les années de 1873 à 1876, nous avons constaté que celles-ci n'étaient pas pertinentes pour les besoins

⁸⁴ BAC, Office of the Deputy Superintendent General of Indian Affairs: Correspondances, RG10-B-2-a, 1862-1896.

⁸⁵ Centre d'archives régionales Séminaire de Nicolet, F249, Fonds Henri Vassal.

de notre étude. Il est à noter qu'au moment du dépouillement, les affaires juridiques contenues dans ce fonds n'ont pas été consultées⁸⁶.

Registre des mariages, baptêmes et sépultures

Enfin, nous avons consulté les registres de l'état civil contenant les actes de mariage, de baptême et de sépulture. À partir de 1848, un registre distinct est ouvert pour la mission abénakise, qui était jusqu'alors desservie par le prêtre de la paroisse de Saint-François-du-Lac. Ce registre est disponible sur microfilm à Bibliothèque et Archives nationales du Québec, plus précisément au centre d'archives de Trois-Rivières (BAnQ-TR)⁸⁷. De surcroît, nous avons consulté les actes de mariage compris dans le registre de l'Église anglicane de Saint-François-de-Sales (1839-1899), conservé au centre d'archives de Montréal et disponibles par le biais de *FamilySearch*⁸⁸. En effet, plusieurs Abénakis de confession protestante se marient entre 1850 et 1876. Notre consultation des registres est complétée par l'usage de bases de données populationnelles, telles que l'Infrastructure intégrée des microdonnées historiques de la population du Québec (XVII^e – XX^e siècles) (IMPQ).

Les actes de mariage sont particulièrement mobilisés afin d'aller au-delà des discours contenus dans les archives des affaires indiennes (RG10), en fournissant des informations sur les époux et leurs parents. Notre consultation des registres paroissiaux comporte certaines limites. Les registres consultés ne couvrent que les mariages catholiques et protestants célébrés dans la mission d'Odanak. Ainsi, toutes les unions concernant une Abénakise ou un Abénakis qui sont célébrées et enregistrées en dehors d'Odanak échappent à cette étude.

Une limite importante de notre étude réside dans la définition des termes employés, en particulier ceux de « mariages mixtes » et de « Blanc ». Avant d'identifier

⁸⁶ À ce moment, la question de l'affaire Janelle (chapitre 3) ne faisait pas partie de notre recherche.

⁸⁷ Bibliothèque et archives nationales du Québec, centre d'archives de Trois-Rivières (ci-après BAnQ-TR), Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

⁸⁸ Bibliothèque et archives nationales du Québec, centre d'archives de Montréal (ci-après BAnQ-M), Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899, Abenakis Anglican Church, CE603, S15, 1867-1920; BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899, Église congrégationaliste de Saint-François-de-Sales, CE603, S18, 1839-1865.

les couples mixtes, il est primordial de clarifier qui est considéré comme « Blanc » et selon quels critères. À cet égard, le chapitre deux comprend une section dédiée aux critères d'identification afin de définir le terme de « mariage mixte », ainsi que de ses synonymes, dans le contexte de notre analyse. De même, le chapitre trois, consacré à la question des « Blancs » dans la communauté d'Odanak, établit les critères de notre étude afin d'identifier les hommes considérés comme « blancs ». Ces critères et les définitions utilisées dans cette étude sont propres à celle-ci et nous ne prétendons pas établir une définition absolue et universelle.

Un dernier point mérite d'être précisé concernant les sources utilisées. Les citations transcrites dans cette étude reproduisent le plus fidèlement possible les textes originaux de leurs auteurs. Ainsi, les transcriptions respectent les expressions, l'orthographe, les majuscules, les conjugaisons, les omissions d'accents et les éventuelles erreurs orthographiques des documents.

1.3.2 Méthodologie

À partir des collections du *Department of Indian Affairs : Office of the Civil Secretary in the Province of Canada, 1844-1861* et de l'*Office of the Deputy Superintendent General of Indian Affairs : Correspondance, 1862-1896*, nous avons d'abord effectué une première collecte d'archives visant à recueillir tous les documents concernant spécifiquement la communauté d'Odanak durant la période de 1850 à 1876. Ensuite, à partir des documents recueillis lors de cette première collecte, nous avons fait un tri afin de seulement conserver ceux traitant des mariages exogames ainsi que de la présence d'hommes blancs dans la communauté.

À partir des documents recueillis, nous avons analysé les discours des Abénakis et des Affaires indiennes quant à la présence de mariages mixtes et d'hommes blancs dans la communauté. En ce sens, nous avons d'abord étudié les correspondances entre les différents acteurs (Abénakis, agents, Affaires indiennes) afin de relever les discours concernant les couples mixtes, l'époux Abénakis et l'époux non-Abénakis. De cette première analyse, il a été possible d'identifier les couples exogames ainsi que les noms des individus « blancs » identifiés comme problématiques par les Abénakis. Ainsi, à partir

de ces noms, nous avons analysé les individus « blancs » afin de comprendre les raisons de leur présence dans la communauté, en nous concentrant particulièrement sur les hommes mariés avec des Abénakises. Nous avons ensuite cherché à déterminer si le couple, en tant qu'entité, est au cœur des discours ou si l'accent est mis sur l'un des époux, entre autres sur l'époux « blanc ». Bien que nous supposions que la question des mariages exogames occuperait une place centrale dans les échanges, les archives ont plutôt révélé que la présence d'hommes blancs, mariés ou non à des Abénakises, constitue davantage une préoccupation pour les Abénakis.

Par la suite, nous avons examiné si les archives des Affaires indiennes témoignent de la mise en application des premières lois concernant le statut d'« Indien » et, s'il y a lieu, de leurs impacts sur les femmes ayant épousé des hommes sans-statut. Nous avons également analysé si les Abénakis tentent de mobiliser ces lois à leur avantage, comment et dans quels objectifs.

Afin de connaître le nombre de mariages célébrés entre 1850 et 1876, nous avons consulté les registres de l'état civil catholique et protestant. Les informations contenues dans les actes de mariage des registres permettent de retracer l'ascendance des époux à travers leurs parents et l'identification des époux (ex. Abénakis) et ainsi d'identifier les mariages mixtes. La première étape était de dénombrer tous les mariages célébrés durant la période. À partir des mariages recensés, il a été possible de les diviser en six catégories : 1) les mariages entre deux Abénakis; 2) les mariages mixtes entre une femme abénakise et un homme provenant de l'extérieur de la communauté; 3) les mariages entre un homme abénakis et une femme non-autochtone; 4) les mariages dont aucun des époux n'est de la communauté; et enfin 5) les mariages dont l'ascendance ou l'origine des époux nous est inconnue, entre autres en raison du manque d'informations disponibles dans les actes de mariage.

Les actes de baptêmes et de sépultures ont principalement été mobilisés lors d'absence de précisions, tels que pour trouver le lieu de naissance d'un époux, l'identification des parents au moment de leur mariage ou d'un baptême ou encore lorsque deux individus ont les mêmes noms (exemple père et fils). Nous avons également consulté certains registres de paroisses autres qu'Odanak, plus particulièrement de ceux de Saint-

Thomas-de-Pierreville et de Sorel⁸⁹, afin de mieux comprendre certains parcours familiaux. Dans ces registres, seuls les actes de baptêmes et de sépultures ont été consultés.

1.4 Cadre d'étude : la communauté abénakise d'Odanak

Le territoire ancestral de la nation abénakise, le *Ndakina*, est borné au nord par le *Kchitegw* (fleuve Saint-Laurent), au sud par le golfe du Maine, à l'est par le *Kik8ntegw* (rivière Chaudière) et le *Pnapskw* (fleuve Penobscot) et enfin à l'ouest par le *Pitawbagw* (lac Champlain) et la rivière Merrimack⁹⁰. Aujourd'hui, le territoire légalement reconnu des Abénakis au Québec est restreint aux communautés d'Odanak et de W8linak, respectivement établies sur les rives d'*Alsig8ntegw* et de *W8linaktegw* (rivières Saint-François et Bécancour)⁹¹. Ces deux communautés sont situées dans la région du Centre-du-Québec. Depuis le XVII^e siècle, les Abénakis sont intégrés à la foi catholique, mais au cours du XIX^e siècle, le protestantisme est progressivement introduit au sein de la communauté. Aujourd'hui, la nation privilégie les ethnonymes « W8banaki » pour désigner la nation et « W8banakiak » ainsi que « AIn8ba » (masculin) et « AIn8baskwa » (féminin), qui signifient « Être humain » en *aln8ba8dwaw8gan* (langue w8banaki) plutôt qu'Abénakis⁹². Pour la rédaction de ce mémoire, nous avons choisi le terme « Abénakis », soit celui qui est principalement utilisé dans les documents d'archives du XIX^e siècle (la graphie « Abénaquis » est également utilisée à cette époque).

La présence des Abénakis dans la vallée du Saint-Laurent remonte au XVII^e siècle, sans toutefois qu'ils s'y installent de manière permanente⁹³. Dès leur arrivée, ils vivent principalement de la chasse et du commerce des fourrures⁹⁴. Ils entretiennent différentes relations avec les habitants de la vallée laurentienne par le biais du commerce et d'efforts

⁸⁹ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1853-1866; BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1866-1876.

⁹⁰ Jean-Nicolas Plourde, « La mobilité w8banaki et la privatisation du Ndakina (XVIII^e-XX^e siècles) », *Histoire Québec*, vol. 25, n° 4 (2020), p. 8.

⁹¹ W8banaki, *Histoire de la nation* [En ligne], <https://gcnwa.com/histoire-de-la-nation/> (Page consultée le 17 juin 2025).

⁹² *Ibid.*

⁹³ Sylvie Savoie et Jean Tanguay, « Le nœud de l'ancienne amitié. La présence abénaquise sur la rive nord du Saint-Laurent aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 41.

⁹⁴ Claude Gélinas, « La Mauricie des Abénaquis au XIX^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 44.

militaires communs⁹⁵. Une fois leurs activités terminées, certains Abénakis retournent dans leur territoire de chasse traditionnel situé en Nouvelle-Angleterre, tandis que d'autres préfèrent demeurer dans la vallée du Saint-Laurent.

Menacés par la famine durant la guerre du Roi Philip (1675-1678), plusieurs Abénakis et Sokokis de la Nouvelle-Angleterre (majoritairement du Maine) migrent vers la colonie française du Canada et s'installent dans la seigneurie de Sillery⁹⁶. D'autres s'y sont déjà établis quelque temps auparavant, dans l'espoir d'éviter la guerre⁹⁷. Rapidement, Sillery devient trop exigu pour ses résidents. Considérant le nombre important de personnes à Sillery, la rareté des terres cultivables et le besoin croissant de bois de chauffage⁹⁸, un nouveau village est créé spécialement pour les Abénakis en 1683 : la mission de Saint-François-de-Sales, située près de la rivière Chaudière⁹⁹. Peu après sa création, les terres deviennent improductives et le village doit de nouveau déménager. En 1700, le village est ainsi relocalisé sur les bords de la rivière Saint-François, où un certain nombre de Sokokis et d'Abénakis demeurent déjà¹⁰⁰. En 1700 et 1701, les Jésuites reçoivent, pour les Abénakis et les Sokokis, des terres dans les seigneuries de Saint-François et de Pierreville¹⁰¹.

Dans le contexte de la guerre de Sept Ans (ou guerre de la Conquête), un conflit colonial opposant la France et l'Angleterre en Amérique du Nord entre 1754 et 1760, une attaque dévastatrice vient déstabiliser le village. Le 4 octobre 1759, l'assaut destructeur mené par le major Robert Rogers et sa troupe de Rangers entraîne la dispersion des

⁹⁵ Jean-François Lozier, *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2018, p. 223.

⁹⁶ Thomas-Marie Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak (1675-1937)*, Pierreville, Société historique de la région de Pierreville, 1989 (2^e éd.), p. 107; Patrick Houde, « Le massacre de la mission de Saint-François : mécanismes de domination et allégeance des Abénaquis à l'autorité coloniale britannique (1754-1818) », mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2012, p. 8; Lozier, *Flesh Reborn*, p. 223; Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 65.

⁹⁷ Tristan Rhéaume-Jones, « The Implementation of the Abenaki Band Council in Odanak, 1812-1914 », mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2013, p. 25.

⁹⁸ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 12; Houde, « Le massacre de la mission de Saint-François », p. 9.

⁹⁹ Rhéaume-Jones, « The Implementation of the Abenaki Band Council in Odanak », p. 25; Savoie et Tanguay, « Le nœud de l'ancienne amitié », p. 36.

¹⁰⁰ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 13; Houde, « Le massacre de la mission de Saint-François », p. 9; Lozier, *Flesh Reborn*, p. 255.

¹⁰¹ Lucie Gill, « La nation abénaquise et la question territoriale », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 72.

Abénakis à travers le territoire¹⁰². Bien que certains reviennent à Saint-François peu de temps après les événements, plusieurs préfèrent se réfugier dans la mission mohawk (iroquoise) de Saint-Régis (Akwesasne), où ils habitent jusqu'à leur expulsion en 1770. D'autres choisissent plutôt de se diriger vers Québec¹⁰³. Ce n'est qu'en 1768 que le village est officiellement entièrement restauré¹⁰⁴.

Durant les XVIII^e et XIX^e siècles, le village d'Odanak connaît d'importantes baisses de population avant de se stabiliser. En 1711, Odanak compte environ 1 300 habitants, dont 260 guerriers¹⁰⁵. Cinquante ans plus tard, en 1760, la population est évaluée à environ 450 individus et à 500 à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle¹⁰⁶. En 1822, la population d'Odanak diminue alors qu'il n'y a qu'entre 320 et 330 résidents¹⁰⁷. Le nombre d'individus augmente à environ 380 personnes au début des années 1830, mais redescend à 330 personnes en 1837 pour atteindre 353 individus au milieu de la décennie de 1840¹⁰⁸. Selon le rapport de la commission Bagot en 1844, ces variations d'individus seraient liées aux habitudes d'errances des Abénakis¹⁰⁹, c'est-à-dire leurs habitudes de chasse.

Au XIX^e siècle, le village de Saint-François prend le nom d'Odanak, qui signifie « le village »¹¹⁰. Depuis son établissement à la fin du XVII^e siècle, Odanak, comme plusieurs autres villages autochtones de la vallée laurentienne, entretient certains contacts avec la population canadienne environnante, particulièrement au XIX^e siècle¹¹¹. Cette proximité amène les Abénakis à côtoyer leurs voisins d'origine euro-canadienne, mais également à faire face à de nombreux empiètements de leur territoire. Les premières

¹⁰² Houde, « Le massacre de la mission de Saint-François », p. 18.

¹⁰³ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 119; Houde, « Le massacre de la mission de Saint-François », p. 18.

¹⁰⁴ Houde, « Le massacre de la mission de Saint-François », p. 124.

¹⁰⁵ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 66.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Lozier, *Flesh Reborn*, p. 292.

¹¹¹ Rhéaume-Jones, « The Implementation of the Abenaki Band Council in Odanak », p. 2.

intrusions sur les terres de la mission abénakise débutent en 1767 et se poursuivent jusqu'à la fin du Régime seigneurial¹¹².

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, le Bas-Canada connaît une importante croissance démographique, entraînant des empiétements territoriaux dans les communautés de la vallée laurentienne¹¹³. À Odanak, la pression exercée par les seigneuries voisines conduit à un morcellement progressif du territoire. Celui-ci résulte notamment en des empiétements des seigneurs de Saint-François (1767-1771), du seigneur de Pierreville François Joseph Lemaître Duhaime (1784-1802), puis, durant la première moitié du XIX^e siècle, des seigneurs Wurtèle, père et fils, propriétaires de la seigneurie de Deguire (Rivière-David) située à l'ouest de la rivière Saint-François¹¹⁴.

Dans le contexte des empiétements du seigneur de Saint-François, les Abénakis adressent en 1799 une pétition au gouverneur afin d'obtenir la pleine propriété de leurs terres situées dans la seigneurie de Saint-François¹¹⁵. L'un de leurs objectifs est de pouvoir légalement allouer des censives sur leurs terres afin de générer des revenus. Ils souhaitent également protéger leur territoire contre les tentatives des seigneurs de Pierreville et de Saint-François de reprendre les portions de leurs fiefs concédés aux Abénakis par leurs prédécesseurs¹¹⁶. C'est donc dans l'objectif de protection des terres que les Abénakis cherchent à être seigneurs de leur territoire, contrôlant l'accès à la résidence et en percevant les cens et rentes des censives occupées par des Canadiens. Également, entre 1850 et 1876, les Abénakis font face à des empiétements sur leur territoire. Comme d'autres communautés de la vallée laurentienne, par exemple Kahnawá:ke, ils doivent composer avec la présence de Blancs qui résident dans leur territoire sans leur accord, que ce soit par l'achat ou la location dans le village ou par leur mariage exogame. À plusieurs reprises, les Abénakis réclament l'intervention du gouvernement contre ces intrusions.

Force est d'admettre que la question du territoire est au cœur de l'histoire d'Odanak. Marquée par des déplacements aux XVII^e et XVIII^e siècles avant une

¹¹² Gill, « La nation abénaquise et la question territoriale », p. 73.

¹¹³ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 342.

¹¹⁴ Gill, « La nation abénaquise et la question territoriale », p. 73.

¹¹⁵ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 165.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 166.

implantation définitive sur les rives de la rivière Saint-François, la communauté doit ensuite faire face aux empiétements sur leurs terres. Au XIX^e siècle, la défense du territoire continue d'être d'une grande importance alors que les Abénakis tentent de le protéger face à certains hommes blancs qui s'octroient des droits fonciers, entre autres par le biais de leur mariage exogame.

Conclusion

L'historiographie révèle que les mariages mixtes résultent d'un ensemble complexe de facteurs socio-économiques, politiques et culturels, dont les conséquences varient selon les contextes régionaux et historiques. À partir du début du XIX^e siècle, l'intégration des Blancs par le biais des mariages soulève de plus en plus de tensions pour les peuples autochtones¹¹⁷. Dans la vallée du Saint-Laurent, différents facteurs amènent les Premières Nations à ne plus considérer les mariages mixtes comme un moyen d'intégration, mais plutôt à envisager les mariages des femmes autochtones avec des hommes extérieurs à la communauté comme problématiques. Également, la question territoriale occupe une place importante dans les tensions liées à la présence des Blancs dans les communautés. Leur présence s'inscrit dans une période où les Autochtones de la vallée laurentienne subissent de nombreux empiétements au profit de la population blanche environnante¹¹⁸. S'ajoute à cela le fait qu'à la suite de leur mariage avec une Autochtone, plusieurs hommes blancs choisissent de leur propre initiative de s'installer dans la communauté d'appartenance de leur épouse. Leur intégration n'est donc plus le résultat d'une décision collective et en vient à être de plus en plus considérée comme une intrusion. Certains hommes blancs conservent leur altérité plutôt que de s'« autochtoniser », agissant à l'opposé des coutumes, représentant une menace pour les pratiques et les valeurs autochtones. Cette altérité apparaît d'autant plus comme une menace, puisqu'elle renvoie aux pratiques du monde colonial à l'origine de l'appauvrissement territorial des communautés autochtones¹¹⁹. À défaut d'adopter les

¹¹⁷ Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 162.

¹¹⁸ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 342.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 345.

pratiques de la communauté, ces hommes blancs reproduisent des modèles qu'il est possible de voir à l'extérieur des communautés¹²⁰.

Dans le contexte des angoisses liées au territoire, dont les limites ne cessent de rétrécir en raison des empiétements, et de l'augmentation des tensions identitaires, plusieurs pétitions sont adressées aux autorités coloniales afin d'expulser des individus installés sur les terres réservées aux peuples autochtones. Dans ces pétitions, il est souhaité que les autorités instaurent des critères afin de déterminer qui a le droit de s'établir dans les terres réservées aux communautés. Ces critères permettraient de limiter le nombre de personnes dans les communautés, mais aussi d'en interdire l'accès à certains individus.

Au milieu du XIX^e siècle, l'augmentation démographique de la population canadienne provoque un revirement de situation en ce qui concerne les mariages interethniques, qui deviennent – à nouveau – un moyen d'assimilation pour les autorités. En ce sens, à partir du XIX^e siècle et durant le XX^e siècle, les autorités voient les mariages interethniques comme un moyen d'éliminer les Autochtones, ou du moins de réduire leur nombre¹²¹. Les mariages mixtes sont envisagés comme un moyen d'éloigner les femmes autochtones de leur culture et, par le fait même, un moyen d'assimilation. Cette logique d'exclusion nous ramène au concept de *marrying-out* évoqué plus haut : si un mariage avec un homme Euro-Canadien signifiait son inclusion dans la communauté, désormais, il représente l'expulsion de la femme et du couple de cette communauté d'accueil.

En mobilisant les correspondances du fonds RG10 ainsi que les actes de mariage des registres catholique et protestant de la mission abénakise, notre mémoire vise à brosser un portrait de la situation des couples mixtes dans la communauté d'Odanak durant une période charnière de (re)définition identitaire. Cette période est charnière en raison de la formulation des premières lois sur le statut d'« Indien », précédant la promulgation de la *Loi sur les Indiens* en 1876. À notre connaissance, aucune étude antérieure n'a analysé les discours relatifs aux mariages mixtes en lien avec les premières lois coloniales au cours des premières décennies suivant leur adoption par l'État, et ce, dans une communauté

¹²⁰ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones », p. 345.

¹²¹ Belmessous, « Assimilation and Racialism », p. 325.

autochtone spécifique. Cette étude vise également, dans une certaine mesure, à historiciser les relations entre appartenance et identité autochtone à l'échelle d'une communauté, au moment où les autorités étatiques ont recours à la législation pour définir l'indianité.

Enfin, nous avons choisi d'aborder les mariages exogames interethniques sous l'angle de l'identité et de l'appartenance. Ainsi, l'identité est analysée à travers la création de la catégorie légale d'« Indien » et les critères établis par les lois coloniales entre 1850 et 1876. L'appartenance est, quant à elle, examinée à travers la reconnaissance, par les membres de la communauté, d'un individu comme étant l'un des leurs.

CHAPITRE 2

CHANGEMENTS LÉGISLATIFS, DÉFINITION DU STATUT D'« INDIEN » ET INTERMARIAGES

Entre 1840 et 1876, plusieurs lois concernant les Premières Nations sont adoptées et modifiées au Bas-Canada – puis au Canada après 1867 – afin de réglementer leurs terres (les « réserves ») et les droits qui y sont rattachés, façonnant ainsi les relations entre l'État et les communautés. Ces législations, influencées par des intentions de « protection » et d'assimilation, reflètent les différentes politiques à l'égard des Premières Nations. Ces différentes lois adoptées au milieu du XIX^e siècle mènent à l'adoption de la *Loi sur les Indiens* de 1876, soit l'une des lois les mieux connues concernant les peuples autochtones au Canada. La législation adoptée au cours de cette période (1840-1876) modifie à plusieurs reprises les critères liés au statut d'« Indien ». Par le fait même, ces lois visent les couples mixtes vivant dans les communautés autochtones, mais les affectent différemment selon le genre des individus.

Ce deuxième chapitre vise à articuler l'évolution des politiques coloniales en lien avec les mariages mixtes dans la communauté d'Odanak. L'objectif est de comprendre les effets des différentes lois sur les unions mixtes. Ainsi, dans un premier temps, il s'agit d'examiner les lois coloniales adoptées entre 1840 et 1876, en particulier en ce qui concerne les modifications du statut d'« Indien » et comment celles-ci affectent les mariages mixtes. Nous nous intéressons donc aux changements législatifs concernant les peuples autochtones au Bas-Canada, puis du Canada, en accordant une importance particulière aux conséquences touchant les femmes Abénakises mariées avec un homme « blanc » à Odanak. Dans un second temps, ce chapitre se concentre sur le portrait des mariages célébrés dans la communauté d'Odanak. Bien que notre mémoire porte sur les couples exogames composés d'une Abénakise et d'un « Blanc », il est pertinent de situer ces unions mixtes dans l'ensemble de celles célébrées dans la mission. Ainsi, au regard des pratiques du mariage de l'époque, nous brossons le portrait des couples se mariant dans la communauté, autant du côté catholique que protestant.

2.1 Historique des lois concernant l'indianité et les mariages mixtes au Bas-Canada, 1840-1876

Au XIX^e siècle, l'État colonial est convaincu que les Autochtones sont incapables de cohabiter avec les Canadiens sans être exploités par ces derniers, un préjugé qui teinte leur politique de « protection » à leur égard¹²². Les principaux objectifs de l'État en ce qui concerne la politique « indienne » sont la civilisation (fin du XVIII^e siècle et début du XIX^e siècle), la protection (première moitié du XIX^e siècle) et l'assimilation (seconde moitié du XIX^e siècle)¹²³. Pour « protéger » les Autochtones, les autorités britanniques créent un statut différent des sujets canadiens, soit le statut d'« Indien ». Cependant, il est possible de constater qu'à travers les lois adoptées durant cette période, l'objectif est d'éliminer ce statut spécial¹²⁴, principalement par l'assimilation. En devenant citoyens canadiens par le biais de l'émancipation, les membres des Premières Nations perdraient leur statut d'« Indien », rendant ainsi ce statut particulier caduc.

Durant la période couverte par notre étude, soit entre 1850 et 1876, parmi les nombreuses lois édictées, sept d'entre elles concernent spécifiquement la définition du statut d'« Indien » ainsi que les mariages mixtes au Bas-Canada. Il est possible de les diviser en trois grandes catégories : la loi de 1850 et son amendement de 1851 concernent les terres et la définition de l'identité « indienne », les lois de 1857 et de 1860 sont relatives à la civilisation et à l'émancipation, alors que les lois de 1869 et de 1876 touchent directement les mariages mixtes. La *Loi sur les Indiens* de 1876 constitue une synthèse des lois adoptées depuis 1840.

¹²² Brian Gettler, « En espèce ou en nature ? Les présents, l'imprévoyance et l'évolution idéologique de la politique indienne pendant la première moitié du XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 65, n° 4 (printemps 2012), p. 409-437.

¹²³ John L. Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy », J. R. Miller, dir., *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 127; Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 149; Maxime Gohier, « Les politiques coloniales françaises et anglaises à l'égard des Autochtones », Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 131.

¹²⁴ Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation », p. 127.

2.1.1 Protection des terres et définition de l'identité « indienne »

L'histoire des relations entre les peuples autochtones et l'État colonial dans le Bas-Canada est marquée par une série de législations visant à encadrer la possession des terres et à définir l'appartenance aux communautés autochtones. Parmi celles-ci, l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province* (1840) et l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* (1850) et son amendement de 1851 jouent un rôle clé dans la définition du statut juridique des Premières Nations et de leurs terres. Ces lois témoignent de l'intervention croissante de l'État dans la gestion des terres et de l'identité autochtone. En analysant ces législations, il est essentiel de comprendre comment elles participent à l'émergence d'un cadre juridique structurant la gestion des terres autochtones et les critères d'appartenance aux Premières Nations. Leur étude permet ainsi d'éclairer les dynamiques de pouvoir et les résistances autochtones face à l'imposition de nouvelles normes par l'État colonial.

Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province, 1840

L'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province*, adoptée le 25 juin 1840, bien qu'antérieure à notre période d'étude, mérite une attention particulière en raison de son contenu. Elle est d'autant plus importante puisqu'il existe peu de lois relatives aux Premières Nations avant 1850. La loi n'a pas été adoptée par la Chambre d'assemblée, mais plutôt par le Conseil spécial¹²⁵. Ce dernier est introduit en 1838 pour remplacer l'Assemblée législative et le Conseil législatif¹²⁶.

L'Ordonnance de 1840 reprend certaines dispositions d'une ordonnance de 1777¹²⁷ qui interdisait aux Canadiens de s'installer dans les villages autochtones et d'y acheter leurs « armes et habillements¹²⁸ ». Tout comme celle de 1777, l'ordonnance de 1840

¹²⁵ Maxime Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent sous le Régime britannique : pouvoir, représentation et légitimité (1760-1860) », thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 2014, p. 525; Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 177.

¹²⁶ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 525.

¹²⁷ *Ordonnance qui défend de vendre des Liqueurs fortes aux Sauvages dans la province de Québec, qui empêche aussi d'acheter leurs armes et habillements, et pour autres objets concernant la traite et le commerce avec les dits Sauvages*, 1777, 17 George III, chap. 7.

¹²⁸ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 525.

confère au gouverneur le pouvoir d'expulser « toute personne qui ci-devant aura été, ou est maintenant, ou deviendra ci-après résident, dans aucun des Villages Sauvages dans cette Province¹²⁹ » et d'appliquer les conséquences nécessaires si la personne ne quitte pas les lieux. Au cours des années 1840, cette loi devient la base légale pour l'expulsion des résidents non autorisés des villages autochtones¹³⁰. Toutefois, cette loi ne définit pas explicitement qui sont ces personnes, ce qui crée une ambiguïté juridique concernant qui a le droit ou non d'acquérir des terres réservées et ceux qui en sont exclus¹³¹.

L'historien Maxime Gohier note qu'après plusieurs discussions au Conseil spécial, une importante partie du texte de l'ordonnance de 1840 a été supprimée. C'est notamment le cas d'une section qui restreignait la portée de la loi aux individus « autres que des Sauvages de pur sang sans mélange¹³² », soit une définition imprécise de ces individus. Ainsi, la loi de 1840 donne au gouverneur un pouvoir arbitraire d'expulser « toute personne » vivant dans un village autochtone, et ce peu importe les origines ou le statut de la personne concernée¹³³.

Du point de vue des Autochtones, l'adoption de la loi de 1840 ne fait pas l'unanimité. Si, initialement, la loi a pour objectif de fournir aux chefs autochtones les moyens de maintenir « le bon ordre » dans leurs communautés, certains chefs dénoncent rapidement son application, qu'ils perçoivent comme une menace directe à leur autorité¹³⁴. Puisque la loi ne précise pas qui peut être expulsé, elle laisse au gouverneur une latitude considérable, ce qui suscite des craintes pour les chefs de perdre leur pouvoir décisionnel sur la définition de l'appartenance à leur communauté. En raison de cette imprécision, toute personne peut être soumise à une demande d'expulsion directement adressée au gouverneur, sans consultation préalable au sein de la communauté¹³⁵. Ainsi, tous les

¹²⁹ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 525; *Ordonnance pour rappeler certaines parties d'une Ordonnance y mentionnée, et pour amender certaines autres parties de la dite Ordonnance et pour pouvoir à la protection ultérieure des Indiens ou Sauvages dans cette Province*, 1840, 3-4 Victoria, chap. 44.

¹³⁰ Vien, « Les mariages entre autochtones et Blancs », p. 70.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 525.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 528.

¹³⁵ *Ibid.*

membres d'un village, incluant les chefs, peuvent être menacés d'expulsion, peu importe la raison.

Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada, 1850

Durant les décennies qui suivent la Conquête de 1760, ni la Couronne française ni la Couronne britannique ne cherchent à définir qui est un « Indien ». Du XVII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle, la liste des présents annuels constitue l'élément principal d'appartenance à une communauté pour les peuples autochtones, bien qu'ils soient également d'une grande importance pour les autorités coloniales¹³⁶. Toutefois, la question identitaire prend de l'importance pour les peuples autochtones et les autorités coloniales au cours de la première moitié du XIX^e siècle¹³⁷, ce qui mène à l'adoption de l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* de 1850 qui fixe une première définition de l'indianité¹³⁸.

Le 10 août 1850, l'Assemblée législative promulgue l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, déterminant pour la première fois les critères définissant juridiquement un « Sauvage »¹³⁹. Avec l'adoption de cette loi, l'État pose un acte qui n'a jamais été réalisé auparavant, soit le fait d'établir une définition juridique du terme « Indien »¹⁴⁰. Les objectifs de la loi sont de défendre les peuples autochtones contre les éléments « destructeurs » de la société blanche, tout en préservant leurs terres et leurs biens jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes en mesure de les protéger, comme les autres citoyens canadiens¹⁴¹. Cette loi fixe les critères légaux servant à distinguer les « Sauvages » - soit les personnes éligibles au droit de vivre dans les limites d'une réserve - des « Autres » - les « Blancs » - qui doivent en être expulsés¹⁴². À cette

¹³⁶ Gohier, « Les politiques coloniales françaises et anglaises à l'égard des Autochtones », p. 529; Gettler, « En espèce ou en nature ? », p. 414 et 436.

¹³⁷ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 336.

¹³⁸ La question identitaire est abordée plus en détail au chapitre 1.

¹³⁹ Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation », p. 129.

¹⁴⁰ Binnema, « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 », p. 6.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 8; Affaires indiennes et du nord du Canada, Centre de recherches historiques et d'études des traités, orientations générales, *Historique de la Loi sur les Indiens*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord, 1980 (2^e éd.), p. 2.

¹⁴² Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 178; Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 145.

fin, elle confère à un « commissaire des terres des sauvages » la gestion des terres et des biens des Autochtones dans le Bas-Canada. Il peut aussi « exercer et défendre tous les droits du propriétaire, et il avait le droit de louer les terres et de percevoir le loyer¹⁴³. » Le titulaire de ce poste est en effet « investi de la capacité de citer et d’ester en justice pour défendre les terres des Autochtones¹⁴⁴ ».

C’est également en 1850 que les terres des Premières Nations obtiennent un statut spécial, interdisant – en théorie – toutes intrusions de la part des non-Autochtones¹⁴⁵. En vertu de la loi de 1850, la Couronne détient en fidéicommiss les terres concédées pour l’usage des peuples autochtones, une mesure qui « visait notamment à clarifier le statut légal des terres qui leur avaient déjà été concédées sous le Régime français¹⁴⁶. Cette loi entend aussi « protéger » ces terres contre les intrusions dans les villages autochtones, marquant le début de la création des premières « réserves indiennes », qui restreignent les populations autochtones reconnues à des territoires délimités¹⁴⁷. Contrairement aux ordonnances de 1777 et 1840, la loi de 1850 distingue les « Sauvages », soit les individus qui ont le droit de vivre dans les limites d’une réserve, de ceux qui n’y ont pas le droit à partir de critères légaux¹⁴⁸.

La définition juridique de l’identité « indienne » est d’une grande importance dans l’histoire des relations entre le gouvernement canadien et les peuples autochtones¹⁴⁹. En raison des objectifs de la loi et des droits liés à ce statut particulier, les autorités en définissent les critères. Selon la loi de 1850, un individu est reconnu comme « Sauvage » dans les situations suivantes :

Premièrement. — Tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressée dans la dite terre, et leurs descendants :

¹⁴³ Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 32. Voir aussi Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 325.

¹⁴⁴ Isabelle Bouchard, « La capacité juridique collective des Premières Nations avant la *Loi sur les Indiens*. L’exemple des Abénakis d’Odanak », *Revue d’histoire de l’Amérique française*, vol. 77, n^{os} 1-2 (été-automne 2023), p. 31.

¹⁴⁵ Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation », p. 129.

¹⁴⁶ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 144.

¹⁴⁷ Lawrence, « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity », p. 7.

¹⁴⁸ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 145.

¹⁴⁹ Binnema, « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 », p. 6.

Deuxièmement. — Toutes les personnes mariées à des sauvages, et résidant parmi eux, et les descendants des dites personnes :

Troisièmement. — Toutes personnes résidant parmi les sauvages, dont les parents des deux côtés étaient ou sont des sauvages de telle tribu ou peuplade, ou ont droit d'être considérés comme tels :

Quatrièmement. — Toutes personnes adoptées dans leur enfance par des sauvages, et résidant dans le village ou sur les terres de telle tribu ou peuplade de sauvages, et leurs descendants¹⁵⁰.

Ainsi, une personne est juridiquement reconnue comme « Indienne » dès lors qu'elle a du « sang sauvage » par l'un de ses parents et/ou qu'elle appartient à une communauté autochtone. Les critères incluent également les non-« Indiens » mariés avec des « Indiens » et leur descendance, de même que les personnes adoptées en tant qu'enfant par des Abénakis et résidant sur les terres abénakises ainsi que leur descendance¹⁵¹. Ces critères sont si larges qu'un grand nombre d'individus sont inclus dans cette définition, y compris des individus dont le statut est contesté dans les communautés autochtones. Néanmoins, en vertu de cette loi, ces personnes obtiennent un droit de propriété ou d'occupation sur les terres réservées aux Autochtones au Bas-Canada¹⁵².

Puisque les peuples autochtones et les Canadiens se côtoient depuis plusieurs décennies, il est plus difficile, au niveau biologique, pour l'État de définir l'« Indien »¹⁵³. À cela s'ajoute le fait que certaines personnes, malgré le fait qu'elles ne sont pas d'ascendance autochtone, sont acceptées dans les communautés. Ainsi, l'appartenance d'une personne à une communauté est souvent davantage déterminée par ses liens sociaux que par des critères biologiques¹⁵⁴. Comme le relèvent les travaux de Laoun, de Vien et de Boulanger, la définition de 1850 ne comporte pas de distinctions en fonction du genre : les hommes et les femmes allochtones peuvent obtenir le statut d'« Indien » par le biais de leur mariage¹⁵⁵. En outre, les femmes entrent encore dans la définition de « tout

¹⁵⁰ *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, 10 août 1850, 13-14 Victoria, chap. 42.

¹⁵¹ Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 161.

¹⁵² *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, 10 août 1850, 13-14 Victoria, chap. 42.

¹⁵³ Binnema, « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 », p. 10.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Eve Laoun, « La délimitation de l'identité autochtone et de l'appartenance à la communauté : mobilisation devant les tribunaux de droit canadien par les Abénakis d'Odanak et de Wôlinak », mémoire de maîtrise (droit), Université d'Ottawa, 2020, p. 35; Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 1; Isabelle Boulanger, « Il est minuit moins cinq pour les femmes autochtones du Canada :

Sauvage pur sang ». Les critères de 1850 tiennent également compte des pratiques d'adoption propres aux communautés autochtones, mais aussi de l'augmentation du nombre de mariages entre Blancs et Autochtones¹⁵⁶.

Amendement de la loi de 1850 et l'Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada, 1851

L'adoption de l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada suscite de vives réactions au sein des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent. Les chefs expriment une frustration particulière quant à la perte de leur pouvoir décisionnel pour établir les critères d'appartenance de leur propre communauté, ainsi qu'à l'imposition d'une définition aussi large de l'indianité, permettant à presque tous ceux qui vivent sur les terres réservées d'obtenir le statut d'« Indien »¹⁵⁷.

Un mouvement de contestation naît en septembre 1850 à Odanak¹⁵⁸. Insatisfaits, plusieurs chefs autochtones de la vallée du Saint-Laurent se joignent aux Abénakis pour protester. Ils se regroupent pour rédiger une pétition demandant de modifier la loi, dans laquelle ils invoquent des traditions patrilineaires¹⁵⁹. Dans cette vision patrilineaire, leurs « droits » leur auraient été transmis par leurs pères. Les chefs redoutent que des « Blancs » se réclament une identité autochtone afin d'accéder à leurs droits et pour s'installer sur leurs terres¹⁶⁰.

Aux yeux de ces chefs, le problème de la définition proposée dans la loi de 1850 réside dans le fait qu'elle permet aux hommes « blancs » de s'établir légalement dans les communautés et de bénéficier des droits associés au statut d'« Indien »¹⁶¹, notamment par le biais d'un mariage avec une femme autochtone¹⁶². Par exemple, Pierre-Paul

vers une analyse intersectionnelle des discriminations de genre et de race », mémoire de maîtrise (droit international), Université du Québec à Montréal, 2010, p. 61.

¹⁵⁶ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 145.

¹⁵⁷ Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 179 ; Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 350.

¹⁵⁸ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 350.

¹⁵⁹ Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 179-180; Héloïse Maertens, « L'implication politique des femmes autochtones au Québec », mémoire de maîtrise (politique autochtone), Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2022, p. 6.

¹⁶⁰ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 551.

¹⁶¹ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 226.

¹⁶² Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 169.

Osunkhirhine, un Abénakis d'Odanak, craint que cette loi accélère leur dépossession, en encourageant les « Blancs » à se marier avec des femmes autochtones¹⁶³. Dans une pétition commune adressée au gouverneur Elgin, les chefs mohawks de Kahnawá:ke, de Kanehsatà:ke et d'Akwesasne, ainsi que les chefs abénakis d'Odanak, demandent que le droit de résider sur les terres soit transmis par le père et non pas par la mère, au regard de leurs « coutumes ». Ils souhaitent que le droit à la terre soit limité aux couples dont l'époux est Autochtone et à leur descendance¹⁶⁴. Ainsi, au regard de cette pétition, les couples mixtes dont l'époux est Blanc, et par conséquent les enfants issus de ces mariages, voient leur droit sur les terres réservées être contesté.

Dans leurs critiques de la loi de 1850, les chefs visent principalement les hommes blancs qui épousent des femmes autochtones, et non les femmes blanches qui épousent des hommes autochtones. Mais pourquoi cette distinction ? À défaut de connaître le raisonnement des chefs, Alain Beaulieu propose deux hypothèses convaincantes¹⁶⁵. Premièrement, bien qu'aucune statistique ne permette de connaître le nombre exact d'hommes et de femmes euro-canadiens qui s'établissent dans les communautés autochtones, il semble que les femmes soient moins nombreuses que les hommes à tirer avantage de leur intermariage pour s'installer dans les communautés. En ce sens, comme elles sont moins nombreuses à se marier avec un Autochtone et qu'elles sont moins sujettes à profiter des droits qui leur sont octroyés avec leur mariage, elles sont jugées comme étant une moindre menace. Deuxièmement, bien qu'il soit reproché aux hommes blancs de conserver leurs us et coutumes canadiens dans les communautés, ces mêmes pratiques s'avèrent acceptées lorsque les femmes blanches les conservent. En fait, en perpétuant ces pratiques, elles risquent davantage de se consacrer aux tâches domestiques, ce qui limite leurs possibilités d'envahir la sphère publique ou politique, ne représentant donc pas une menace en comparaison des hommes blancs. En d'autres mots, les hommes blancs ont tendance à reproduire des structures de pouvoir propres à la société canadienne, ce qui menace l'autonomie des communautés, alors que les femmes blanches reproduisent davantage les rôles domestiques, demeurant dans la sphère privée. Les rôles traditionnels

¹⁶³ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 350.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 350-351.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 346-347.

de genre du monde colonial influencent cette discrimination, visant à protéger les communautés autochtones des influences coloniales. Ainsi, comme le nombre d'hommes blancs qui se marient avec des femmes autochtones semble être plus élevé et qu'ils ont tendance à sortir de la sphère privée, cela entraîne des restrictions à leur égard, bien que ce soit au détriment des femmes autochtones. Cette exclusion féminine, demandée par les chefs autochtones et confirmée dans l'amendement de 1851, s'inscrit en continuité avec la diminution des pouvoirs féminins dans les sociétés autochtones. Au cours des XVI^e et XVII^e siècles, les femmes européennes sont de plus en plus exclues de la sphère publique et se voient désormais confinées à la sphère privée, ainsi qu'aux rôles de mère et d'épouse; des normes de genre patriarcales qui sont progressivement imposées aux Autochtones¹⁶⁶. Comme le mentionne Maertens : « [...] alors que les femmes autochtones jouissaient d'une certaine autonomie et occupaient des fonctions essentielles au sein de la gouvernance autochtone, la colonisation a induit des modifications dans les rapports entre les femmes et les hommes, mais elle a surtout largement contribué à transformer les rôles des femmes autochtones¹⁶⁷. » Cette diminution des pouvoirs correspond davantage aux normes de genres occidentales.

En réaction aux critiques et aux commentaires formulés par les Autochtones, la loi de 1850 est modifiée le 30 août 1851 pour adopter une définition plus restrictive du statut d'« Indien » et pour modifier les critères qui y sont associés :

Premièrement. Tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvage intéressés dans les dites terres ou propriétés immobilières, et leurs descendants.

Secondement. Toutes personnes résidant parmi les sauvages dont les père et mère étaient ou sont, ou dont l'un ou l'autre était ou est descendu de l'un ou l'autre côté, de sauvages, ou d'un sauvage réputé appartenir à la tribu ou peuplade particulière des sauvages intéressés dans les dites terres ou propriétés immobilières, ainsi que les descendants de telles personnes ; et

Troisièmement. Toutes femmes maintenant légalement mariées, ou qui le seront ci-après à aucune des personnes comprises dans les diverses classes

¹⁶⁶ Maertens, « L'implication politique des femmes autochtones au Québec », p. 13-15. Cependant, dans son ouvrage synthèse, l'historienne Denyse Baillargeon nuance cette rigidité d'une distinction entre les sphères publique et privée, alors que plusieurs femmes conjuguent des rôles dans ces deux sphères. Plusieurs ont également lutté pour élargir leur capacité d'action. Denyse Baillargeon, *Une brève histoire des femmes au Québec*, Montréal, Boréal, 2012, p. 8.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 17-18.

ci-dessus désignées ; les enfants issus de tels mariages, et leurs descendants¹⁶⁸.

Dès lors, cette nouvelle loi retire aux hommes blancs mariés avec des femmes autochtones le droit d'acquérir des propriétés ou de résider sur les terres réservées aux Autochtones au Bas-Canada¹⁶⁹. L'amendement répond donc partiellement aux revendications des chefs en ce qui concerne l'exclusion des hommes blancs par le mariage. Cependant, les femmes blanches mariées avec des hommes autochtones peuvent acquérir le statut d'« Indien ». Pour leur part, les femmes autochtones mariées avec un homme blanc peuvent encore vivre sur les terres, malgré les demandes des chefs qu'elles perdent ce droit en cas de mariage exogame¹⁷⁰. La loi de 1851 n'est pas rétroactive, de sorte que les hommes déjà mariés avec une Autochtone ne sont pas touchés par les nouvelles dispositions¹⁷¹.

Comme le souligne Marie-Lise Vien, « La loi de 1850 et l'amendement de 1851 véhiculent ainsi différentes visions de la définition de l'Autochtone, l'une qui admet l'intégration d'hommes étrangers par le mariage Autochtones-Blancs, et l'autre qui les rejette¹⁷². » Avec l'amendement de la loi, c'est la première fois, en 1851, qu'une distinction est instaurée entre les « Indiens » ayant droit au statut et ceux qui en sont privés¹⁷³.

Le 30 août 1851, le Parlement du Canada-Uni publie une autre loi concernant les Premières Nations, soit l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*¹⁷⁴. Cette loi réserve 230 000 acres de terres « pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada », ce qui « générali[se] le système des réserves à l'ensemble du territoire¹⁷⁵. » Si le commissaire des terres de la Couronne obtient le rôle de les désigner et de les arpenter, c'est au

¹⁶⁸ *Acte pour abroger en partie et amender un acte intitulé : Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, 30 août 1851, 14-15 Victoria, chap. 59, article 2. Voir aussi Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 34-35.

¹⁶⁹ Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 180.

¹⁷⁰ *Ibid.*; Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 351.

¹⁷¹ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 351-352.

¹⁷² Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 180.

¹⁷³ Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 35.

¹⁷⁴ *Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*, 31 août 1851, 14-15 Victoria, chap. 106. Au sujet de cette loi, Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 145-146.

¹⁷⁵ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 146.

commissaire des terres des sauvages qu'est dévolue l'administration de ces 230 000 acres de terres (930 km²)¹⁷⁶. Le premier projet de distribution des terres de juillet 1852 consacre la majorité des acres de terres aux Anichinabés (Algonquins), aux Nipissings et aux Ilnus¹⁷⁷.

En 1851, il y a cinq terres entrant sous la définition de la loi de 1850, c'est-à-dire comme des terres détenues en fidéicommiss par la Couronne, des terres datant de la Nouvelle-France, soit Kahnawá:ke (Caughnawaga), Lorette (Wendake), Odanak, Saint-Régis (Akwasasne) et W8linak (Bécancour)¹⁷⁸. Si la loi de 1851 met à part 230 000 acres de terres pour l'usage exclusif des Autochtones dans le Bas-Canada, la cédule de 1853 établit un plan de distribution en identifiant les terres et les communautés auxquelles elles seront accordées. La même année, le département des Terres de la Couronne commence à distribuer ces terres aux communautés autochtones¹⁷⁹. Les 230 000 acres réservés sont réparties entre les Ilnus, les Atikamekws, les Abénakis, les Wolastoqiyik Wahsipekuk (Malécites), les Wendats, les Mi'gmaqs (Micmacs) et les Mohawks¹⁸⁰.

En somme, l'amendement de 1851 confirme que le statut d'« Indien » demeure étroitement lié à l'appartenance d'une personne à une communauté autochtone disposant de terres réservées. La principale modification introduite est l'interdiction faite aux hommes blancs d'acquérir ce statut par le biais du mariage et, donc, les droits qui y sont rattachés. Une autre loi adoptée la même année, soit *l'Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*, prévoit la mise à part d'un maximum de 230 000 acres de terres pour les peuples autochtones, uniformisant ainsi à l'ensemble du Bas-Canada le modèle des « réserves indiennes », c'est-à-dire des terres détenues en fidéicommiss par la Couronne. Toutefois, ce n'est qu'en 1853, dans un contexte marqué par l'empiètement croissant sur les

¹⁷⁶ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 325; *Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*, 31 août 1851, 14-15 Victoria, chap. 106.

¹⁷⁷ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 146.

¹⁷⁸ Benjamin Dacquet, « Des territoires dans le territoire : Portrait géohistorique de la création des réserves autochtones au Québec », mémoire de maîtrise (géographie), Université Laval, 2022, p. 90.

¹⁷⁹ Gérard L. Fortin et Jacques Frenette, « L'acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, n° 1 (1989), p. 34.

¹⁸⁰ Pour connaître la manière dont ces 230 000 acres de terres ont concrètement été distribuées aux Premières Nations après 1853, voir Dacquet, « Des territoires dans le territoire ».

territoires de chasse des Autochtones et par la volonté de favoriser leur sédentarisation et leur transition vers l'agriculture, que les autorités coloniales amorcent la distribution de ces terres¹⁸¹. Ainsi, ces terres réservées sont dès lors délimitées et administrées par l'État, amorçant la mise en place des « réserves modernes ».

2.1.2 Civilisation et émancipation

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'État édicte une série de mesures législatives visant à l'assimilation des peuples autochtones, commençant par l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle* de 1857. L'adoption de cette loi s'inscrit dans un contexte plus large de consolidation du pouvoir colonial sur les peuples autochtones, comme en témoignent les législations subséquentes de 1860 et de 1867, qui renforcent la tutelle exercée par l'État canadien naissant. L'analyse de l'Acte de 1857 et de ses conséquences permet ainsi de mieux comprendre la genèse des politiques coloniales canadiennes et leurs impacts sur les Premières Nations.

Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages, 1857

L'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* de 1857 est adopté à la suite d'une pétition de 1856 adressée au gouverneur Sir Edmund Walker Head par des membres des *Seven Nations of Indians of Lower Canada*. Cette alliance politique regroupe les peuples autochtones catholiques de la vallée du Saint-Laurent : Wendake, Pointe-du-Lac, W8linak, Odanak, Kahnawá:ke, Kanehsatà:ke et Akwesasne¹⁸². Les signataires de cette pétition dénoncent les conséquences négatives de la loi de 1850 et demandent l'instauration d'une nouvelle loi pour mieux protéger les droits et l'intégrité des peuples autochtones du Bas-Canada¹⁸³. Ils réclament que des mesures encadrant la propriété territoriale et le code de citoyenneté, ainsi que l'élection des chefs, soient incorporées dans cette nouvelle loi¹⁸⁴.

¹⁸¹ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec ».

¹⁸² Jean-Pierre Sawaya, *The Seven Nations of Canada 1660-1860*, Montréal, Baraka Books, 2023, p. 15.

¹⁸³ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 564.

¹⁸⁴ *Ibid.*

Le 10 juin 1857, l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle* est adopté par l'Assemblée¹⁸⁵. Cette loi, marquée par une volonté d'assimilation des peuples autochtones, vise également l'acquisition de leurs terres. Le préambule de la loi énonce clairement les objectifs du gouvernement, soit d'intégrer les peuples autochtones à la société coloniale en effaçant progressivement les distinctions légales qui les différencient des sujets de sa Majesté :

Considérant qu'il est désirable d'encourager le progrès de la civilisation parmi les tribus sauvages en cette province, et de faire disparaître graduellement toutes distinctions légales qui existent entre eux [peuples autochtones] et les autres sujets canadiens de Sa Majesté, et de donner aux membres individuels de ces tribus qui désireraient rencontrer un pareil encouragement et qui l'auraient mérité, plus de facilité pour acquérir des propriétés et des droits qui s'y rattachent [...]¹⁸⁶.

En vertu de cette loi, tout homme autochtone de plus de vingt et un ans, pouvant parler, lire et écrire soit en anglais ou en français, étant « assez avancé dans les branches élémentaires de l'éducation », possédant un « bon caractère moral » et n'ayant pas de dette, pouvait obtenir son émancipation¹⁸⁷. Une fois émancipé, ce dernier pouvait obtenir un lot de terre d'une superficie maximale de cinquante acres « à même les terres réservées ou mises à part pour l'usage de sa tribu »¹⁸⁸, réduisant par le fait même la superficie de terres disponibles pour les Autochtones non émancipés. Toutefois, les critères d'émancipation étant vagues et arbitraires, le Surintendant des Affaires indiennes dispose du droit de refuser toute demande, sans avoir à fournir de justification¹⁸⁹.

Cette loi présente l'émancipation comme une récompense pour les individus adoptant le mode de vie et les valeurs du monde colonial « civilisé »¹⁹⁰. Ironiquement, les exigences de la loi sont si élevées que la grande majorité des Euro-Canadiens ne répondent pas aux critères pour être émancipés : peu d'entre eux sont alphabétisés, exempts de dettes

¹⁸⁵ *Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette Province, et pour amender les Lois relatives aux Sauvages*, 10 juin 1857, 20 Victoria, chap. 26.

¹⁸⁶ *Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette Province, et pour amender les Lois relatives aux Sauvages*, 10 juin 1857, 20 Victoria, chap. 26.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 570.

¹⁹⁰ Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 38.

et reconnus pour leur moralité exemplaire¹⁹¹. Les Autochtones doivent donc se conformer à des critères plus stricts que les Euro-Canadiens eux-mêmes pour obtenir des droits similaires. C'est presque comme si l'Autochtone se devait d'être plus civilisé que l'Euro-Canadien¹⁹².

En 1882, le premier ministre John A. Macdonald constate que peu d'Autochtones tentent d'obtenir leur émancipation, et ceux qui le font essuient des échecs¹⁹³. Parmi ces hommes qui tentent d'être émancipés à la fin des années 1850, il y a cinq Abénakis de Saint-François (Odanak)¹⁹⁴. En dépit de leurs efforts, de leur intégration et de leur adoption des pratiques de la société canadienne, aucun ne réussit à être émancipé. Leur situation n'est pas unique : durant les trois premières années suivant la promulgation de la loi, un seul homme, Elias Hill, un Mohawk de Grand River, aurait réussi à obtenir son émancipation¹⁹⁵. En ce qui concerne le reste du Canada, 57 individus ont été émancipés sur 82 candidatures entre 1857 et 1900¹⁹⁶.

En soi, la loi de 1857 illustre les intentions des autorités coloniales de renforcer leur emprise et leur contrôle sur les peuples autochtones sous le couvert de l'intégration¹⁹⁷. Bien que présentée comme une mesure progressive visant à inclure les Premières Nations dans la société coloniale, elle les maintient, en réalité, dans une position de dépendance et d'infériorité, les figeant dans un statut de « mineurs » aux yeux de l'État¹⁹⁸. Plutôt que de favoriser leur inclusion, cette loi accentue leur marginalisation le contrôle sur leurs terres.

Act respecting the Management of Indians Lands and Property et l'Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages, 1860

En 1860, l'administration des Affaires indiennes est transférée de l'autorité de Londres à celle de la province du Canada¹⁹⁹, marquant ainsi un important changement

¹⁹¹ Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation », p. 130.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Coel Kirkby, « Paradies lost?: The constitutional politics of "Indian" enfranchisement in Canada, 1857-1900 », *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 56, n° 3 (2020), p. 616.

¹⁹⁴ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 570.

¹⁹⁵ *Ibid.*; Jean Barman, *Abenaki Daring: the Life and Writings of Noel Annance, 1792-1869*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2016, p. 235.

¹⁹⁶ Kirkby, « Paradise Lost », p. 619.

¹⁹⁷ Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », p. 147.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. viii.

dans la gestion des Affaires indiennes. Ce transfert octroie au Canada-Uni le droit de gestion sur les « terres et propriétés des Indiens » et non pas la gestion directe « des Indiens »²⁰⁰. Cette autorité est consolidée avec l'*Act respecting the Management of Indian Lands and Property*, en 1860²⁰¹. Il s'agit d'une loi adoptée par le Parlement britannique. Dans cette nouvelle administration, le commissaire des terres de la Couronne occupe également le poste de Surintendant en Chef des Affaires indiennes²⁰².

La loi de 1860 complexifie le processus de cession de terres. Il est désormais nécessaire d'obtenir l'accord des chefs lors des assemblées officielles et ce processus doit être fait en présence d'un officier autorisé par le commissaire des terres de la Couronne²⁰³. Par ailleurs, la présence d'alcool est strictement interdite lors de ces réunions ou ces conseils tenus dans l'objectif de discuter ou d'approuver une cession²⁰⁴. L'interdiction d'alcool vise à garantir une prise de décision éclairée et non influencée.

La même année, soit en 1860, l'*Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages* est promulgué dans la colonie²⁰⁵. L'article trois, traitant de l'établissement dans les villages autochtones, stipule que :

3. Nul ne s'établira dans un village sauvage, ou dans une contrée sauvage, dans le Bas-Canada, sans une permission par écrit du gouverneur, sous peine d'une amende de quarante piastres pour la première contravention, et de quatre-vingts piastres en cas de récidive, et de toute autre contravention subséquente. 17 G. 3, c. 7, s. 3.²⁰⁶

La loi de 1860 réitère l'interdiction aux « Blancs » de s'installer dans tout village autochtone sous peine d'amende, tel que stipulé dans l'*Ordonnance qui défend de vendre des Liqueurs fortes aux Sauvages dans la province de Québec* promulguée en 1777 (17 George III, chap. 7, s. 3) et repris dans l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province* de 1840. Le gouverneur a également le droit d'expulser ces individus des villages. En ce sens, le gouverneur peut exiger de toute

²⁰⁰ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 42.

²⁰¹ *Act respecting the Management of Indian Lands and Property*, 19 mai 1860, 23 Victoria, chap. 151.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages*, 1860, 24 Victoria, chap. 14.

²⁰⁶ *Ibid.*, article 3.

personne résidant dans un village autochtone du Bas-Canada qu'elle quitte à l'intérieur d'une période de sept jours. Si la personne ne s'y conforme pas, elle est condamnée à une amende de vingt piastres pour chaque jour où elle demeure dans le village (après les sept jours), en plus des frais de poursuite, et cette personne « sera emprisonnée pour un espace de pas moins d'un mois, ni de plus de deux mois, et jusqu'à ce qu'elle ait payé la dite amende et les frais²⁰⁷. » Cette loi définit également les catégories de personnes ayant le droit « de posséder et occuper les terres et autres propriétés immobilières » appartenant aux communautés autochtones dans le Bas-Canada :

Premièrement. Tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressés dans les dites terres ou propriétés immobilières, et leurs descendants ;

Secondement. Toutes personnes résidant parmi les sauvages, dont les père et mère étaient ou sont descendus, ou dont l'un ou l'autre était ou est descendu, de l'un ou de l'autre côté, de sauvages, ou d'un sauvage réputé appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressés dans les dites terres ou propriétés immobilières, ainsi que les descendants de telles personnes ; et

Troisièmement. Toutes femmes légalement mariées à aucune des personnes comprises dans les diverses classes ci-dessus désignées, les enfants issus de tels mariages, et leurs descendants. 14, 15 V. c. 59, s. 2²⁰⁸.

Cette définition, reprenant celle adoptée en 1851 (14-15 Victoria, chap. 59), vise à restreindre le nombre de personnes autorisées à résider dans les terres autochtones, en limitant ce droit aux personnes répondant aux critères légaux du statut d'« Indien ». Malgré ces restrictions, des étrangers continuent néanmoins de s'installer dans les villages autochtones, comme en témoignent notamment les plaintes rapportées par les Abénakis d'Odanak au milieu du XIX^e siècle.

Loi constitutionnelle, 1867

Le 29 mars 1867, l'*Acte ayant pour objectif d'unir le Canada, la Nouvelle-Écosse et le Nouveau-Brunswick, de régler le gouvernement de cette union et de statuer sur des sujets qui s'y rattachent*²⁰⁹, plus communément nommée sous son nom abrégé de *Loi*

²⁰⁷ *Ibid.*, article 4.

²⁰⁸ *Ibid.*, article 11.

²⁰⁹ *Acte ayant pour objet d'unir le Canada, la Nouvelle-Écosse et le Nouveau-Brunswick, de régler le gouvernement de cette union et de statuer sur des sujets qui s'y rattachent*, 1867, 30-31 Victoria, chap. 3.

constitutionnelle de 1867, est adopté par le Parlement britannique²¹⁰. Avec cette loi, ces trois colonies sont réunies pour former le Dominion du Canada. Elle confère également au gouvernement fédéral l'autorité exclusive de légiférer sur « les Indiens et les terres réservées pour les Indiens »²¹¹. Ce transfert de compétence au niveau fédéral instaure une tutelle stricte, limitant l'autonomie des peuples autochtones. Ils sont dorénavant légalement définis comme « sujets » placés sous la protection et le contrôle direct du gouvernement fédéral, sans avoir la possibilité de consentir aux termes de cette nouvelle relation²¹².

2.1.3 Législations spécifiques sur les mariages mixtes

En 1869, l'État modifie les critères de l'indianité. Cette nouvelle définition, plus restrictive que les anciennes versions, instaure des critères d'appartenance fondés non seulement sur la filiation, mais aussi sur le genre et la « pureté du sang ». En particulier, elle impose des restrictions aux femmes autochtones. Ce changement législatif, motivé par des considérations à la fois colonialistes, sexistes et racistes, reflète une volonté explicite de l'État d'accélérer l'assimilation des peuples autochtones en encadrant strictement leur identité légale et leur transmission intergénérationnelle. Cette définition de l'indianité se retrouve ensuite dans la *Loi sur les Indiens* de 1876, qui consolide et uniformise les ordonnances antérieures. L'analyse de la mise en œuvre de ces transformations législatives permet ainsi de mieux comprendre les impacts socio-politiques de ces lois sur les communautés autochtones, notamment en ce qui concerne les mariages mixtes et les femmes.

Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, 1869

Le 22 juin 1869, l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* est édicté²¹³. Avec cette nouvelle loi, la définition du statut d'« Indien » est à nouveau modifiée afin d'accroître l'importance accordée au critère de « pureté du sang » :

²¹⁰ *Loi constitutionnelle de 1867*, 29 mars 1867, 30-31 Victoria, chap. 3.

²¹¹ *Loi constitutionnelle de 1867*, 29 mars 1867, 30-31 Victoria, chap. 3, section VI, article 91.

²¹² Éléna Choquette, « L'autre facture. Les peuples autochtones et l'Union fédérale de 1867 », *Cap-aux-Diamants*, n° 129 (printemps 2017), p. 23.

²¹³ *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'Acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux*, 22 juin 1869, 32-33 Victoria, chap. 6.

4. Lors de la distribution d'annuités, intérêts ou rentes entre les membres d'une nation, tribu ou peuplade de Sauvage, nulle personne ayant moins d'un quart de sang sauvage et née après la passation du présent acte, n'aura droit de partager dans ces annuités, intérêts ou rentes, après qu'un certificat à cet effet aura été donné par le ou les chefs de la tribu ou peuplade en conseil assemblés et approuvé par le surintendant-général des affaires des Sauvages²¹⁴.

Désormais, pour disposer du statut d'« Indien », une personne doit donc avoir au moins un quart de sang « sauvage ». C'est également la première loi canadienne à réglementer le statut des femmes autochtones après leur mariage²¹⁵. L'acte modifie les critères du statut d'« Indien » en introduisant une distinction genrée, stipulant qu'une femme autochtone perd son statut si elle épouse un homme sans-statut²¹⁶, a contrario un homme autochtone conserve son statut même s'il épouse une femme blanche. Comme le souligne Isabelle Boulanger, avec cette loi, « les femmes autochtones se retrouvaient à la croisée de toutes les oppressions existantes de l'époque : colonialiste, raciste, patriarcale, religieuse, et sans doute davantage²¹⁷. »

Ce nouveau changement dans le statut d'« Indien » répond à la demande formulée par les chefs autochtones en 1851, c'est-à-dire que ce statut soit retiré aux femmes au moment de leur mariage avec un homme blanc, et que par conséquent elles perdent leur droit aux terres de la réserve. Ce droit révoqué, il devient, en théorie, illégal pour l'époux « blanc » - ou sans statut d'« Indien » - de s'installer dans la communauté de son épouse. En ce sens, la section six de l'Acte précise :

6. La quinzième section de la trente-unième Victoria, chapitre quarante-deux, est amendée en y ajoutant le proviso suivant : " mais toute femme Sauvage qui se mariera à un autre qu'un Sauvage, cessera d'être une Sauvage dans le sens du présent acte, et les enfants issus de ce mariage ne seront pas non plus considérés comme Sauvages dans le sens du présent acte ; pourvu aussi que toute femme Sauvage qui se mariera à un Sauvage d'une autre nation, tribu ou peuplade cessera d'être membre de la nation, tribu, peuplade à laquelle appartenait jusque là, et deviendra membre de la

²¹⁴ *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'Acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux*, 22 juin 1869, 32-33 Victoria, chap. 6, article 4, cité dans Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 72-73.

²¹⁵ Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 73.

²¹⁶ Binnema, « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 », p. 6.

²¹⁷ Boulanger, « Il est minuit moins cinq pour les femmes autochtones du Canada », p. 59.

nation, tribu ou peuplade à laquelle appartient son mari ; et les enfants issus de ce mariage seront membres de la tribu de leur père seulement²¹⁸.

En d'autres termes, toute femme qui se marie en dehors de sa communauté, autant avec un Blanc qu'avec un homme d'une autre communauté ou nation, cesse d'être membre de sa nation au profit de celle de son époux. Dans les deux cas, l'identité légale de la femme est modifiée, n'ayant plus son statut d'« Indienne » si l'époux est sans statut. En ce qui concerne les (éventuels) enfants issus de ces mariages mixtes, ceux-ci héritent du statut du père, puisque l'épouse ne peut pas transmettre son statut. Ainsi, en fonction du statut du père, les enfants peuvent être coupés d'une partie de leur héritage culturel et identitaire. Encore une fois, ces dispositions ne s'appliquent qu'aux femmes alors qu'un homme autochtone peut transmettre son statut à son épouse, qu'elle soit « blanche » ou « indienne », ainsi qu'à ses enfants, et ce, sans être obligé de quitter sa communauté à la suite de son mariage mixte. De surcroît, la loi stipule qu'en cas d'émancipation d'un homme autochtone, son épouse et ses enfants mineurs sont automatiquement émancipés, indépendamment de leur consentement. Par cette émancipation forcée, la femme perd son statut d'« Indienne », représentant une rupture avec ses repères et sa culture ainsi qu'une perte de ses droits fonciers²¹⁹.

Cet acte démontre que, dès 1869, le critère de l'ascendance autochtone dans la définition du statut d'« Indien » est modifiée par des critères sexistes²²⁰. Ce statut devient de plus en plus restrictif²²¹, alors que le statut de l'épouse devient complètement dépendant de celui de son époux²²². Ainsi, la femme autochtone est doublement infantilisée, étant considérée comme mineure en raison de son statut d'« Indienne » et étant assujettie au statut légal de son époux.

En Ontario et au Québec, les dispositions de la loi de 1869 ne sont pas totalement acceptées. En 1872, le Grand Conseil des Indiens de l'Ontario et du Québec (*Grand*

²¹⁸ *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages*, 22 juin 1869, 32-33 Victoria, chap. 6, art. 6.

²¹⁹ Boulanger, « Il est minuit moins cinq pour les femmes autochtones du Canada », p. 60.

²²⁰ Laoun, « La délimitation de l'identité autochtone et de l'appartenance à la communauté », p. 37.

²²¹ Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 169.

²²² Van Kirk, « From "Marrying-In" to "Marring-Out" », p. 5; Debra Thompson, « Racial Ideas and Gendered Intimacies: The Regulation of Interracial Relationships in North America », *Social & Legal Studies*, vol. 18, n° 3 (2009), p. 363.

*Council of Ontario and Quebec Indians*²²³) envoie des lettres de protestation au nom de la communauté des Six Nations de Grand River (Ontario), réclamant que « so that Indian women may have the privilege of marrying when and whom they please; without subjecting themselves to exclusion or expulsion of their tribes and the consequent loss of property and rights²²⁴ ». Bien que le Conseil des Six Nations ait parfois cherché à exclure certains hommes blancs mariés avec des femmes autochtones, il s'oppose aux dispositions légales retirant automatiquement aux femmes leur statut au moment de leur mariage avec un homme sans-statut²²⁵.

En bref, avec l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869, l'État poursuit ses objectifs d'assimilation et de « civilisation » des peuples autochtones²²⁶. La loi marque un changement concernant la question autochtone alors que l'État bascule d'une émancipation volontaire à une émancipation imposée²²⁷. L'Acte de 1869 vise à mettre fin à la tutelle des peuples autochtones et à leur assimilation graduelle jusqu'à ce qu'ils soient en mesure de naviguer dans les « affaires ordinaires de l'homme blanc »²²⁸. Une fois émancipé, un homme ne peut plus recouvrer son statut²²⁹. À l'inverse, une femme peut le récupérer si elle épouse un homme avec statut, puisque celui-ci, dans le cas des femmes, se transmet, entre autres, par le mariage. Cette nouvelle loi, adoptée deux ans après la Confédération, renforce le processus d'assimilation amorcé en 1857.

²²³ Pour en savoir davantage sur les événements entourant les pétitions du Grand Council, voir la thèse de Chandra Murdoch, « Act to Control: The Grand General Indian Council, The Department of Indian Affairs, and the Struggle over the Indian Act in Ontario, 1850-1906 », thèse de doctorat (histoire), Université de Toronto, 2023, notamment le chapitre 2.

²²⁴ Stevenson, « Colonialism and First Nations Women in Canada », p. 67. Selon l'Encyclopédie canadienne, le nom des Six Nations de Grand River fait à la fois référence à une communauté située en Ontario et à la Première Nation Haudenosaunee. Les Six Nations rassemble six nations différentes qui forment la Confédération Hodinöhsö:ni' (Haudenosaunee) : les Kanyen'kehà:ka (Mohawk), les Onyota'a:ka (Oneidas), les Onöñda'gega' (Onondagas), les Gayogohono (Cayugas), les Onöndowága' (Sénécas), et les Skaru:reh (Tuscaroras), Cody Groat, « Six Nations de la rivière Grand », *Encyclopédie canadienne* [En ligne] <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/six-nations-of-the-grand-river> (Page consultée le 30 juin 2025).

²²⁵ Binnema, « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 », p. 26; Murdoch, « Act to Control: The Grand General Indian Council », p. 121.

²²⁶ Tobias, « Protection, Civilisation, Assimilation », p. 131.

²²⁷ *Ibid.*; Andrew Armitage, *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation: Australia, Canada, and New Zealand*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1995, p. 78; Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 169.

²²⁸ Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, p. 72.

²²⁹ Armitage, *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation*, p. 78.

Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages, 1876

Notre étude prend fin l'année de la promulgation de la première version de la *Loi sur les Indiens*²³⁰. Le 12 avril 1876, l'Assemblée adopte l'*Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, connue sous le nom de la *Loi sur les Indiens*. Ce texte constitue la première législation à être appliquée en Ontario et au Québec, les deux provinces ayant auparavant disposé de législations distinctes. Bien qu'initialement pensée pour les peuples autochtones de l'Est du Canada, la loi est rapidement appliquée aux peuples des Prairies, de la Colombie-Britannique et du Nord²³¹. En soi, cette loi est une synthèse des différentes lois adoptées depuis 1840 dans le Haut et le Bas-Canada. Conformément aux dispositions de la *Loi sur les Indiens*, les peuples autochtones au Canada sont assujettis à un système de tutelle dans lequel tous les aspects de leur vie à l'intérieur des réserves (propriété foncière, éducation, gestion des ressources, administration financière, etc.) sont gérés par le gouvernement²³².

Avec cette loi, l'État précise qui peut bénéficier des droits qui sont réservés aux « Indiens ». À cet effet, une nouvelle définition est officialisée, et les critères définissant l'indianité d'une personne sont ainsi établis :

Premièrement. – Tout individu du sexe masculin et de sang sauvage, réputé appartenir à une bande particulière ;
 Secondement. – Tout enfant de tel individu ;
 Troisièmement. – Toute femme qui est ou a été légalement mariée à tel individu²³³.

La définition d'un « Indien » repose sur des critères patriarcaux, subordonnés à la lignée masculine. Ses critères s'inscrivent dans la même lignée sexiste des législations précédentes. L'identité d'une personne est définie en fonction de son lien, sanguin ou matrimonial, avec un homme ayant son statut d'« Indien ». Ainsi, la *Loi sur les Indiens* reconnaît automatiquement le statut d'« Indien » aux hommes autochtones et à leurs enfants, peu importe l'origine de l'épouse²³⁴. La définition de l'indianité exclut toutefois

²³⁰ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages ou « Acte des Sauvages 1876 »*, 12 avril 1876, 39 Victoria, chap. 18.

²³¹ Armitage, *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation*, p. 78.

²³² Laoun, « La délimitation de l'identité autochtone et de l'appartenance à la communauté », p. 38.

²³³ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, 12 avril 1876, 39 Victoria, chap. 18.

²³⁴ Sossoyan, « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs », p. 166.

les femmes autochtones. Cette exclusion, bien que discriminatoire, n'est pas surprenante : entre 1850 et 1876, comme examinées précédemment, plusieurs modifications législatives concernant la définition du statut d'« Indien » ont introduit des critères identitaires de plus en plus restrictifs à l'égard des femmes. Ainsi, le statut de la femme autochtone mariée dépend de celui de son époux. La loi de 1876 reprend les mêmes dispositions que celle de 1869, c'est-à-dire que « (c.) Pourvu que toute femme Sauvage qui se mariera à un autre qu'un Sauvage ou un Sauvage sans traités, cessera d'être une Sauvage dans le sens du présent acte [...] »²³⁵. C'est également le cas en ce qui concerne l'appartenance : « (d.) Pourvu que toute femme Sauvage qui se mariera à un Sauvage d'une autre bande, ou à un Sauvage sans traités, cessera de faire partie de la bande à laquelle elle appartenait antérieurement, et deviendra membre de la bande ou de la bande irrégulière dont son mari fera partie »²³⁶.

En conclusion, la promulgation de la *Loi sur les Indiens* en 1876 marque une étape charnière dans l'histoire législative canadienne concernant les peuples autochtones. Synthèse des lois adoptées depuis 1840 dans le Haut et le Bas-Canada²³⁷, cette législation instaure un système de tutelle qui encadre la vie des communautés autochtones, tout en consolidant la mainmise du gouvernement fédéral sur leurs terres. Par ailleurs, en établissant une définition patriarcale de l'indianité, cette loi institutionnalise des inégalités de genre déjà amorcées par les législations antérieures, marginalisant les femmes autochtones et limitant leur reconnaissance identitaire. La définition du statut d'« Indien » adoptée en 1876 demeure en vigueur jusqu'en 1985²³⁸, entraînant la perte de ce statut pour de nombreuses femmes autochtones et leur descendance. Cette loi reflète les objectifs coloniaux de contrôle et d'assimilation, dont les effets se font encore sentir aujourd'hui, et constitue le contexte légal dans lequel il convient d'analyser les mariages de cette période.

²³⁵ *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, 12 avril 1876, 39 Victoria, chap. 18.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Bien que les lois soient différentes au Haut et au Bas-Canada, les définitions de l'indianité sont les mêmes.

²³⁸ En 1985, l'amendement C-31 rétablit le statut d'« Indien » aux femmes qui l'ont perdu lors de leur mariage avec un homme blanc. Les modifications sur le droit à ce statut comprennent également les enfants de première génération issus de ces mariages mixtes.

2.2 Portrait des intermariages dans la communauté d'Odanak entre 1850 et 1876

Durant la première moitié du XIX^e siècle, plusieurs facteurs confrontent les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent à des enjeux identitaires. Parmi ces facteurs, l'historien Alain Beaulieu souligne l'émergence d'une opposition croissante aux mariages mixtes et à l'intégration des « Blancs », principalement des hommes²³⁹. Avant la Conquête britannique de 1760, l'intégration d'enfants et de captifs de guerre est une pratique courante chez les peuples autochtones²⁴⁰. Cependant, après la Conquête, une dynamique différente s'installe. Ce sont désormais des hommes « blancs » qui, de leur propre initiative, choisissent de s'établir dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, généralement après leur mariage avec une femme autochtone²⁴¹. Leur intégration n'est donc plus le résultat d'une décision collective et en vient à être de plus en plus considérée comme une intrusion par les communautés autochtones où ces hommes élisent domicile. Parallèlement, les enjeux territoriaux s'intensifient et prennent une place importante dans les tensions liées à la présence des « Blancs » dans ces communautés. En effet, les peuples autochtones de la vallée du Saint-Laurent sont confrontés à une pression croissante exercée par l'expansion des populations canadiennes qui empiètent sur leurs terres.

Cette section s'intéresse au portrait des couples qui se marient dans la communauté d'Odanak entre 1850 et 1876, plus spécifiquement aux mariages mixtes qui ont lieu durant cette période charnière pour la définition du statut d'« Indien » et pour la mise en place de critères discriminatoires à l'égard des femmes autochtones. L'objectif principal de cette section est d'identifier les mariages exogames qui sont célébrés dans la communauté d'Odanak, en particulier les unions entre une Abénakise et un homme provenant de l'extérieur de la communauté. En s'intéressant à l'ensemble des mariages, autant endogames et qu'exogames, cela permet de contextualiser la fréquence des unions entre une Abénakise et un homme « blanc » à Odanak durant cette période charnière.

²³⁹ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 337.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 337 et 345.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 346.

2.2.1 Normes et pratiques : le mariage au Bas-Canada

Au XIX^e siècle, les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, qui sont converties à la religion catholique depuis le XVII^e siècle, ont adopté le mariage chrétien. Le mariage catholique est un acte sacré et empreint de rituels. Pour les protestants, le mariage est principalement considéré comme un contrat civil plutôt qu'un sacrement²⁴², ce qui permet de comprendre pourquoi il y a moins d'informations dans les registres protestants.

En 1829, une première mission protestante est mise en place à Odanak. Dès 1835, l'Abénakis Pierre Paul Osunkhirhine prend officiellement la direction de la mission et de ses enseignements religieux²⁴³. Ses objectifs, soit la diffusion de l'alphabétisation et de l'instruction, visent l'amélioration des conditions des membres de sa communauté²⁴⁴. Bien que la majorité des Abénakis demeurent fidèles à la religion catholique, certains se convertissent au protestantisme. Dès 1839, un registre distinct est ouvert pour l'Église protestante, dans lequel sont enregistrés les mariages, les baptêmes et les sépultures des ouailles du pasteur abénakis.

Comme le rapporte Serge Gagnon, historien de la famille, concernant les actes de mariage produits par les curés catholiques :

Idéalement, l'acte mentionne la date du mariage, la dispense de bans s'il y a lieu, le nom de la ou des paroisses où l'annonce du mariage a été publiée, les nom, prénom, profession, domicile du marié. Si les conjoints sont majeurs – renseignement porté au registre –, les nom, prénom, profession, domicile du père ainsi que les nom et prénom de la mère de chacun des conjoints sont transcrits. Le curé indique également si l'un ou l'autre des parents est décédé. « Si les contractants étaient veufs », le rédacteur donne les nom, prénom, profession et domicile du défunt, omettant, pour le futur, le domicile et la profession de l'épouse décédée. Si les mariés sont mineurs ou orphelins, on doit aussi marquer « l'agrément des parents desdites parties » ou encore celui du tuteur ainsi que son domicile. Toute dispense d'empêchement, de quelque nature qu'elle soit, doit figurer au registre. Le degré de consanguinité et d'affinité doit être indiqué quand il s'agit d'un

²⁴² Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 53.

²⁴³ Stéphanie Boutevin, « Un penseur pragmatique. Réflexions sur le protestantisme de Peter Paul Osunkhirhine, pasteur abénakis du XIX^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1 (2016), p. 52.

²⁴⁴ *Ibid.*

empêchement de parenté. Le rédacteur termine par « vu enfin qu'il ne s'est découvert aucun autre empêchement, nous soussigné, etc.²⁴⁵

Selon l'Église catholique, le mariage repose sur le consentement mutuel des époux à respecter l'exclusivité de leur union monogame²⁴⁶. Tout comme les mariages catholiques célébrés entre Allochtones, les mariages dans les communautés autochtones suivent sensiblement les mêmes pratiques²⁴⁷. Après l'annonce aux familles, la première étape à suivre pour les fiancés est d'informer leurs paroisses respectives²⁴⁸. Plusieurs informations sont alors compilées pour la publication de la promesse de mariage : noms, noms des parents, métiers et professions des époux, statut de minorité ou de majorité – en cas de minorité, la loi exige l'accord des parents ou du tuteur²⁴⁹. Par la suite, les bans de mariage – au nombre de trois - sont proclamés lors du prône de la messe dominicale dans les paroisses où résident les promis ainsi que dans celles où ils ont habité dans les six derniers mois s'ils sont majeurs, et s'ils sont mineurs s'ajoutent les paroisses de leurs parents²⁵⁰.

Les registres religieux contiennent beaucoup plus de renseignements que ce qui est exigé en droit civil. L'État demande que le nom des parents soit mentionné seulement lorsque les époux sont mineurs²⁵¹, alors que les registres catholiques les mentionnent presque systématiquement. Lorsqu'ils sont veufs, il n'est pas essentiel de préciser le nom du ou des défunts²⁵², mais cette information est régulièrement mentionnée dans les registres religieux. Pour ces raisons, les actes de mariage enregistrés par les curés sont bien plus complets et précis que ceux de l'État.

²⁴⁵ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 200.

²⁴⁶ Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 56; Peter Ward, *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1990, p. 16.

²⁴⁷ Les règles concernant le mariage ne s'appliquent pas toujours de la même manière dans les missions. À la fin du XVIII^e siècle, les missionnaires se sont vu accorder par l'évêque de Québec le pouvoir d'accorder des dispenses de publication de bans. Un pouvoir dont le missionnaire d'Odanak fait encore usage au moins jusqu'au début des années 1830. Isabelle Bouchard, « Pratiques tutélaires et familles abénakises : Réseaux de parenté dans les assemblées de parents et amis (1800-1850) », Colloque international *L'histoire des familles québécoises : reproduction, régulations et représentations*, Drummondville, 30 mai 2024.

²⁴⁸ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 181.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 182.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 190.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 200.

²⁵² *Ibid.*

Le jour du mariage, la coutume veut que la cérémonie ait lieu dans la paroisse de l'épouse²⁵³, mais il arrive que, pour différentes raisons, le couple se marie dans la paroisse de l'époux ou dans une paroisse quelconque (que ce soit en raison de l'éloignement de la paroisse d'origine de l'épouse, de l'accessibilité du prêtre de la paroisse du couple, etc.). Durant la cérémonie, les futurs époux répondent à la question « Prenez-vous pour époux, pour épouse [...] ? » posée par le célébrant et confirment leur consentement à se marier²⁵⁴. Une fois la cérémonie terminée, le curé procède à l'enregistrement du mariage.

Les missionnaires présents dans les communautés autochtones sont dans l'obligation de respecter les règles du mariage, tel que le font les curés des différentes paroisses du Bas-Canada²⁵⁵. En ce sens, les Autochtones qui souhaitent s'unir selon les rites catholiques doivent se conformer aux mêmes conditions et restrictions que l'ensemble des habitants du Bas-Canada, comme l'engagement à la vie conjugale monogame. Par conséquent, ces exigences s'appliquent aux unions entre Autochtones et Blancs célébrées dans les missions autochtones.

2.2.2 Critères et méthode d'identification des mariages exogames

Définir les critères déterminant si une union est exogame n'est pas une tâche simple. Les critères et les limites sont difficiles à préciser et peuvent varier selon les contextes. Plusieurs critères peuvent être utilisés afin de déterminer si un mariage est exogame, que ce soit sur des critères législatifs, géographiques ou encore ethniques. Notre étude s'intéresse aux mariages exogames entre une femme abénakise d'Odanak et un homme qui, aux yeux des législations coloniales, n'est pas Autochtone, c'est-à-dire un homme sans statut d'« Indien ». Puisque cette étude ne vise ni à définir ce qu'est l'identité abénakise ni à imposer des critères identitaires, la définition des termes « intermariage », « mariage exogame », « mariage mixte » ainsi qu'« union mixte » repose sur les critères législatifs en vigueur au Bas-Canada entre 1850 et 1876. En ce sens, lors de notre analyse des registres catholiques et protestants, nous avons cherché à identifier, à partir des informations contenues dans les actes, les mariages pouvant être qualifiés d'exogames au regard des critères retenus dans les lois coloniales pour définir l'indianité, c'est-à-dire les

²⁵³ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 196.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 198.

²⁵⁵ Vien, « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" », p. 59.

mariages impliquant des Abénakises s'unissant avec des hommes ne remplissant pas les critères pour détenir le statut d'« Indien » ou qui appartiennent à une autre communauté autochtone. Nous voulions également connaître la proportion de mariages entre un Abénakis et une femme blanche afin de déterminer si le mariage mixte constitue une pratique courante chez les hommes comme chez les femmes, ou si une tendance plus marquée se manifeste chez l'un ou l'autre des genres, et ainsi mieux comprendre les dynamiques entourant la pratique du mariage mixte.

Ainsi, les informations contenues dans les registres catholique et protestant ont guidé l'analyse des actes de mariage. Les mentions concernant l'Autochtonie des individus – qu'il s'agisse des époux ou de leurs parents, que ce soit par eux-mêmes ou par le prêtre – dans les actes de mariage catholiques, aident à déterminer s'il s'agit d'un mariage mixte ou non. À cet égard, les mentions concernant le lieu de résidence, telles que « de cette mission », ainsi que l'identité ethnique, comme « Abénakis » ou « Sauvage », permettent de connaître qui sont ceux qui sont considérés comme des Abénakis d'Odanak. D'autres mentions contenues dans les actes nous indiquent l'appartenance à une autre communauté ou nation, telle que « Abénakis de la paroisse de Bécancour » ou « de la mission de St-Jean de la Pointe-Bleue ». À l'inverse, l'absence de telles mentions indique généralement que les individus ne sont ni Abénakis d'Odanak ni Autochtone. Une recherche généalogique dans les archives de l'état civil est réalisée afin de confirmer (ou infirmer) l'origine de l'individu. Outre ces critères, certains indices, comme les patronymes abénakis (par exemple, Obomsawin et Kapino), nous ont également aidés à identifier les mariages exogames et endogames. Dans les cas de remariages, nous avons également consulté l'acte du précédent mariage, permettant de connaître l'identification des individus et leurs parents.

À partir de 1839, un registre des mariages protestants de l'Église congrégationaliste de Saint-François-de-Sales est créé²⁵⁶. Toutefois, les registres protestants présentent une limite importante alors qu'ils sont beaucoup moins détaillés que

²⁵⁶ BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899, Église congrégationaliste de Saint-François-de-Sales, CE603, S18, 1839-1865; BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899, Abenakis Anglican Church, CE603, S15, 1867-1920.

ceux de l'Église catholique. En général, les actes de mariage protestants contiennent seulement la date du mariage, les noms des époux, les noms des témoins, et parfois le lieu de résidence est mentionné. Plus rarement, les noms des parents sont inscrits, ou celui du conjoint décédé lorsqu'il s'agit d'un remariage. L'absence de certaines informations complique parfois l'analyse, car il est souvent difficile, voire impossible, de déterminer si les parents, et donc les époux eux-mêmes, sont Abénakis.

Néanmoins, certains indices permettent malgré tout d'identifier les individus abénakis. Comme dans les registres catholiques, la mention de l'origine ethnique (par exemple, « Indiens ») ou certains patronymes abénakis comme Annance et Msadokuis²⁵⁷ facilitent leur reconnaissance. De plus, autant dans les registres catholiques que protestants, le lieu d'origine des époux fournit un indice important. Lorsqu'il est précisé qu'ils viennent de l'extérieur de la mission (par exemple La-Baie-du-Febvre, comté de Yamaska), cela suggère généralement qu'ils ne sont pas d'origine abénakise. À l'inverse, s'il est écrit « chasseur du village abénakis » ou « du village abénakis », cela permet d'identifier leur appartenance à la nation.

L'identification des époux abénakis et des époux non-abénakis est une tâche complexe qui nécessite une analyse minutieuse et prudente des actes de mariage. Dans chacun des cas, il s'agit de mettre en relation les différentes informations contenues dans l'acte. Quel est le patronyme ? Est-il d'origine abénakise ? Quel est le lieu de résidence des époux ? Est-ce que le nom des parents est mentionné, et si oui, qui sont-ils ? L'acte contient-il une mention d'« Abénakis » ou d'« Indien » ? Lorsque ces informations sont rassemblées, elles permettent de formuler une hypothèse quant à l'appartenance abénakise (ou non) des individus. Dans la mesure du possible, ces données sont ensuite confirmées par une recherche généalogique dans l'IMPQ afin de valider l'ascendance de la personne.

²⁵⁷ Dans les archives, le patronyme est écrit de différentes manières : Msadokous, Msadoquis, Mesadokis, Msadoques, Msadokuis, Msadokwes.

2.2.3 Les mariages exogames célébrés dans la mission catholique

Entre 1850 et 1876, 41 mariages sont célébrés dans la mission catholique²⁵⁸. Cependant, aucun mariage n'est recensé pour les années 1872 à 1876²⁵⁹. De ce total, plus de la moitié des unions, soit 24, sont contractées entre deux Abénakis d'Odanak. Un peu moins de la moitié, soit 16, sont des mariages exogames et une seule union est considérée comme un cas particulier, c'est-à-dire difficilement classable. Afin d'analyser ces mariages exogames, nous avons établi trois catégories : a) les mariages entre un Abénakis et une femme extérieure à la communauté; b) les mariages entre une Abénakise et un homme extérieur à la communauté, incluant les hommes autochtones de nations différentes; et c) les mariages exogames dont l'épouse est issue d'un mariage mixte (mariage exogame des parents). Nous présentons également les particularités du mariage dont la nature endogame ou exogame demeure incertaine.

Mariages entre un Abénakis et une femme extérieure à la communauté

La première catégorie compte un total de six mariages entre un homme abénakis et une femme extérieure à la communauté. Ces épouses proviennent principalement de trois paroisses du Bas-Canada : Saint-François-du-Lac²⁶⁰, Saint-Gabriel-de-Brandon (Berthier)²⁶¹ et Sainte-Monique (Nicolet)²⁶². L'un de ces mariages est celui de Moïse Degonzague et Caroline Gouin célébré le 22 juin 1868. Dans l'acte de mariage, l'époux précise être de Lorette (Wendake) et son épouse de Saint-Gabriel-de-Brandon²⁶³. À la lumière de ces informations, pourquoi ce couple se marie-t-il dans la mission d'Odanak ? À partir de son acte de baptême, il a été possible de découvrir que Moïse est né à Odanak, de parents abénakis²⁶⁴. Cependant, son père, Jean-Baptiste Degonzague, s'est remarié en

²⁵⁸ Voir annexe A.

²⁵⁹ Il n'y a aucune mention de mariage dans le registre, seulement des actes de baptêmes et de sépultures.

²⁶⁰ Mariage Louis Annance et Adélaïde Proulx, 17 janvier 1854, Infrastructure intégrée des microdonnées historiques de la population du Québec (ci-après IMPQ), couple de l'état civil #7983496; Mariage Joseph Denis et Clarisse Bibaud, 4 juillet 1859, IMPQ, couple de l'état civil #7621848.

²⁶¹ Mariage Joseph Laurent et Marie Paul (Paul-Hus), 13 janvier 1863, IMPQ, couple de l'état civil #7305052; Mariage Jean-Pierre Gill et Joséphine Paul, 21 novembre 1870, IMPQ, couple de l'état civil #7984267; Mariage Moïse Degonzague et Caroline Gouin, 22 juin 1868, IMPQ, couple de l'état civil #6463956.

²⁶² Mariage Louis Inawonet et Marie Simoneau, 23 janvier 1871, IMPQ, couple de l'état civil #7984291.

²⁶³ IMPQ, couple de l'état civil #6463956.

²⁶⁴ BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, Saint-François-du-Lac, CE603, S7, 1715-1920.

1851 avec une femme de Lorette (Wendake), Zoé Picard²⁶⁵. Alors âgé de sept ans, Moïse a donc déménagé vers Wendake avec son père, ce qui explique qu'il soit identifié comme étant « de Lorette » dans son acte de mariage. Son épouse, Caroline Gouin, est la fille de Michel Gouin et Marie Pivin²⁶⁶. Caroline Gouin est née à Sorel²⁶⁷, mais, au moment de son mariage, elle est domiciliée dans la mission abénakise tandis que ses parents sont de Saint-Gabriel-de-Brandon, ce qui laisse supposer qu'elle n'est pas Abénakise. Moïse et Caroline ont plusieurs enfants, tous baptisés à Odanak (1869, 1870, 1874, 1876) ou Pierreville (1884)²⁶⁸. Deux d'entre eux, soit Moïse DeGonzague fils et Édouard DeGonzague, se marient à Odanak en 1901 et 1908, respectivement²⁶⁹.

Mariages entre une Abénakise et un homme extérieur à la communauté

La deuxième catégorie concerne les mariages exogames entre une Abénakise et un homme extérieur à la communauté. Entre 1850 et 1876, cinq mariages que l'on peut qualifier d'exogames au regard des nouvelles définitions de l'indianité sont célébrés dans la mission catholique.

Au XIX^e siècle, certains Abénakis d'Odanak s'établissent aux États-Unis, notamment dans les États du Vermont, du New Hampshire et du Maine, tous situés dans le territoire du *Ndakina*²⁷⁰. Même s'ils sont établis aux États-Unis, certains reviennent se marier à Odanak. C'est le cas d'Hélène Wilfrom et de Michel X²⁷¹, dont le mariage est célébré le 19 septembre 1853²⁷². Hélène Wilfrom, fille mineure de feu Louis Wilfrom et de Marie-Anne Giguère, de la mission des Abénakis, se marie avec Michel, fils mineur de feu Michel, Abénakis, et de Marie Louise Jean-Baptiste. Michel fils est domicilié aux

²⁶⁵ Mariage Jean-Baptiste Degonzague et Zoé Picard, 30 juillet 1851, IMPQ, couple de l'état civil #6388624.

²⁶⁶ IMPQ, couple de l'état civil #6463956.

²⁶⁷ BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, Saint-Pierre-de-Sorel, CE603, S7, 1679-1918.

²⁶⁸ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876; BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1867-1899, Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1884-1899.

²⁶⁹ Mariage Moïse DeGonzague, 27 novembre 1901, IMPQ, couple de l'état civil #8188054; Mariage Édouard DeGonzague, 28 avril 1908, IMPQ, couple de l'état civil #8188096.

²⁷⁰ Melissa Otis, *Rural Indigeness: A History of Iroquoian and Algonquian Peoples of the Adirondacks*, Syracuse, Syracuse University Press, 2018.

²⁷¹ Le patronyme de Michel est inconnu.

²⁷² Mariage Michel X et Helene Wilfrom, 19 septembre 1853, IMPQ, couple de l'état civil #7983493.

États-Unis. L'acte de mariage ne mentionne pas le patronyme du père, mais précise qu'il est Abénakis. Bien qu'il soit mentionné que Michel père est Abénakis, il n'est pas indiqué s'il est originaire de Bécancour (W8linak) ou d'Odanak, ce qui nous conduit à considérer ce mariage comme exogame. Bien que le couple ne semble pas avoir d'enfant baptisé à Odanak, la sœur d'Hélène – Marie-Louise Wilfrom – est mariée avec Stanislas Dauphiné et réside dans la communauté²⁷³.

Dans le même ordre d'idées, un deuxième couple, dont l'époux réside aux États-Unis, se marie à Odanak. Il s'agit du mariage entre Victoria de Sales Obomsawin – fille majeure de Louis Obomsawin, Abénakis de la mission, et de feu Lucie Portneuf – et de Charles Ambroise Lagrave – fils majeur de François Lagrave et de feu Lucie Emmett - domicilié aux États-Unis²⁷⁴. Dans ce mariage célébré le 16 novembre 1870, Charles Ambroise est identifié comme étant de confession protestante, tandis que Victoria est catholique²⁷⁵. L'époux s'engage à faire baptiser leurs futurs enfants dans la religion catholique, sans qu'il soit précisé s'il doit lui-même se convertir. Au regard de cet engagement, le couple baptise dans la religion catholique leur fille Marie en mai 1877²⁷⁶. À ce moment, Charles Ambroise Lagrave est identifié comme chasseur Abénakis. Il est difficile de confirmer cette mention, puisqu'elle peut avoir été précisée par l'épouse ou le curé, sans pour autant constituer une preuve que l'époux est Abénakis.

Un peu plus tôt dans la même année, soit le 10 janvier 1870, François Lagrave²⁷⁷ épouse en secondes noces Lucinda Annance²⁷⁸. François Lagrave, fils de Basile Lagrave et Agathe Mandeville, est originaire de Sorel²⁷⁹. Il se marie une première fois avec Ursule

²⁷³ Absence d'acte de baptême sur l'IMPQ. Mariage Stanislas Dauphiné et Marie-Louise Wilfrom, 30 mai 1851, IMPQ, couple de l'état civil #6405979.

²⁷⁴ Mariage Charles Ambroise Lagrave et Victoria de Sales Obomsawin, 16 novembre 1870, IMPQ, couple de l'état civil #7984264.

²⁷⁵ BAnQ-TR), Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

²⁷⁶ BAnQ-TR), Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

²⁷⁷ Bien que François Lagrave porte le même nom que le père de Charles Ambroise Lagrave (paragraphe précédent), il ne semble pas y avoir de lien de parenté direct entre les deux individus. François Lagrave (Lucinda Annance) n'est pas le père de Charles Ambroise. Nous avons cherché à savoir si Basile et François Lagrave (père de Charles Ambroise) sont parents sur l'IMPQ, mais en l'absence de l'acte de mariage de François Lagrave et Lucie Emmett, il nous est impossible de connaître un tel lien de parenté.

²⁷⁸ Mariage François Lagrave et Lucinda Annance, 10 janvier 1870, IMPQ, couple de l'état civil #7318833.

²⁷⁹ François Lagrave, IMPQ, individu de l'état civil #2315980.

Oueganouimet (Wasamimet) – fille de Pierre Oueganouimet (Wasamimet) et de Marie Joseph Annance, tous deux Abénakis – le 26 février 1827 à Saint-François-du-Lac²⁸⁰. Sa seconde épouse, Lucinda Annance, est la fille de Noël François Annance et Marie Nacajoua (Nagajoa) résidants à L’Avenir (township de Durham²⁸¹). Dans son acte de baptême, il est précisé que ses deux parents sont des Abénakis d’Odanak²⁸². François Lagrave, un homme non Autochtone, se marie donc à deux reprises avec des femmes abénakises de la communauté.

Si certaines se marient avec des hommes établis aux États-Unis, d’autres épousent plutôt des hommes « blancs » canadiens, mais résidant déjà dans la communauté. Le 31 mars 1856, Angélique Onlinasse – fille mineure de Laurent Onlinasse et de Marie Kazia, Abénakis de cette mission – épouse Prosper Bastien – veuf majeur de Rosalie Bastien – de la paroisse de Saint-Guillaume-d’Upton (Centre-du-Québec)²⁸³. Malgré son patronyme, Bastien, l’époux n’est pas de la communauté de Wendake. Lors de son premier mariage le 3 mars 1851 à Maskinongé, Prosper Bastien épouse Rose Bastien et il est alors identifié comme le fils de Jean-Baptiste Bastien et de Marie Lemire²⁸⁴. Sa première épouse, Rose ou Rosalie, est la fille de Louis Bastien et Louise Leclerc, aussi de Maskinongé²⁸⁵.

Enfin, c’est aussi le cas le 3 janvier 1865 lorsque Christine Obomsawin – veuve majeure de Charles Inaoût – se marie avec Honoré Dallaire – fils mineur de feu Guillaume Dallaire et d’Éliza Béliveau, de Trois-Rivières – alors domicilié dans la

²⁸⁰ François Lagrave et Ursule Oueganouimet (Wasamimet), 26 février 1827, IMPQ, couple de l’état civil #7213400.

²⁸¹ Au début du XIX^e siècle (juin 1805), le gouverneur octroie environ 8 900 acres dans le township de Durham à 17 chefs de famille abénakis, à condition de s’y établir, de cultiver les terres et de ne jamais les vendre ou les louer. Au recensement de 1831, on compte 49 fermiers et chasseurs Abénakis, contre 26 seulement en 1851. Charland, *Histoire des Abénakis d’Odanak*, p. 176; Yolande Allard, « Les Abénaquis dans la région de L’Avenir », *L’Express* [En ligne], <https://www.journalexpress.ca/2010/08/12/les-abenaquis-dans-la-region-de-lavenir/> (Page consultée le 20 août 2025).

²⁸² BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

²⁸³ Mariage Prosper Bastien et Angélique Onlinasse, 31 mars 1856, IMPQ, couple de l’état civil #6971865.

²⁸⁴ Prosper Bastien, IMPQ, individu de l’état civil #2668757.

²⁸⁵ Rose Bastien, IMPQ, individu de l’état civil #2668758.

mission d'Odanak²⁸⁶. À défaut de retrouver l'acte de baptême d'Honoré²⁸⁷, l'absence de précisions quant à son origine et le lieu de résidence de ses parents indique qu'il n'est pas Abénakis, mais simplement résidant de la mission.

Une seule union n'est pas un mariage entre deux Abénakis ou un mariage contracté avec un homme ou une femme hors de la communauté. Il s'agit du mariage de Pierre Antoine Denis et Thérèse, mariés le 25 juillet 1850²⁸⁸. Pierre Antoine Denis est domicilié dans la paroisse de Bécancour tandis que Thérèse est domiciliée dans la mission abénakise de Saint-François²⁸⁹. À première vue, il s'agit d'un mariage exogame à la communauté d'Odanak, puisque l'époux ainsi que ses parents ne sont pas Abénakis d'Odanak, mais de Bécancour (W8linak). Cependant, les noms des parents de l'épouse (Thérèse) ne sont pas mentionnés dans l'acte de mariage, ne permettant pas de savoir s'ils sont Abénakis ou non. Puisque ces parents sont inconnus, un tuteur ad hoc, soit David Benoit, époux de Marie Joseph Wawahanite, est nommé pour consentir au mariage de cette mineure²⁹⁰. Comme l'appartenance de David Benoit est remise en question durant la période de notre étude, la situation de cette union est trop ambiguë pour considérer ce mariage dans une des catégories précédentes²⁹¹.

²⁸⁶ Mariage Honoré Dallaire et Christine Obomsawin, 2 janvier 1865, IMPQ, couple de l'état civil #7650705.

²⁸⁷ Autant sur l'IMPQ que via BMS2000, l'acte de baptême d'Honoré est absent. BMS2000 est une base de recherches généalogiques permettant de retrouver des fiches de baptêmes, de mariages, de sépultures, de patronymes et de paroisses partagées par plusieurs sociétés de généalogie du Québec et des environs immédiats. La base de données traite des débuts de la colonisation de la Nouvelle-France jusqu'à nos jours.

²⁸⁸ Mariage Pierre Antoine Denis et Thérèse X, 25 juillet 1850, IMPQ, couple de l'état civil #7983476.

²⁸⁹ Il y a deux communautés abénakises, soit celle d'Odanak (Saint-François-de-Sales) et de W8linak (Bécancour).

²⁹⁰ En l'absence de parents – que ceux-ci soient absents, disparus ou bien inconnus –, l'évêque recommande au curé de procéder à la nomination d'un tuteur ad hoc, cette mesure visant à protéger l'Église en cas de contestation civile. Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 103-104. En ce sens, « En juillet 1850, une requête est déposée pour élire un tuteur pour Thérèse, une fille de 16 ans « née de parens inconnus ». Cette requête est présentée par David Benoit, chasseur, et époux de Marie Joseph Wawahanite, qui affirme l'avoir « élevée » et l'avoir « encore sous ses soins & protections ». Tenue dans le village des Abénakis, l'Assemblée est composée de membres de la communauté qui l'élisent comme tuteur. Son mariage avec un Abénakis de Wôlinak est célébré 2 jours plus tard. » (Bouchard, « Pratiques tutélaires et familles abénakises », 2024).

²⁹¹ Le cas de David Benoit est plus amplement discuté au chapitre 3.

Mariages dont l'épouse est issue d'un mariage mixte

Enfin, la dernière catégorie s'intéresse aux mariages où l'un des époux est né du mariage exogame de leurs parents (mariages antérieurs à 1850). Cette catégorie regroupe un total de cinq unions. Ces unions sont contractées par les filles de Stanislas Dauphiné et de David Benoit, deux hommes qualifiés de « Blancs », qui vivent et fondent des familles dans la communauté abénakise entre 1850 et 1876. Leur situation est particulière, car Stanislas Dauphiné n'est pas reconnu comme Abénakis par certains membres de la communauté²⁹² et David Benoit est un « Blanc » marié avec une Abénakise. Malgré la situation particulière de Dauphiné et Benoit, leurs filles²⁹³ se marient à Odanak avec des hommes identifiés comme Abénakis entre 1853 et 1868²⁹⁴.

Avant de s'intéresser aux mariages des filles Benoit et Dauphiné, il est essentiel de comprendre la situation de leur père. Qui sont Stanislas Dauphiné et David Benoit ? Qu'est-ce qui explique leur présence à Odanak ? David Benoit est le fils d'Antoine Benoit et de Joseph Gauthier, originaires de Baie-du-Febvre²⁹⁵. Le 9 août 1837, il épouse Marie Josephe Wawanahite, fille d'Ignace et de Catherine Denis, tous deux Abénakis²⁹⁶. David Benoit est un homme blanc alors que son épouse, Marie Josephe Wawanahite, est une Abénakise d'Odanak. De cette union naît leur fille, Marie-Louise, en 1841. Selon son acte de baptême, cette dernière est née à Saint-Dominique et baptisée à Sainte-Pie-de-Bagot en Montérégie, situé dans le territoire ancestral des Abénakis, le *Ndakina*²⁹⁷. La famille Benoit s'installe à Odanak après la naissance de Marie-Louise. Donc, au moment des

²⁹² La situation de Stanislas Dauphiné est plus amplement abordée au chapitre 3.

²⁹³ Selon les recherches effectuées dans IMPQ et BMS2000, David Benoit et Marie Joseph Wawanahite n'ont eu qu'une seule fille. Pour Stanislas Dauphiné, entre 1850 et 1876, trois de ses filles se marient avec des hommes blancs.

²⁹⁴ Mariage Mathilde Dauphine et Louis Gill, 9 août 1853, IMPQ, couple de l'état civil #7209967; Mariage Mathilde Dauphiné et Stanislas Paquet, 16 février 1863, IMPQ, couple de l'état civil #7983491; Mariage Angélique Dauphiné et Jérôme Wazominet, 4 juillet 1859, IMPQ, couple de l'état civil #7983561; Mariage Céline Dauphiné et Joseph Tahamant, 26 octobre 1868, IMPQ, couple de l'état civil #7984258.

²⁹⁵ Mariage Antoine Benoit et Joseph Gauthier, 20 août 1804, IMPQ, couple de l'état civil #6435878. Au moment du mariage d'Antoine Benoit et de Joseph Gauthier, le couple réside à Baie-du-Febvre. Toutefois, au mariage de leur fils, David, il est précisé qu'ils résident à St-François-du-Lac (Mariage David Benoit et Marie-Josephe Wawanahite, 9 août 1837, IMPQ, couple de l'état civil #7683082).

²⁹⁶ IMPQ, couple de l'état civil #7683082.

²⁹⁷ BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Saint-Hyacinthe, État civil, 1739-1921, Saint-Pie, CE602, S24, 1830-1921.

premières contestations concernant l'appartenance de David Benoit, la famille réside déjà depuis quelques années à Odanak.

Pour ce qui est de Stanislas Dauphiné, son cas illustre plus particulièrement la complexité des unions mixtes dans les communautés autochtones de la vallée laurentienne en raison de son ascendance mixte. Le 23 août 1812, son père, Médard Dauphiné, se marie en troisièmes noces avec Agnès Degonzague, une Abénakise d'Odanak²⁹⁸. Médard Dauphiné et son épouse s'établissent à Odanak, où est baptisé leur fils, Stanislas, le 6 mars 1814²⁹⁹.

Le 11 juillet 1837, Stanislas Dauphiné se marie avec Marie Talmongous, fille de Pierre-Michel et de Françoise Lallemande, une Abénakise, à Saint-François-du-Lac³⁰⁰. Toutefois, Marie Talmongous décède en 1850, à l'âge de 37 ans³⁰¹. L'année suivante, le 30 mai 1851, Stanislas épouse en secondes noces Marie-Louise Wilfrom, une Abénakise, à Odanak³⁰². Cette dernière est la fille d'Édouard Wilfrom et de Marie-Anne Giguère. Dans les actes de ses deux mariages avec des femmes abénakises, Stanislas Dauphiné n'est pas identifié comme un Abénakis. Il est seulement mentionné qu'il réside dans la mission³⁰³. De ces deux unions, plusieurs enfants naissent et sont baptisés soit à Odanak, à Saint-Thomas-de-Pierreville ou à Saint-François-du-Lac, c'est-à-dire dans la mission ou dans les paroisses environnantes³⁰⁴. Ainsi, Stanislas Dauphiné, enfant d'un couple mixte,

²⁹⁸ Mariage Médard Dauphiné et Agnès Degonzague, 23 août 1812, IMPQ, couple de l'état civil #6574028.

²⁹⁹ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-François-du-Lac, ZA314, 1796-1824.

³⁰⁰ Mariage Stanislas Dauphiné et Marie Talmongous, 11 juillet 1837, IMPQ, couple de l'état civil #6650253.

³⁰¹ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

³⁰² IMPQ, couple de l'état civil #6405979.

³⁰³ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-François-du-Lac, ZA314, 1836-1848; BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-François-du-Lac, ZA314, 1836-1848.

³⁰⁴ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876; BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-François-du-Lac, ZA314, 1836-1848; BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-François-du-Lac, ZA314, 1848-1869; BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1853-1866.

nait à Odanak, s'y marie à deux reprises avec des Abénakises et continue d'y vivre durant sa vie adulte, jusqu'à son décès en 1874 à l'âge de 63 ans³⁰⁵.

Malgré les contestations de leur appartenance à la communauté, David Benoit et Stanislas Dauphiné continuent de résider dans le village d'Odanak avec leurs familles³⁰⁶. Tout comme eux, leurs enfants y entretiennent des liens avec les Abénakis, s'y marient et y résident après leur mariage. Entre 1850 et 1876, parmi les enfants de Stanislas Dauphiné, trois de ses filles ainsi que la fille de David Benoit se marient à Odanak avec des Abénakis.

Le 9 août 1853, à Odanak, Mathilde Dauphiné – enfant issu du premier mariage de Stanislas Dauphiné – épouse Louis Gill d'Odanak – fils de Pierre Jean Gill et Marie Madeleine X, tous deux Abénakis³⁰⁷. Après le décès de son époux, elle se remarie avec Stanislas Paquet, un Abénakis, – veuf de Catherine Paquet et fils de Noël Paquet et Marie Josephe Sawigunet – le 16 février 1863 à Odanak³⁰⁸. Tous les enfants de Mathilde, que ce soit avec Louis Gill ou Stanislas Paquet, sont baptisés à Odanak³⁰⁹, sauf l'un d'eux qui est baptisé à Maskinongé en 1864³¹⁰. Ces actes de baptêmes confirment sa présence à Odanak entre 1854 et 1863.

Le 4 juillet 1859, à Odanak, Angélique Dauphiné – également fille du premier mariage de Stanislas Dauphiné – épouse Jérôme Wazominet – fils de Jérôme Wazominet et Marie Cécile Portneuf tous deux Abénakis d'Odanak³¹¹. Enfin, le 26 octobre 1868, à Odanak, Cécile Dauphiné – enfant du second mariage de Stanislas Dauphiné – épouse

³⁰⁵ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876. Dans son acte de sépulture, il est mentionné qu'il est « chasseur sauvage ».

³⁰⁶ Cette thématique est abordée au chapitre 3.

³⁰⁷ IMPQ, couple de l'état civil #7209967.

³⁰⁸ IMPQ, couple de l'état civil #7983491.

³⁰⁹ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

³¹⁰ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Trois-Rivières, État civil catholique, Saint-Joseph-de-Maskinongé, CE401, S10, 1728-1920.

³¹¹ IMPQ, couple de l'état civil #6650253.

Joseph Tahamant – fils de Joachim Tahamont et Marianne Portneuf tous deux d'Odanak³¹². En 1871, ils font baptiser leur fille Marie-Anne dans la mission d'Odanak³¹³.

Pour ce qui est de la famille Benoit, le 6 février 1860, Marie-Louise Benoit – fille de David Benoit et de Marie Josephthe Wahawanolet – épouse Jacques Joseph Obomsawin – veuf d'Anne-Marie Portneuf et fils de François Obomsawin et Agnès Onlinasse, tous deux Abénakis de la mission – à Odanak³¹⁴. Les enfants de Marie-Louise et de Jacques Joseph sont tous baptisés dans la mission entre 1861 et 1875³¹⁵.

Dans les actes de mariage de ces femmes, soit les descendantes de Dauphiné et de Benoit, aucune d'entre elles n'est identifiée comme « Abénakise ». Cette absence d'identification implique-t-elle qu'elles sont considérées comme « blanches » par la communauté ? Cela est difficile à confirmer. Cependant, si leur père est considéré comme « Blanc » au regard des critères patrilinéaires de l'État, notamment la loi de 1869, cela fait en sorte qu'elles sont également « blanches » au moment de leur mariage. La situation de leur père pourrait donc expliquer l'absence d'identification à titre d'Abénakise dans les actes de mariage. Toutefois, il se peut que leur mariage avec des Abénakis ait changé leur appartenance et leur statut légal. Au regard des lois coloniales, le statut d'« Indien » se transmet de l'homme à son épouse. Après leur mariage, elles sont donc légalement « indiennes ». Cette situation reflète toute la complexité de la question de la transmission du statut d'« Indien », qui passe par le père et par l'époux selon la loi, mais également de la question de l'appartenance qui passe par une reconnaissance par les membres de la communauté.

Cependant, bien que ces femmes aient grandi dans la communauté, leurs mariages sont considérés comme exogames dans cette analyse en raison des origines extérieures de leurs pères, Stanislas Dauphiné et de David Benoit, dont l'appartenance est remise en question entre 1850 et 1876, comme nous l'analyserons plus en détail dans le chapitre

³¹² IMPQ, couple de l'état civil #7984258.

³¹³ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

³¹⁴ Mariage Joseph-Jacques Obomsawin et Marie-Louise Benoit, 6 février 1860, IMPQ, couple de l'état civil #7984129.

³¹⁵ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

trois. Dans un contexte de tensions identitaires et de redéfinition légale du statut d'« Indien », les mariages mixtes de Dauphiné et de Benoit, ainsi que ceux de leurs descendances, illustrent la complexité des dynamiques sociales durant cette période. Bien que la présence et l'appartenance de leurs pères soient contestées par les chefs du fait qu'ils sont des « Blancs », leurs enfants, principalement des filles, se marient avec des Abénakis, élèvent leur propre famille dans le village et continuent d'entretenir des liens avec les Abénakis.

En somme, sur les 41 mariages catholiques célébrés dans la mission d'Odanak, 24 sont endogames, 16 sont exogames et un seul cas est ambigu (celui de Pierre Antoine Denis et Thérèse). Les mariages exogames se divisent en trois ensembles : les mariages impliquant des Abénakis vivant en dehors d'Odanak (que ce soit dans la communauté voisine de W8linak ou aux États-Unis); les mariages impliquant des individus non-autochtones résidant à Odanak qui y ont déménagé antérieurement à leur mariage ou résidant dans les paroisses voisines telles que Saint-François-du-Lac; et enfin ceux impliquant des individus qui ont vécu toute leur vie dans la communauté d'Odanak et qui descendent eux-mêmes de mariages mixtes. Les mariages célébrés dans la communauté reflètent les contacts avec la population bas-canadienne, mais également de réseaux de circulations des Abénakis, notamment vers leurs territoires de chasse sur la rive nord du fleuve. Bien qu'il ne s'inscrive pas dans les analyses précédentes (celles portant sur les mariages exogames), le mariage de Marie Louise Paul Denis – fille majeure de Louis Paul Denis et d'Annieste (Agnès) Obomsawin, de la mission – avec François de Sales Sawin (Obomsawin) – fils majeur de François de Sales Sawin (Obomsawin) et de Marie Jeanne Pakikan, de la mission de Saint-Jean de la Pointe-Bleue –, célébré le 17 janvier 1871, permet d'illustrer la mobilité des Abénakis³¹⁶. Bien que les parents de l'époux soient identifiés comme résidant à Pointe-Bleue (Mashteuiatsh), ils sont tous deux des Abénakis d'Odanak et leur fils y est né en 1845³¹⁷. La famille aurait ensuite migré vers Pointe-Bleue. Au moment de son mariage avec Marie Louise Paul Denis, François de Sales Obomsawin

³¹⁶ Mariage François de Sales Sawin (Obomsawin) et Marie-Louise Paul Denis, 17 janvier 1871, IMPQ, couple de l'état civil #7984285.

³¹⁷ Baptême de François de Sales Obomsawin, 21 mai 1845, BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

est désigné comme chasseur, « domicilié dans cette mission », soit celle de Saint-François (Odanak). Cette union témoigne de la mobilité abénakise, tout en illustrant la persistance de forts liens d'appartenance malgré la distance. Le choix de revenir à Odanak pour y célébrer leur mariage et y résider³¹⁸, parfois après des années de résidence ailleurs, témoigne du maintien des liens avec leur communauté. Au-delà des chiffres, les unions célébrées à Odanak témoignent des relations complexes à l'échelle de la mission, mais également des relations fondées sur des circulations à l'échelle des territoires de chasse des Abénakis.

2.2.4 Les mariages exogames célébrés dans la mission protestante

Entre 1850 et 1876, un total de 17 mariages sont enregistrés dans le registre de l'Église congrégationaliste de Saint-François-de-Sales. Toutefois, le registre ne contient aucun document pour les années 1859, 1860 et 1861. Le nombre de mariages durant cette période de trois ans est donc inconnu. Sur ces 17 mariages, neuf sont célébrés entre deux Abénakis d'Odanak³¹⁹. Parmi ces neuf mariages, on retrouve notamment celui de François Msadokous – fils de Jean Msadokous, chasseur du village abénakis, et d'Isabelle Pronovost³²⁰ – qui épouse Hélène Stanislas – fille de John (Jean) Stanislas, aussi chasseur du village abénakis, et de Stazile (Anastasie) Alumkasset – le 11 mars 1867³²¹.

L'origine des époux demeure incertaine en raison de l'importante absence d'informations. Comme les registres protestants sont moins précis que ceux de l'Église catholique, il peut être plus difficile de connaître l'ascendance d'une certaine personne, entre autres lorsque les noms des parents sont absents. Louis Columbe et Clora Benois (ou Benoit) – dont les parents sont inconnus – se marient le 29 septembre 1856. Bien qu'il soit impossible de connaître l'origine des époux, il faut toutefois noter que d'autres individus portant le patronyme Benoit s'identifient comme Abénakis dans la communauté.

³¹⁸ Le couple donne naissance à au moins deux enfants baptisés dans la mission d'Odanak. Baptêmes, 30 septembre 1871 et 11 avril 1876, BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

³¹⁹ Voir Annexe B.

³²⁰ Dans l'acte de mariage, il n'est pas spécifié qu'Isabelle Pronovost est Abénakise. En ce sens, il est possible qu'elle soit Canadienne.

³²¹ BAnQ-M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899, Abenakis Anglican Church, CE603, S15, 1867-1920.

À l'inverse, Clara Benoit pourrait aussi avoir des liens de parenté avec David Benoit, mais les informations manquent pour confirmer cette hypothèse.

Par la suite, les époux et les épouses de trois couples qui se marient dans la mission protestante d'Odanak ne semblent pas être d'origine abénakise, ni résider dans le village. Le premier couple, Gregory Jesson et Cessanaïe Godron, vient de Baie-du-Febvre, une paroisse située dans le comté de Yamaska, mais aucun des époux n'est Abénakis. Le second couple, John Lawlis (ou Lawless) de Durham et Rosanna Moïse de Wickham – dont l'absence d'information ne permet pas de confirmer l'ascendance – ne semble pas être Abénakis. Néanmoins, John Lawless entretient des relations avec les Abénakis, notamment en leur louant un lot de terre situé dans le township de Durham durant les années 1830³²². Selon l'historienne Yolande Allard, la présence de deux jeunes filles dénommées Catherine et Mary-Ann Lawless est enregistrée à L'Avenir (Durham) au début du XX^e siècle³²³. Leur père, John Lawless, serait d'origine irlandaise tandis que leur mère, « Ann », est identifiée comme « indienne » au recensement de 1871, sans préciser si elle est Abénakise³²⁴. Le dernier couple, Dominic Dufiné (ou Dauphinais) et Ursula Paché, se marie le 24 novembre 1862 et est originaire de Saint-Thomas-de-Pierreville. Ces trois couples pourraient avoir choisi de se marier dans la mission abénakise pour des raisons pratiques, telles que la disponibilité du pasteur protestant, la proximité géographique ou encore parce que l'Église catholique refuse de les unir³²⁵. Si un couple doit se marier devant son curé, il arrive que certains n'en aient pas. Avec l'augmentation du nombre de paroisses et le manque de représentants religieux, il arrive parfois que des couples sont contraints de se marier à l'extérieur de leur paroisse³²⁶.

Malgré les informations limitées disponibles dans le registre protestant, il y a quatre mariages que nous pouvons qualifier d'exogames, dont deux qui concernent des hommes extérieurs à la communauté d'Odanak et deux autres qui impliquent une femme

³²² Bail emphytéotique (99 ans) par Charles Annance et son épouse à John Lawless, 30 juin 1838, BANQ-M, CE603, S74, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, greffes de notaire, 1823-1868, William Pitt.

³²³ Allard, « Les Abénaquis dans la région de L'Avenir ».

³²⁴ Allard, « Les Abénaquis dans la région de L'Avenir ».

³²⁵ Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, p. 161.

³²⁶ *Ibid.*, p. 181.

étrangère à la communauté. En l'absence des noms des parents, les patronymes liés à la communauté abénakise et les lieux d'origine permettent l'identification de ces individus, et donc de la nature exogame de ces quatre mariages. Ces quatre unions exogames sont celles d'Abraham Chapdelaine et de Mary Magdeleine Tahamont (Abénakise) en 1854; celle de Levi Osunkhirhine – fils du pasteur abénakis Pierre-Paul Osunkhirhine – et de Mary Frances Lawlis (Lawless) le 22 mars 1858; celle de Samuel Watso (Abénakis) et de Jane Lagrave³²⁷ du village de Sharon Spring (New York) en 1870; et, finalement, celle de William Hurst, provenant de Durham³²⁸, et de Mary (Marie) Annance (Abénakise) en 1875³²⁹. L'épouse de Levi Osunkhirhine ne semble pas être Abénakise. En outre, dans le recensement canadien de 1871, Samuel Watso est identifié comme étant d'origine abénakise (« indienne ») alors que son épouse est d'origine française³³⁰.

Ainsi, 17 mariages protestants sont célébrés entre 1850 et 1876. Neuf mariages sont contractés entre deux Abénakis d'Odanak. Un mariage n'a pas pu être placé dans une des catégories, faute d'informations concernant la filiation et le lieu de résidence des époux et de leurs parents, ce qui souligne les limites documentaires des registres protestants. Trois unions sont célébrées entre des époux non-Abénakis, montrant que des couples « blancs » britanniques et euro-canadiens choisissent parfois de se marier dans la mission abénakise pour des motifs religieux ou des raisons pratiques (telles que la proximité et la disponibilité du pasteur). Ces couples n'ont pas de lien ethnique apparent avec la communauté, mais entretiennent dans certains cas des liens économiques, comme la location de terres. Enfin, il y a quatre mariages exogames, c'est-à-dire des mariages

³²⁷ Jane Lagrave est la fille de François Lagrave et Ursule Wasamimet (IMPQ, couple de l'état civil #7213400), le couple présenté au point 2.2.3 « Les mariages exogames célébrés dans la mission catholique » de ce chapitre.

³²⁸ Dans l'acte de mariage de William Hurst, il est mentionné que ce dernier est originaire de Durham, mais qu'il réside maintenant à Odanak, tandis que son épouse est de l'« Abenakis tribe of St Francis ». William Hurst baille un lot des Abénakis dans le township de Durham. Bail emphytéotique par Charles Annance et son épouse à John Lawless, 30 juin 1838, BAnQ-M, CE603, S74, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, greffes de notaire, 1823-1868, William Pitt.

³²⁹ BAnQ- M, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899, Abenakis Anglican Church, CE603, S15, 1867-1920.

³³⁰ BAC, *Recensement du Canada de 1871*, Ottawa, Ontario, Canada: Bibliothèque et Archives Canada, n. d. RG31-C-1. Fonds de Statistique Canada. Bobines de microfilms : C-9888 à C-9975, C-9977 à C-10097, C-10344 à C-10388, C-10390 à C-10395, à C-10540 à C-10570 [via Ancestry.com].

avec un Abénakis d'Odanak et une personne non-Autochtone témoignant des liens qu'entretiennent les Abénakis avec les États-Unis et les townships du sud de la province.

Conclusion

L'analyse des changements législatifs concernant le statut d'« Indien » et les mariages mixtes entre 1840 et 1876 révèle une transformation profonde et progressive des politiques coloniales à l'égard des peuples autochtones. Initialement justifiées par des motifs de « protection », ces lois ont éventuellement évolué vers une logique d'assimilation, imposant des critères de plus en plus restrictifs pour définir l'indianité. Ce processus s'est accompagné d'une normalisation patriarcale du statut juridique autochtone, marginalisant particulièrement les femmes autochtones qui, par le simple fait de se marier avec un homme non autochtone, perdaient leur statut, leurs droits territoriaux et, potentiellement, leur appartenance à leur communauté.

Entre 1850 et 1876, un total de 58 mariages sont célébrés dans la mission abénakise, que ce soit dans l'église catholique ou dans la chapelle protestante. Une majorité de ces mariages, soit 33 sur 58, sont sans conteste contractés entre deux Abénakis d'Odanak, dont l'appartenance et l'identité ne sont pas remises en cause. La nature exogame ou endogame de deux unions demeure incertaine, faute d'information permettant de préciser l'ascendance et l'origine des époux. Il y a en outre trois couples euro-canadiens de confession protestante qui se marient dans la mission, probablement en raison de la proximité ou de la disponibilité du pasteur. Ce sont donc 20 mariages exogames qui sont célébrés à Odanak durant les 25 années couvertes par notre étude. Ces unions comprennent huit mariages entre un homme abénakis et une femme extérieure à la communauté, sept mariages entre une femme abénakise et un homme « blanc » et cinq mariages entre un homme abénakis et les filles Dauphiné et Benoit, qui sont issues des unions mixtes contractées par leurs pères dont l'appartenance est alors remise en question.

Ces 20 unions mixtes, bien qu'exogames au regard des critères législatifs coloniaux, traduisent une réalité complexe. Elles illustrent les réseaux sociaux, familiaux et culturels qui perdurent au-delà des définitions juridiques restrictives. Parmi les mariages qualifiés d'exogames, on distingue d'abord ceux impliquant des hommes non

autochtones, généralement issus de paroisses canadiennes-françaises. Ces unions sont celles que les législations coloniales visent à restreindre, notamment en retirant aux femmes autochtones leur statut d'« Indienne », lorsqu'elles épousent un homme sans statut. Elles témoignent des pressions juridiques exercées sur les femmes abénakises, placées au cœur des dispositifs d'assimilation.

Les mariages entre un Abénakis et une femme blanche impliquent deux ensembles de femmes : celles provenant de paroisses bas-canadiennes (comme Saint-François-du-Lac) et celles étant issues d'un mariage mixte antérieur à notre période, comme les filles de David Benoit et de Stanislas Dauphiné. En ce qui concerne les femmes provenant d'un mariage mixte, bien que leurs pères soient perçus comme extérieurs – voire contestés dans leur appartenance – ces femmes ont grandi à Odanak, y ont tissé des liens familiaux et sociaux, et s'y marient avec des hommes reconnus comme Abénakis. Ces unions illustrent la manière dont l'identité et l'appartenance sont intimement liées durant cette période de définition de l'indianité.

L'étude des mariages célébrés à Odanak entre 1850 et 1876 met en lumière la complexité des unions exogames dans le contexte législatif de cette période. En somme, les mariages exogames à Odanak ne forment pas un ensemble homogène, mais bien un ensemble de cas qui témoignent de la complexité de l'appartenance autochtone au XIX^e siècle.

CHAPITRE 3

LA QUESTION DES « BLANCS » À ODANAK

Tout au long de ce mémoire, nous avons souligné que, depuis son établissement vers la fin du XVII^e siècle, le village abénakis d'Odanak entretient une histoire d'étroits contacts avec la population canadienne environnante, particulièrement durant le XIX^e siècle³³¹. Comme plusieurs communautés de la vallée du Saint-Laurent, Odanak est confrontée aux problèmes de la surpopulation des terres laurentiennes du Bas-Canada et de l'expansion du territoire concédé et défriché environnant Odanak³³². Bien que les terres des Abénakis soient supposément protégées par l'État, plusieurs voisins exploitent, louent ou bien achètent des terres à l'intérieur du village³³³. Si la première partie du chapitre deux avait pour objectif de présenter les différentes lois adoptées par l'État à l'égard des Premières Nations au Bas-Canada à partir de 1850, l'objectif de ce chapitre est plutôt de montrer comment ces mêmes lois sont mobilisées par les Abénakis afin de tenter d'expulser les « Blancs » de la communauté et de limiter leurs intrusions.

Ce chapitre, dans un premier temps, analyse le terme de « Blanc » et les caractéristiques définissant cette catégorie d'individus, en opposition à la manière dont est présentée l'appartenance abénakise. Dans un deuxième temps, il est question d'identifier les hommes « blancs » dont la présence à Odanak est contestée ainsi que les raisons de ces oppositions. Au regard de ces contestations, nous approfondissons ensuite les moyens utilisés par les Abénakis pour défendre leurs terres face aux empiètements. Enfin, la dernière partie se concentre sur les recours judiciaires intentés contre Benjamin (Germain) Janelle (1858-1865) pour l'expulser du village et sur la persistance des intrusions des « Blancs ».

³³¹ Rhéaume-Jones, « The Implementation of the Abenaki Band Council in Odanak », p. 2.

³³² Bellavance, Rousseau et Roy, *Histoire du Centre-du-Québec*, p. 134.

³³³ Rhéaume-Jones, « The Implementation of the Abenaki Band Council in Odanak », p. 37.

3.1 Définir le « Blanc » et les critères d'appartenance

À la suite de la Conquête britannique de 1760, les peuples autochtones de la vallée laurentienne cherchent à maintenir et à définir une identité distincte de celle des populations d'origine européenne³³⁴. Lorsqu'une communauté est consciente de ses particularités, elle se doit de réaffirmer et de préserver ses frontières, tant aux yeux de ses membres que de ceux qui n'en font pas partie³³⁵. Cette affirmation peut se traduire de différentes manières, dont la façon de nommer l'« Autre ». Dans les documents d'archives consultés, les hommes qui ne sont pas Abénakis sont principalement désignés par le terme de « Blancs ». Par exemple, dans son rapport à Philip Michael VanKoughnet, surintendant général des Affaires des Sauvages, Édouard Narcisse de Lorimier, commissaire des terres des sauvages, mentionne qu'« À St François, les Sauvages de ce village sont toujours en difficulté avec les blancs qui les avoisines [...]»³³⁶. Le terme est également utilisé par les Abénakis alors que, le 23 décembre 1862, les chefs Simon Obomsawin et François de Sales Obomsawin ainsi que Charles-César Obomsawin, agent, écrivent à William McDougall, commissaire des terres de la Couronne : « Plusieurs blancs occupent différentes portions de terre dans l'enclave de ces limites et prétendent en être possesseurs légitimes pour l'avoir acheté des différents sauvages³³⁷. » Même si le terme peut sembler simple, il demeure essentiel de définir ce qu'on entend par « Blanc ». Est-ce une catégorie sociale ? Est-ce une classification raciale, biologique ou légale ? Est-ce un individu sans statut d'« Indien », au sens des lois adoptées entre 1850 et 1876 ? Est-ce une personne qui est considérée, par les Abénakis, comme étrangère à la communauté ? À l'inverse, est-ce qu'un homme « blanc » est automatiquement un étranger ou peut-il être inclus dans la communauté ? S'il en est inclus, quelles sont les conditions ou motifs de cette inclusion ?

Selon l'Office québécois de la langue française, le terme « catégorie sociale » se définit par une « collectivité qui se forme dans l'esprit lorsqu'on rassemble mentalement certaines personnes parce que chacune d'elles possède une caractéristique sous laquelle

³³⁴ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 127.

³³⁵ *Ibid.*, p. 127-128.

³³⁶ [Soulignement de l'autrice]. Rapport du Commissaire des Terres des Sauvages au Surintendant général des Affaires des Sauvages, Copie, 1862, BAC, RG10, vol. 283, p. 191012-191013, bob. C-12663.

³³⁷ [Soulignement de l'autrice]. Lettre des chefs abénakis et de l'agent à William McDougall, 23 décembre 1862, BAC, RG10, vol. 371, p. 157, bob. C-9599.

on la considère³³⁸. » Au regard des archives des Affaires indiennes consultées, les « Blancs » dénoncés possèdent une caractéristique commune : tous résident dans la communauté ou sont propriétaires sans l'accord des chefs abénakis. En effet, des individus acquièrent des terrains dans le village par le biais de transactions conclues avec des membres de la communauté; des acquisitions qui sont parfois contestées et jugées illégitimes. En contrepartie, la concession de censives, accordée par les chefs abénakis ou leur représentant (procureur seigneurial), est considérée comme légitime³³⁹. En outre, il semble y avoir deux catégories d'hommes « blancs ». Il y a d'abord les hommes « blancs » qui sont propriétaires ou locataires dans la communauté et ceux qui sont mariés avec une Abénakise et résident dans la communauté par le biais de leur intermariage.

Les catégories biologique et légale vont de pair. Avec l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Indiens dans le Bas-Canada* de 1850 et son amendement de 1851 qui basent l'identité indienne légale au regard de critères patrilinéaires, certaines personnes se retrouvent à être considérées comme « blanches » malgré leurs liens familiaux ou maritaux avec des membres de la communauté. Dès 1850, les droits associés au statut d'« Indien » jouent un rôle important dans la définition d'une personne « blanche ». Dans le cas des droits liés à la terre, une personne qui n'a pas de statut d'« Indien » n'a pas accès aux terres réservées des Premières Nations et peut se voir être expulsée par le gouverneur. En vertu de la loi de 1850, plusieurs individus « blancs » sont considérés comme problématiques, puisqu'ils empiètent sur les terres des Abénakis. En ce qui concerne la période de 1850 à 1876, soit la période charnière pour la définition du statut d'« Indien », les « Blancs » représentent à la fois une catégorie sociale, une catégorie biologique et légale (soit le récent statut d'« Indien »), ainsi qu'une personne qui n'est pas reconnue par la communauté.

À l'inverse, nous pourrions nous intéresser à la définition d'un « Abénakis ». Qu'est-ce qui définit l'appartenance abénakise ? Est-ce davantage une question biologique, législative ou de reconnaissance du groupe ? Est-il question du nombre de

³³⁸ Gérard Dion, « Catégorie sociale », *Office québécois de la langue française : Grand dictionnaire terminologique* [En ligne] <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17071644/categorie-sociale> (Page consultée le 2 juillet 2024).

³³⁹ À ce sujet, voir Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », chapitre 3.

générations ayant vécu dans la communauté ? De manière générale, il n'y a pas de critères figés officiels. Dans les archives consultées, aucun critère spécifique n'est mentionné par les Abénakis pour définir une appartenance à leur communauté. Il s'agit davantage d'un mélange de critères biologiques et législatifs, conjugué au niveau d'acceptation par la collectivité. Si les critères biologiques et l'acceptation collective sont davantage enracinés dans les pratiques d'inclusion, le caractère législatif constitue une nouveauté liée à l'adoption de différentes lois définissant le statut d'« Indien ». Ainsi, il est possible de considérer qu'une personne est Abénakise dès 1) qu'elle a des parents abénakis; 2) qu'elle a été adoptée et intégrée à la communauté; et 3) qu'elle s'inscrit dans les critères légaux définis par l'État. Cependant, ces critères sont beaucoup trop simplistes pour la complexité réelle de la question. Déjà, avec le premier point, soit d'« avoir des parents abénakis », un enfant, dès 1851, ne sera pas nécessairement considéré comme Abénakis au regard des critères législatifs selon le sexe du parent, puisque le statut se transmet par la lignée paternelle. En ce qui concerne le deuxième point, soit d'« avoir été adopté et intégré à la communauté », il peut être difficile de déterminer le niveau d'intégration d'une personne ainsi que son acceptation par la collectivité. Enfin, le dernier point, soit que l'individu « s'inscrit dans les critères légaux définis par l'État », ne peut s'appliquer, puisqu'il ne s'agit pas d'un élément formulé par les Premières Nations. En effet, rien ne garantit que les communautés autochtones adoptent les critères d'identification définis dans les lois récemment adoptées par l'État colonial. Toutefois, force est de constater que l'ascendance d'une personne joue un rôle important dans la reconnaissance d'un individu. L'appartenance et l'identité des individus dont les parents sont Abénakis, qui ont grandi et vivent dans la communauté, tendent à être moins remises en question que celles de leurs concitoyens dont les liens sont plus ambigus, tels qu'un mariage mixte ou une adoption. Ainsi, définir qui est ou n'est pas un Autochtone - ou plus précisément qui est Abénakis et qui est « Blanc » - est complexe, d'autant que l'identité et l'appartenance sont en mouvance au milieu du XIX^e siècle.

Dans un même ordre d'idées, la question de l'appartenance, qui se trouve au centre de notre étude, mérite une certaine attention bien que celle-ci soit loin d'être facile à définir. L'historienne Isabelle Bouchard souligne que « La question de l'appartenance à ces communautés autochtones constitue l'une de ces constructions symboliques

malléables³⁴⁰. » Et, comme le mentionnent Brodeur-Girard et Laoun, « les identités autochtones et la notion d'appartenance à la communauté ne sont pas des données fixes dans le temps et l'espace [...] », soulignant les effets des différentes politiques d'assimilation mises en place entre 1850 et 1876³⁴¹. Il est donc difficile de s'arrêter sur une définition claire et précise, puisque tout comme l'identité, l'appartenance est un concept constamment en mouvance et elle peut être définie différemment s'il est question d'appartenance personnelle ou d'appartenance de groupe, par exemple³⁴². En ce sens, nous ne cherchons pas à définir ce qu'est l'appartenance abénakise ni ses critères, mais simplement à mettre en lumière sa complexité.

En fonction du moment où survient la remise en cause de l'appartenance d'un individu, les critères définissant l'appartenance à un groupe peuvent être différents, en fonction du sexe de la personne concernée ou des enjeux sous-jacents à son appartenance ou non à la communauté. Par exemple, les critères d'appartenance définis par l'État ne sont pas les mêmes que ceux déterminés par la communauté elle-même ni les critères personnels d'une appartenance. L'auto-identification ne garantit pas la reconnaissance communautaire : une personne peut se définir comme membre d'une communauté sans que cette dernière ne la reconnaisse officiellement. Comme le résumant Brodeur-Girard et Laoun pour la période contemporaine, « la formulation de critères d'appartenance est le résultat complexe des relations entretenues au sein des communautés autochtones [...] »³⁴³. » Ainsi, les critères d'appartenance et les identités autochtones s'inscrivent dans des limites individuelles, collectives et étatiques, rendant leur définition difficile et délicate à préciser.

3.2 La présence de « Blancs » à Odanak

Entre 1850 et 1876, l'un des enjeux formulés par les chefs est la présence des « Blancs » qui résident ou qui ont des propriétés à l'intérieur du territoire des Abénakis.

³⁴⁰ Bouchard, « Des systèmes politiques en quête de légitimité », p. 128.

³⁴¹ Sébastien Brodeur-Girard et Eve Laoun, « La formulation des critères d'appartenance à la communauté par les Autochtones : enjeux de droit et de pouvoir », Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy, et Daniel Salée, dir., *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : citoyennetés, identités et autodétermination*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, p. 81.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, p. 87.

Comme il a été montré dans le chapitre précédent, plusieurs couples mixtes se sont mariés dans la mission abénakise avant notre période d'étude, soit antérieurement à 1850. Cependant, bien que des couples mixtes résident dans le village, nous avons constaté que ce ne sont pas les intermariages en soi qui suscitent des inquiétudes, mais plutôt la présence de certains hommes « blancs » mariés avec des Abénakises, qui sont accusés de profiter de leur mariage pour bénéficier des privilèges réservés aux membres de la communauté, tel que la possibilité d'occuper une terre sans avoir à payer de rente seigneuriale. Si ces hommes sont accusés de profiter des droits liés au statut d'« Indienne » de leur épouse abénakise, cette dernière n'est pas considérée comme fautive. Au contraire, même si des Abénakis se marient avec des femmes « blanches », il n'y a aucune mention les concernant dans les archives que nous avons consultées. À notre connaissance, aucune d'entre elles n'est évoquée dans les correspondances entre les Abénakis et les Affaires indiennes entre 1850 et 1876. Ce sont seulement les hommes « blancs », considérés comme problématiques qui sont évoqués. Cependant, ils ne sont pas les seuls dont la présence dérange. L'analyse de la correspondance entre les Abénakis et les Affaires indiennes permet d'observer qu'entre 1850 et 1876, les Abénakis dénoncent aussi la présence d'hommes « blancs » qui ne sont pas mariés avec des femmes de leur communauté.

Comme plusieurs communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent au XIX^e siècle, les Abénakis sont confrontés à la présence des populations canadiennes situées à proximité de leurs terres et qui s'arrogent de plus en plus de terres aux limites du territoire³⁴⁴. Les Abénakis d'Odanak sont aussi confrontés au problème d'hommes « blancs » qui s'octroient des droits fonciers sur leurs terres réservées par le biais d'achats ou de locations de terres et/ou de propriétés par le biais d'actes notariaux auprès de membres de la communauté. Pour les Abénakis, l'enjeu est la perte de terres et de propriétés pour la communauté, en particulier dans l'espace restreint de leur territoire. Avec l'achat et la location de propriétés, les chefs craignent une perte de terres au profit des « Blancs ». Toutefois, il est important de préciser que les hommes « blancs » qui sont propriétaires ou locataires ne sont pas nécessairement des personnes qui réclament une

³⁴⁴ Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation », p. 343.

appartenance abénakise. Ils souhaitent principalement que leurs contrats notariés concernant leur achat ou leur location soient respectés. Certains sont même propriétaires sans y vivre, comme mentionné dans la liste des « Blancs » résidant dans le village d'Odanak adressée à Édouard Narcisse de Lorimier le 25 octobre 1858³⁴⁵. Par exemple, Benjamin Janelle et le révérend Joseph Maurault sont propriétaires dans la communauté, mais ne résident pas sur leurs terres à ce moment. Du côté des Abénakis, l'appropriation des terres, autant celles situées à l'intérieur du village que celles aux limites extérieures de celui-ci, représente un enjeu important, car, par leurs empiètements, ces individus s'arrogent des droits fonciers appartenant aux Abénakis.

Entre 1850 et 1876, les Abénakis nomment, à plusieurs reprises, des individus qui vivent dans la communauté et qu'ils considèrent être une nuisance. Il est possible d'observer deux catégories d'hommes « problématiques » qui vivent dans la communauté. La première catégorie, soit la majorité d'entre eux, est dénoncée pour leur présence sur les terres des Abénakis par le biais de leurs propriétés ou de leurs locations. La deuxième catégorie est composée de ceux qui sont mentionnés en raison des droits réservés aux Premières Nations, dont le droit à la terre, desquels ils profitent par le biais de leur mariage avec une femme abénakise, bien qu'ils n'y aient pas droit au regard des dispositions légales.

Le 28 octobre 1857, une pétition des Abénakis est envoyée au surintendant Pennefather demandant que Thomas Maurault, Alexis Traversier et Louis Germanique Crevier de Saint-François³⁴⁶ soient expulsés du village. Les pétitionnaires reprochent à ces individus de résider dans la communauté sans l'accord des Abénakis et de troubler la paix au sein de la nation, en incitant les membres à se poursuivre en justice et à se disputer³⁴⁷. Les Abénakis invoquent la section deux de l'*Ordonnance pour pourvoir*

³⁴⁵ Liste des Blancs résidant dans le village d'Odanak et/ou possédant un morceau de terre dans le village adressée à Édouard Narcisse de Lorimier, 25 octobre 1858, BAC, RG10, vol. 245, p. 145851-145852, bob. C-12639.

³⁴⁶ Louis Germanique Crevier de Saint-François est le fils du dernier seigneur de Saint-François, Joseph Antoine Crevier de St-François.

³⁴⁷ Pétition des Abénakis adressée au surintendant Richard T. Pennefather, 28 octobre 1857, BAC, RG10, vol. 238, p. 141113-141115, bob. C-11543.

³⁴⁷ Lettre des chefs abénakis et de l'agent à William McDougall, 23 décembre 1862, BAC, RG10, vol. 371, p. 157, bob. C-9599.

ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province de 1840 afin d'exclure ces trois hommes. Cette section stipule que le gouverneur a le pouvoir d'expulser « toute personne qui ci-devant aura été, ou est maintenant, ou deviendra ci-après résident, dans aucun des Villages Sauvages dans cette Province³⁴⁸ » et d'appliquer les conséquences nécessaires si la personne ne quitte pas.

Si, dès 1857, les Abénakis soulèvent la présence problématique d'hommes « blancs » dans leur communauté, c'est l'année suivante (1858) qu'ils rédigent une première liste « officielle » des noms des hommes « blancs » vivant dans leur village. Dans une lettre datée du 25 octobre 1858, adressée à Édouard Narcisse de Lorimier, commissaire aux terres des Sauvages³⁴⁹, les grands chefs François de Sales Obomsawin, Louis Degonzague et Pierre Joseph Wawanolet, les chefs Thomas Msadoquis (Mesadokis) et François Laurent Monatack ainsi que d'autres Abénakis³⁵⁰ rédigent cette liste:

Monsieur, À la réquisition du Surintendant des affaires des Sauvages nous vous envoyons une liste des noms des Blancs qui résident dans notre Village et de ceux qui n'y résidant pas ont acheté ou se sont approprié malgré les chefs, certain morceau de terre dans notre Village ou Réserve.

Tous résidant dans notre Village

Alfred Crevier
Thomas Maurault
David Benoit
Robert Paquette
Olivier Dugay

³⁴⁸ Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 525; *Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province*, 1840, 3-4 Victoria, chap. 44, section 2.

³⁴⁹ Avec l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada*, le 10 août 1850, est instauré le poste de commissaire des terres des sauvages. Le gouverneur nomme le commissaire. Le commissaire a plusieurs rôles : percevoir les redevances des terres, poursuivre en justice et défendre les terres des Autochtones. Ses compétences s'étendent sur toutes les terres et propriétés mises à l'écart pour les Autochtones au Bas-Canada, à l'exception des terres de la seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes. Comme les terres d'Odanak ne sont pas détenues en fidéicomis par la Couronne, elles ne sont pas touchées par l'acte de 1850. Isabelle Bouchard, « L'organisation des terres autochtones de la vallée du Saint-Laurent sous le Régime britannique », *Journal of the Canadian Historical Association/Revue de la Société historique du Canada*, vol. 27, n° 1 (2016), p. 57.

³⁵⁰ BAC, RG10, vol. 245, p. 145851-145852, bob. C-12639. Outre les grands chefs et les chefs, les signataires de cette lettre sont François de Sales Obomsawin, Louis Degonzague (de Gonzague), Pierre Joseph Wawanolet, Thomas Msadoquis (Mesadokis), François Laurent Monatack, Joachim Tahamont, Théophile Capino (Capineau), Lazar Wawanolet (Wasamimet), Azón Msadokwes, Simon Obomsawin et Charles-César Obomsawin.

Alexy Traversy
Louis Germanique Crevier de S^t François

Germain Jannel ----- a acheté mais n'y réside pas
Michel Gill ----- pris possession d'un morceau de terre
Rev. Mesire Joseph Maurault----- a acheté mais n'y réside pas³⁵¹.

La majorité des individus mentionnés vivent parmi les Abénakis alors qu'une minorité est propriétaire sans résider dans la communauté. La mention des noms de Thomas Maurault, d'Alexis Traversy et de Louis Germanique Crevier de St-François n'est pas nouvelle, alors que, dans la pétition de 1857, les Abénakis avaient déjà demandé que des mesures soient prises afin de les exclure de la communauté³⁵². Au regard des noms mentionnés dans la liste d'octobre 1858, seul David Benoit est marié avec une Abénakise.

Jusqu'en 1876, plusieurs noms présents dans cette liste d'octobre 1858 reviennent dans les échanges entre les Abénakis et les Affaires indiennes. Le 8 novembre 1860, « Benjamin Jannel, Alexy Traversy, Thomas Maureault & André Gausselin », quatre hommes, dont trois ont déjà été mentionné comme « Blancs » dans les échanges avec les Affaires indiennes, sont accusés d'occuper des propriétés situées dans la communauté, sans l'accord des Abénakis³⁵³.

Environ dix ans plus tard, dans une pétition non datée envoyée entre 1869 et 1870, les chefs et des membres de la communauté s'adressent à Hector-Louis Langevin, secrétaire d'État, pour ajouter deux noms à cette liste de « Blancs », soit ceux de Gilbert Rainville et de Stanislas Dauphiné³⁵⁴. Il s'agit de l'unique mention de Gilbert Rainville dans les archives des Affaires indiennes. Ses enfants, issus de son mariage avec Catherine Masadacuis (Masadokis)³⁵⁵, sont nés dans les années 1860 dans la communauté abénakise, mais, à partir de 1870, ils quittent Odanak et ne semblent pas revenir s'y marier ou s'y installer.

³⁵¹ BAC, RG10, vol. 245, p. 145851-145852, bob. C-12639.

³⁵² BAC, RG10, vol. 238, p. 141113-141115, bob. C-11543.

³⁵³ Charles-César Obomsawin à Richard T. Pennefather, 8 novembre 1860, BAC, RG10, vol. 257, p. 155024-155026, bob. C-12646.

³⁵⁴ Pour plus de détails concernant Stanislas Dauphiné, voir chapitre 2.

³⁵⁵ Mariage Gilbert Rainville et Catherine Masadacuis (Masadokis), 9 janvier 1860, IMPQ, couple de l'état civil #7984227. Catherine se marie une première fois le 5 février 1855 avec Daniel Annance, voir l'annexe B.

Avec David Benoit, Gilbert Rainville et Stanislas Dauphiné sont accusés d'avoir, par le biais de leur mariage avec des Abénakises, perçu illégalement des sommes d'argent dédiées aux Abénakis dans le besoin. Cette nouvelle mention de David Benoit est différente alors qu'il n'est pas directement accusé de vivre dans la communauté, mais plutôt de profiter des droits de son épouse. Dans ce cas-ci, il est accusé d'avoir reçu une part de l'octroi payé aux familles abénakises, un octroi annuel qui semble destiné aux « sauvages nécessiteux ». La dénonciation est formulée ainsi : « Que les parts du dit octroi données notamment à Gilbert Rainville, Stanislas Dauphiné et à David Benoit l'ont été illégalement, en ce sens, que bien que ces derniers soient mariés à des Sauvagesses, ils doivent être privés du dit octroi, conformément à la 32 & 33 V. Sec. 6. [...]»³⁵⁶. » Parmi les raisons pour lesquelles ces trois « blancs » ne devraient pas avoir accès à ces sommes d'argent, les chefs invoquent donc explicitement la section six de l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869 mentionnant que :

[...] toute femme Sauvage qui se mariera à un autre qu'un Sauvage, cessera d'être une Sauvage dans le sens du présent acte, et les enfants issus de ce mariage ne seront pas non plus considérés comme Sauvages dans le sens du présent acte; pourvu aussi que toute femme Sauvage qui se mariera à un Sauvage d'une autre nation, tribu ou peuplade cessera d'être membre de la nation, tribu, peuplade à laquelle appartenait jusque là, et deviendra membre de la nation, tribu ou peuplade à laquelle appartient son mari ; et les enfants issus de ce mariage seront membres de la tribu de leur père seulement³⁵⁷.

En d'autres termes, si une femme autochtone épouse un non-Autochtone, elle perd son statut, et leurs enfants ne seront pas considérés comme des « Indiens ». Selon les dispositions de cette section, les épouses de Stanislas Dauphiné et David Benoit auraient perdu leur statut en raison de leur mariage, ce qui priverait également leurs époux des droits liés à ce statut, comme le droit à des sommes d'argent destinées aux familles de la communauté. Bien que l'issue de cette situation demeure inconnue, à savoir si les montants d'argent ont été retirés aux familles Dauphiné et Benoit, cette situation témoigne des changements provoqués par les nouvelles législations, en particulier les impacts sur

³⁵⁶ Pétition des chefs abénakis contre trois Blancs, s.d., BAC, RG10, vol. 304, p. 204246-204249, bob. C-12677.

³⁵⁷ *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'acte 31 Vict., c. 42*, 22 juin 1869, 32-33 Victoria, chap. 6, section 6.

les femmes abénakises auxquelles on retire le statut d'« Indienne » ainsi que les droits fonciers et financiers qui y sont associés. Ce recours à la loi de 1869 cible trois individus « problématiques », et non pas tous les couples mixtes. Ainsi, au regard des portraits des couples présentés au chapitre deux, sur un total de sept intermariages catholiques et protestants entre une femme Abénakise et un homme extérieur à la communauté, aucun d'entre eux n'est ciblé par cette loi dans les échanges avec les Affaires indiennes.

Utilisation des lois coloniales pour la défense de leurs droits fonciers

L'enjeu principal que représente la présence de ces hommes « blancs » considérés comme « problématiques » est de protéger les terres qui appartiennent collectivement aux Abénakis. Que peuvent-ils faire et que font-ils ? Pour protéger leurs terres, les Abénakis envoient plusieurs pétitions et demandes d'intervention et de protection aux responsables des Affaires indiennes. Ainsi, nous ne pourrions affirmer que les chefs abénakis demeurent inactifs face à la présence de ces « Blancs » sur leurs terres serait complètement faux. En mobilisant les dispositions contenues dans les lois adoptées à l'égard des Premières Nations, les chefs abénakis tentent de défendre leurs terres contre les empiètements de ces « Blancs ». Toutefois, en raison de leur statut légal de mineurs, leur défense dépend des Affaires indiennes, car les Abénakis ne peuvent pas engager des procédures légales de leur propre gré.

Comme le soulignent les Abénakis dans une lettre de février 1857, leur situation de mineurs les laisse dans une position où aucune action légale ne peut réellement être entreprise et rend donc leur défense plus difficile³⁵⁸. Légalement, les membres des Premières Nations ont officiellement un statut juridique de mineurs depuis 1857³⁵⁹. Ils se retrouvent à être dans l'impossibilité d'avoir une capacité juridique pour défendre leurs terres, autant à titre individuel qu'en tant que communauté. Les Abénakis se trouvent donc dans l'incapacité de poursuivre ou de faire tout acte légal contre les individus qui s'installent dans leur communauté sans leur accord³⁶⁰. Pour défendre leurs terres, les

³⁵⁸ Pétition de Charles-César Obomsawin, février 1857, BAC, RG10, vol. 265, p. 162777-162782, bob. C-12651.

³⁵⁹ Comme le précise Isabelle Bouchard, « ce statut de mineur est officialisé en 1857 par l'*acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* et consacré par la *Loi sur les Indiens* de 1876. ». Bouchard, « La capacité juridique collective des Premières Nations avant la *Loi sur les Indiens* », p. 7.

³⁶⁰ BAC, RG10, vol. 265, p. 162777-162782, bob. C-12651.

Abénakis tentent de mobiliser les lois adoptées par l'État et d'amener les Affaires indiennes à intervenir en leur faveur. Par exemple, ils utilisent l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province*³⁶¹ de 1840, qui permet au gouverneur d'expulser des résidents non autorisés des villages autochtones, ainsi que l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages*³⁶² de 1869, qui stipule qu'une femme mariée avec un homme sans-statut perd son statut d'« Indienne » et son droit aux terres. Cette loi interdit, par le fait même, à l'époux « blanc » d'avoir accès aux terres des peuples autochtones.

Usage des lois et pétitions

Dans un document daté du 13 février 1857, les Abénakis dénoncent la présence de « Blancs » et le fait que de nombreux lots de terre leur ont été injustement enlevés, demandant que ceux-ci leur soient restitués³⁶³. Ils affirment également avoir fait part de cette situation à plusieurs reprises au gouverneur, mais qu'aucune action n'a été prise pour protéger leurs terres. Ils n'ont, en outre, aucune idée de ce que deviennent leurs requêtes. Quelques mois plus tard, le 14 septembre 1857, le chef Simon Obomsawin ainsi que dix-huit Abénakis rédigent une pétition au lieutenant-gouverneur William Eyre, administrateur du Canada. Dans cette pétition, les requérants dénoncent de nouveau la présence de « Blancs » et demandent l'expulsion d'Alfred Crevier, d'Alexis Traversy et de Louis-Germanique Crevier de Saint-François, qui résident dans les limites des terres abénakises sans leur accord :

That by an ordinance of 3 and 4 Vict. C. 44- 2 section, all white people are prohibited from settling and residing in any Indian village or territory under certain penalties; and whereas the following named white people are now residing in the Indian village, Viz: Alfred Crevier, Alexis Traversé and L. G. Crevier de St. François; therefore your petitioners pray that they may be removed by an order from the executive in virtue of the ordinance above cited, and your petitioners as in duty bound will ever pray or fight &c³⁶⁴.

³⁶¹ *Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province*, 1840, 3-4 Victoria, chap. 44.

³⁶² *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages*, 22 juin 1869, 32-33 Victoria, chap. 6.

³⁶³ BAC, RG10, vol. 265, p. 162777-162782, bob. C-12651.

³⁶⁴ Pétition des Abénakis au lieutenant-gouverneur William Eyre, 14 septembre 1857, BAC, RG10, vol. 236, p. 140233-140236, bob. C-11542.

Dans cette pétition, les Abénakis invoquent l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province*, promulguée en 1840, permettant au gouverneur de la province d'expulser des personnes d'un village autochtone. À notre connaissance, il s'agit d'une des premières demandes d'expulsion faites par les Abénakis depuis la passation de la loi. En évoquant cette ordonnance, les chefs souhaitent que les dispositions de la loi soient appliquées contre ces hommes. Toutefois, bien que l'ordonnance stipule que le gouverneur peut expulser des résidents non autorisés des villages autochtones et que les Abénakis en font la demande, aucune action n'est entreprise pour les expulser.

En l'absence d'une réponse, les pétitionnaires réitèrent leur demande le 28 octobre 1858. Dans une pétition envoyée à Richard T. Pennefather, surintendant général des Affaires indiennes, ils demandent l'expulsion des « Blancs » de leur village, car ces derniers vivent au sein de la communauté sans leur permission :

The undersigned have prayed once or twice before this date to His Excellency that certain persons of the whites be removed from the Indian village in which they reside against the will of the Tribe, but as the prayer has not been answered and nothing has been done up to this time, we the undersigned are constrained to renew the prayer because we cannot endure those persons they should continue to reside in our village as they are continually causing great troubles in the Tribe, greatly disturbing the peace among the Indians in causing and raising quarrels among them, and encouraging them to sue one another for trifles in small counts and also before magistrates. We therefore pray again that Thomas Maurault, Alexis Traversier and Louis Germanique Crevier de St-François be removed from our village according to 3 and 4 Vict. Chap. 44. Section second³⁶⁵.

Il est possible de constater que les noms d'Alexis Traversy et de Louis Germanique Crevier de Saint-François sont à nouveau mentionnés alors que celui d'Alfred Crevier y est absent. Un nouveau nom est ajouté à la liste, soit celui de Thomas Maurault, frère du révérend Joseph-Anselme Maurault. Les Abénakis accusent ces trois hommes d'être de mauvaises influences dans la communauté. L'Ordonnance de 1840 est à nouveau mentionnée alors que l'objectif du chef Obomsawin et des signataires est d'expulser ces

³⁶⁵ BAC, RG10, vol. 238, p. 141113-141115, bob. C-11543.

individus. Ils soulignent que ce n'est pas leur première plainte à ce sujet, malgré les dispositions légales promulguées par l'État.

Dans une pétition envoyée à Richard T. Pennefather, le 21 septembre 1858, trois grands chefs et quatre chefs³⁶⁶ mentionnent leur découragement face aux actions de leurs voisins « blancs » qui louent ou achètent des propriétés dans leur communauté. Les Abénakis, dont Pierre-Paul Osunkhirhine, craignent de voir leur territoire rétrécir au point où ils en viennent à perdre leur village au profit des Blancs :

Il est vraiment déplorable de voir tant d'injustices commises à notre égard par nos voisins les blancs qui comprenant notre triste position s'encouragent et on dirait qu'ils se sont donné [sic] tous la main pour nous arracher le peu de terre que nos pères nous avaient réservée pour notre utilité. Le Gouvernement dans la vue de protéger nos droits a pourtant établi des lois à cette fin mais malheureusement aucune d'elle à [sic] été mise à exécution. [...] Depuis quelques années plusieurs blancs sont résidants dans notre Village qui occupent à loyer des maisons Sauvages, un autre a acheté dernièrement d'un Sauvage une maison avec 2 acres de terre dans notre Village et plusieurs autres n'attendent que l'occasion pour en agir autant, ils prétendent que tout morceau de terre possédé par un Sauvage qui aura été défriché par lui ou acheté d'un autre Sauvage est vendable indistinctement aux blancs quant [sic] même il ferait partie de notre Village. Alors si cela était; en peu de temps nous verrions passer aux mains de nos voisins les blancs qui sont jaloux de nos droits, le peu de terre que nous occupons et nous nous verrons forcés de nous émigrer dans les forêts³⁶⁷.

Confrontés à ces empiètements, les Abénakis demandent que leurs droits territoriaux soient protégés, entre autres par le biais des sections deux et trois de l'Ordonnance de 1840³⁶⁸, soit que des mesures soient entreprises par le gouverneur pour expulser ces individus et que les pénalités prévues par la loi leur soient imposées. Toutefois, malgré l'adoption de lois censées protéger leurs droits, les Abénakis n'en ressentent pas les effets, car aucune d'entre elles n'est vraiment appliquée, ce qui permet aux « Blancs » de continuer de prendre leurs terres.

³⁶⁶ En ce qui concerne les grands chefs, il s'agit de Simon Obomsawin, François de Sales Obomsawin et Pierre Joseph Wawasda (Wawanolet). Pour les chefs, il s'agit de Thomas Msadoquis (Mesadokis), François Laurent Monatack, Louis St-Denis et Simon Obomsawin.

³⁶⁷ Pétition des grands chefs et chefs abénakis à Richard T. Pennefather, 21 septembre 1858, BAC, RG10, vol. 245, p. 145331-145333, bob. C-12638.

³⁶⁸ *Ibid.*

Les chefs sont conscients que le problème ne vient pas seulement des « Blancs », mais aussi de certains membres de leur communauté alors qu'ils ajoutent que « nous serions même d'avis que le Sauvage lui-même qui vendrait aux blancs un immeuble dans notre Village soit puni car enfin que deviendrons nous quand le peu de terre qu'il nous reste ne sera plus à nous, toutes nos terres à chasse ont été cédées aux blancs par le Gouvernement [...] »³⁶⁹. Ils ne précisent pas quelles sortes de sanctions devraient être envisagées pour punir ces individus, mais l'objectif de ces pétitionnaires est clairement de protéger les terres détenues par la Nation, autant des « Blancs » que des Abénakis qui leur en vendent ou qui leur en louent.

Il est possible d'observer une crainte des chefs quant au futur de leurs terres si rien n'est fait, soit que les « Blancs » prennent possession de l'entièreté du territoire. Restera-t-il assez de terres pour les Abénakis, pour les générations futures ? Est-ce que leurs terres finiront par être peuplées de « Blancs » ? En réponse aux craintes formulées dans la pétition du 21 septembre 1858, Pennefather précise que rien ne peut être fait pour expulser ces individus, à moins qu'une liste des noms de ces personnes soit envoyée au Département des Affaires indiennes³⁷⁰. Il transmet également cette pétition à Édouard-Narcisse de Lorimier le 16 octobre. Toutefois, puisque Pennefather ne reçoit pas de réponse de la part du commissaire des terres des sauvages, il demande, le 12 novembre, à Charles-César Obomsawin, agent des Abénakis, de lui transmettre le plus rapidement possible une liste des personnes que les pétitionnaires souhaitent expulser du village³⁷¹. À la mi-novembre 1858, Obomsawin transmet une telle liste à de Lorimier. En revanche, nous savons qu'un certain Benjamin Germain Janelle fait partie de la liste, puisque, le 9 décembre suivant, Obomsawin écrit à Pennefather qu'il souhaite que des mesures soient entreprises contre Janelle :

Monsieur,
 Germain Janelle mentionné dans la liste des noms des Blancs qui empiètent sur notre Réserve, a pris possession de la propriété qu'il a achetée dans notre Village & y réside actuellement. Il serait donc à désirer

³⁶⁹ BAC, RG10, vol. 245, p. 145331-145333, bob. C-12638.

³⁷⁰ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 235.

³⁷¹ Richard T. Pennefather à Charles-César Obomsawin, 12 novembre 1858, BAC, RG10, vol. 519, p. 190-191, bob. C-13347.

que des démarches soient prises au plus tôt possible pour empêcher cet empiètement qui s'accroît [sic] tous les jours³⁷².

Selon l'historien Thomas-M. Charland, Emmanuel Crépeau, huissier de la cour Supérieure du district de Richelieu, signifie à Benjamin Janelle le 27 décembre 1858 « un ordre signé le 20 par le gouverneur Edmund Walker Head de se retirer du village dans les sept jours, sous peine d'une amende de £5 pour chaque jour de délai et, à défaut de paiement, d'emprisonnement d'un à deux mois, selon la loi³⁷³ ». Janelle refuse d'obtempérer et est sommé à comparaître le 7 janvier 1859. C'est donc l'Ordonnance de 1840 qui est mobilisée plutôt que les lois postérieures à 1850 qui concernent la définition du statut d'« Indien ». Il semble que la protection des terres et l'expulsion des résidents non autorisés du village abénakis soit davantage prioritaire que de définir l'identité légale de ces individus. Il se pourrait donc qu'à ce moment, les Abénakis accordent une plus grande valeur au contenu de la loi de 1840 qu'aux lois définissant l'indianité selon l'État.

3.3 L'affaire Benjamin (Germain) Janelle³⁷⁴

Entre novembre 1858 et décembre 1865, l'affaire Benjamin Janelle occupe les chefs abénakis ainsi que les Affaires indiennes, en particulier le surintendant général Pennefather. L'affaire Janelle est la première tentative d'expulsion amorcée par l'État contre une personne établie sur les terres d'Odanak. Les procédures légales engagées pour cette tentative d'expulsion représentent la première intervention réelle de l'État dans la gestion des biens fonciers des Abénakis³⁷⁵. Il est important de préciser qu'au moment où les Abénakis mettent en œuvre les premières mesures légales pour exclure Benjamin Janelle, cela fait plusieurs années qu'ils demandent à l'État d'intervenir pour mettre fin aux empiètements de « Blancs » sur leurs terres. Entre 1850 et 1876, le nom de Benjamin Janelle est souvent accompagné d'autres noms de « Blancs », mais ceux-ci ne sont jamais poursuivis en justice. Si plusieurs « Blancs » résident dans la communauté, pourquoi prendre des mesures judiciaires uniquement pour exclure Janelle ? La raison est probablement que les autorités des Affaires indiennes et le procureur général (ou son

³⁷² Lettre de Charles-César Obomsawin à Richard T. Pennefather, 8 février 1859, BAC, RG10, vol. 247, p. 146755-146757, bob. C-12639.

³⁷³ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 235.

³⁷⁴ Tout comme les auteurs du rapport *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, j'utilise la graphie « Janelle » telle qu'écrite sur son acte de baptême, bien que la graphie « Jannel » soit souvent utilisée.

³⁷⁵ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 355-356.

représentant, le *Queen's Council*) veulent d'abord faire un test. À ce moment, les Affaires indiennes semblent très incertaines à l'égard de leur capacité à faire appliquer la loi. C'est donc pour cette raison que la poursuite à l'endroit de Janelle est lancée en vertu de la loi de 1840 et non celles de 1850 et 1851.

Qui est Benjamin (Germain) Janelle ?

Né le 21 janvier 1799 à Saint-François-du-Lac³⁷⁶, Benjamin Janelle (Jannel), également connu sous le nom de Germain Janelle, est un agriculteur de la paroisse de Saint-Thomas-de-Pierreville, située à proximité de la communauté abénakise³⁷⁷. La famille Janelle est installée dans la région depuis le début du XVIII^e siècle. Janelle est âgé de presque soixante ans au moment où il acquiert d'Angélique Annance (veuve d'Ignace Portneuf, ancien grand chef décédé le 28 mai 1857³⁷⁸) et de son fils, Ignace Portneuf, le 14 septembre 1858, « les quatre sixièmes d'un terrain situé en la paroisse St. Thomas de Pierreville, en l'endroit nommé le Village, de la contenance en totalité d'un arpent et demi de large, ou environ, sur deux arpens [sic] de profondeur, tenant par devant au chemin de la Reine par derrière, à Jacques Joseph Obumsawin, joignant d'un côté, en bas, à Jean Stanislas et de l'autre côté en haut, à François Sis Obumsawin, avec ensemble les quatre sixièmes dans la maison et la grange Construites, sur le dit terrain³⁷⁹ ». La vente s'élève à un total de 33 louis, six chelins et huit deniers courants. Le terrain est situé dans la paroisse de Saint-Thomas-de-Pierreville. Érigée canoniquement en 1853, cette paroisse se trouve dans un espace alors contesté, puisqu'elle se situe à l'intérieur des limites des terres des Abénakis.

Le procès : 1858-1865

Le 22 décembre 1858, George Futroye, commis permanent au bureau du procureur général³⁸⁰, adresse une lettre au surintendant général, Richard T. Pennefather, afin de

³⁷⁶ Benjamin Janelle, IMPQ, individu de l'état civil #2304874.

³⁷⁷ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 356.

³⁷⁸ BAnQ-TR, Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899, Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

³⁷⁹ Vente par Angélique Annance et Ignace Annance fils à Benjamin Janelle, 14 septembre 1858, BAnQ-M, CN603, S14, Fonds Cour supérieure. District judiciaire de Richelieu. Greffes de notaires. Étienne Boucher, 1841-1875.

³⁸⁰ « Du 2 mai 1852 jusqu'à la Confédération, il remplit la charge de commis permanent au bureau du procureur général, fonction qui fait de lui un familier des hommes politiques les plus puissants du Bas et du

l'informer qu'un avis d'expulsion à l'endroit de Germain Janelle de Saint-François a été transmis aux avocats Olivier et Armstrong à Sorel³⁸¹. Le 27 décembre, Emmanuel Crépeau, huissier de la cour Supérieure du district de Richelieu, remet à Janelle un ordre signé par le gouverneur Edmund Walker Head l'obligeant à quitter le village dans les sept jours suivants, sans quoi il devra payer une amende de 5£ pour chaque jour et à défaut de paiement, il pourrait se voir être emprisonné pour une durée d'un à deux mois³⁸². Par le biais de cet avis d'expulsion et conformément à l'Ordonnance de 1840, Janelle a sept jours pour quitter les lieux, sans quoi Charles-César Obomsawin communiquera avec les avocats afin de leur fournir les éléments nécessaires pour poursuivre la procédure judiciaire³⁸³.

Malgré l'ordre de quitter, Janelle refuse d'obéir. Le 4 janvier 1859, Jean-Baptiste Lamère et Robert Kittson, juges de paix de Sorel, le somment de se présenter au palais de justice de Sorel le 7 janvier 1859³⁸⁴. Les procédures judiciaires d'éviction sont émises en vertu de l'Ordonnance de 1840, permettant au gouverneur d'évincer « toute personne » d'un village autochtone. Le 6 janvier, Janelle se présente devant le juge Lamère pour lui demander un délai afin de pouvoir faire comparaître des témoins et « prouver qu'il ne demeur[ait] pas dans le Village sauvage de St. François³⁸⁵. » Parmi ses témoins, Janelle compte Ignace Gill, Louis Gill, Élie Gill, William Pitt, Joseph-Anselme Maurault, Louis-Germanique Crevier de Saint-François, Louis Crevier ainsi qu'Étienne Boucher. Leur présence n'est pas surprenante, étant des propriétaires « blancs », une décision défavorable à l'égard de Janelle pourrait créer un précédent en leur faveur. Ainsi, ce sont tous des individus qui pourraient subir des conséquences découlant de l'issue du procès, particulièrement si elles sont négatives.

Haut-Canada, car il doit veiller à la coordination et à la cohérence des lois ». René Chartrand, « Futvoye, George », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 12 [En ligne] https://www.biographi.ca/fr/bio/futvoye_george_12F.html (Page consultée le 23 septembre 2025).

³⁸¹ Confirmation de la demande d'expulsion de Benjamin Janelle, 22 décembre 1858, BAC, RG10, vol. 246, p. 146415-146416, bob. C-12639.

³⁸² Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 235.

³⁸³ BAC, RG10, vol. 246, p. 146415-146416, bob. C-12639.

³⁸⁴ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 362.

³⁸⁵ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 263.

Le 7 janvier 1859, l'avocat de Janelle, A.-D. Bondy, sollicite le rejet des accusations à l'endroit de Janelle auprès du juge, affirmant que le lieu de résidence de ce dernier est en dehors des limites du village abénakis³⁸⁶. Un délai est accordé à Janelle afin de faire entendre ses témoins. Cependant, la même journée, Charles-César Obomsawin et Pierre Nagazoa (Nigageois) continuent de soutenir que la résidence de Janelle est bel et bien dans les limites du village³⁸⁷.

Le lendemain (8 janvier 1859), Charles-César Obomsawin, agent des Abénakis, écrit à Richard T. Pennefather pour l'informer de l'ouverture du procès contre Janelle. Obomsawin est heureux que les Abénakis aient des preuves « plus que suffisantes pour obtenir un jugement contre lui³⁸⁸ ». Parmi ces preuves se trouvent « les titres de la propriété qu'il [Janelle] occupe et plusieurs autres témoins qui ont déclaré qu'il se trouvait dans notre village », ce qui auraient été suffisants pour que les juges acceptent leur cause³⁸⁹. La cause est reportée au 14 janvier, pour entendre les témoins du défendeur. Obomsawin précise que les Abénakis sont en mesure d'avoir plusieurs témoins qui prouveront que Janelle réside bel et bien dans les limites du village et qu'au contraire Janelle ne trouvera en sa faveur que le révérend Maurault et quelques autres témoins³⁹⁰. Obomsawin sous-entend probablement que les témoins présentés par Janelle seront en sa faveur en raison de leur propre situation de propriétaire qui est tout autant contestable, et donc qu'ils chercheront à se protéger par le fait même. C'est donc pourquoi Obomsawin est confiant que les Abénakis obtiendront un jugement en leur faveur.

La tenue du procès se poursuit le 14 janvier. Les témoins appelés par le défendeur affirment, qu'à leur connaissance, Janelle réside à l'extérieur des limites des terres des Abénakis³⁹¹. Comme le souligne Thomas-M. Charland : « On produisit comme preuve un acte du 27 juillet 1842 par lequel les Abénakis en conseil avaient délimité leur village, et un plan, fait par Simon Annance, indiquant les maisons situées aux limites fixées », mais,

³⁸⁶ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 235.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ BAC, RG10, vol. 247, p. 146755-146757, bob. C-12639.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 236.

selon cet acte, la maison de Janelle se trouve en dehors des limites³⁹². Le plan réalisé à l'époque est déposé comme preuve, Louis Gill en donne une traduction française. Selon les Abénakis, « il n'y avait jamais eu pareil règlement, qu'on n'en avait pu trouver l'original et que la copie que Masta [soit Pierre-Paul Osunkhirhine] avait déposé chez le notaire Pitt en janvier 1857 avait été cuisinée par lui-même³⁹³. » À sa défense, Louis Gill affirme qu'il était présent lors de l'adoption du règlement, mais ne peut confirmer que les signatures du document sont légitimes, entre autres parce que l'un des signataires vivait à Durham au même moment.

Cependant, en février, le procès prend fin, sans conclusion. Le 1^{er} mars 1859, les Abénakis informent le gouverneur Head que les procédures ont été « discontinuées »³⁹⁴. Il faut attendre près de deux ans avant que l'affaire se retrouve de nouveau devant la cour. Jusqu'en janvier 1860, les procédures contre Janelle sont suspendues. Durant les années que dure le procès, les Abénakis changent de stratégies pour tenter d'expulser Janelle. Le 1^{er} février 1860, la poursuite modifie ses chefs d'accusation qui seront défendus par les avocats Oliviers et Cie³⁹⁵. La nouvelle procédure est faite au nom des « commissaires des terres des Sauvages du Bas-Canada », tandis que les premières procédures avaient été faites au nom du procureur général, signifiant que Janelle est dorénavant poursuivi en vertu de l'*Acte pour la protection des terres des Sauvages* de 1850 et non plus de l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province* de 1840³⁹⁶.

En novembre 1861, les chefs soulignent dans une pétition envoyée au vicomte Monck, le nouveau gouverneur général, que la situation avec Benjamin Janelle n'est toujours pas réglée. Les pétitionnaires poursuivent en affirmant que « that the said Jannel, as has been abundantly proved, resides within the limits of the said Village, he however denies the fact & asserts his right to purchase from individual Indians³⁹⁷ ». Le dossier

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 268.

³⁹⁵ Il s'agit d'une firme composée de l'avocat James Sherrard Armstrong et d'un membre de sa belle-famille.

³⁹⁶ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 375.

³⁹⁷ Pétition des chefs abénakis contre Benjamin Janelle, novembre 1861, BAC, RG10, vol. 262, p. 158556-158560, bob. C-12649.

Janelle ne progresse pas, malgré les preuves avancées par les Abénakis. Ces derniers craignent l'issue du procès : « Your Petitioners would most respectfully remark that if the defendant Janel succeed in his pretentions, the consequences will be that a large part of the village will immediately be transferred to the whites, [...] »³⁹⁸. Encore une fois, les chefs demandent l'intervention de l'État : « Your Petitioners humbly pray that your Excellency will be pleased to order that the limits of the said Village as originally set apart be ascertained; that it be established what number of whites reside within these limits, & under what title the several whites hold property therein »³⁹⁹.

L'année suivante, soit le 19 novembre 1962, Andrew Russell transmet des instructions à l'arpenteur Charles Campbell Sheppard afin de déterminer les limites des terres des Abénakis sur la rive est de la rivière Saint-François⁴⁰⁰. Dix jours plus tard (29 novembre), Sheppard rencontre plusieurs Abénakis, dont Simon Obomsawin, François de Sales Obomsawin, Louis de Gonzague (Degonzague), Pierre Joseph Wawanolet, Thomas Msadoquis (Mesadokis), l'agent Charles-César Obomsawin et Pierre-Paul Osunkhirhine, afin de les informer de son mandat et d'obtenir leurs titres⁴⁰¹. Cependant, les Abénakis ne sont pas intéressés par l'arpentage des limites de leur seigneurie. Sheppard cherche toutefois à les rassurer : son mandat concerne les lots occupés par les « Blancs », pas toutes leurs terres⁴⁰². Sheppard conclut que la « réserve » des Abénakis est d'une superficie de 1 254,42 arpents englobant le village de Pierreville, y compris, entre autres, le terrain de Benjamin Janelle⁴⁰³. Dans son rapport, Sheppard souligne que plusieurs individus non Abénakis résident sur des terres à l'intérieur du village, mais comme celles-ci sont principalement détenues en vertu de ventes à faculté de réméré, il en conclut que les occupants de ces résidences ne sont pas réellement propriétaires et choisit de ne pas les arpenter⁴⁰⁴. L'arpentage de Charles Campbell

³⁹⁸ BAC, RG10, vol. 262, p. 158556-158560, bob. C-12649.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 380.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 382.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 384.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 385. La « réserve » comprend également les lots d'Ignace Gill, Jane Henrietta Robins, Joseph-Anselme Maurault ainsi que plusieurs autres.

⁴⁰⁴ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 389.

Sheppard est d'une grande importance dans le procès contre Janelle. Son travail a, entre autres, permis d'officialiser les limites de la « réserve »⁴⁰⁵.

Il n'y a aucune action dans l'affaire Janelle entre mai 1861 et février 1864⁴⁰⁶. Cependant, des pétitions continuent d'être envoyées par les Abénakis aux Affaires indiennes. Le 10 août 1862, l'agent Charles-César Obomsawin adresse une pétition au gouverneur, Sir Charles Stanley, vicomte Monck. Dans sa pétition, Obomsawin affirme qu'il « regrette sincèrement que toutes les démarches et grandes dépenses qu'il a faites pour maintenir les droits des Sauvages comme les seuls ayant droit de résider dans le village abénakis aient été jusqu'aujourd'hui sans fruit⁴⁰⁷. » Ainsi, malgré les lois récemment adoptées, telle que l'*Act respecting the Management of Indian Lands and Property* de 1860⁴⁰⁸, « les Blancs continuent et persistent encore à prendre possession de certaines portions du terrain [sic] de la réserve des Abénakis et qu'ils coupent, enlèvent le bois contrairement aux lois et à cette dernière V 23 cap. 151 faites & pourvues pour la protection des biens des sauvages⁴⁰⁹ ». Obomsawin termine en ajoutant qu'il « a toute raison de croire que votre Excellence désire ardemment le bien-être des Sauvages prie très humblement que des mesures soient prises pour établir d'une manière satisfaisante les limites du village et d'établir les droits des Sauvages⁴¹⁰ ».

Une autre pétition, signée par vingt Abénakis, dont les grands chefs Simon Obomsawin, François de Sales Obomsawin, le chef Louis de Gonzague (Degonzague) et les capitaines Pierre Nagazoa (Nigageois) et Thomas Msadoquis (Mesadokis), est envoyée entre 1862 et 1863 au vicomte Monck⁴¹¹. Dans cette pétition, ils expriment leurs doléances

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 394.

⁴⁰⁷ Pétition de Charles-César Obomsawin à l'honorable Charles Stanley vicomte Monck, 1862, BAC, RG10, vol. 297, p. 198778-198780, bob. C-12672.

⁴⁰⁸ *Act respecting the Management of Indian Lands and Property*, 19 mai 1860, 23 Victoria, chap. 151. Avec la loi, les Affaires indiennes cessent de relever de l'autorité impériale pour passer sous l'autorité de la province du Canada.

⁴⁰⁹ BAC, RG10, vol. 297, p. 198778-198780, bob. C-12672. En 1860, avec l'*Acte relatif à l'administration des terres et des biens des Sauvages*, le Canada-Uni obtient la gestion des Affaires Indiennes de Londres qui lui donne un pouvoir de gestion sur les terres et les propriétés des Autochtones. Gohier, « La pratique pétitionnaire des Amérindiens », p. 42.

⁴¹⁰ BAC, RG10, vol. 297, p. 198778-198780, bob. C-12672.

⁴¹¹ La pétition n'étant pas datée, j'estime l'année en fonction du document d'archives précédant et suivant.

concernant la décision tardive du procès ainsi que leur incapacité à se défendre contre les empiètements sur leurs terres.

2nd Our inability to resist the lawless encroachment on our land about the village by our white confreres (the priest among them) in flagrant and daring contravention on the act 22 [*1*] 13-14 [*1*] Vict. C. 14 Sec. 3, He (the priest) has put a Canadian in the house built for the missionary in the village; he claims a large piece of ground round the afore said missionary house; and he bullies the Indians for the slightest encroachment about the premises, on what he calls his land without any legal right⁴¹².

Dans ce passage, il est possible de constater une confusion dans les lois citées, alors que les Abénakis barrent la mention « 22 » et la remplacent par « 13-14 Victoria, chapitre 14 », qui renvoie à l'*Acte pour étendre l'acte qui pourvoit à l'établissement de compagnies pour la construction de chemin et autres travaux, aux compagnies formées dans le but d'acquérir les travaux publics de même nature*. Or, la troisième section de cet acte mentionne que « Toute personne en deçà d'un mille d'une cité pourra composer avec la dite compagnie ou corporation, moyennant une certaine somme par mois⁴¹³ », disposition sans lien avec la question des « Blancs » ou avec les Autochtones. Il est toutefois possible qu'une seconde erreur ait été commise par la personne ayant effectué la correction, qui aurait plutôt voulu renvoyer à 13-14 Victoria, chapitre 42, soit l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*. La section trois de cet acte stipule, entre autres, que le commissaire des terres des sauvages dispose d'un plein pouvoir pour concéder ou louer des terres et en percevoir les revenus, tout en demeurant soumis aux instructions du gouverneur. Dans cette perspective, les pétitionnaires pourraient avoir voulu intenter des poursuites par l'entremise du commissaire, et non pas en vertu de l'interdiction de s'établir dans un village indien. Toutefois, selon le sens de leur déclaration, les Abénakis pourraient également avoir voulu faire appel à l'*Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages* (24 Victoria, chapitre 14) de 1860⁴¹⁴. La troisième section de l'acte stipule que « Nul ne s'établira dans un village sauvage, ou dans une contrée sauvage, dans le Bas-Canada, sans une

⁴¹² Pétition des Abénakis au vicomte Monck, s.d., BAC, RG10, vol. 297, p. 198785-198787, bob. C-12672.

⁴¹³ *Acte pour étendre l'acte qui pourvoit à l'établissement de compagnies pour la construction de chemin et autres travaux, aux compagnies formées dans le but d'acquérir les travaux publics de même nature*, 24 juillet 1850, 13-14 Victoria, chap. 14.

⁴¹⁴ *Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages*, 1860, 24 Victoria, chap. 14.

permission par écrit du gouverneur, sous peine d'une amende de quarante piastres pour la première contravention, et de quatre-vingts piastres en cas de récidive, et de toute autre contravention subséquente. 17 G. 3, c. 7, s. 3⁴¹⁵ ». Les dispositions de cette section correspondent mieux aux propos formulés dans la pétition des Abénakis. À défaut de l'application de cette loi par le gouvernement, plusieurs « Blancs » se permettent de s'installer dans la communauté et argumentent que les terres sur lesquelles ils résident leur appartiennent alors que les Abénakis affirment le contraire. Au moment de rédiger cette pétition, la poursuite contre Janelle n'avance pas et, malgré les lois censées protéger leurs terres, les intrusions se poursuivent, contribuant aux craintes des Abénakis.

Après un silence entre mai 1861 et février 1864, c'est le 19 novembre 1864 qu'est rendu le jugement contre Janelle : l'accusé n'a aucun titre de propriété dans les limites du village⁴¹⁶. Insatisfait de la décision, Janelle la conteste en Cour d'appel le 25 novembre. Un an plus tard, soit le 30 décembre 1865, la décision finale confirme le jugement de novembre 1864⁴¹⁷. Selon Gohier, Bouchard et Charland, il n'est pas possible de connaître ce que devient Janelle après le jugement. Toutefois, il est possible de savoir qu'en juin 1866, il réside toujours à Saint-François, mais en juillet 1869, il n'est plus propriétaire, « puisqu'à cette date les chefs du conseil abénakis reconcédaient son lot à Jacques-Joseph Obumsawin⁴¹⁸. » Même si le jugement reconnaît que Janelle n'a pas de droits fonciers dans le village abénakis, il ne semble pas en avoir été expulsé, du moins au lendemain des décisions légales. Il décède à Saint-Thomas-de-Pierreville le 21 septembre 1871.

Ainsi, dans la défense de leurs terres contre les empiètements des « Blancs », plus particulièrement ceux qui ont acquis des terres par le biais des mutations foncières faites par des membres de la communauté, les Abénakis mobilisent plusieurs lois, telles que l'*Ordonnance pour pourvoir ultérieurement à la protection des Sauvages en cette province* de 1840 ou encore l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* de 1869. Il semble donc que les Abénakis utilisent davantage les lois interdisant

⁴¹⁵ *Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages, 1860, 24 Victoria, chap. 14.*

⁴¹⁶ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 394.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 395.

l'établissement d'hommes « blancs » dans les villages autochtones, plutôt que celles définissant le statut d'« Indien ».

3.4. Janelle et les autres « Blancs »

Pendant les procédures judiciaires entreprises pour démontrer que Janelle ne dispose pas de titres valides sur les terres des Abénakis, ce dernier continue d'y résider. Au même moment, soit au début des années 1860, d'autres « Blancs » vivent également dans le village et de nouveaux « Blancs » viennent s'y installer. Le 8 novembre 1860, les chefs Simon Obomsawin, Louis de Gonzague (Degonzague) et Pierre Joseph Wawanolet, accompagnés d'autres Abénakis, écrivent à Richard T. Pennefather, surintendant des Affaires indiennes, au sujet des « Blancs » dans leur communauté. Les chefs sont confrontés à la présence de quatre « Blancs », c'est-à-dire Benjamin Janelle, Alexis Traversy, Thomas Maurault et André Gosselin, résidant dans la communauté avec leur famille :

Nous avons maintenant à vous informer que Mr. Benjamin Jannel, Alexy Traversy⁴¹⁹, Thomas Maureault⁴²⁰ & André Gausselin, quatre blancs occupent avec leurs familles autant de maisons dans notre village. Il est bon de vous dire que le parti blanc prétend que notre Village n'occupe un territoire que de 4 + 6, quatre arpents & six perches de profondeur sur 1 arpent & 8 perches de front d'où il ne peut se trouver que 12 maisons & ils prétendent qu'ils peuvent acheter tout le restant du terrain [sic] que nous avons toujours connu comme notre Village. S'ils peuvent maintenir ces prétentions, que nous regrettons de dire sont maintenues par quelques personnes desquels nous avons droit d'attendre une meilleur [sic] conduite, la mission est finie, notre village est détruit & les Abénakis sont chassé [sic] par ce moyen de leur territoire⁴²¹.

⁴¹⁹ Bail par Angélique Annance, veuve d'Ignace Portneuf, à Alexis Traversy, 1^{er} juillet 1857, BAnQ-M, CN603, S14, Fonds Cour supérieure, district judiciaire de Richelieu, Greffes de notaires, Étienne Boucher (1841-1875). Par exemple, dans cet acte, Alexis Traversy bail une maison dans le « village indien » de la mission appartenant à Angélique Annance, alors veuve d'Ignace Portneuf, pour une durée de 17 mois.

⁴²⁰ En novembre 1852, Joseph-Anselme Maurault et des paroissiens de Saint-François se réunissent et discutent d'un projet commun, celui de créer une nouvelle paroisse sur les terres de Maurault. À partir de ce moment, Maurault entreprend de développer le village, en érigeant une briqueterie ainsi que l'église de la paroisse. Le 27 septembre 1855, l'église de Pierreville est complétée et sera bénie par Thomas Cooke, évêque de Trois-Rivières. Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 250, 256 et 271.

⁴²¹ BAC, RG10, vol. 257, p. 155024-155026, bob. C-12646.

Ce n'est pas la première fois qu'Alexis Traversy et Thomas Maurault sont mentionnés dans une liste de « Blancs ». Bien que des lois ont été mises en place pour la protection des Autochtones et de leurs terres entre 1850 et 1876, celles-ci ne semblent pas être appliquées, ce qui permet à ces individus de continuer de vivre au sein de la communauté. André Gosselin est charretier au moment où il signe, en 1863, un bail pour occuper un emplacement dans le village de Saint-Thomas-de-Pierreville⁴²². Plusieurs hommes, dont André Gosselin, s'établissent dans ce village voisin des Abénakis. Ce nouveau village, qui se constitue en bordure des terres du village d'Odanak, est perçu comme un empiètement sur les terres abénakises, comme en témoignent les pétitions des Abénakis à l'égard des résidents de Pierreville. Bien qu'installé à Saint-Thomas-de-Pierreville, nul ne sait quelles sont les relations qu'entretient réellement André Gosselin avec les Abénakis.

Devant les accusations des Abénakis, que font les accusés ? Ces derniers défendent leur droit de résidence en se basant sur les limites de la superficie du village. Ils affirment que le village abénakis occupe une superficie de quatre arpents six perches par un arpent huit perches⁴²³. Ainsi, selon la défense des hommes « blancs », ils ont le droit d'élire domicile dans la partie excédentaire du village⁴²⁴. Du côté des Abénakis, ils avancent que l'entièreté du territoire leur appartient, dont les terrains où sont installées ces quatre familles, et donc qu'elles y vivent illégalement.

Dans le contexte de ces empiètements territoriaux et du manque d'action des autorités, il est possible d'observer que les chefs sont de plus en plus inquiets quant à la présence des « Blancs » dans la communauté. Les chefs affirment que si la situation persiste et que les « Blancs » sont en mesure de prétendre aux terres abénakises, c'est en raison des inactions des « quelques personnes desquels [sic] nous avons droit d'attendre une meilleure conduite⁴²⁵ ». Bien qu'aucun nom ne soit mentionné quant à ces « personnes », il pourrait s'agir des personnes en situation d'autorité aux Affaires

⁴²² Bail par le Rd Joseph Maurault, prêtre, à André Gosselin, 7 octobre 1863, BAnQ-M, CN601, S491, Fonds Cour supérieure, district judiciaire de Montréal, greffes de notaires, Joseph-Ubald Pitt.

⁴²³ BAC, RG10, vol. 257, p. 155024-155026, bob. C-12646.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

indiennes ou encore du rôle de leur missionnaire, Joseph-Anselme Maurault, dans la création du village de Pierreville.

Les chefs affirment, toujours dans cette pétition adressée au surintendant, que si la situation persiste, c'est-à-dire si ces « Blancs » sont confortés dans leurs droits d'occuper ces terrains, « la mission [abénakise] est finie, notre village est détruit & les Abénakis sont chassés par ce moyen de leur territoire⁴²⁶ ». En raison du manque d'action des Affaires indiennes et à cause des limites du village qui se redéfinissent, les chefs sentent qu'ils sont chassés de leurs terres au profit des « Blancs ». C'est donc pourquoi ils demandent qu'une personne, de préférence étrangère au comté, soit envoyée dans leur communauté afin d'analyser leur situation. Toutefois, il est impossible de savoir si une telle personne a en effet été envoyée à Saint-François.

Comme la situation ne s'améliore pas, une nouvelle pétition est rédigée par les chefs le 22 novembre 1861 au gouverneur général, le vicomte Monck⁴²⁷. Les chefs dénoncent le fait « that there are now white persons residing within the well known limits of the said village⁴²⁸ ». Comme le soulignent les chefs, ces personnes (« Blancs ») ont acheté, par le biais d'Abénakis, des terres dans les limites du village: « that white persons have purchased land within the said village from Individuals Indians & contend that they have a right to purchase lands in as much as there is no Law to prevent them⁴²⁹ ». Les pétitionnaires affirment qu'il y a quelques années, certains chefs se sont réunis afin de définir les limites du village dans le but de donner des lots afin que des Abénakis s'y installent, mais qu'aujourd'hui certains « Blancs » prétendent que ce sont les limites du village entier⁴³⁰. Confrontés à une situation qui les dépasse, les chefs interpellent les autorités afin qu'elles interviennent pour assurer le respect des limites initialement établies :

Your Petitioners on behalf of the Tribe pray that your Excellency may take the necessary measures to have the limits defined as originally set apart,

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ Il s'agit des chefs Louis de Gonzague (Degonzague), Pierre Nagazoa (Nigageois), Pierre Joseph Wawanolet, Thomas Msadoquis (Mesadokis) et Joseph Laurent, ainsi que vingt-deux signataires.

⁴²⁸ BAC, RG10, vol. 262, p. 158556-158560, bob. C-12649.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Ibid.*

as your Petitioners do not believe they have & they are of opinion it is undesirable they should have the right to fix the limits of the Village at their pleasure & thereby wholly set aside the Law, the wisdom of which they fully recognize⁴³¹.

Les Abénakis souhaitent que soient confirmées les anciennes limites du territoire afin que la présence des « Blancs » soit reconnue comme une intrusion et, par le fait même, illégale.

L'achat de propriété, par le biais d'actes notariés, amène à se questionner sur la légalité de ces actes. D'un côté, les propriétaires « blancs » demandent que leurs actes d'achat faits avec des Abénakis soient respectés. Toutefois, d'un autre côté, dans un mémoire daté de février 1857, Pierre-Paul Osunkhirhine questionne la légalité des actes passés devant un notaire en raison de la condition de mineurs des Premières Nations aux yeux de la loi, qui les place dans une situation où aucune action légale ne peut réellement être faite pour défendre leurs terres⁴³². Est-ce que ces actes deviennent légaux seulement lorsqu'ils avantagent les « Blancs » ? C'est ce que se demande Pierre-Paul Osunkhirhine: « Must the acts of the Indian be legal only by which he will destroy what he possesses in common with his fellow Indians and be incapable to make any legal act to defend himself⁴³³ ». Il dénonce également l'achat d'une terre fait par le missionnaire Joseph Maurault dans un terrain réservé à l'usage des Abénakis⁴³⁴, ajoutant « [h]e bought the piece from one of the Indians of the Tribe as if the Indians can legally convey the property while he always treat them as minors in law in all respect when they are trying to defend themselves⁴³⁵ ». Pour Osunkhirine, cette vente est illégale, puisque les Autochtones sont mineurs en droit. Cet argument de la minorité est une stratégie pour défendre la communauté contre les empiètements des « Blancs », car ces mêmes transactions, c'est-à-dire les mutations foncières, sont considérées comme valides lorsqu'elles sont faites entre les membres de la communauté.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² BAC, RG10, vol. 265, p. 162777-162782, bob. C-12651.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Pétition de Charles-César Obomsawin, février 1857, BAC, RG10, vol. 265, p. 162785-162787, bob. C-12651.

Puis, en 1864, il est possible d'observer une certaine exaspération dans les pétitions produites par les Abénakis quant à la présence des « Blancs » dans leurs terres et aux inactions des autorités :

Depuis 1848 nous n'avons cessé de prier, supplier Gouverneurs & Ministres qui nous faisaient toujours espérer la protection due à notre position; nous avons dépensé des sommes énormes et ruineuses pour notre communauté par des démarches & procès contre les Blancs et nous regrettons d'être obligés de le déclarer rien ou presque rien n'a été fait jusqu'à aujourd'hui pour nous réintégrer dans nos droits [...] ⁴³⁶.

Comme il a été possible de l'observer dans les pétitions précédentes, les Abénakis demandent à nouveau aux autorités de protéger leurs droits et leurs terres des intrusions des « Blancs » ⁴³⁷. Dans cette pétition signée par les chefs et les membres du conseil, ils soulignent également que « [n]otre position d'incapacité légale et la non intervention [sic] du Gouvernement nous réduit dans la position la plus pénible : celle d'être dépouillé de son bien sans pouvoir se défendre ⁴³⁸. » La situation de mineurs des Autochtones laisse peu de choix aux Abénakis pour se défendre légalement, demeurant dépendant des (in)actions des Affaires indiennes, qui peuvent poursuivre en leur nom les individus qui occupent leurs terres. Ils accusent les « Blancs » de profiter de leur situation de mineurs et que ces derniers « s'efforcent et emploient tous les moyens pour séduire des membres de la plus basse extraction de [la] Tribu afin d'obtenir d'eux par acte notarié, des portions de terre de notre communauté ⁴³⁹ ». Ce passage révèle l'importance des tensions présentes dans la communauté en raison de la présence des « Blancs », mais également la vision qu'ont les Abénakis de ces « Blancs ». Les « Blancs » sont accusés de séduire des membres de la communauté afin d'obtenir une terre ou une propriété, le tout officialisé par un acte notarié ⁴⁴⁰. Plusieurs portions de terres sont défrichées par des « Blancs » ne détenant aucun droit, mis à part celui d'avoir acheté sa terre auprès d'un Abénakis ⁴⁴¹. Les chefs rappellent le fait que le problème de la perte de leurs terres n'est pas seulement de la faute

⁴³⁶ Lettre des Abénakis à Édouard-Narcisse de Lorimier, 7 juillet 1864, BAC, RG10, vol. 284, p. 191506-191508, bob. C-12664.

⁴³⁷ BAC, RG10, vol. 284, p. 191506-191508, bob. C-12664.

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*

des « Blancs » et que certains Abénakis sont également mis en cause, car ils leur louent ou leur vendent des propriétés. Ils demandent « que des mesures soient prises pour arrêter au plus tôt possible ces sortes d'empiètements frauduleux⁴⁴². » Les chefs mentionnent que les « jeunes gens » et les « guerriers » sont rendus à un point tel de « découragement qu'ils envisagent sérieusement de prendre des moyens extrêmes » afin de mettre fin à ce « grand mal » qui les touche⁴⁴³. Les chefs ne précisent pas quels sont ces « moyens externes » envisagés par les Abénakis. Pour ce qui est des Abénakis fautifs, soit ceux qui vendent leurs terres aux « Blancs », les chefs réitèrent la proposition mentionnée dans la lettre du 21 septembre 1858, soit que les Abénakis coupables de vendre les terres aux « Blancs » doivent être punis par la loi, tout comme les « Blancs », et qu'« il n'est besoin que d'un exemple pour tout arrêter [...] »⁴⁴⁴.

En septembre 1864, Édouard-Narcisse de Lorimier, commissaire aux terres des sauvages, fait rapport de sa visite au village abénakis au surintendant général des Affaires indiennes. Sa visite a pour objectif d'enquêter sur les causes des désaccords entre les chefs abénakis et certains « Blancs » du voisinage⁴⁴⁵. La situation est particulière, alors que ce sont des Abénakis qui ont loué un terrain dans le village à un « Blanc », soit Benjamin Germain Janelle, pour la durée de quatre-vingt-dix-neuf ans⁴⁴⁶. Comme les chefs n'ont pas les moyens, ni financiers ni légaux, pour mettre fin aux empiètements par leurs voisins « blancs », ils demandent de nouveau l'intervention du gouverneur général afin de les expulser. Les chefs demandent l'expulsion d'Olivier Gugay (agriculteur) et d'Alexis Traversy (bailli⁴⁴⁷), et réitèrent celle de chasser Benjamin Janelle (agriculteur), conformément à l'Ordonnance de 1840, permettant au gouverneur d'ordonner l'expulsion d'un individu. Pour De Lorimier, si l'État n'intervient pas et ne met pas fin aux transactions foncières, les « Blancs » vont prendre possession des terres du village abénakis, et éventuellement des autres villages autochtones⁴⁴⁸. De Lorimier ajoute qu'il

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ Rapport d'Édouard-Narcisse de Lorimier au surintendant général des Affaires indiennes, septembre 1864, BAC, RG10, vol. 284, p. 191543-191544, bob. C-12664.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ Un bailli est un officier de justice. Alexis Traversy est huissier de la Cour supérieure du district de Richelieu.

⁴⁴⁸ BAC, RG10, vol. 284, p. 191543-191544, bob. C-12664.

espère que le surintendant général aura pitié des Abénakis et qu'il expulsera tous les « Blancs » installés sur leurs terres sans leur accord⁴⁴⁹.

En février 1865, craignant une éventuelle expulsion, l'abbé Joseph-Anselme Maurault, accompagné de vingt-quatre propriétaires « blancs » ayant fait des transactions avec des Abénakis, envoie une lettre au gouverneur général Monck afin de faire reconnaître la légitimité de ces transactions. À cette requête est joint un mémoire signé par Joseph-Anselme Maurault, Ignace Gill (marchand et député), Henri Vassal (futur agent de la communauté), Louis Gill (ancien procureur seigneurial et syndic de la communauté), ainsi que William Pitt (notaire)⁴⁵⁰. Grâce au travail de Thomas-M. Charland, il est possible d'en connaître les principaux points :

Notre but n'est pas d'essayer de prouver la légalité de ces transactions et usages. Nous voulons uniquement faire comprendre clairement que les Blancs ont agi de bonne foi en tout cela, et que, pour cette raison, ils méritent protection.

Depuis près de cent ans, des Sauvages ont commencé à vendre aux Blancs des terrains qu'ils avaient séparés de leur réserve commune. [...] Certains lots de terre ont aussi été séparés de la Réserve depuis un très grand nombre d'années. Les Sauvages n'ont jamais tenté de vendre aux Blancs des lots de terre faisant partie de leur commune; et les Blancs n'ont jamais eu l'idée d'en acheter, parce qu'on a toujours regardé les Sauvages comme des mineurs à l'égard des terrains possédés en commun, mais on ne les a jamais considérés comme tels à l'égard des terrains qu'ils possédaient individuellement. Il n'y a pas qu'ici que les Sauvages sont devenus propriétaires de terres. Depuis un certain nombre d'années, des Abénakis ont acheté des propriétés foncières en différents endroits du Bas-Canada, à Batiscan, au lac Maskinongé, à Saint-Tite, au lac Saint-Jean et ailleurs. On n'a jamais eu l'idée de contester la légalité de ces transactions.

D'après la loi, dit-on, les Sauvages sont des mineurs. Cependant on a vu bien souvent des Sauvages être nommés tuteurs à des enfants mineurs, d'autres curateurs ou administrateurs de succession vacantes. Ces nominations ont été faites par nos cours de justice. Et pourtant il nous

⁴⁴⁹ BAC, RG10, vol. 284, p. 191543-191544, bob. C-12664.

⁴⁵⁰ Les signataires de ce mémoire font partie des propriétaires dont les limites de leurs biens ont été arpentées par Charles Campbell Sheppard. En plus des limites du village, il délimite aussi les propriétés habitées par des Blancs, dont celles d'Ignace Gill, de l'abbé Maurault, d'Adélaïde Mercure (épouse de Louis Gill), de Joseph Rascony, de Benjamin Janelle et enfin celle d'Alexis Traversy.

semble que la loi ne permet pas de nommer des personnes mineures à de semblables charges. [...] ⁴⁵¹.

Les auteurs du mémoire soulignent la « bonne foi » qu'ils ont manifestée dans leurs transactions avec les Abénakis. Ils mentionnent la grande intelligence des Abénakis, supérieure à celle de nombreux Canadiens. Comme le soulignent Gohier, Bouchard et Charland, « En insistant ainsi sur leur propre bonne foi et en demandant d'être protégés contre des Abénakis plus intelligent qu'eux, les mémorialistes laissent sous-entendre que les Abénakis, eux, auraient pu être de mauvaise foi dans leurs transactions, accusation qui apparaîtra explicitement plus loin dans le mémoire ⁴⁵². »

Les Canadiens d'ici, connaissant parfaitement les Sauvages, leurs talents et leur grande intelligence, voyant qu'ils étaient leurs égaux presque en toutes choses, ont toujours pensé qu'il était contraire à la raison de les considérer comme des enfants et des mineurs. Cette intime conviction des Canadiens et les rapports journaliers qu'ils ont toujours eus avec les Sauvages les ont naturellement engagés peu à peu à faire, de bonne foi, des transactions avec eux. Des Canadiens, depuis un grand nombre d'années, se sont liés, par des mariages, à des familles sauvages. Ces liaisons ont occasionné inévitablement des marchés et des transactions entre les familles alliées. Plus tard, d'autres Canadiens, amis ou alliés à ces familles, ont fait la même chose. De là encore est venu, peu à peu, l'usage ou la coutume de vendre aux Sauvages, d'acheter d'eux, et de transiger et régler toute affaire avec eux de la même manière qu'avec les Blancs. C'est ainsi que la coutume de faire des transactions avec les Sauvages s'est introduite parmi nous.

[...] Les Sauvages qui ont vendu à des Blancs des lots de terre qu'ils possédaient individuellement ont acquis par ces ventes les moyens de payer leurs dettes et de s'établir dans le village. Sans ces transactions, la plupart d'entre eux auraient été forcés d'aller s'établir au milieu des forêts pour y vivre par le moyen de la chasse et de la pêche. [...] ⁴⁵³.

Les auteurs de ce mémoire laissent entendre que les lois relatives aux peuples autochtones ne devraient pas s'appliquer aux Abénakis, puisqu'à leurs yeux ceux-ci ne correspondent pas à la définition de « Sauvages ». Bien que l'argument qui souligne leur intégration à la société canadienne et leur égalité intellectuelle avec leurs voisins soit parfaitement fondé, il est plus difficile d'en dire autant de la « bonne foi » des auteurs lors des transactions.

⁴⁵¹ [Soulignement de l'autrice]. Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 238-240.

⁴⁵² Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 387.

⁴⁵³ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 238-240.

Par ailleurs, il apparaît contradictoire que les auteurs contestent la légitimité d'appliquer aux Abénakis les lois canadiennes sur les « Indiens », tout en s'appuyant simultanément sur l'une de ces mêmes lois pour justifier la validité de leurs propres revendications. En reprenant l'argument utilisé dans l'affaire contre Janelle, ils affirmaient en effet que la loi de 1850 reconnaît aux « individus » la pleine propriété de leurs terres, leur conférant ainsi le droit de les vendre librement⁴⁵⁴.

Après cette mise en contexte de l'achat de leurs propriétés vendues par des Abénakis et du sort de ceux qui n'ont pas pu vendre de terres, à défaut d'en avoir, les signataires du mémoire poursuivent sur les conséquences possibles si tous les « Blancs » du village de Pierreville étaient expulsés.

Les Sauvages perdraient les rentes qu'ils perçoivent. Ils resteraient fort embarrassés avec ces terres, qu'ils seraient incapables de cultiver et qu'ils ne pourraient revendre. De plus, elles leur deviendraient nuisibles et onéreuses. Ils seraient tenus d'entretenir en bon ordre et en toutes saisons au moins les principaux chemins qui les traversent : chose impossible à la cinquantaine d'hommes qu'on peut compter dans le village. Ils seraient certainement tenus de payer la valeur de toutes les améliorations faites par les Blancs. La somme que représenterait cette valeur serait si considérable qu'ils seraient dans l'impossibilité de la payer. [...]

L'argument monétaire mis de l'avant par les auteurs concerne les conséquences « funestes et ruineuses » qu'aurait l'expulsion des « Blancs » des terres des Abénakis. Selon eux, une telle mesure les priverait non seulement des revenus issus de la location des terres contestées, mais les obligerait aussi à indemniser les occupants pour les améliorations apportées aux terrains, une charge financière que la communauté, déjà en mauvaise posture économique, serait incapable de supporter. En réalité, cet argument prend la forme d'un avertissement à peine dissimulé, destiné à pousser le gouvernement à accepter la proposition de compensation faite par les auteurs du mémoire⁴⁵⁵.

Ce qui cause toutes nos difficultés avec les Sauvages depuis quelques années, c'est que ces pauvres gens jaloussent les Canadiens établis dans le village de Pierreville, à cause de leur prospérité. Ayant appris qu'on a élevé des doutes sur la légalité des transactions faites avec eux, ils veulent se prévaloir de ces doutes, espérant réussir à faire expulser les Canadiens de

⁴⁵⁴ Gohier, Bouchard et Charland, *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*, p. 399.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 401.

cette propriété et jouir eux-mêmes de cette prospérité qui les étonne. Quelques-uns d'entre eux pensent même tout bonnement que toutes ces améliorations, ces progrès, ces transactions commerciales, qui donnent un assez bon profit et qui excitent à un si haut degré leur convoitise, proviennent directement et entièrement de leurs terres, qu'ils ne sont pas dus à l'industrie des Blancs, et que, conséquemment, tout cela leur appartient. [...] Les Sauvages sont assez intelligents pour comprendre l'absurdité d'une telle prétention. Aussi nous avons entendu dire par plusieurs d'entre eux, au sujet des difficultés actuelles : « C'est une grande ingratitude que de chercher à faire dommage à des personnes qui nous ont toujours fait du bien⁴⁵⁶. »

Bien que les auteurs du mémoire soulignent l'intelligence des Abénakis, leur argumentation reste marquée par un discours paternaliste à leur égard. Selon eux, les Abénakis auraient du mal à subvenir aux besoins et à l'entretien de leurs terres sans la présence des propriétaires blancs. Les signataires du mémoire terminent en proposant des solutions qui pourraient, selon eux, convenir autant aux Abénakis qu'aux « Blancs ». L'objectif derrière ces propositions est clairement de pouvoir continuer de vivre dans leurs propriétés obtenues par transaction avec des Abénakis :

Voici ce que nous suggérons. Que la Législature sanctionne un Acte pour changer la tenure des terres des Abénakis – ce changement a déjà été accordé en faveur des Iroquois de Saint-Régis et des Abénakis de Durham (1856) [...] ⁴⁵⁷.

Il semble paradoxal que les auteurs rejettent la définition légale de l'indianité, qu'ils estiment inapplicable aux Abénakis, tout en réclamant simultanément l'intervention de l'État afin de sanctionner des ventes conclues avec des Autochtones. Leur discours laisse entendre que, par la situation particulière des Autochtones, il faut que ces actes de vente soient gérés différemment. De cette proposition, nous pouvons observer qu'il s'agit d'une tentative des auteurs de sauver leurs possessions.

Durant la deuxième moitié des années 1860, l'enjeu de la présence des « Blancs » persiste. En 1869, au nom des chefs, des capitaines et des guerriers abénakis, l'agent Joseph Plamondon dénonce au secrétaire d'État, Hector Louis Langevin, les actions d'Henri Vassal dans le village, soit la location d'une terre à un « Blanc ». L'agent accuse

⁴⁵⁶ Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 241-242.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 243.

Henri Vassal, un « Sauvage », de louer une maison située dans le village à Robert Robins, un marchand « Blanc », contrairement aux dispositions de la section 17 de l'*Acte pourvoyant à l'organisation du Département du Secrétaire d'État du Canada, ainsi qu'à l'administration des Terres des Sauvages et de l'Ordonnance* de 1868⁴⁵⁸, c'est-à-dire que « nulles personnes autres que des sauvages ne s'établiront sur les terres des Sauvages ». Ainsi, l'agent souligne :

[...] que le nommé H. Vassal, domicilié en leur village & réputé sauvage, a obtenu de la famille de feu James Watso, sauvage, la jouissance d'une maison, sise en le dit village, laquelle il a sous-loué, paraît-il, à un blanc du nom de Robert Robins, aux fins de donner à ce dernier l'avantage d'y établir un comptoir ou magasin qu'à cette heure même la dite maison se trouve en état de recevoir les objets de commerce.

Qu'ils craignent que le dit H. Vassal ne se serve de sa position pour éluder la loi & favoriser l'établissement du dit blanc, en l'employant comme commis tandis que le dit établissement sera en vérité au nom du dit Robert Robins.

Qu'ils verraient avec peine que les dispositions, ci-dessus faites dans votre sagesse & dans le but unique de les protéger, fussent transgressées de la sorte;

Qu'ils désirent ardemment qu'une pareille intrusion, menaçant la paix & la destruction par degré de leur village, soit violemment repoussée sur le champ & qu'ils ont ferme confiance que comme leur protecteur seul & actuel, vous voudrez bien, pour leur considération, n'acquiescer à aucune demande tendant à permettre à aucun blanc quelconque de s'établir en leur village [...]⁴⁵⁹.

La location de Vassal dérange, car il encourage l'établissement d'un « Blanc » dans leur village et contribue aux intrusions de leur territoire. La situation illustre les dénonciations des Abénakis concernant les membres de la communauté qui louent et vendent à des « Blancs ». L'agent Plamondon précise, au nom des Abénakis, que ces derniers souhaitent une intervention du secrétaire d'État afin de mettre fin à cette situation, qui est jugée

⁴⁵⁸ Avec l'*acte pourvoyant à l'organisation du Département du Secrétaire d'État du Canada, ainsi qu'à l'administration des Terres des Sauvages et de l'Ordonnance* (22 mai 1868), le secrétaire d'État agit comme chef des Affaires indiennes (poste connu comme celui de surintendant général des Affaires indiennes entre 1868 et 1936). À partir de ce moment, les Affaires indiennes sont gérées par le ministère du Secrétariat d'État des provinces. Le secrétaire d'État des provinces détient ces pouvoirs jusqu'au 30 juin 1873, moment où le poste est aboli. Bibliothèque du parlement du Canada, *Secrétariat d'État pour les Provinces (1867-07-01-1873-06-30)* [En ligne], (Page consultée le 8 mai 2025); Colette E. Derworiz, « Ministère fédéraux des Affaires autochtones et du Nord », *L'Encyclopédie canadienne* [En ligne], (Page consultée le 8 mai 2025).

⁴⁵⁹ Lettre des chefs abénakis au Secrétaire d'État, 1er mai 1869, BAC, RG10, vol. 377, p. 182-184, bob. C-9602.

menaçante pour la paix dans la communauté et qui contribuerait à la destruction de leur village.

Il est possible de constater que, malgré la présence de lois censées protéger les Autochtones et leurs terres, celles-ci sont rarement appliquées, permettant aux « Blancs » de continuer de résider dans le village abénakis. En juin 1871, Salomon Benedict (grand chef), Pierre Joseph Wawanolet (chef-capitaine), Simon Annance et Joseph Laurent (instituteur) informent le Secrétaire d'État aux provinces, Joseph Howe, d'une nouvelle intrusion dans leur village. Un certain Canadien français, Michel Hamel, s'est récemment installé dans la communauté avec sa famille, et ce sans la permission des Abénakis. Michel Hamel et sa famille auraient pris possession d'une maison appartenant à Simon Obomsawin alors que ce dernier était absent⁴⁶⁰. La famille est accusée d'être de « caractère inaccessible » et de vendre au détail de l'alcool sans permis. Les Abénakis, dérangés par la vente d'alcool d'Hamel, souhaitent que la famille quitte la communauté. Ils demandent au secrétaire des provinces d'ordonner le retrait de la famille. La décision finale nous est inconnue, à savoir si des mesures ont été prises à l'égard de la famille Hamel.

En avril 1871, Simon Annance, ancien enseignant de la communauté, mentionne au secrétaire d'État des provinces, Joseph Howe, que sa communauté est dans un état plutôt défavorable. Il souligne: « [w]e are now but few in number without influence, we are restricted to a small piece of bad lands without words no means of hunting except at a great distance. [...] The white man surrounds us.⁴⁶¹ ». Ainsi, entre 1857 et 1871, en dépit des démarches entreprises pour exclure des individus du village auprès des Affaires indiennes, il n'y a eu aucun résultat. Les « Blancs » ne sont pas exclus et d'autres s'installent dans la communauté. La situation inquiète les Abénakis, d'autant que leurs terres sont réduites par la création du village de Pierreville.

Conclusion

L'analyse de la période 1850-1876 montre que la présence d'hommes « blancs » sur les terres des Abénakis d'Odanak constitue un enjeu central, bien au-delà de la simple

⁴⁶⁰ Lettre des chefs abénakis et Joseph Laurent à l'Honorable Joseph Howe, 13 juin 1871, BAC, RG10, vol. 305, p. 204970-204971, bob. C-12677.

⁴⁶¹ Lettre de Simon Annance à l'Honorable Joseph Howe, avril 1871, BAC, RG10, vol. 305, p. 204876-204878, bob. C-12677.

question des mariages mixtes. Ce qui inquiète les chefs abénakis n'est pas tant l'intermariage en soi, mais la présence de l'époux en tant qu'homme « blanc ». L'étude de la présence de ces hommes à Odanak au XIX^e siècle met en évidence la complexité des notions d'appartenance et d'identité dans un contexte marqué par l'expansion coloniale et l'imposition de nouvelles catégories légales. Les échanges entre les Abénakis et les Affaires indiennes témoignent de la volonté des chefs abénakis de protéger leur territoire et de préserver leurs droits contre les intrusions des « Blancs ». Face à ces intrusions répétées, les Abénakis mobilisent les lois coloniales et multiplient les pétitions afin de faire respecter leurs droits et d'obtenir l'expulsion des personnes jugées « problématiques ». Cependant, leur statut légal de mineurs limite leur capacité d'action et rend leurs démarches tributaires de l'intervention des Affaires indiennes.

L'affaire Benjamin Janelle illustre les tensions foncières et juridiques auxquelles les Abénakis d'Odanak font face au milieu du XIX^e siècle. En tant que première véritable tentative d'expulsion menée par l'État contre un « Blanc » installé sur leurs terres, cette affaire révèle à la fois la détermination des chefs abénakis à défendre leurs droits territoriaux ainsi que la lenteur, voire l'inefficacité, des autorités coloniales à appliquer les lois censées protéger les villages autochtones. Cette affaire témoigne des difficultés rencontrées par les Premières Nations pour faire respecter leurs droits, malgré l'existence de lois censées protéger leurs terres. Ces lois ne sont que rarement appliquées, permettant aux non-Autochtones de s'établir et de demeurer dans le village.

Enfin, si dans les archives consultées, les noms des hommes « blancs » sont clairement identifiés, qu'ils soient mariés ou non avec une femme abénakise, il est pertinent de souligner que seuls les noms des hommes sont mentionnés, excluant toute référence à l'épouse, autant Abénakise que « Blanche ». Cette omission montre l'invisibilisation des femmes. L'attention semble être portée sur les époux « blancs », car certains, en raison de leur mariage, cherchent à bénéficier des droits de leurs épouses. Cependant, même si les hommes présentés dans ce mémoire se sont mariés antérieurement à la période étudiée, il demeure que le nom de leur épouse n'est pas mentionné dans les documents échangés.

CONCLUSION

Dans les échanges entre les Abénakis et les Affaires indiennes, les documents d'archives que nous avons consultés révèlent un effacement systématique des femmes autochtones mariées avec des hommes « blancs ». Si les noms des hommes « blancs » visés par des demandes d'expulsion ou de retrait de droits apparaissent clairement, le nom de leur épouse en est absent. En fait, il est possible de savoir qu'ils sont mariés avec une Abénakise de la communauté, mais le nom de leur épouse n'est jamais mentionné. Par exemple, dans une pétition mentionnant Stanislas Dauphiné (Marie Talmongous, Marie-Louise Wilfrom), David Benoit (Marie Josephte Wahawanolet) et Gilbert Rainville (Catherine Masadokis), ces hommes sont accusés de profiter des droits de leur épouse abénakise, sans toutefois qu'elles soient nommées⁴⁶². Cette absence d'information nous amène à consulter des sources externes, comme les registres de mariages, afin d'identifier ces femmes et tenter de rétablir leur présence dans cette histoire.

Cette absence des femmes abénakises dans les archives est particulièrement significative, puisque la présence et les actions des hommes « blancs » dans les communautés autochtones entraînent des répercussions légales directes à l'endroit des femmes autochtones, sans que celles-ci soient consultées dans les processus législatifs. En effet, les lois adoptées entre 1850 et 1869 ont graduellement exclu les hommes « blancs » mariés avec des femmes autochtones des terres réservées, entraînant de facto l'exclusion de leur épouse autochtone⁴⁶³. Ces femmes subissent donc les conséquences des lois qui limitent leurs droits, sans que leur voix, leurs perspectives ou leurs intérêts soient pris en compte dans l'élaboration de ces législations.

Cette situation reflète un processus de marginalisation à la fois juridique et historique qui dépasse le simple effacement des femmes autochtones dans les archives. Il s'inscrit dans une dynamique coloniale plus large, où les structures légales ont contribué à invisibiliser les femmes autochtones, à restreindre leur autonomie et à affaiblir leur

⁴⁶² BAC, RG10, vol. 304, p. 168, bob. C-12677.

⁴⁶³ Marie-Lise Vien, « Les mariages entre autochtones et Blancs : Luites d'intérêt et définition d'une frontière identitaire à Kahnawake (1830-1851) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1 (2016), p. 71.

influence au sein des sociétés autochtones. L'historiographie canadienne a longtemps marginalisé les femmes autochtones, notamment en raison du colonialisme qui a contribué à réduire leur influence au sein des sociétés autochtones et canadiennes, et par extension, à occulter leur place dans l'histoire.

Si notre objectif initial était de comprendre les conséquences de cette période de transition juridique pour les Abénakises et les couples mixtes d'Odanak, notre recherche a été confrontée à ce silence archivistique. L'analyse des discours entourant les mariages mixtes et la présence de ces couples dans la communauté a plutôt conduit à des conclusions dépassant le seul cadre matrimonial. En effet, au-delà des unions entre Abénakises et « Blancs », les archives traduisent au contraire des tensions récurrentes liées à la présence de ces hommes dans la communauté, qu'ils soient mariés ou non avec des femmes abénakises. Dans le cas des hommes « blancs » mariés avec des femmes Abénakises, ceux-ci sont notamment blâmés pour tirer profit des droits de leurs épouses, en particulier celui de résider dans la communauté. À l'inverse, les hommes « blancs » qui ne sont pas liés à la communauté par un mariage mixte sont plutôt accusés d'acquérir des terres réservées. Il convient toutefois de préciser que les mariages mixtes ne constituent pas un problème en soi. En fait, les difficultés observées tiennent plutôt au comportement de certains époux qu'aux unions elles-mêmes.

Notre étude s'inscrit dans une période marquée par d'importantes transitions sociales et juridiques au cours de laquelle le modèle d'inclusion des époux étrangers par le biais des mariages mixtes se transforme progressivement en un modèle d'exclusion. Alors que, par le passé, l'intégration d'hommes « blancs » au sein des communautés autochtones relevait d'une décision collective et reposait sur des alliances sociales, la venue de certains d'entre eux dans les villages autochtones de leur propre initiative suscite de nouvelles tensions internes. Ce glissement, d'un système d'inclusion à une logique d'exclusion, accentue les tensions au sein des communautés de la vallée laurentienne, et la communauté d'Odanak n'est pas épargnée. Parallèlement, cette période de transformations coïncide avec la promulgation de plusieurs lois visant à encadrer les Premières Nations, dont certaines comportent des dispositions spécifiques relatives aux

mariages mixtes. Ces changements législatifs témoignent d'une volonté croissante de l'État de définir l'identité légale « indienne » et de ses frontières.

Le deuxième chapitre de notre mémoire examine la question des mariages mixtes au regard des lois coloniales. Au fil des modifications de la définition juridique de l'« Indien », le statut légal associé à cette catégorie devient progressivement plus restrictif et se base sur des critères de patrilinéarité qui contribuent à l'exclusion de plus en plus de femmes, en particulier avec l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* adoptée en 1869. Par le fait même, le statut de la femme se trouve ainsi subordonné à celui de son père, puis de son époux, révélant une transformation profonde des logiques d'identité et de filiation.

Afin de mieux saisir la réalité des mariages mixtes, nous avons également consulté les registres de l'état civil de la mission afin d'analyser les unions célébrées entre 1850 et 1876. Ainsi, alors que les correspondances offrent un accès aux discours entretenus par les Affaires indiennes et les Abénakis, les registres de l'état civil permettent, quant à eux, d'identifier la matérialité et la fréquence des intermariages célébrés dans la communauté. La mise en relation de ces deux types de sources permet de dresser une vision d'ensemble entre ce qui est relaté dans les correspondances et la réalité des mariages célébrés dans la mission abénakise. Il convient toutefois de souligner qu'entre 1850 et 1876 et malgré l'adoption de lois réglementant les unions entre les femmes autochtones et les hommes « blancs », la pratique du mariage mixte demeure bien présente. Si ces unions demeurent minoritaires, leur persistance témoigne d'une réalité toujours présente au sein de la communauté abénakise.

Malgré ce cadre normatif de plus en plus contraignant, plusieurs mariages mixtes sont enregistrés dans la mission abénakise d'Odanak. La mise en relation des informations contenues dans les actes de mariage, notamment les patronymes et la mention du terme « Abénakis », permet d'identifier la nature des unions et d'établir que la majorité d'entre elles, soit 33 mariages sur 58, sont endogames, c'est-à-dire célébrées entre deux personnes abénakises d'Odanak. Cependant, un nombre significatif de 20 mariages mixtes est également dénombré. De ces mariages, huit mariages sont célébrés entre un Abénakis et une femme extérieure alors que sept mariages exogames entre une femme Abénakise et

un « Blanc » sont enregistrés. Cette analyse montre que le nombre de mariages mixtes est sensiblement le même pour les hommes abénakis que pour les femmes abénakises. Ainsi, bien que les lois visent particulièrement les unions entre des femmes autochtones et des hommes « blancs », la situation d'Odanak montrent que des unions endogames sont toujours célébrées.

La présence de ces unions mixtes témoigne de la persistance des réseaux de mobilité liés à la chasse, malgré la réduction progressive des territoires, qui oblige les Abénakis à se déplacer sur de plus grandes distances. Il reflète également le maintien des liens sociaux entre les différentes communautés et nations autochtones. Ainsi, l'analyse des mariages célébrés à Odanak met en évidence la dynamique complexe des unions et de la réalité au sein des communautés autochtones. Si une majorité des unions demeure endogame, près de 35 % des mariages sont exogames, témoignant des réalités qui perdurent au-delà des définitions juridiques imposées par l'État.

Même si plusieurs mariages entre des femmes abénakises et des hommes « blancs » sont enregistrés entre 1850 et 1876, ces unions ne constituent pas le principal objet des échanges entre les Affaires indiennes et les Abénakis. Ce qui suscite davantage de préoccupations est la présence même de certains hommes « blancs » au sein du village, qu'ils soient mariés ou non avec des Abénakises, alors que leur présence est de plus en plus perçue comme une forme d'intrusion dans un espace déjà restreint.

Dans ce contexte, il est possible d'observer, dans ces correspondances, une réaffirmation et une préservation des frontières identitaires, marquant une distinction entre la population abénakise et la population « blanche », entre les Abénakis et les « Autres ». La présence de ces « Blancs » dans le village dérange, car elle soulève des enjeux touchant à la possession et à la perte de territoire pour la communauté, dans un espace déjà restreint. En raison du statut de mineur des peuples autochtones, leurs possibilités d'actions sont limitées, ce qui conduit les Abénakis à demander l'intervention des Affaires indiennes afin de faire cesser ces intrusions, autant des « Blancs » mariés avec des Abénakises que ceux qui ne le sont pas. Pour appuyer leurs revendications, les Abénakis mobilisent activement les dispositions légales adoptées par l'État interdisant explicitement l'établissement d'hommes « blancs » dans les villages autochtones, notamment les dispositions comprises

dans les lois de 1840 et de 1869. À ce propos, force est de constater que les Abénakis utilisent davantage les lois interdisant l'établissement des hommes « blancs » dans les villages autochtones que celles définissant le statut d'« Indien ». La préoccupation principale des Abénakis réside avant tout dans la protection de leur espace territorial. Cet objectif explique donc pourquoi les mariages mixtes, en tant qu'actes individuels, ne suscitent pas de débats, ni de la part des Abénakis ni de celle des Affaires indiennes, dans les correspondances échangées durant la période étudiée.

L'affaire Benjamin Janelle (1858-1865) constitue à cet égard un précédent important alors qu'il s'agit de la première tentative légale d'expulsion d'un homme « blanc » à Odanak. Bien que le procès se conclue en confirmant que Janelle ne possède aucun titre de propriété à l'intérieur des limites du village abénakis, il demeure incertain de savoir s'il est réellement expulsé ou s'il a volontairement quitté le village après le procès. Au moment de son décès, en 1871, il réside toutefois à Saint-Thomas-de-Pierreville. Malgré l'issue du procès de Janelle, plusieurs autres « Blancs » continuent d'élire domicile dans les limites du village. Il est possible de conclure que malgré les législations adoptées au milieu du XIX^e siècle, ces dernières ne semblent pas être réellement appliquées et, par le fait même, ne protègent pas réellement les peuples autochtones.

L'affaire Janelle illustre ainsi les tensions foncières et juridiques présentes dans la communauté d'Odanak, tout en mettant en lumière la lenteur et l'inefficacité des autorités coloniales dans l'application des lois censées protéger les peuples autochtones. À la lumière des correspondances entre les Abénakis et les Affaires indiennes, il apparaît clairement que la protection du territoire et la défense des limites du village constituent davantage des préoccupations centrales pour la communauté que la définition juridique de l'identité autochtone. De plus, entre 1850 et 1876, il n'y a pas de réelles conséquences pour les couples mixtes. Les archives ne témoignent d'aucune demande d'exclusion visant ces couples ou ces femmes mariées avec des hommes sans-statut. En revanche, il s'agit plutôt de requêtes visant à ce que ces époux « blancs » cessent de profiter des privilèges de leur épouse par le biais de leur mariage.

Toutefois, les multiples enjeux entourant les mariages mixtes au sein des villages autochtones de la vallée du Saint-Laurent demeurent largement inexplorés. Notre étude, menée à l'échelle d'une seule communauté, ne saurait prétendre représenter l'ensemble des réalités autochtones de la vallée laurentienne. À Odanak, par exemple, la question de la défense des limites territoriales semble être une préoccupation plus importante que celle des mariages mixtes. Cependant, une telle observation ne peut être généralisée à l'ensemble des communautés. Une même recherche, réalisée dans un autre village, pourrait en effet aboutir à des conclusions divergentes, voire complètement opposées.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources

BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES CANADA (Ottawa).

Department of Indian Affairs, Office of the Civil Secretary in the Province of Canada, RG10, 1844-1861.

Office of the Deputy Superintendent General of Indian Affairs: Correspondences, RG10, 1862-1896.

Recensement du Canada de 1871, RG31-C-1. Fonds de Statistique Canada. Bobines de microfilms : C-9888 à C-9975, C-9977 à C-10097, C-10344 à C-10388, C-10390 à C-10395, à C-10540 à C-10570 [via Ancestry.com].

BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC, CENTRE D'ARCHIVES DU VIEUX-MONTRÉAL (Montréal).

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899. Abenakis Anglican Church, CE603, S15, 1867-1920.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil, 1687-1899. Église congrégationaliste de Saint-François-de-Sales, CE603, S18, 1839-1865.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil. Saint-François-du-Lac, CE603, S7, 1715-1920.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique. Saint-Pierre-de-Sorel, CE603, S7, 1679-1918.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, Greffes du notaire William Pitt, CE603, S74, 1823-1868.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Saint-Hyacinthe, État civil, 1739-1921. Saint-Pie, CE602, S24, 1830-1921.

BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC, CENTRE D'ARCHIVES DE TROIS-RIVIÈRES (Trois-Rivières).

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Trois-Rivières, État civil catholique. Saint-Joseph-de-Maskinongé, CE401, S10, 1728-1920.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899. Mission des Abénakis et Socoquis (Odanak), ZA314, 1848-1876.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899. Saint-François-du-Lac, ZA314, 1796-1824.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899. Saint-François-du-Lac, ZA314, 1836-1848.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899. Saint-François-du-Lac, ZA314, 1848-1869.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899. Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1853-1866.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1687-1899. Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1866-1876.

Fonds Cour supérieure, District judiciaire de Richelieu, État civil catholique, 1867-1899. Saint-Thomas-de-Pierreville, ZA314, 1884-1899.

Sources imprimées

- , *Acte ayant pour objet d'unir le Canada, la Nouvelle-Écosse et le Nouveau-Brunswick, de régler le gouvernement de cette union et de statuer sur des sujets qui s'y rattachent*. 1867. 30-31 Victoria, chap. 3.
- , *Acte concernant les Sauvages et les terres des Sauvages*, 1860, 24 Victoria, chap. 14, dans *Les statuts refondus pour le Bas-Canada, proclamés et publiés en vertu de l'Acte 23 Vic. Cap. 56, A.D. 1860*, Québec, S. Derbshire et G. Desbarats, 1861, p. 58-62.
- , *Acte pour abroger en partie et amender un acte intitulé : Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*. 30 août 1851. 14-15 Victoria, chap. 59.
- , *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages ou « Acte des Sauvages 1876 »*. 12 avril 1876. 39 Victoria, chap. 18.
- , *Acte pour encourager la Civilisation graduelle des Tribus Sauvages en cette Province, et pour amender les Lois relatives aux Sauvages*. 10 juin 1857. 20 Victoria, chap. 26.
- , *Acte pour étendre l'acte qui pourvoir à l'établissement de compagnies pour la construction de chemin et autres travaux, aux compagnies formées dans le but d'acquérir les travaux publics de même nature*. 24 juillet 1850. 13-14 Victoria, chap. 14.
- , *Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada*. 31 août 1851. 14-15 Victoria, chap. 106.
- , *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*. 10 août 1850. 13-14 Victoria, chap. 42.
- , *Acte pour protéger les Sauvages dans le Haut-Canada, contre la fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont la jouissance, contre tous empiètements et dommages*. 10 août 1850. 13-14 Victoria, chap. 74.
- , *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'Acte trente-et-un Victoria, chapitre quarante-deux*. 22 juin 1869. 32-33 Victoria, chap. 6.
- , *Act respecting the Management of Indian Lands and Property*. 19 mai 1860. 23 Victoria, chap. 151.
- , *Loi constitutionnelle de 1867*. 29 mars 1867. 30-31 Victoria, chap. 3.
- , *Ordonnance pour rappeler certaines parties d'une Ordonnance y mentionnée, et pour amender certaines autres parties de la dite Ordonnance et pour pouvoir à la protection ultérieure des Indiens ou Sauvages dans cette Province*. 1840. 3-4 Victoria, chap. 44.
- , *Ordonnance qui défend de vendre des Liqueurs fortes aux Sauvages dans la province de Québec, qui empêche aussi d'acheter leurs armes et habillemens, et pour autres objets concernant la traite et le commerce avec les dits Sauvages*. 1777. 17 George III, chap. 7.

Ouvrage de référence

AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD DU CANADA, Centre de recherches historiques et d'études des traités, Orientations générales. *Historique de la Loi sur les Indiens*. Ottawa, Affaires indiennes et du Nord, 1980 (2^e éd.). 282 p.

Études

- ARMITAGE, Andrew. *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation: Australia, Canada, and New Zealand*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1995. 286 p.
- AUBERT, Guillaume. « 'The Blood of France': Race and Purity of Blood in the French Atlantic World ». *The William and Mary Quarterly*, 3^e séries, vol. 61, n° 3 (2004), p. 439-478.
- BAILLARGEON, Denyse. *Brève histoire des femmes au Québec*. Montréal, Boréal, 2012. 288 p.
- BARMAN, Jean. *Abenaki Daring: the Life and Writings of Noel Annance, 1792-1869*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2016. 374 p.
- BARTLETT, Richard H. « The Indian Act of Canada ». *Buffalo Law Review*, vol. 27, n° 4 (1978), p. 581-615.
- BEAULIEU, Alain. « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1869) ». Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard, coord. *La indianización : cautivos, renegados, « hombres libres » y misioneros en los confines Americanos (s. xvi-xix)*. Madrid, Doce Calles, 2013, p. 335-362.
- BEAULIEU, Alain. « La création des réserves indiennes au Québec ». Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir. *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 135-152.
- BEAUREGARD, Yves. « Mythe ou réalité. Les origines amérindiennes des Québécois. Entrevue avec Hubert Charbonneau ». *Revue Cap-aux-Diamants*, n° 34 (été 1993), p. 38-42.
- BELLAVANCE, Claude, Yvan ROUSSEAU et Jean ROY. *Histoire du Centre-du-Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. 1023 p. (Coll. « Les régions du Québec »).
- BELMESSOUS, Saliha. « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy ». *The American Historical Review*, vol. 110, n° 2 (2005), p. 322-349.
- BELMESSOUS, Saliha. « Être Français en Nouvelle-France : Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles ». *French Historical Studies*, vol. 27, n° 3 (2004), p. 507-540.
- BINNEMA, Ted. « Protecting Indian Lands by Defining Indian: 1850-76 ». *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 48, n° 2 (2014), p. 5-39.
- BOUCHARD, Isabelle. « Des systèmes politiques en quête de légitimité : terres "seigneuriales", pouvoirs et enjeux locaux dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1760-1860) ». Thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 2017. 413 p.
- BOUCHARD, Isabelle. « La capacité juridique collective des Premières Nations avant la *Loi sur les Indiens*. L'exemple des Abénakis d'Odanak ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 77, n°s 1-2 (été-automne 2023), p. 5-33.
- BOUCHARD, Isabelle. « L'organisation des terres autochtones de la vallée du Saint-Laurent sous le Régime britannique ». *Journal of the Canadian Historical Association/Revue de la Société historique du Canada*, vol. 27, n° 1 (2016), p. 31-59.

- BOULANGER, Isabelle. « Il est minuit moins cinq pour les femmes autochtones du Canada : vers une analyse intersectionnelle des discriminations de genre et de race ». Mémoire de maîtrise (droit international), Université du Québec à Montréal, 2010. 150 p.
- BOUTEVIN, Stéphanie. « Un penseur pragmatique. Réflexions sur le protestantisme de Peter Paul Osunkhirhine, pasteur abénakis du XIX^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1 (2016), p. 49-62.
- BRADBURY, Bettina. « Colonial Comparisons: Rethinking Marriage, Civilization and Nation in Nineteenth-Century White Settler Societies ». Philip Buckner et Douglas Francis, dir. *Rediscovering the British World*. Calgary, University of Calgary Press, 2005, p. 135-157.
- BRODEUR-GIRARD, Sébastien et LAOUN, Eve. « La formulation des critères d'appartenance à la communauté par les Autochtones : enjeux de droit et de pouvoir. ». Stéphane Guimont Marceau, Jean-Olivier Roy, et Daniel Salée, dir. *Peuples autochtones et politique au Québec et au Canada : citoyennetés, identités et autodétermination*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 2020, p. 79-109.
- BROWN, Jennifer H. *Strangers in Blood. Fur Trade Company Families in Indian Country*. Vancouver, University of British Columbia Press, 2014. 255 p.
- CHARLAND, Thomas-Marie. *Histoire des Abénakis d'Odanak (1675-1937)*. Pierreville, Société historique de la région de Pierreville, 1989 (2^e éd.). 368 p.
- CHOQUETTE, Éléna. « L'autre facture. Les peuples autochtones et l'Union fédérale de 1867 ». *Cap-aux-Diamants*, n° 129 (printemps 2017), p. 21-24.
- DACQUET, Benjamin. « Des territoires dans le territoire : Portrait géohistorique de la création des réserves autochtones au Québec ». Mémoire de maîtrise (géographie), Université Laval, 2022. 202 p.
- DESLANDRES, Dominique. « « ... alors nos garçons se marieront à vos filles, & nous ne ferons qu'un seul peuple » : religion, genre et déploiement de la souveraineté française en Amérique aux XVI^e-XVIII^e siècles – une problématique ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 66, n° 1 (été 2012), p. 5-35.
- FORTIN, Gérard L. et Jacques FRENETTE. « L'acte de 1851 et la création de nouvelles réserves indiennes au Bas-Canada en 1853 ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, n° 1 (1989), p. 31-37.
- FREEMAN, Victoria. « Attitudes Towards "Miscegenation" in Canada, the United States, New Zealand, and Australia, 1860-1914 ». *Native Studies Review*, vol. 16, n° 1 (2005), p. 41-69.
- GAGNON, Serge. *Mariage et famille au temps de Papineau*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2020. 332 p.
- GAUDRY, Adam et Darryl LEROUX. « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia ». *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, n° 1 (printemps 2017), p. 116-142.
- GÉLINAS, Claude. « La Mauricie des Abénaquis au XIX^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 44-56.
- GETTLER, Brian. « En espèce ou en nature ? Les présents, l'imprévoyance et l'évolution idéologique de la politique indienne pendant la première moitié du XIX^e siècle ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 65, n° 4 (printemps 2012), p. 409-437.

- GETTLER, Brian. « L'argent, l'État et les Autochtones : la tentative gouvernementale de monétisation des relations dans les années 1820 et 1830 ». Alain Beaulieu et Maxime Gohier, dir. *Les Autochtones et l'État*. Montréal, Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, 2006, p. 3-26.
- GILL, Lucie. « La nation abénaquise et la question territoriale ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 71-74.
- GOHIER, Maxime. « La pratique pétitionnaire des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent sous le Régime britannique : pouvoir, représentation et légitimité (1760-1860) ». Thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 2014. 641 p.
- GOHIER, Maxime. « Les politiques coloniales françaises et anglaises à l'égard des Autochtones ». Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir. *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 113-134.
- HAVARD, Gilles. *Histoire des coureurs des bois : Amérique du Nord, 1600-1840*. Paris, Les Indes savantes, 2016. 885 p.
- HAVARD, Gilles. « "Les forcer à devenir Citoyens". État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) ». *Annales HSS*, n° 5 (2009), p. 985-1018.
- HAVARD, Gilles. « "Nous ne ferons plus qu'un seul peuple". Le métissage en Nouvelle-France à l'époque de Champlain ». Guy Martinière et Didier Poton, dir. *Le Nouveau-Monde et Champlain*. Paris, Indes Savantes, 2008, p. 85-107.
- HOUDE, Patrick. « Le massacre de la mission de Saint-François : mécanismes de domination et allégeance des Abénaquis à l'autorité coloniale britannique (1754-1818) ». Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2012. 150 p.
- KIRKBY, Coel. « Paradies lost? The constitutional politics of "Indian" enfranchisement in Canada, 1857-1900 ». *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 56, n° 3 (2020), p. 606-658.
- LAOUN, Eve. « La délimitation de l'identité autochtone et de l'appartenance à la communauté : mobilisation devant les tribunaux de droit canadien par les Abénakis d'Odanak et de Wôlinak ». Mémoire de maîtrise (droit), Université d'Ottawa, 2020. 208 p.
- LAWRENCE, Bonita. « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview ». *Hypatia*, vol. 18, n° 2 (printemps 2003), p. 3-31.
- LEPAGE, Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Institut Tshakapesh et Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse Québec, 2019 (3^e éd.). <https://www.cdpedj.qc.ca/storage/app/media/publications/Mythes-Realites.pdf>
- LEROUX, Darryl. *Ascendance Détournée : Quand les Blancs revendiquent une identité autochtone*. Subsbury, Prise de Parole, 2022. 349 p.
- LEROUX, Darryl. *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity*. Winnipeg, University of Manitoba Press, 2019. 287 p.
- LESLIE, John. *The Historical Development of the Indian Act*. Ottawa, Treaties and Historical Research Centre, P.R.E. Group, Indian and Northern Affairs, 1978 (2^e éd.). 196 p.

- LOZIER, Jean-François. *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2018. 436p.
- MAERTENS, Héroïse. « L'implication politique des femmes autochtones au Québec ». Mémoire de maîtrise (politique autochtone), Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 2022. 187 p.
- MURDOCH, Chandra. « Act to Control: The Grand General Indian Council, The Department of Indian Affairs, and the Struggle over the Indian Act in Ontario, 1850-1906 ». Thèse de doctorat (histoire), Université de Toronto, 2023. 346 p.
- OTIS, Melissa. *Rural Indigenousness: A History of Iroquoian and Algonquian Peoples of the Adirondacks*. Syracuse, Syracuse University Press. 2018. 377 p.
- PLOURDE, Jean-Nicolas. « La mobilité w8banaki et la privatisation du Ndakina (XVIII^e-XX^e siècles) ». *Histoire Québec*, vol. 25, n° 4 (2020), p. 8–11.
- RHÉAUME-JONES, Tristan. « The Implementation of the Abenaki Band Council in Odanak, 1812-1914 ». Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2013. 116 p.
- SAVOIE, Sylvie et Jean TANGUAY. « Le nœud de l'ancienne amitié. La présence abénaquise sur la rive nord du Saint-Laurent aux XVII^e et XVIII^e siècles ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 2 (2003), p. 29-43.
- SAWAYA, Jean-Pierre. *The Seven Nations of Canada 1660-1860*. Montréal, Baraka Books, 2023. 230 p.
- SOSSOYAN, Matthieu. « Les Indiens, les Mohawks et les Blancs. Mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n°s 1-2 (2009), p. 159-171.
- STEVENSON, Winona. « Colonialism and First Nations Women in Canada ». Enakshi Dua and Angela Robertson, dir. *Scratching the Surface: Canadian, anti-racist-feminist thought*. Toronto, Canadian Scholars' Press and Women's Press, 1999, p. 49-80.
- TOBIAS, John L. « Protection, Civilisation, Assimilation: An Outline History of Canada's Indian Policy ». J. R. Miller, dir. *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*. Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 127-144.
- THOMPSON, Debra. « Racial Ideas and Gendered Intimacies: The Regulation of Interracial Relationships in North America ». *Social & Legal Studies*, vol. 18, n° 3 (2009), p. 353-371.
- VAN KIRK, Sylvia. « From "Marrying-In" to "Marrying-Out": Changing Patterns of Aboriginal/Non-Aboriginal Marriage in Colonial Canada ». *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 23, n° 3 (2002), p. 1-11.
- VAN KIRK, Sylvia. *Many Tender Ties': Women in Fur-Trade Society in Western Canada, 1670-1870*. Winnipeg, Watson & Dwyer, 1980. 303 p.
- VIEN, Marie-Lise. « Les mariages entre autochtones et Blancs : Luites d'intérêt et définition d'une frontière identitaire à Kahnawake (1830-1851) ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1 (2016), p. 63-74.
- VIEN, Marie-Lise. « "Un mélange aussi redouté qu'il est à craindre" : Race, genre et conflit identitaire à Kahnawake, 1810-1851 ». Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2013. 205 p.
- WARD, Peter. *Courtship, Love, and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1990. 219 p.

Rapport de recherche

GOHIER, Maxime, Isabelle BOUCHARD et Philippe CHARLAND. *Les 38 lots de la réserve d'Odanak, 1800-1884*. Rapport d'expertise préparé pour le Bureau du Ndakina, Grand Conseil de la Nation Waban-Aki, 15 novembre 2015.

Communication

BOUCHARD, Isabelle. « Pratiques tutélaires et familles abénakises : Réseaux de parenté dans les assemblées de parents et amis (1800-1850) ». Colloque international *L'histoire des familles québécoises : reproduction, régulations et représentations*, Drummondville, 30 mai 2024.

Sites internet

ALLARD, Yolande. « Les Abénaquis dans la région de L'Avenir ». *L'Express* [En ligne], <https://www.journalexpress.ca/2010/08/12/les-abenaquis-dans-la-region-de-lavenir/> (Page consultée le 20 août 2025).

ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS. « En quoi consistent les projets de Loi C-31 et C-3 ? » [En ligne], https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2020/01/16-19-02-06-AFN-Fact-Sheet-Bill-C-31-Bill-C-3-final-revised_FR.pdf (Page consultée le 27 novembre 2025).

BIBLIOTHÈQUE DU PARLEMENT DU CANADA. « Secrétariat d'État pour les Provinces (1867-07-01 – 1873-06-30) » [En ligne]. https://lop.parl.ca/sites/ParlInfo/default/fr_CA/Federal/domainesResponsabilites/profil?depId=7782 (Page consultée le 8 mai 2025).

Canadiana Héritage [En ligne]. <https://heritage.canadiana.ca/>

CHARTRAND, René. « Futvoye, George ». *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 12 [En ligne], https://www.biographi.ca/fr/bio/futvoye_george_12F.html (Page consultée le 23 septembre 2025).

DERWORIZ, Colette E. « Ministère fédéraux des Affaires autochtones et du Nord ». *L'Encyclopédie canadienne* [En ligne], <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/affaires-autochtones-et-developpement-du-nord-canada> (Page consultée le 8 mai 2025).

DION, Gérard. « Catégorie sociale ». *Office québécois de la langue française : Grand dictionnaire terminologique* [En ligne] <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17071644/categorie-sociale> (Page consultée le 2 juillet 2024).

GROAT, Cody. « Six Nations de la rivière Grand » [En ligne], <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/six-nations-of-the-grand-river> (Page consultée le 30 juin 2025).

Infrastructure intégrée des microdonnées historiques de la population du Québec (XVII^e-XX^e siècles). <https://impq.cieq.ca/>

LOVELACE NICHOLAS, Sandra M. et Brian FRANCIS. « Les femmes et les enfants des Premières Nations méritent que le gouvernement fédéral prenne des mesures pour remédier à la discrimination qui perdure dans la Loi sur les Indiens ». *Magazine SenCA+* [En ligne], <https://sencanada.ca/fr/sencaplus/opinion/les-femmes-et-les-enfants-des-premieres-nations-meritent-que-le-gouvernement->

[federal-prenne-des-mesures-pour-remedier-a-la-discrimination-qui-perdure-dans-la-loi-sur-les-indiens/](#) (Page consultée le 26 novembre 2025).

W8banaki. *Histoire de la nation* [En ligne], <https://gcnwa.com/histoire-de-la-nation/> (Page consultée le 17 juin 2025).

ANNEXE A

Mariages catholiques, 1850-1876
Mission de Saint-François-de-Sales, Odanak, comté de Yamaska
Anglican Church

Date du mariage	Époux	Épouse	Témoins
25 juillet 1850	Pierre Antoine Denis Domicilié en la paroisse de Bécancour, Fils majeur d'Antoine Denis et de Marie Cécile Michel, Abénakis de la paroisse de Bécancour.	Thérèse Domicilié en cette mission, Fille mineure naturelle.	David Benoît, élu tuteur par la cour Nicolas Francis Denis, Ignace Portneuf Louis Nagajoua Simon Obomsawin
12 janvier 1852	Théophile Kapino Abénakis, Fils majeur de Joseph Thomas Kapino et de Marie Anne Otondoson, de la Rivière St-Jean.	Marie Obomsawin Domicilié en cette mission, Fille mineure de Jean-Baptiste Obomsawin et de feu Marie Claire Taksus, Abénakis de cette mission.	Jean-Baptiste Obomsawin, père de l'épouse François de Sales Obomsawin William Edge
9 août 1853	Louis Gill Fils majeur de feu Pierre Jean Gill et de feu Marie Magdeleine Portneuf, de cette mission.	Mathilde Dauphiné Fille mineure de Stanislas Dauphiné et de feu Marie Louise Petalmogus, de cette mission.	Stanislas Dauphiné, père de l'épouse David Benoît, ami des époux

19 septembre 1853	Michel Fils mineur de feu Michel Abénakis et de Marie Louise Jean-Baptiste, domicilié aux États-Unis.	Hélène Wilfrom Fille mineure de feu Louis Wilfrom et de Marianne Giguère, de cette mission.	Stanislas Dauphiné Robert Paquet Amis des époux
17 janvier 1854	Louis Annance, Fils majeur de Louis Annance et de Marguerite Guilmon, Abénakis, de cette mission.	Adélaïde Proulx Fille majeure d'Antoine Proulx et de Marie Anne Joyal, De cette paroisse.	Charles Inaout Jean-Baptiste Lefevre Amis des époux
17 janvier 1854	Jacques Joseph Obomsawin Fils majeur de François Obomsawin et de feu Agnès Onlinasse, Abénakis de cette mission.	Marie Anne Portneuf Fille majeure d'Ignace Portneuf et d'Angélique Annance, Abénakis, aussi de cette mission.	François Obomsawin, père de l'époux Simon Obomsawin, son oncle
17 janvier 1854	Charles (Innoût) Inawonet Fils majeur de feu Ignace Innaoût et de feu Marie Anne Portneuf, Abénakis de cette mission.	Christine Obomsawin Fille mineure de Simon Obomsawin et de feu Monique Wahawanulet, Abénakis, aussi de cette mission.	Simon Obomsawin, père de l'épouse François Obomsawin, son oncle
25 septembre 1854	Thomas Msadoques Fils mineur de Thomas Msadoques et de Marguerite Nagagois, Abénakis de cette mission.	Cécile Degonzague Fille mineure de Jean-Baptiste Degonzague et de feu Marie Jeanne Wahawanolet, de la mission.	Simon Obomsawin, beau-frère de l'épouse Thomas Msadoques, père de l'époux
2 octobre 1854	Jacques Waja (Watso) Fils mineur de Jean-Baptiste Waja et de Marguerite Obomsawin, Abénakis de cette mission.	Angélique Vincent Fille mineure de Jacques Vincent et de Magdeleine, aussi de cette mission.	Jean-Baptiste Waja, père de l'époux Ignace Portneuf, ami des époux

19 février 1855	Pierre Joseph Obomsawin Fils majeur de Robert Obomsawin et de Marie Louise Gill, Abénakis de cette mission.	Marie Jeanne Nagageois Fille mineure de Pierre Nagageois et de Ursule Gill, Abénakis, aussi de cette mission.	Robert Obomsawin, père de l'époux Pierre Nagageois, père de l'épouse Dispense « du trois au quatre de consanguinité ».
31 mars 1856	Prospère Bastien Veuf majeur de feu Rosalie Bastien, de St-Guillaume.	Angélique Onlinasse Fille mineure de Laurent Onlinasse et de Marie Kayia, Abénakis de cette mission.	François Laroche David Benoît Amis des époux
27 octobre 1856	Ambroise Glaude Fils majeur de François Glaude et de Marie Louise Lazalis, de cette mission.	Marie Gill, Fille majeure de feu Pierre Jean Gill et de feu Marie Magdeleine, de cette mission.	François Glaude, père de l'époux Robert Obomsawin, oncle de l'épouse
17 novembre 1856	Guillaume Obomsawin Fils majeur de Simon Obomsawin et de feu Monique Wahawanolet, de cette mission.	Marie Anne (Sanagite) Morisseau Veuve majeure de feu Michel Winitahamant (1848), aussi de cette mission.	Pierre Joseph Wahawanolet, oncle de l'épouse François Glaude, ami des époux
4 octobre 1858	Salomon Panadis (Benadict) Fils majeur de feu Lazare Panadis et de Marie Osunkhirhine, de cette mission.	Mathilde Obomsawin Fille mineure de François Obomsawin et de Marie Gill, aussi de cette mission.	François Obomsawin, père de l'épouse Simon et César Obomsawin, frères de l'épouse
20 juin 1859	Stanislas Panadis Fils majeur de feu Nicolas Panadis et de Catherine Lazalis, de cette mission.	Monique Wahawanolet Fille mineure de Thomas Wahawanolet et de Catherine Degonzague, aussi de cette mission.	Thomas Wahawanolet, père de l'épouse Pierre Joseph Wahawanolet

4 juillet 1859	Jérôme Wazomimet Fils majeur de Jérôme Wazomimet et de feu Marie Cécile Gill, de cette mission.	Angélique Dauphiné Fille mineure de Stanislas Dauphiné et de feu Marie Petalmogues, aussi de cette mission.	François de Sales Obomsawin, oncle de l'épouse Stanislas Dauphiné, père de l'épouse
4 juillet 1859	Joseph Paul-Denis Fils majeur de Louis Paul Denis et de Agnès Obomsawin, de cette mission.	Clarisse Bibaud (Bibeau) domicilié en cette mission, Fille majeure de Jean-Baptiste Bibaud et de Thérèse Laroche, de St-François.	François de Sales Obomsawin Pierre Nagajois, amis des époux
6 février 1860	Jacques Joseph Obomsawin Veuf majeur de feu Marie Anne Portneuf, de cette mission.	Marie Louise Benoît Fille mineure de David Benoît et de Marie Josephte Wahawanolet, de cette mission.	Simon Obomsawin, cousin germain de l'épouse Joachim Denis
31 juillet 1860	William Wayo (Watso) Fils mineur de Jean-Baptiste Wayo et de Marguerite Obomsawin, de cette mission.	Hermine Portneuf Fille mineure d'Ignace Portneuf et de Marie Anne Degonzague, de cette mission.	Jean-Baptiste Wayo, père de l'époux Ignace Portneuf, père de l'épouse
25 juin 1861	Pierre Louis Obomsawin Fils majeur de Jean-Baptiste Obomsawin et de feu Marie Claire Basile, du village des Abénakis.	Marie Jeanne Panadis Fille mineure de feu François Panadis et de Catherine Obomsawin, du village des Abénakis.	Pierre Joseph Wahawanolet, oncle de l'épouse Simon Obomsawin, cousin de l'époux
21 janvier 1862	Joseph Portneuf Fils majeur de feu Laurent Portneuf et de Marie Taksus, de cette mission.	Marie Louise Obomsawin Fille mineure de François Obomsawin et de feu Agnès Oulinasse, aussi de la mission des Abénakis.	François Obomsawin, père de l'époux Pierre Nagajois, son oncle

12 janvier 1863	Basilide Panadis Fils majeur de feu Nicolas Panadis et de Cécile Obomsawin, de la mission des Abénakis.	Angélique Obomsawin Fille majeure de feu Grégoire Obomsawin et de feu Marie Madelaine, aussi de la mission des Abénakis.	François de Sales Obomsawin, oncle de l'épouse Jean-Baptiste Obomsawin, oncle de l'épouse Dispense « du quatrième au quatrième degré de consanguinité, en vertu des pouvoirs à nous accordés comme missionnaire ».
13 janvier 1863	Joseph Laurent Fils majeur de feu Joseph Laurent et de Catherine Obomsawin, de la mission des Abénakis.	Marie Paul-Hus Fille mineure de Antoine Paul-Hus et de Marguerite Gouin, de St-Gabriel de Brandon.	Simon Obomsawin, grand-père de l'époux Antoine Paul-Hus, père de l'épouse
11 février 1863	César Anis (Hannis) Fils mineur de Louis Anis et de Marie Capino, du village des Abénakis.	Marie Louise De Gonzague Fille majeure de Louis De Gonzague et de feu Marie Louise Onlinasse, du village des Abénakis.	Louis Anis, père de l'époux Louis De Gonzague, père de l'épouse Dispense « du troisième degré de consanguinité en vertu des pouvoirs à nous accordés comme missionnaire ».
16 février 1863	Stanislas Paquet Veuf majeur de feu Catherine Portneuf, du village des Abénakis.	Mathilde Dauphiné Veuve majeure de feu Louis Pierre Jean Gill, du village des Abénakis.	César Anis, ami de l'épouse François Claude, ami de l'épouse
7 juillet 1863	François Obomsawin Veuf majeur de feu Agnès Onlinasse, de cette mission.	Christine Gill Veuve majeure de feu Pierre Wawanagit, de cette mission.	Michel Allard Basil Dupuis, amis des époux

13 juillet 1863	Thomas Paquet Fils majeur de Robert Paquet et de Marie Louise Panadis, de cette mission.	Anastasie Denis Fille mineure de Louis Paul Denis et de Agnès Obomsawin, aussi de cette mission.	Robert Paquet, père de l'époux Louis Paul Denis, père de l'épouse
25 janvier 1864	Louis Denis Fils majeur de Joachim Denis et de Catherine Dauphiné, de cette mission.	Ursule Portneuf Fille mineure de feu Laurent Portneuf et de Marie Taksus, aussi de cette mission.	Simon Obomsawin, ami des époux Joseph Portneuf, père de l'épouse
1 février 1864	Louis Wahawanolet Fils majeur de Pierre Joseph Wahawanolet et de feu Thérèse De Gonzague, de cette mission.	Marie Louise Obomsawin Fille mineure de Louis Obomsawin et d'Henriette Lapointe, aussi de cette mission.	Pierre Joseph Wahawanolet, père de l'époux Louis Obomsawin, père de l'épouse
1 février 1864	Jean-Baptiste Alumkasset Fils majeur de feu Jacques Joseph Alumkasset et de feu Marie Magdeleine Thamant, de cette mission.	Marie Anne Montalak Fille majeure de François Monlatak et de Marie Wazonmimet, aussi de cette mission.	Louis Obomsawin Joachim Tamant
3 janvier 1865	Honoré Dallaire Domicilié en cette mission, Fils mineur de feu Guillaume Dallaire et de Eliza Beliveau, de Trois-Rivières.	Christine Obomsawin Veuve majeure de feu Charles Inaoût, de cette mission.	Michel Allard Philippe De Gonzague Amis des époux
13 novembre 1865	Jean Tahamant Fils majeur de Laurent Tahamant et de Marie Agathe, de cette mission.	Marie Anne Denis Fille mineure de Joachim Denis et de Catherine Dauphiné, aussi de cette mission.	Louis Denis Guillaume Wajo, amis des époux
20 novembre 1865	Joseph Glaude Fils majeur de François Glaude et de Marie Louise Thomas, de cette mission.	Marie Anne Onlinasse Fille mineure de Laurent Onlinasse et de feu Marie Casia, aussi de cette mission.	Laurent Onlinasse, père de l'épouse Jacques Joseph Obomsawin, ami des époux

22 janvier 1866	Jean-Baptiste Onlinasse Fils majeur de Laurent Onlinasse et de feu Marie Casia, de cette mission.	Priscille Osunkhirhine Fille mineure de Pierre Osunkhirhine et de Angélique Salis, aussi de cette mission.	François Obomsawin Louis Wahawanolet, amis des époux
22 juin 1868	Moïse De Gonzague De cette mission, Fils majeur de Jean-Baptiste De Gonzague et de feu Marie Jeanne Wawanolet, de Lorette.	Caroline Gouin Domiciliée en cette mission, Fille majeure de Michel Gouin et de Marie Pivin, de St-Gabriel de Brandon.	Joseph Laurent Simon Obomsawin, amis des époux
26 octobre 1868	Joseph Tahamant Chasseur, fils majeur de Joachim Tahamant et de Marie Anne Portneuf, du village des Abénakis.	Céline Dauphiné Fille mineure de Stanislas Dauphiné et de Louise Wilfrom, aussi du village des Abénakis.	Joachim Tahamant, père de l'époux Stanislas Dauphiné, père de l'épouse
10 janvier 1870	François Lagrave Veuf majeur de feu Ursule Wazomimet, de cette mission.	Lucinde Annance Fille mineure de feu Noël Annance et de Marie Nagajoua, de Durham.	Ignace Portneuf, allié à l'époux du deux au deux d'affinité Pierre Joseph Obomsawin, oncle de l'épouse.
16 novembre 1870	Charles Ambroise Lagrave protestant(*), Domicilié aux États-Unis, Fils majeur de François Lagrave, marchand, et de feu Lucie Emett, des États-Unis. (*) promesse de baptiser les enfants à naître dans la religion catholique.	Victoria de Sales Obomsawin Fille majeure de Louis Obomsawin, Sauvage, de cette mission, et de feu Lucie Portneuf, de cette mission.	Israël Msadolkus/Msadokws Zeleepin (?) Wawanolet Marie Miqette (?) Marie Louise Paul Denis Plusieurs autres

21 novembre 1870	Pierre Jean Gill Chasseur de cette mission, et fils naturel.	Joséphine Paul Fille mineure de feu Antoine Paul, en son vivant, cultivateur, et de Marguerite Gouin, de St-Gabriel de Brandon, diocèse de Montréal.	Joseph Laurent, beau-frère de l'épouse. Thomas Wawanolet, ami des époux
17 janvier 1871	François de Salles Sawin (Obomsawin) Sauvage, chasseur, Domicilié dans cette mission, Fils majeur de François de Salles Sawin (Obomsawin), sauvage, chasseur, et de Marie Jeanne Pakikan, de la mission de St-Jean de la Pointe-Bleue.	Marie Louise Paul Denis Fille majeure de Louis Paul Denis, sauvage, chasseur, et d'Anniessé Obomsawin, de cette mission.	Louis Napoléon de Salles Obomsawin, sauvage, chasseur, cousin de l'épouse Edwin Wawanolet, sauvage, chasseur, ami de l'épouse Dispense de « la parenté de consanguinité au troisième degré »
23 janvier 1871	Louis (Inawonet) Inawoant Sauvage, chasseur, Fils majeur de feu Joseph Inawowit, sauvage, et de Françoise Pakikan, De cette mission	Marie Simoneau Domicilié en la paroisse de St-Thomas de Pierreville, Fille majeure de feu François Simoneau, en son vivant, cultivateur, et de Marie Bélanger, de Sainte-Monique.	Samuel Watso Jean Elie Obomsawin, Amis des époux

ANNEXE B

Mariages protestants, 1850-1876
District de Richelieu, St. François De Sales Abenakis
Anglican Church

Date du mariage	Époux	Épouse	Témoins
5 décembre 1853	Gregory Jesson De la paroisse de La Baie, comté de Yamaska.	Cessanaïe Godron Également de La Baie, comté de Yamaska.	Elijah Tahamant Levi Osunkhirhine
27 février 1854	Abraham Chapdelaine Yeoman ⁴⁶⁴ , de cette paroisse.	Mary Magdeleine Tahamont X	Ignace Portneuf Elijah Tahamont
18 septembre 1854	Elijah Tahamont Yeoman, de cette paroisse.	Margaret Msadokuis X	Ignace Portneuf Louis Annance
5 février 1855	Daniel Annance Yeoman, de cette paroisse.	Catherine Msadokuis X	Ignace Portneuf Elijah Tahamont
29 septembre 1856	Louis Columbe Yeoman, de St-Thomas-de-Pierreville.	Clora Benois (Benoit) Noms des parents inconnus.	Joasin (Joachim) Tahamont Elijah Tahamont
22 mars 1858	Levi Osunkhirhine Yeoman de la paroisse.	Mary Frances Lawlis X	Laurent Tahamont Edwin Benadict
20 octobre 1862	John Lawlis (Lawless) Yeoman, de Durham.	Rosanna Moïse De Wickham.	Levi Osunkhirhine Edwin Benedict
24 novembre 1862	Dominic Dufiné Yeoman, de St-Thomas-de-Pierreville.	Ursula Paché Aussi de St-Thomas-de-Pierreville.	Louis Osunkhirhine Edwin Benadict

⁴⁶⁴ Le 'yeoman' est un mot anglais qui renvoie à un homme qui détient et cultive sa terre. Un yeoman est un paysan propriétaire de la terre qu'il cultive. Il s'agit donc de l'équivalent de cultivateur.

8 décembre 1862	Louis Dufiné Yeoman, de St-Thomas-de-Pierreville.	Mary Joseph veuve de Joseph Laziboit, de St-Thomas-de-Pierreville.	Louis Osunkhirhine Edwin Benadict
11 mars 1867	François Msadokous Fils de Jean Msadokous, chasseur du village abénakis de St-François, et d'Isabelle Pronovost.	Helen Stanislas Fille de John Stanislas, aussi chasseur du village abénakis de St-François, et de Stazile (Anastasie) Allumkasset.	Louis Osunkhirhine Swasen Tahamant
25 octobre 1869	Solomon Watso Chasseur du village Abénakis.	Susan Lagrave Également du village abénakis.	X
1 ^e juin 1870	Samuel Watso Fils de Jean-Baptiste Watso et de Marguerite Abomsawin, tous deux du village indien de St-François.	Jane Lagrave Fille de Francis Lagrave et d'Ursule Wazanimiett, tous deux du village de Sharon Spring dans l'État de New York, États-Unis.	X
12 septembre 1870	Samuel Benedict Fils de Lazare Benedict, chasseur de la tribu abénakise du village indien de St-François, et de Mary Osunkrhine.	Margaret Tahamont Veuve de Lazare Tahamont et fille de Thomas Msadokous.	X
31 janvier 1871	Francis Wododoson Fils de Francis-Joseph, chasseur du village de St-François, et de Marie-Josette Allumkasset, de Saint-François.	Catherine Paquette Fille de Robert Paquette, chasseur du village de St-François, et de Marie Jane Benedict.	Samuel Watso
15 février 1872	Israel Msadokous Fils de Thomas Msadokous et de Margaret Nagagoi.	Mary Watso Fille de Jean-Baptiste Watso et de Margaret Obomsawin.	Samuel Watso William Watso

6 janvier 1874	James Annance Fils de Simon Annance, chasseur du village abénakis de St-François, et d'Angélique Nigagoi, de Saint-François.	Marie-Louise Msadokous Fille de John Msadokous, chasseur du village abénakis de St-François, et d'Isabelle Pronovost.	Simon Annance
17 novembre 1875	William Hurst Veuf majeur, de Durham.	Mary Annance Parents inconnus, du village abénakis de St-François, Abénakise.	X