

Université de Montréal

Représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers
cérémoniel Wendat à l'époque de la Nouvelle-France (1615-1744)

Par
Jean-Philippe Sureau dit Blondin

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Programme :
Maîtrise en Histoire (option enseignement au collégial)

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès histoire (M.A.)

01 Août 2019

© Jean-Philippe Sureau dit Blondin

Université de Montréal

Ce mémoire intitulé

: Représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel Wendat à l'époque de la Nouvelle-France (1615-1744)

Présenté par

Jean-Philippe Sureau dit Blondin

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Thomas Wien

Président-rapporteur

Dominique Deslandres

Directrice de recherche

Luc Vaillancourt

Membre de jury

Résumé

Ce mémoire propose d'analyser les représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France. Divisé en deux parties, il explore d'abord les représentations des femmes à l'époque de la France d'Ancien Régime, en se concentrant d'une part sur les représentations symboliques, puis, d'autre part, sur les perceptions sociales des femmes d'Ancien Régime. Pour ce faire, nous consultons un vaste répertoire d'ouvrages d'histoire socioreligieuse qui permet de pénétrer dans l'*épistémè* française d'Ancien Régime en ce qui a trait aux représentations des femmes. La deuxième partie est réservée à l'analyse ethno-historique des représentations françaises du rôle de la femme dans l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France. L'ensemble des écrits français constituant la littérature de contact franco-autochtone est utilisé afin d'étudier ces représentations des rituels liés à la « fécondité », à la « guérison » et enfin « funéraires ». Au final, l'analyse révèle que, si les observateurs français attestent de l'aspect « complémentaire » et « égalitaire » de la dynamique interactionnelle genrée gouvernant l'univers cérémoniel wendat, ils étaient incapables d'en capter toute l'ampleur et la valeur d'intégration car ils évaluaient la valeur des comportements cérémoniels wendat selon leur degré d'adéquation ou d'inadéquation au projet de colonisation française et d'évangélisation chrétienne.

Mots clés : Représentations, genre, femme, rôle rituel, Wendat, Nouvelle-France, fécondité, guérison, rites funéraires, 17^e-18^e siècles.

Abstract

This thesis proposes to analyze the French representations of the role of women in the Wendat ceremonial universe at the time of New France. Divided into two parts, it first explores the representations of women in France's Ancien Régime period, focusing on symbolic representations on the one hand and, on the other hand, on the social perceptions of Ancien Régime women. To do this, we consult a vast repertoire of works of socioreligious history which makes it possible to penetrate the French episteme of Ancien Régime regarding the representation of women. The second part is devoted to the ethno-historical analysis of French representations of the role of women in the Wendat ceremonial universe during the New France era. All the French writings constituting Franco-Native contact literature are used to study these representations of rituals related to "fertility", "healing" and finally "funeral". In the end, the analysis reveals that, while French observers attest to the "complementary" and "egalitarian" aspect of the gendered interactional dynamics governing the Wendat ceremonial universe, they were unable to capture the full extent and value of integration because they assessed the value of ceremonial Wendat behaviors according to their degree of adequacy or inadequacy to the project of French colonization and Christian evangelization.

Key words : Representation, gender, women, ceremonial role, Wendat, New France, fertility, healing, funerals rites, 17th-18th century

Table des matières

Résumé.....	III
Abstract.....	IV
Table des matières.....	V
Remerciements.....	VII
Introduction	1
PARTIE I LES REPRÉSENTATIONS DES FEMMES À L'ÉPOQUE DE LA FRANCE D'ANCIEN RÉGIME.....	22
Chapitre 1 Les représentations symboliques des femmes dans la société d'Ancien Régime.....	24
Introduction.....	24
Influences des textes vétérotestamentaires : la théologie chrétienne et la femme.....	25
Influences des textes néotestamentaires : la tradition paulinienne et les femmes.....	26
Influences de l'exégèse patristique : les femmes selon Saint Augustin et Thomas d'Aquin.....	28
Conclusion	31
Chapitre 2 Les perceptions sociales des femmes dans la société d'Ancien Régime.....	33
Introduction.....	33
Le rôle des femmes dans l'univers social d'Ancien Régime.....	34
L'impact du paradigme démonologique (1580-1625) sur les perceptions sociales des femmes d'Ancien Régime.....	38
Conclusion.....	46
PARTIE II ANALYSE ETHNOHISTORIQUE DES REPRÉSENTATIONS FRANÇAISES DU RÔLE DES FEMMES DANS L'UNIVERS CÉRÉMONIEL WENDAT.....	48
Chapitre 3 Les représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies liées au concept de « fécondité ».....	52
Introduction.....	52
Les femmes wendat et les rituels liés à l'indisposition féminine.....	52
Les femmes wendat et les rituels liés à la procréation.....	55
Les femmes wendat et la cérémonie de mariage de la seine.....	59

Conclusion.....	61
Chapitre 4 Les représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies liées au concept de « guérison ».....	63
Introduction.....	63
Les femmes wendat et l' <i>Aoutaerohi</i>	64
Les femmes wendat et l' <i>Ononharoia</i>	70
Les femmes wendat et l' <i>Andacwander</i>	78
Conclusion.....	82
Chapitre 5 Les représentations françaises du rôle des femmes dans le cadre des célébrations « funéraires ».....	84
Introduction.....	84
Les femmes wendat et les cérémonies funèbres formelles.....	84
Les femmes wendat et la grande Fête des Morts.....	92
Conclusion.....	101
Conclusion finale.....	104-105
Bibliographie.....	106

Remerciements

Je voudrais d'abord remercier infiniment Mme Dominique Deslandres, professeure au département d'Histoire de l'Université de Montréal, pour avoir enrichi inestimablement mon mémoire en élargissant ma perspective initiale et en approfondissant mon propos. Je suis également reconnaissant de la rigueur intellectuelle et des nombreux conseils bénéfiques avec lesquels elle m'a soutenu tout au long du processus de rédaction de ce mémoire de maîtrise.

Je tiens aussi à remercier mes parents, Daniel et Susan, pour leur présence et leur soutien moral, sans qui ce mémoire de maîtrise n'aurait jamais vu le jour.

Merci beaucoup.

Introduction

Dans le pays de nos Hurons, il se fait aussi des assemblées de toutes les filles d'un bourg [...] auprès d'une malade pour sa santé et guérison. Les filles ainsi assemblées, on leur demande à toutes [...] celui qu'elles veulent des jeunes hommes du bourg pour dormir avec elles la nuit prochaine : elles en nomment chacun un, qui sont aussitôt avertis par les Maîtres de la cérémonie, lesquels viennent tous au soir en la présence de la malade, dormir chacun avec celle qui l'a choisi, d'un bout à l'autre de la cabane, & passent ainsi toute la nuit [...] Dieu veuille abolir une si damnable & malheureuse cérémonie [...]¹.

Gabriel Sagard. 1632

Dans un élan à la fois fureteur et scrutateur, le missionnaire récollet Gabriel Sagard représenta, interpréta, évalua et condamna une cérémonie de guérison wendat dont il aurait été témoin entre le mois d'août 1623 et le mois de mai 1624, lors de son passage chez les Hurons que nous

¹ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (Paris : Denys Moreau, 1632), p.158-159.

désignerons dans ce texte par *Wendat* qui est le terme par lequel ce peuple se désigne². En parcourant les œuvres incontournables de la littérature de contact³ franco-autochtone du XVII^e-XVIII^e siècles, nul ne peut demeurer indifférent à l'exotisme des représentations⁴ françaises du rôle des

² Le terme « Huron » fut employé pour la première fois par Samuel de Champlain au mois de juillet 1623 pour désigner les quatre nations appartenant à la grande famille iroquoienne. Celles-ci constituaient une confédération qui s'identifiait elle-même par le terme « Wendat » (se prononce Ouendat ou Wendat) qui signifie « Habitants d'une péninsule » ou « Insulaires » : *Attignaouantans* (Nation de l'Ours), *Attigneonongnahacs* (Nation de la Corde), *Arendahronons* (Nation du Rocher), *Tohontaenrats* (Nation du Cerf). Voir Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649* (Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1987 (1964)), p.9 et Roland Viau, *Femmes de personne : sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005), p.139. Il semblerait qu'une cinquième tribu ou une sous-division des *Attignaouantans*, les Ataronchronons (Peuplade du Marais) se soit jointe à la confédération entre 1615 et 1640. Voir Conrad E. Heidenreich, *Huronnia : A History and Geography of the Huron Indians 1600-1650* (Toronto : McClelland & Stewart, 1971), p.28; Conrad E. Heidenreich, « Huron », Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indians*, vol.15 (Washington : Smithsonian institution, 1978), p.368 et Karen Anderson, *Chain her by one foot : the subjugation of Women in Seventeenth-Century New France* (New York-Londres : Routledge, 1991), p.103. Quant à l'étymologie du mot « Huron », Jérôme Lalemant nous apprend que le mot aurait été inventé par des soldats ou des marins français pour désigner des Autochtones ayant une coiffure semblable à la hure d'un sanglier. Gabriel Sagard et les *Relations* des Jésuites ont tout simplement repris l'usage de ce terme tout au long de l'époque des premiers contacts. Voir Heidenreich, *Huronnia*, 20-21 et Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976)), p.9.

³ « C'est dans cette littérature que s'opère l'écriture de l'Autre. Elle est non seulement le témoin et la trace de cette confrontation avec l'autre, mais le lieu même de cette confrontation. Puisque l'expérience de l'altérité est constitutive de l'identité, les Européens construisent dans les textes de la littérature de contact l'identité des peuples rencontrés et redéfinissent la leur propre. » Voir Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique* (Presses de l'Université de Paris-Sorbonne : Septentrion, 2001), p.7.

⁴ « Dans les définitions anciennes du mot (par exemple celle du *Dictionnaire universel* de Furetière dans son édition de 1727), les entrées du mot « représentation » attestent deux familles de sens apparemment contradictoire : d'un côté, la représentation donne à voir une absence, ce qui suppose une distinction nette entre ce qui représente et ce qui est représenté; de l'autre, la représentation est l'exhibition d'une présence, la présentation publique d'une chose ou d'une personne. » Voir Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, n.6 (1989) : p.1514, <https://doi.org/10.3406/ahess.1989.283667> et Carlo Ginzburg, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales ESC*, n.6 (1991) : p.1220, <https://doi.org/10.3406/ahess.1991.279008>. Voir aussi Antoine Furetière et al., « Représentation », dans *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*, (La Haye : 1727), page consultée le 2 janvier 2018, <https://books.google.fr/books?id=NiU-AAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

femmes dans les performances cérémonielles autochtones⁵. Une lecture attentive des représentations françaises illustrant le rôle des femmes de la vie cérémonielle wendat provoque plusieurs questionnements.

Certaines interrogations soulèvent un éventail de questions reliées à l'histoire des mentalités et à l'histoire des représentations : comment l'historien doit-il interpréter les représentations françaises des mœurs et coutumes cérémonielles wendat? De quelles manières doit-il s'y prendre pour tenter de démystifier leurs sens et leurs logiques internes alors que les sociétés étudiées n'ont légué aucune documentation écrite avec laquelle il peut travailler? Le sens profond des cérémonies wendat et de l'expérience sociale des participants et des participantes sont-ils appréhendables à la lumière des descriptions françaises produites à l'époque des premiers contacts? Les représentations françaises des rapports de pouvoir inter et intra sexes opérant dans l'univers cérémoniel wendat reflètent-elles davantage l'ensemble des apriorismes culturels des français d'Ancien Régime⁶ ou la réalité du dynamisme genrée gouvernant l'univers cérémoniel wendat à l'époque des premiers contacts telle qu'elle était réellement⁷? Ainsi, comment un historien qui s'intéresse au genre⁸, c'est-à-dire aux rapports de pouvoir inter et intra sexe ou ce que nous appellerons la dynamique des interactions de genre ou la dynamique interactionnelle genrée dans la vie cérémonielle

⁵ Les ethnonymes « Amérindien » et « Amérindienne » sont des appellations qui s'appliquent uniquement en référence aux habitants originels du continent américain. Nous avons cependant préféré l'emploi du terme « Autochtone » qui se définit comme « originaire du lieu ». Cependant, l'utilisation de citations historiques nous forcera à recourir occasionnellement aux termes inconvenants « Huron » voire, « Indien » ou « Sauvage » employés par les observateurs français du XVII^e-XVIII^e siècle pour faire référence aux différentes populations autochtones.

⁶ L'Ancien Régime est le nom donné au système politico-culturel et administratif qui prévalait en France au XVI^e, au XVII^e et au XVIII^e siècle, avant la Révolution française. Pour plus d'informations sur les particularités de ce régime : Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution* (Lévy (7^e éd.), 1866), 446 p.

⁷ William C. Sturtevant, « Anthropology, History and Ethnohistory », *Ethnohistory*, 13 (1966) : p.1, <http://www.jstor.org/stable/480777>.

⁸ J.W. Scott, « Gender : A useful category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol.91, no.5, (1986) : p.1053-1075,

wendat est-il à même de combler l'abîme entre la réalité perçue par les observateurs français et la réalité vécue par les participants autochtones dans l'expérience d'un rituel?

D'autres interrogations revigorent diverses problématiques intrinsèquement rattachées au courant d'anthropologie culturelle : les représentations françaises de l'univers rituel wendat produites à l'époque de la Nouvelle-France reflètent-elles réellement les particularités de l'organigramme cérémoniel dans lequel s'épanouissaient les Wendat au début du XVII^e siècle? Attestent-elles ou non de l'existence de cérémonies exclusivement féminines, masculines ou mixtes? Illustrent-elles fidèlement les rôles joués par les hommes et les femmes dans les prestations rituelles wendat? Évaluent-elles adéquatement l'importance psycho-sociale de l'expérience rituelle vécue par les acteurs et les actrices lors des cérémonies? À la lumière des représentations françaises de l'univers cérémoniel wendat, quels constats peuvent être tenus sur la dynamique du rapport de pouvoir inter et intra sexes gouvernant les activités rituelles pratiquées par les Wendat à l'époque des premiers contacts? Les particularités de ce rapport de genre dans le contexte cérémoniel wendat trouvaient-elles un degré d'équivalence avec les particularités du rapport de genre gouvernant l'univers religieux des observateurs français d'Ancien Régime? Le degré de concordance ou de discordance entre les particularités de la dynamique interactionnelle genrée⁹ dans le contexte cérémoniel wendat et dans le contexte religieux français aurait-il pu avoir une influence quelconque sur le phénomène des représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat?

<http://links.jstor.org/sici?sici=00028762%28198612%2991%3A5%3C1053%3AGAU-COH%3E2.0.CO%3B2-Z> et J.W. Scott, *De l'utilité du genre* (Paris : Fayard, 2012), 219 p.

⁹ Tel qu'employé opérationnellement, mot « genre » n'implique pas simplement une « différence physique ou une distinction grammaticale », mais souligne aussi la notion de « l'orientation sexuelle culturellement acquise » dans le cadre du processus de socialisation et d'acculturation d'un individu. Voir Viau, *Femmes*, 16.

Multiformes et complexes, ces questions méritent amplement d'être explorées. Voilà pour-quoi nous suggérons d'étudier dans ce mémoire de maîtrise les représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel¹⁰ wendat à l'époque de la Nouvelle-France. Avant d'énoncer les hypothèses et le cadre méthodologique qui gouvernent ce mémoire, il est impératif de définir sa nature ou son essence. Ce mémoire de maîtrise se définit essentiellement comme un travail d'ethnohistoire¹¹ en s'insérant dans le *zeitgeist* de la multidisciplinarité¹² ou de la transdisciplinarité¹³ qui tendent à la confluence de l'analyse documentaire historique classique et de l'investigation anthropologique comme méthode de recherche pour l'étude du passé des sociétés autochtones.

¹⁰ Nous devons procéder à quelques éclaircissements sémantiques ici. Nous avons décidé de prioriser le terme « cérémoniel » dans l'élaboration de la problématique puisque le mot « cérémonie » se trouve à être le terme employé par les chroniqueurs français aux XVI^e-XVII^e siècles pour désigner toute activité à caractère « cérémoniel ». En se référant au *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière (1690), le terme « cérémonie » se définit comme étant un « assemblage de plusieurs actions, pompes & manières d'agir, qui servent à rendre une chose plus magnifique & plus solennelle » (Antoine Furetière, « cérémonie », dans *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*, (La Haye : Chez Arnout et Reinier Leers, 1690), page consultée le 5 mars 2018, https://books.google.fr/books?id=4FU_AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false). Au XVII^e-XVIII^e siècle, « cérémonie » et « rituel » ne véhiculaient pas le même sens. Le terme « rituel » se définissait strictement comme un « terme dogmatique [...] qui se dit plus ordinairement de ce qui regarde la Religion Chrétienne » (Raymond Saint-Jean, « Rites », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. XIII (Paris, Beauchesne, 1987-1988). Ainsi, cela explique son absence dans les nombreuses descriptions des observateurs français. Pour éviter la monotonie dans nos explications et nos interprétations, nous utiliserons invariablement les termes « cérémonies », « rituels » et « rites » comme des synonymes, sans égard aux différentes significations qu'on leur discernait au XVII^e-XVIII^e siècle. Dans ce mémoire, les termes « rites » et « rituels » porteront le même sens que « cérémonie », soit « un ensemble de gestes, attitudes, objets ou paroles qui se manifestent sous la forme de célébration quelconques » Évidemment, nous conserverons le terme employé par les français dans nos nombreuses citations historiques.

¹¹ En Amérique du Nord, les principes méthodologiques de l'approche « ethnohistorique » furent établis en 1937 avec la publication du livre d'A.G. Bailey *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700: A study in Canadian Civilization*. Promouvant la construction d'une histoire plus « nuancée » ou moins « euro-péoentree » des relations euro-autochtones, ce livre est resté dans l'ombre de l'historiographie canadienne jusqu'à sa réimpression en 1969 par les Presses de l'Université de Toronto. Voir Bruce G. Trigger, *Native and newcomers* (McGill-Queen's University Press, 1985), p.164.

¹² Trigger, *Les Enfants*, 4.

¹³ Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne* (Québec, Éditions du Boréal, 1997), p.208; Viau, *Femmes*, 21 et Roland Viau, *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone* (Les Presses de l'Université de Montréal, 2015, édition Kindle), location 292. L'idée analogue « d'interdisciplinarité » est développée dans Roland Viau « La condition féminine en Iroquoisie aux XVII^e et XVIII^e siècles : Contribution à l'ethnohistoire des Iroquoises » (Mémoire de M.A., Université

En tant que stratégie d'investigation, l'ethnohistoire, en priorisant le « rapport de complémentarité entre l'anthropologie et l'histoire »¹⁴ en vue d'une compréhension plus soupesée d'une situation historique ou d'une réalité ethnographique antérieure, semble être une méthode efficace pour un chercheur qui vise à construire un « narratif significatif ». Selon Bruce G. Trigger, archéologue, anthropologue, ethno-historien et membre honoraire du clan de la Grande Tortue des Wendat de Wendake, le concept de « narratif significatif » se comprend comme étant un compte rendu d'une série d'évènements précis qui implique des jugements interprétatifs concernant les évènements rapportés par les témoignages historiques, leur signification et leur interrelation à la lumière des acquis contemporains de la méthode transdisciplinaire¹⁵. Nous endossons donc la démarche ethnohistorique qui combine la « méthode historiographique traditionnelle fondée sur l'analyse documentaire classique »¹⁶ et le traitement de données ethnographiques acquises par les investiga-

de Montréal, 1984), p.1-10 et dans Roland Viau, « Du bon usage de l'ethnohistoire. Essai d'analyse réflexive », dans *L'Éveilleur et l'ambassadeur : essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, Roland Tremblay (Montréal, Recherches amérindiennes au Québec (Paléo-Québec n.27), 1998), p.177 et le terme « transdisciplinarité » est mentionnée à la page 178 du même ouvrage.

¹⁴ R.M. Carmack, « Ethnohistory : A Review of its Development, Definitions, Methods, and Aims », *Annual Review of Anthropology*, 1 (1972) : p.230, <https://www.jstor.org/stable/2949243>. Norman Clermont mentionne que « l'ethnohistorien étudie l'histoire dans une perspective anthropologique » dans Norman Clermont, *Ma femme, ma hache et mon couteau croche : deux siècles d'Histoire à Weymontachie* (Québec : Ministère des affaires culturelles, coll. « Civilisation du Québec, no.18, 1977), p.129. On retrouve aussi cette notion dans Bruce G. Trigger, « Indian and White History : Two Worlds or One? », dans *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, M.K. Foster, J. Campini et M. Mithum (State University of New York Press, 1984), p.18 et dans Viau, *Amerindia*, loc. 195-196.

¹⁵ Bruce G. Trigger, « Ethnohistory : Problems and Prospect », *Ethnohistory*, vol. 20, no 1 (1982) : p.10, http://www.jstor.org/stable/481006?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.

¹⁶ Viau, *Enfants du néant*, 208.

tions anthropologiques modernes auprès des sociétés tribales. Éclairer de cette lumière, cette enquête se définit comme une sorte « d'ethnographie historique »¹⁷ cherchant spécifiquement à élucider, toujours dans une perspective synchronique¹⁸, le fonctionnement de la dynamique interactionnelle genrée propre à la culture cérémonielle wendat avec l'aide de sources historiques scrutées selon les principes de la méthode critique classique et nuancées par les acquis de l'anthropologie culturelle¹⁹.

Notre hypothèse initiale soutient la possibilité qu'une analyse historique méticuleuse des représentations françaises de l'univers cérémoniel wendat, appuyée par les savoirs ethnographiques contemporains sur les sociétés tribales, puisse grandement contribuer à l'effort de compréhension de la texture genrée de la vie cérémonielle des Wendat à l'époque des premiers contacts. L'inspection des représentations françaises du rôle des femmes dans le fonctionnement des activités rituelles wendat s'avère constructive dans la mesure où une telle problématique reste curieusement sous-exploitée dans le champ historiographique de la rencontre franco-wendat. Ainsi, nous espérons jeter un éclairage nouveau sur la dynamique des rapports inter et intra sexes gouvernant l'univers cérémoniel wendat à l'époque des premiers contacts.

Notre décision d'analyser spécifiquement les représentations françaises de l'univers cérémoniel wendat est influencée par le fait que la nation wendat fut l'une des nations autochtones les

¹⁷ Voir Sturtevant, « Anthropology ... », 7; Trigger, « Ethnohistory », 2; Elisabeth Tooker, « History of Research », Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indian Indians*, vol.15 (Washington, Smithsonian Institution, 1978), p.4-13; Philippe Ariès, « L'histoire des mentalités » dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978), p.422; Trigger, *Native and newcomers*, 166; Bruce G. Trigger, *The Huron : Farmers of the North* (Orlando : Holt, Rinehart and Winston Inc, 1990), p.8; Viau, *Amerindia*, loc. 262-268.

¹⁸ Une considération de la perspective synchronique nous oblige à tenir compte du fait « qu'une entité sociale forme une totalité fonctionnelle où chaque élément interagit avec les autres et doit être envisagé avec le reste de la vie sociétale ». Voir Viau, *Femmes*, 58 et 239.

¹⁹ Bruce G. Trigger, « Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et autochtones en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, no 3 (1981) : p.201.

plus fréquentées, observées et représentées par les Français pendant la première moitié du XVII^e siècle. Évidemment, il aura été préférable de conduire une enquête comparative exhaustive des représentations françaises des activités cérémonielles de toutes les tribus autochtones rencontrées pendant l'élan colonisateur français (1534-1763). Cependant, les conditions de rédaction rattachées à ce mémoire de maîtrise ne nous permettaient pas d'accomplir cette tâche de manière satisfaisante. Nous nous sommes donc concentré sur les représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France. Notre corpus de sources recense toutes les représentations qu'ont pu faire les observateurs français des relations de genre dans la vie cérémonielle des habitants du territoire communément appelé la « Huronie » (ou le pays des Wendat)²⁰. À l'arrivée des Européens, les villages wendat s'éparpillaient sur une bande de terre étroite qui ne mesurait pas plus d'une centaine de kilomètres d'est en ouest et d'une trentaine de kilomètres du nord au sud²¹. Concrètement, cette mince bande de terre s'étendait de l'extrémité sud-est de la baie Géorgienne jusqu'aux rivages ouest du lac Simcoe et du lac Couchiching. Ce schéma géographique représente, *grosso modo*, les limites naturelles du territoire occupé par les Wendat dans la première moitié du XVII^e siècle²².

²⁰ Les premiers explorateurs français désignaient le territoire habité par les Wendat par l'expression « le pays des Hurons ». Selon les estimés, la population wendat comptait entre 18 000 et 40 000 individus au moment des premiers contacts. Les Wendat employaient le terme « Wendake » (chez les Wendat) pour désigner leur territoire ancestral. À ne pas confondre avec la réserve autochtone aujourd'hui située à proximité de la ville de Québec. En lisant les écrits des premiers explorateurs français, on apprend que « le terme Huronie n'est mentionné dans aucun document du début du XVII^e siècle ». Il semblerait que la référence « Huronia » n'est apparue qu'en 1745 dans un manuscrit du père jésuite Pierre Potier intitulé *Elementa Grammaticae Huronicae*. Il utilisa l'expression « la défunte Huronie » en faisant référence à la destruction du « pays des Hurons » achevée définitivement en 1649-1650. Aujourd'hui, le terme « Huronie » désigne le territoire occupé par les Wendat rencontrés par les Français durant la période des premiers contacts. Voir Conrad E. Heidenreich, « Wendake (Huronie) », dans *Historica Canada*, (2014), page consultée le 22 janvier 2018, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/wendake-huronie> et Heidenreich, *Huronica*, 21.

²¹ Trigger, *Les Enfants*, 12.

²² La frontière méridionale de la Huronie a été définie par les missionnaires français au XVII^e siècle en termes des bastions régionaux et des principaux villages : *Ossossane* (La Conception), *Scanonaenrat* (Saint

Il faut mentionner d'abord que c'est surtout la période de 1615 à 1649 qui sera principalement étudiée. Par contre, en circonscrivant stratégiquement la temporalité de notre champ d'étude de 1615 à 1744, nous tentons de couvrir l'entièreté de la période des contacts franco-wendat et presque l'entièreté de l'époque de la Nouvelle-France. Jouant un rôle central dans notre analyse, l'intervalle 1615-1649 représente l'unique étendue de temps où la culture cérémonielle wendat a pu être observée directement par les Français. En faisant abstraction de la rencontre diplomatique de 1609 avec des Wendat sur les rives du fleuve Saint-Laurent, le premier séjour de Samuel de Champlain en Huronie en 1615 marque officiellement le début des contacts prolongés entre Français et Wendat²³. En relatant ses observations quant aux mœurs et coutumes des groupements qu'il rencontre lors de son expédition militaire pionnière, l'explorateur emblématique et le fondateur officiel de la Nouvelle-France, Samuel de Champlain, devient le premier contributeur à l'immense corpus d'écrits historiques constituant la littérature de contact franco-wendat. Originellement publié en 1619, le récit de son voyage, intitulé *Voyages et Descouvertures faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618*²⁴, est reconnu *ipso facto* comme le

Michel), *Teanaustaye* (Saint Joseph II), and *Contarea* (Saint Jean Baptiste). Au nord-est, une région marécageuse qui sépare le bouclier canadien rocailleux et les hautes-terres fertiles de la Huronie constitue la limite du territoire. La Huronie ne semblait pas s'étendre au-delà de la rivière Nottawasaga qui constitue la limite sud-ouest du territoire. L'extrémité sud-est de la baie Georgienne représentait la limite occidentale et la partie nord-ouest du Lac Simcoe et le Lac Couchiching représentaient la limite orientale du territoire occupé par les Wendat au XVII^e siècle. Voir Heidenreich, « Huron », 368-369. Pour voir la disposition des villages et les limites géographiques de la Huronie à l'époque des premiers contacts, référez-vous à Trigger, *Les Enfants*, 11; à la carte présentée dans Norman Clermont, « L'acceptation de l'Autre : la conversion en Huronie », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, no.4 (1991) : p.56 et à Alain Beaulieu, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650 à 1930* (Québec : Éditions GID, 2013), carte 1 (La Huronie) à la page 26.

²³ G.H. Needler, « Champlain's Route with the Huron War Party in 1615 », *Ontario History*, 41 (1949) : p.201; Heidenreich, « Huron », 388; Gilles Thérien : *Jean de Brébeuf : Écrits en Huronie* (Bibliothèque Québécoise, 1996), p. XXIII; Marcel Trudel, « Samuel de Champlain », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1 (Université Laval/University of Toronto, 2003), page consulté le 1 mars 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/champlain_samuel_de_1f.html.

²⁴ Le nom complet de l'œuvre est *Voyages et Descouvertures faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618. Par le Sieur de Champlain, Cappitaine ordinaire pour le Roy*

document inaugural de l'histoire commune entre Français et Wendat. Quant à elle, l'année 1649 marque, entre autres, l'apogée du phénomène de la destruction de la Huronie par les Haude-nosaunee (les Cinq nations que les Français désignaient comme *Iroquois*). La diaspora des populations wendat et la dissolution finale des structures culturelles et sociales fondamentales de la société wendat suivirent immédiatement²⁵. Collatéralement, la période d'observation française du groupe wendat pris fin cette même année²⁶. Par surcroît, l'année 1649 marque l'année de la dernière mission française en Huronie et de la dernière publication française conférant des informations de première main sur les pratiques cérémonielles wendat traditionnelles avant le déclin culturel de la Confédération²⁷. Notons que les sources les plus descriptives des représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat datent principalement de 1615 à 1649. Quant aux sources produites durant l'intervalle 1649-1744, elles nous aideront à cerner les évolutions des discours, d'un point de vue diachronique. Ce corpus de sources regroupe l'ensemble des œuvres publiées par Samuel de Champlain de 1619 à 1632²⁸, la totalité de la production littéraire

en la Mer du Ponant, [...] À Paris, chez Claude Collet, au Palais, en la gallerie des Prisonniers. M.D.C.XXVII. Avec privilege dv Roy.

²⁵ James Axtell, *The Indian Peoples of Eastern America. A Documentary History of the Sexes* (New York-London, Oxford University Press, 1975), 223 p. De son côté, Trigger employa plutôt l'expression « destruction de la Confédération huronne » pour signifier la destruction de la Huronie. Voir Trigger, *Les Enfants*, 735.

²⁶ Jean Latourelle, *Jean de Brébeuf* (Québec : Bellarmin, 1999), p.44.

²⁷ On fait référence ici au segment *Des Hurons*, rédigé par le supérieur de la mission huronne Paul Rague-neau, contenu à l'intérieur du volume 34 de l'œuvre compilatrice de Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791* (Cleveland : Burrows Brothers, 1898). Ci-après, cité (RJ-Volume X).

²⁸ Nous avons sondé les écrits Champlain rapportant son séjour chez les Wendat en 1615-1616 : (1) Samuel de Champlain, *Voyages et Descouvertures faites en la Novvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618. Par le Sieur de Champlain, Cappitaine ordinaire pour le Roy en la Mer du Ponant*, Seconde Edition (À Paris, chez Clavde Collet, au Palais, en la gallerie des Prisonniers. M.D.C. XXVII, Avec privilege dv Roy, 1619) et (2) Samuel de Champlain, *Les Voyages de la Nouvelle France occidentale, dicte Canada, faits par le sr de Champlain Xainctongeois, capitaine pour le roy en la marine du Ponant, & toutes les descouertes qu'il a faites en ce païs depuis l'an 1603. iusques en l'an 1629. ... avec vn traité des qualitez & conditions requises à vn bon & parfaict nauigateur pour cognoistre la diuersité des estimes qui se font en la nauigation ... ensemble vne carte generale de la description dudit pays faicte en son meridien selon la declinaison de la guide aymant, & vn catechisme ou instruction traduite du françois au*

du missionnaire récollet Gabriel Sagard de 1632 à 1636²⁹ et la séquence temporelle de 1635 à 1648³⁰ des fameuses *Relations* des Jésuites. Éditées et publiées annuellement à Paris de 1632 à 1672, les *Relations* écrites par les missionnaires jésuites en Nouvelle-France rapportent une multitude de détails sur les différents aspects de la vie des populations autochtones rencontrées. Il est important de se souvenir que, loin d'être des transcriptions purement objectives de la réalité franco-autochtone, les *Relations* sont d'abord et avant tout des écrits de propagande missionnaire. Consultées majoritairement par le lectorat catholique français, elles sollicitent le support philanthropique métropolitain pour la continuation des travaux évangéliques dans les contrées « sauvages » de l'Amérique française. Évidemment, la fonction politico-religieuse de ces écrits teinte nécessairement leur contenu. L'analyse d'écrits missionnaires nous a familiarisé avec les Jésuites ayant joué un rôle central dans l'histoire de la rencontre franco-wendat. En respectant l'ordre chronologique de cette série de *Relations*, nous avons analysé d'abord celles de Jean de Brébeuf, le fondateur de la mission wendat et son supérieur de 1634 à 1637. Puis nous avons sondé celles rédigées par François-Joseph Le Mercier, le supérieur de la mission wendat en 1637 et 1638, par Jérôme Lalemant, le supérieur de la mission wendat de 1638 à 1645, par Paul Ragueneau, le dernier jésuite à avoir missionné en Huronie et le supérieur de la mission en Huronie de 1645 à 1649. Ainsi, nous

langage des peuples sauvages de quelque contrée, avec ce qui s'est passé en ladite Nouvelle France en l'année 1631 (A Paris, France, Chez Claude Collet au Palais, en la Galerie des Prisonniers, à l'estoille d'or, 1632).

²⁹ L'œuvre littéraire de Gabriel Sagard comporte deux ouvrages qui se situent au centre de notre analyse : Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (cité précédemment) et Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollects y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, 4 vol. (Paris, Librairie Tross, 1866 (1636)).

³⁰ « Avec la Relation de 1635, commence une habitude qui se prolongera sous cette forme jusqu'en 1848 : la *Relation* comporte une seconde partie qui relate la vie de la mission au pays des Wendat; elle est rédigée par son responsable. Elle s'intitule : *Relation de ce qui s'est passé aux Hurons. Envoyée à Kebec au Père Le Jeune par le Père Brébeuf [...]* Entre 1635 et 1648, la dernière partie de la *Relation* est réservée aux Hurons. » Voir Dominique Deffain, *Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle : études littéraires des relations du père Paul Le Jeune (1632-1641)* (Tubingen-Neimeyer : Canadiana Romanica, 1995), p.16 et p.29.

avons examiné minutieusement l'entière documentation française de première main traitant de la culture rituelle wendat à la recherche d'éléments significatifs sur le rôle cérémoniel des femmes wendat.

D'autre part, un assemblage de sources complémentaires vient s'ajouter à notre corpus de sources primaires. Étant produites postérieurement à la destruction de la Huronie et à l'observation française directe des activités cérémonielles wendat, ces sources s'avèrent des supports documentaires pertinents dans la mesure où elles réinterprètent et réactualisent – plus ou moins fidèlement – les premières représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat. De fait, au terme de notre lecture exhaustive des *Relations* des Jésuites, nous remarquons que celles publiées entre 1649 à 1672 sont complètement dénuées de représentations et de références concernant spécifiquement le rôle des femmes dans la vie cérémonielle wendat. Seule la *Relation* de 1655-1656³¹, écrite par Jean de Quen lors de son séjour à la mission d'Onondaga en Iroquoisie, nous servira d'appui comparatif concret. En véhiculant un témoignage direct d'une cérémonie de guérison universellement pratiquée par tous les groupes iroquoiens – y compris le groupe Wendat – cette *Relation* nous permet de comparer les représentations françaises du rôle des femmes dans une même cérémonie observée dans deux cadres communautaires iroquoiens distincts.

Notre collection de sources compte aussi plusieurs *Histoires* et *Mémoires*, rédigés entre 1660 et 1744, qui nous a permis de déterminer si et sous quelles formes les premières représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel sont réintroduites dans

³¹ En l'absence du supérieur François Le Mercier, la *Relation* [...], *es Années 1655 & 1656* a été écrite Jean de Quen lors de son séjour à la mission d'Onondaga (Sainte-Marie des Iroquois) récemment établie par les Jésuites. Voir *Preface to Vol. XLII* dans Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, 1899, vol 42. Pour plus d'informations sur la mission d'Onondaga, lire Yann Lignereux, « Une mission périlleuse ou le péril colonial jésuite dans la France de Louis XIV : Sainte Marie des Iroquois (1649-1665) », *Revue d'histoire de l'Amérique française* volume 69, 4 (2016) : p.5-26, <https://doi.org/10.7202/1036512ar>.

l'imaginaire collectif européen tout au long de l'époque de la Nouvelle-France : Notamment les lettres du docteur François Gendron compilées dans l'ouvrage intitulé *Quelques particularitez du pays des Hurons en la Nouvelle-France* (1660)³²; à l'*Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France* (1664)³³ du gouverneur Pierre Boucher; le *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale* (≈1700)³⁴ du marchand de fourrures Nicolas Perrot; l'*Histoire de l'Amérique septentrionale* (1722)³⁵ de l'historien Bacqueville de la Potherie, au *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724)³⁶ du jésuite Joseph-François Lafitau et pour finir, l'*Histoire et description générale de la Nouvelle France* (1744)³⁷ du jésuite Pierre-François-Xavier de Charlevoix. Certaines

³² François Gendron, *Quelques particularitez du pays des Hurons en la Nouvelle France remarquées par le Sieur Gendron, docteur en médecine qui a demeuré dans ce pays-là fort longtemps*, Jean-Baptiste de Rocolles (Troyes-Paris : Chez D. Bechet et L. Billaine, 1660). Les lettres présentées dans ce livre furent écrites entre 1644-1645.

³³ Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelles des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France, vulgairement dite le Canada* (Paris : F. Lambert, 1664). Pierre Boucher était un soldat, un juge royal, le gouverneur de Trois-Rivières et le fondateur de Boucherville.

³⁴ Nicolas Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, K. Tailhan (Leipzig et Paris : K. Tailhan et A. Franck, 1864). Ce mémoire fut écrit à la fin du XVII^e siècle, mais n'a été publié que tardivement. En l'écrivant, « Perrot n'avait d'autre but que d'informer confidentiellement l'intendant Michel Bégon sur le véritable caractère des tribus alliées ou ennemies de la France et sur la nature des rapports qu'on devrait entretenir avec elles. » Voir Claude Perrault, « Nicolas Perrot », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.2 (Université Laval/University of Toronto, 2003), page consultée le 5 février 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/perrot_nicolas_2F.html.

³⁵ Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, 4 vol. (Paris : Chez Jean-Luc Nion et François Didot, 1722). Nous nous sommes surtout référés au deuxième volume contenant *l'histoire des peuples alliez de la Nouvelle France, leurs mœurs et leurs maximes, leur religion et leur intérêts avec toutes les nations des Lacs Supérieurs, tels que sont les Hurons et les Illinois, l'alliance faite avec les Français & ces peuples, la possession de tous ces pays au nom du Roi & tout ce qui s'est passé des plus remarquables sous messieurs de Traci, de Frontenac, de la Barre de Denonville et au troisième volume contenant l'histoire des Iroquois, leur mœurs, leurs maximes, leurs coutumes, leur gouvernement, leur intérêts avec les Anglois, leurs alliez, tous les mouvements de guerre depuis 1689 jusqu'en 1701, leurs négociations, leur ambassades pour la paix générale avec les Français & les peuples alliez de la Nouvelle France*.

³⁶ Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 vol. (Paris : Chez Saugrain l'aîné, 1724).

³⁷ Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, vol.6 (Paris : Chez la veuve Garneau, 1744).

de ces sources recopient intégralement les premières descriptions et les représentations françaises de l'univers cérémoniel wendat, alors que d'autres retransmettent une version altérée ou modifiée de celles-ci. Dernière précision : afin de compléter l'analyse, notre corpus de sources s'étend aussi ponctuellement aux récits de voyages légués par des explorateurs assoiffés de gains et d'aventures, aux rapports commerciaux rendus par des marchands de fourrures téméraires, aux journaux personnels rédigés par des officiers militaires et des correspondances de fonctionnaires coloniaux rapportant leurs expériences personnelles.

Du point de vue méthodologique, pour bâtir un échantillon d'analyse englobant, complet et diversifié, il a été nécessaire de scruter méthodiquement nos sources à la recherche des passages représentant à la fois une prestation cérémonielle wendat quelconque et le rôle joué par les femmes dans sa mise en action. Ces nombreux passages ont été ensuite traités rigoureusement selon les principes méthodologiques de la superposition et du recoupement des données³⁸. En comparant diverses représentations françaises du rôle des femmes dans une même cérémonie, nous avons pu remarquer certaines tendances discursives, certains traits de rapprochements, d'éloignements ou de contradictions. Il a été possible d'établir certains rapports de concordances et de discordances en envisageant dans leur ensemble les représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France. Cela dit, cette documentation très riche et diversifiée, doit être maniée avec précaution et prudence, en considérant les nombreux biais évidents qu'elles véhiculent. Tout de même, cet inventaire de sources irremplaçables fournit aux historiens la trame évènementielle de l'histoire de la rencontre franco-wendat et des informations

³⁸ Pour des renseignements sur les principes méthodologiques de la superposition et du recoupement des données : Sturtevant, « Anthropology ... », 7; Trigger, *The Huron*, 8; Gordon M. Sayre, *Les Sauvages Américains : representations of Native American in French and English colonial literature* (Chapel Hill et London : University of North Carolina Press, 1997), p.47.

de première main sur l'organisation politique, guerrière, commerciale et culturelle des différentes communautés wendat telles que les Français ont pu les percevoir et les comprendre.

Du point de vue historiographique, bien que les modalités politico-militaires, économiques et civilisationnelles qui caractérisent les Wendat à l'époque des premiers contacts ont été extensivement étudiées par les historiens, anthropologues et ethno-historiens depuis les années 1970³⁹, plusieurs problématiques historiques restent relativement inexplorées. Ce n'est que très tardivement que les ouvrages dédiés spécifiquement à l'étude des manifestations du fait féminin dans les

³⁹ On pense ici à Bruce G. Trigger, « The French Presence in Huronia : The Structure of Franco-Huron Relations in the First Half of the Seventeenth Century », *Canadian Historical Review*, vol. XLIX, no.2 (1968) : p.107-141, <https://muse.jhu.edu/article/569207/pdf>; à Conrad Heidenreich, *Huronia : A History and Geography of the Huron Indians 1600-1650* (Toronto : McClelland & Stewart, 1971), 377 p. et Conrad Heidenreich, *The Huron : A Brief Ethnography* (Toronto : York University, Department of Geography, Discussion Paper n.6, 1972), 107 p.; à Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic : A History of the Huron people to 1660* (McGill-Queen's University Press, 1976), 913 p.; à Cornelius J. Jaenen, *Friend and Foe : aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Ontario Ministry of Natural Resources, 1976), 207 p.; à Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indians* vol. 15 (Washington, D.C. : Smithsonian Institution, 1978), 924 p.; à James Axtell, *The European and the Indian*, (New York-Oxford : Oxford University Press, 1981) : 417 p.; à Raymond Douville et J.-D. Casanova, *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française* (Montréal : Librairie Hachette, 1982) : 317 p.; à James Axtell, *The invasion within : the contest of cultures in Colonial North America* (Oxford University Press, 1985), 389 p.; à Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1600-1664)* (Montréal : Boréal, 1985), 416 p.; à Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons 1615-1649* (Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1987), 215 p.; à Urs Bitterli, *Cultures in conflict : Encounters between European and Non-European cultures, 1492-1800* (Cambridge : Polity Press, 1989), 215 p.; à Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989), 157 p.; à Bruce G. Trigger, *The Huron : Farmers of the North* (Orlando : Holt, Rinehart and Winston Inc, 1990), 164 p.; à Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord* (Montréal, Boréal, 1990 (1985)) : 541 p.; à Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage* (Bibliothèque nationale du Québec, Septentrion, 1993), 451 p. et Olive Patricia Dickason, *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours* (Bibliothèque nationale du Québec : Septentrion, 1996), 511 p.; à Viau, *Enfants du néant*, 314 p.; à Allan Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France* (Bibliothèque nationale du Québec, Boréal, 1998), 165 p.; à Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1999), 157 p.; à Gilles Havard, *Empires et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715* (Québec, Septentrion, 2003), 865 p.; à Erik R. Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2011), 163 p.; à Alain Beaulieu, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650 à 1930* (Québec : Éditions GID, 2013), 338 p. Cette liste ne prétend absolument pas à l'exhaustivité.

sociétés autochtones apparaissent dans le champ historiographique de la rencontre franco-autochtone. Depuis le début des années 1980 et la publication des travaux pionniers d'Eleanor Leacock, les études historiques qui tentent d'illustrer la dimension genrée de la vie quotidienne dans les sociétés tribales en posant la question des relations de pouvoir inter et intra sexes⁴⁰ ne cessent de se multiplier⁴¹. L'historienne américaine Joan Scott considère la notion de « genre » comme une « catégorie utile d'analyse historique » parce qu'elle introduit dans l'analyse et le discours, la notion des rapports de pouvoir entre les identités sexuées socialement construites⁴². L'émergence du genre dans l'historiographie de la rencontre franco-wendat catalysa une réinterprétation radicale

⁴⁰ Ce que les sociologues nomment « rapports sociaux de genre et sexe », dans Christian Delacroix et al., *Historiographies I : concepts et débats* (Paris : Éditions Gallimard, 2010), p.212. Référez-vous également à Eleanor Leacock, « Gender in Egalitarian Societies », dans *Becoming Visible : Women in European History*, 2e édition, Renate Bridenthal et Claudia Koonz (Boston : Houghton Mifflin Company, 1987), pages numérisées sur <https://washburn.edu/cas/history/stucker/Leacock.html> et Eleanor Leacock, « Interpreting the origins of Gender inequality : conceptual and historical problems », *Dialectical Anthropology* vol 7, no.4 (1983) : p.263-284, www.jstor.org/stable/29790079.

⁴¹ On fait référence aux recherches de Eleanor Leacock, « Women's status in egalitarian society : implications for social evolution », *Current Anthropology*, vol.19, no.2 (1978), p.247-275, <http://www.jstor.org/stable/2741993>; de Eleanor Leacock et Mona Etienne, *Women and colonization : anthropological perspective* (New York : Praeger Scientific, 1980), 339 p.; de Norman Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983) : p.286-290; de Roland Viau, « La condition féminine en Iroquoisie », 149 p; de Elizabeth Tooker, « Women in Iroquois Society », dans *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, M.K. Foster, J. Campini et M. Mithum (Albany, University of New York Press, 1984), p.109-123; de Carol Devens, « Separate Confrontations : Gender as a Factor in Indian Adaptation to European Colonization in New France », *American Quarterly*, vol.38, no.3 (1986) : p.461-480, <https://www.jstor.org/stable/2712677>.; Tooker, *Ethnographie des Hurons*, 215 p; de Anderson, *Chain her by one foot*; 247 p. de Carol Devens, *Countering colonization : Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900* (Berkeley; Los Angeles; Oxford : University of California Press, 1992), 185 p.; de Nathalie Zemon Davis, « Iroquois Women, European Women » dans *Women, 'Race' and Writing*, Margo Hendricks et Patricia Parker, (Londres-New York : Routledge, 1994), p.243-259; de Viau, *Femmes de personne*, 323 p.; de Gilles Havard et Frédéric Laugrand, *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits* (Québec : Septentrion, 2014), 500 p.; de Alain Testart, *L'amazone et la cuisinière. Anthropologie de la division sexuelle du travail* (Paris : Gallimard, 2014), 184 p. Cette liste se veut non-exhaustive quant aux ouvrages publiés qui traitent de la dimension genrée des sociétés autochtones et des Wendat en particulier.

⁴² J.W. Scott, « Gender : A useful category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, no.5, (1986) : p.1054, <http://links.jstor.org/sici?sici=00028762%28198612%2991%3A5%3C1053%3AGAU-COH%3E2.0.CO%3B2-Z>. Voir aussi son plus récent dans lequel il réfléchit sur le chemin historiographique parcouru par la catégorie du genre : J.W. Scott, *De l'utilité du genre* (Paris : Fayard, 2012), 219 p.

du statut de la femme dans la société wendat de la première moitié du XVII^e siècle. Par exemple, une relecture des sources historiques orientée par la notion des relations de genre permet de soutenir la thèse d'une société wendat essentiellement égalitaire⁴³ où les rapports sociaux s'articulaient autour des principes fondamentaux de complémentarité⁴⁴ harmonieuse et de division sexuelle non-hiérarchisée des tâches. Diamétralement opposée à la fameuse « idée générale » d'une Iroquoisie essentiellement « gynécocratique » proposée par le Jésuite Joseph-François Lafitau en 1724 dans *Mœurs des sauvages*⁴⁵, la thèse de la complémentarité semble suggérer que le missionnaire-ethnographe a été « incapable de trouver les termes pour décrire une société dans laquelle nul ne règne sur les autres »⁴⁶. Bref, en analysant les rapports de genre derrière les prises de décisions politico-militaires, l'organisation économique et les mécanismes de production matériels régissant la société wendat, les historiens et les historiennes ont consolidé une meilleure

⁴³ Pour plus d'information sur les fonctionnements des sociétés dites « égalitaires », voir l'article de Leacock. « Women's status in egalitarian society : implications for social evolution », 247-275. De plus, les travaux de Viau, « La condition féminine en Iroquoisie », 2; de Anderson, *Chain her by one foot*, 192; et Viau, *Femmes de personnes*, 242 mentionnent aussi la notion de « rapports hommes-femmes égalitaires ».

⁴⁴ Pour rendre la notion de complémentarité intelligible, nous devons d'abord nous familiariser avec certaines notions comme l'idée de « responsabilités sociales complémentaires » présentée dans Leacock, « Women's status in egalitarian society : implications for social evolution », 252; la notion « d'activités sociales complémentaires » présentée dans Devens, « Separate Confrontations », 464; le principe de « fonctions sociales complémentaires » dans Devens, *Countering colonization*, 10 et le concept d'un « partage équilibré d'obligations et de responsabilités mutuelles » dans Viau, *Femmes de personnes*, 202. De plus, la notion de complémentarité entre les sexes, basée sur la différence naturelle des sexes combinée à celle des tâches développées par la philosophe française Élisabeth Badinter dans son livre *L'un et l'autre : des relations entre hommes et femmes* (Paris : Odile Jacob, 1986), est réutilisée dans Anderson, *Chain her by one foot*, 224. De son côté, Viau mentionne de son côté « l'étroite complémentarité des tâches et des genres dans la division socio-sexuée du travail » dans Viau, *Femmes de personnes*, 31.

⁴⁵ Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, vol.2, 165. On retrouve dans ce passage cette « idée générale » du gouvernement des Haudenosaunee de la Mission du Sault-Saint-Louis (Caugnawaga) chez qui il a séjourné de 1712 à 1717.

⁴⁶ « Ni matriarcat, ni patriarcat, le régime iroquois comporte une *division* des rôles précise entre l'homme et la femme, mais sans hiérarchie fondée sur le sexe ». Voir Greer. *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, 82. Les amérindianistes semblent s'accorder sur le fait que c'est la structure matrilineaire (système de lignée héréditaire) et l'organisation uxori-local (système résidentielle promulguant que l'homme marié vit dans la maison de la femme mariée) de la société iroquoienne aurait probablement induit Lafitau à déclarer naïvement que l'Iroquoisie est « l'empire des femmes ». Voir Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », 290 et Tooker, « Women in Iroquois Society », 110.

compréhension du fonctionnement de la dynamique interactionnelle entre les hommes et les femmes dans la société wendat au temps des premiers contacts.

Il n'empêche que, selon Roland Viau, anthropologue renommé et ethno-historien spécialiste de l'Iroquoisie ancienne, en priorisant l'étude des relations de genre gouvernant les sphères socioéconomiques et politiques, les amérindianistes auraient négligé d'autres pans fondamentaux des relations de genre dans les sociétés iroquoiennes. En faisant référence aux complexes des « pratiques et [...] des comportements conscients et inconscients que nous appelons l'idéologie »⁴⁷ qu'il tente brillamment de décoder dans ses ouvrages ethnohistoriques portant sur les représentations symboliques des femmes en Iroquoisie ancienne, Viau soulève la question novatrice du rapport entre le féminin et le masculin dans l'idéologie iroquoise et ses répercussions culturelles, économiques, politiques et sociales. Aussi est-ce dans la perspective de Viau, que nous avons tenté d'illustrer autant que possible le fonctionnement de la dynamique interactionnelle genrée opérant à l'intérieur du macrocosme cérémoniel wendat à la lumière des représentations françaises produites à l'époque de la Nouvelle-France.

Inévitablement, toute tentative d'interprétation des représentations françaises de l'Autre⁴⁸ force l'historien à composer avec la problématique introduite par le rapport observant/observé ou

⁴⁷ Viau, *Femmes*, 58.

⁴⁸ Telle que définit sémantiquement par l'historiographie de l'altérité, « ce qui est « autre » qualifie ce qui est différent, distinct. Du point de vue philosophique, ce qui est « autre » constitue une catégorie de l'être et de la pensée, qualifiant l'hétérogène, le divers, le multiple (par opposition au *même*). Du point de vue occidental de l'histoire, fondé par la tradition européocentrique, ce qui est « autre » est tout simplement ce qui n'est pas européen ». Voir Dominique Deslandres, « Altérité, identité et rédemption », dans *Femme, mystique et missionnaire : Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672)*, Raymond Brodeur (Les Presses de l'Université Laval, 2001), p.56 et Dominique Deslandres, « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 13/1 (2005) : p.96-97, <https://doi.org/10.7202/012527ar>. Cette idée est aussi véhiculée dans James Axtell, *Beyond 1492 : Encounters in Colonial North America* (New York-Oxford : Oxford University Press, 1992), p.30-32. Par ailleurs, dans le contexte missionnaire français du XVII^e siècle, le thème de l'Autre regroupait l'ensemble des populations considérées comme « ignorantes » qui se doivent d'être « intégrer au plan magistral de [la] chrétienté ». Du point de vue des missionnaires, c'était l'ignorance des préceptes chrétiens tridentins qui fondait « les catholiques tièdes, les paysans ignorants, les hérétiques de France, les peuples païens du Moyen-Orient et les idolâtres des Indes, les Turcs comme les

représentant/représenté fondamental au phénomène de la « représentation ». C'est pratiquement un truisme de l'histoire des représentations⁴⁹ que d'affirmer que toute réflexion sur les représentations de l'Autre doit simultanément prendre en compte le problème de l'identité de l'observateur lui-même, dans la mesure où la reconnaissance de l'altérité implique inéluctablement la connaissance de soi-même⁵⁰. Ce postulat mène logiquement à la réalisation que toute interprétation ethnohistorique des représentations n'est possible que lorsque les valeurs socioculturelles et les grilles symboliques de l'observant et de l'observé sont correctement appréhendées⁵¹. C'est dire que faire l'histoire des représentations de l'Autre implique nécessairement une double analyse. La perception de l'observant étant moulée par sa subjectivité et ses idiosyncrasies, l'interprétation historique

« Sauvages » en un même « Autre » à évangéliser. Voir Dominique Deslandres, *Croire et faire croire, Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris : Fayard, 2003), p.56.

⁴⁹ Notre compréhension des fondements méthodologiques, des problématiques et du vocabulaire de l'histoire des représentations nous vient principalement de : François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris : Gallimard, 1980), p.255 et p.237-238; Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, n.6 (1989) : p.1513-1514; Carlo Ginzburg, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales ESC*, n.6 (1991), p.1220 ; Roger Chartier, *Culture écrite et société : l'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècles)* (Paris : Albin Michel, 1996), p.10-11 et p.150 ; Roger Chartier, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétudes* (Paris : Albin Michel, 2009), p.11-205.

⁵⁰ L'historiographie de l'altérité nous informe aussi du fait que « la connaissance de soi passe par la découverte de l'autre ». Voir la réflexion sur l'altérité présentée dans Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre* (Paris : Les Éditions le Seuil, 1982), 278 p. Autrement dit, « l'identité naît d'une dynamique relationnelle entre soi et l'autre, d'une dialectique de la différence qui permet aux deux entités de se [...] constituer l'une et l'autre » et que « l'altérité définit un champ interactif qui permet au sujet de se construire ». Voir Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècles)*,

Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (Les Presses de l'Université Laval, 1996), p.15. Fondamentalement, « l'expérience de l'altérité est constitutive de l'identité » et, ainsi, « les Européens construisent dans les textes de la littérature de contact l'identité des peuples rencontrés et redéfinissent la leur propre. » Voir Motsch, *Lafitau*, 7. Cette idée est reprise par Paolo Carile qui avance que « toute confrontation avec l'altérité met en lumière le problème de l'identité de chacun, dans la mesure où la connaissance de soi passe par celles des autres ». Voir Paolo Carile, *Le Regard Entravé : Littérature et Anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France*, (Sillery (Québec) : Septentrion, 2000), p.13. L'ambivalence de l'étude des représentations réside dans le « jeu de miroir qu'offre la représentation » et dans le fait que « l'étude des représentations de l'Autochtone – des représentations de l'Autre – conduit à l'étude de la représentation de soi ». Voir respectivement Deslandres, *Croire et faire croire*, 306 et de la même auteure, « The impossible acculturation : French missionaries and cultural exchanges in the seventeenth century », dans *Ethnographies and exchanges : Native American Moravians and Catholics in Early North America*, A.G. Roeber (Pennsylvania State University Press, 2008), p.71.

⁵¹ Axtell, *The European and the Indian*, 14-15; Trigger, *Les Indiens*, 234.

des représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat doit nécessairement faire égard à « la sensibilité, l'imaginaire, les paramètres socioculturels et les structures mentales du Français de l'époque »⁵².

C'est pourquoi nous jugeons indispensable d'explorer d'abord, dans la première partie de ce mémoire, les représentations des femmes à l'époque de la France d'Ancien Régime. Divers travaux nous permettent d'illustrer les éléments centraux de la notion d'*épistémè*⁵³ française du XVI^e au XVIII^e siècle. Nous cherchons donc à circonvenir l'ensemble des apriorismes inhérents à la mentalité collective française d'Ancien Régime en ce qui a trait aux représentations symboliques et aux perceptions sociales des femmes. En considérant ainsi le rôle des femmes dans l'univers symbolique et social des observateurs français, il est devenu possible d'évaluer dans quelle mesure leur conditionnement socioculturel a pu « contaminer » les perceptions, puis les représentations du rôle cérémoniel des femmes wendat. Aussi pour circonscrire les facteurs constituant la notion de « subjectivité des représentations »⁵⁴, il a fallu consulter un vaste répertoire d'ouvrages émanant principalement de l'histoire socioreligieuse française d'Ancien Régime et de l'histoire littéraire de

⁵² Paolo Carile, 10-11. Ultimentement, en procédant ainsi, nous évitons le piège de l'anachronisme d'une grille de lecture contemporaine plaquée sur les représentations historiques du passé. Voir Delacroix, *Historiographies I*, 354. L'anachronisme ou le chronocentrisme se définissent aussi comme « l'habitude de juger avec ses propres valeurs (celle de son époque) et avec ses yeux modernes les faits d'une société passée, habitée par des croyances et des conceptions différentes. Voir Viau, *Amerindia*, loc.4197-4205.

⁵³ En reprenant la définition proposée par Michel Foucault, « l'épistémè » représente « l'ensemble des connaissances réglées propres à un groupe social à une époque donnée ». Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*. (Paris : Gallimard, 1966), p.13; Dominique Deslandres, « La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle », dans *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècle)*, Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (Les Presses de l'Université Laval, 1996), p.525 et Dominique Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, tome 111 (1999) : p.253, <https://doi.org/10.3406/mefr.1999.4617>. Selon le *Petit Robert*, l'épistémè est l'ensemble « connaissances réglées (conception du monde, sciences, philosophie...) propre à un groupe social, à une époque (1993) ». Voir Stéphan Martel, « Providence divine et diable trompeur : représentations des manifestations visionnaires chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France (de 1612 à 1724) » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 2004), p.4.

⁵⁴ Cette notion est développée dans Chartier, *Au bord de la falaise*, 88 et dans Chartier, « Le monde comme représentation », 1513.

la Nouvelle-France⁵⁵. Cet exercice préliminaire d'exploration de la subjectivité des observateurs et de contextualisation historique de la production des représentations françaises des femmes wendat a donc servi de pierre angulaire à notre recherche.

Divisée en trois chapitres thématiques, la deuxième partie du mémoire est vouée à l'analyse ethno-historique des représentations françaises du rôle des femmes wendat dans diverses activités cérémonielles. Ainsi nous commencerons par l'analyse des représentations françaises du rôle des

⁵⁵ Plusieurs ouvrages sont venus éclairer la notion spécifique d'*épistémè missionnaire* en ce qui a trait aux catégories traditionnelles du masculin et du féminin : Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (London : Geoffrey Chapman, 1968), 181 p.; Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles* (Paris : Fayard, 1983), 741 p.; Michel E. Lauwers, « L'Institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio*, n.2 (1995) : p.1-44, <http://clio.revues.org/497>; Guy Bechtel, *Les quatre femmes de Dieu : la putain, la sorcière, la sainte et la bécassine* (Paris : Plon, 2000), 335 p. ; Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique XVII^e-XVIII^e siècle* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2003), 404 p. D'autres passages nous ont aussi procurer des informations pertinentes sur les différentes facettes de l'*épistémè* française d'Ancien Régime en général : Léon Pouliot, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)* (Montréal : Collection des Studia, 1940), p.49; Axtell, *The Indian Peoples of Eastern America*, p.xx; Francine Girard-Ducasse, « Les jeux de la nature et le travail de la grâce en Nouvelle-France : la présence des femmes dans les écrits des Jésuites, de 1610 à 1660 » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 1981), p.96; François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1984), p.97 et p.130; Axtell. *The invasion within*, 75-77; Anderson, *Chain her by one foot*, 6,43,44,55-58,75,290; Georges E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue* (Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994), p.261-264; Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer », 253-254; Carile, *Le Regard Entravé*, 10,16,19; Motsch. *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, 30; Deslandres, *Croire et faire croire*, 306; Chantal Théry, *De plume et d'audace : Femmes de la Nouvelle-France* (Montréal : Les Éditions Triptyque, 2006), p.49; Stéphanie Chaffray, « Le corps amérindien dans les relations de voyage en Nouvelle-France au XVIII^e siècle » (Thèse de Ph.D, Université de Paris-Sorbonne / Université Laval, 2006), p.8; Jacques Dalarun, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire » : *La Religion faite femme, XI^e-XV^e siècle* (Paris : Fayard, 2008), p.xii-9; Dominique Deslandres, « Mysticisme, genre et missions lors de l'expansion française aux XVII^e-XVIII^e siècles : une historiographie en effervescence », *Études d'histoire religieuse : Canadian Periodicals Index Quarterly*, vol.74 (2008) : p.462, <https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA227654429&v=2.1&u=mont88738&it=r&p=CPI&sw=w>; Carol Baxter, « Women, Religious Conviction and the Subversive Use of Power », *Seventeenth-Century French Studies*, vol.31, no.2 (2009) : p.112, <https://doi.org/10.1179/175226909X12591470229034>; Réal Ouellet, *La Relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) : au carrefour des genres* (Les Presses de l'Université Laval : Éditions du CIERL, 2010), p.116-118; Klaus-Dieter Ertler, « Les Relations des jésuites et la construction de l'observateur européen face au monde indigène », dans *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities*, Marc-André Bernier, Clorinda Donato and Hans-Jurgen Lusebrink (University of Toronto Press, 2014), p.277 et p.280; Micah True, *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France* (McGill-Queen's University Press, 2015), p.9,15 et 17.

femmes wendat dans le contexte des traditions cérémonielles liées au concept de « fécondité », c'est-à-dire dans les rituels liés aux indispositions féminines, dans les cérémonies d'accouchement et dans un rituel de pêche printanier promouvant l'abondance des ressources halieutiques. Ensuite nous poursuivrons l'analyse des représentations françaises du rôle des femmes wendat dans le contexte des traditions cérémonielles liées au concept de « guérison », c'est-à-dire dans les cérémonies d'« *Aoutaerohi* »⁵⁶, dans le festival de l'« *Ononharoia* »⁵⁷ et dans la cérémonie de l'« *Andacwander* »⁵⁸. Enfin, nous étudierons les représentations françaises du rôle des femmes wendat dans le cadre des célébrations « funéraires », d'abord dans les cérémonies dites formelles – ce qui permettra de discerner de quelle manière plusieurs aspects fondamentaux de la culture mortuaire wendat étaient perçus par les spectateurs français – et ensuite dans la célèbre « Fête des Morts »⁵⁹.

⁵⁶ La première inscription du mot « A8ataerohi » nous renvoie à Jean de Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), p.176-177. Le mot « *Aoutaerohi* » que nous emploierons nous vient de François-Joseph Le Mercier, *Des Hurons* 1638 (RJ-14), p.58-60.

⁵⁷ La première évocation du terme « Lonouoyroya » se retrouve dans Sagard, *Le Grand Voyage au pays des Hurons*, 280. Ce terme réapparaît sous plusieurs formes : « l'*ononharoia* » dans Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 174 et 182; « ononhara » dans Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 174; « Ononh8aroia » dans Jérôme Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), p.166 et p.170; « Onohouaroia » dans Jérôme Lalemant, *Des Hurons* 1642 (RJ-23), p.52 et p.102; « Onnonhouaroia » dans Paul Ragueneau, *Des Hurons* 1646 (RJ-30), p.100. Nous avons opté pour l'appellation « *Ononharoia* » privilégiée par l'historiographie et l'anthropologie.

⁵⁸ La première énonciation du vocable « *andac8ander* » nous vient de Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 146. La traduction anglaise « *andacwander* » (p.147) proposée par Thwaites a prévalu dans le vocabulaire historique et anthropologique. Nous avons donc privilégié l'emploi de ce dernier.

⁵⁹ Même si Samuel de Champlain l'a présentée brièvement sans la nommer, l'expression « la grande fête ou cérémonie des Morts » est mentionnée pour la première fois dans Sagard, *Le Grand Voyage au pays des Hurons*, 290. Jean de Brébeuf parle de « la Fête solennelle des morts » ou de « la fête des Morts » (Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278). Entre 1649 et 1744, le terme reviendra sous plusieurs formes : « Fête générale des morts » dans Le Clercq, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France*, 274; « Cérémonie de la Fête des Morts » dans Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, vol.2, 47 et « Fête des Morts » dans le 3^e volume du même ouvrage à la page 23; « Fête générale des Morts » Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol.2, 157; « Fête des Morts » dans Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 113. Encore une fois, nous avons opté pour le terme utilisé couramment dans la littérature historique et anthropologique.

Partie I

Les représentations des femmes à l'époque de la France d'Ancien Régime

D'emblée, il est important de savoir que les représentations de l'Autre est un phénomène qui se « structure autour d'un ensemble de croyances, de valeurs, d'opinions, d'images et d'attitudes »¹. Comme nous le rappelle Jacques Le Goff, spécialiste de l'histoire des mentalités et des représentations, ce qui produit les représentations, c'est d'abord « un milieu social et culturel, un rapport aux instances culturelles et un acquis de codes rhétoriques et idéologiques »². Émanant du contexte socioculturel du royaume de France du XVII^e au XVIII^e siècle, les représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat ont été générées conformément au cadre de références culturelles et aux grilles perceptuelles et interprétatives des auteurs qui ont insufflé et légitimé leurs sens de cohérence. Conséquemment, tout effort de décodage des allégories figuratives et symboliques investies dans les représentations françaises du rôle cérémoniel féminin implique nécessairement l'élucidation « schèmes générateurs des systèmes de classification et de perception »³ propre à la mentalité des observateurs. Il a fallu comprendre le mode d'appréhension et de perception de la réalité et l'ensemble des « conditionnements sociaux et psychologiques qui sous-tendent [les représentations] »⁴ des femmes à l'époque de la France d'Ancien Régime pour comprendre

¹ Patrick Snyder, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècles* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000), p.13.

² Jacques Le Goff, « L'histoire nouvelle », dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978), p.311.

³ Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, n.6 (1989) : p.1513, <https://doi.org/10.3406/ahess.1989.283667>.

⁴ « [...] sous-tendent la représentation de la femme au Moyen Âge » dans le contexte du phénomène inquisitorial de la chasse aux sorcières. Voir Snyder, *Représentations de la femme*, 7.

pourquoi le statut et les responsabilités des femmes wendat furent perçues et représentées comme tels. Selon Serge Moscovici, spécialiste du phénomène des représentations sociales, la démystification de certains traits idéologiques et culturels « partagés par un grand nombre de personnes, transmis d'une génération à la suivante »⁵, force l'historien à exhumer leur genèse. Cette partie du mémoire cherche donc à contextualiser historiquement le phénomène des « représentations collectives »⁶ des femmes dans la société française d'Ancien Régime. Pour ce faire, nous avons décortiqué les schèmes et les grilles conceptuels⁷ typiques de la mentalité collective d'Ancien Régime en ce qui a trait aux représentations symboliques du féminin et aux perceptions sociales des femmes.

⁵ Serge Moscovici, « Représentations sociales – définitions », dans *L'étude des représentations sociales*, Willem Doise et Augusto Palmonari (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1986), p.53.

⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Presses universitaires de France : Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 15^e édition, 1960 (1922)), p.41.

⁷ Nous reprenons l'idée d'un « outillage conceptuel ». Voir Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin : antiféminisme et christianisme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1988), p.125. Nous reprenons aussi l'idée d'un « outillage mental ». Voir Roger Chartier, « Outillage mental », dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978), p.448; Jacques Le Goff, « L'histoire nouvelle », dans *La Nouvelle Histoire*, 233; Roger Chartier, *Au bord de la falaise : entre certitudes et inquiétudes* (Paris : Albin Michel, 2009), p.36 et p.37. Le terme « outillage notionnel » aurait aussi pu servir de synonyme. Voir Chartier, « Le monde comme représentation », 1514.

Chapitre 1

Les représentations symboliques des femmes dans la société d'Ancien Régime

Introduction

À l'époque où les représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat furent produites (XVII^e-XVIII^e siècles) dans notre corpus de sources, toutes les sphères d'activités dans la société féodale d'Ancien Régime étaient sous l'emprise de l'idéologie judéo-chrétienne. Les mentalités et les sensibilités caractéristiques de la population française d'Ancien Régime à l'égard des femmes - suivant les tendances idéologiques des élites religieuses et sociales dominantes¹ - étaient généralement modelées par les présomptions idéologiques et les conceptions symboliques des récits fondateurs de la tradition chrétienne et les interprétations exégétiques des Pères de l'Église. Le code d'éthique interactionnelle régissant les rapports de genre dans la société française d'Ancien Régime étaient fortement imprégné de « l'attitude chrétienne spécifique envers la femme »². L'attitude chrétienne envers le sexe féminin s'est constituée en fonction des principes anthropologiques et éthiques proposés par une lecture canonique des textes bibliques³. Dans son œuvre *L'exégèse de la Bible en Occident médiéval*, Gilles Dahan, médiéviste français, nous rappelle jusqu'à quel point les enseignements bibliques imprégnaient autant les mentalités des clercs que celles des

¹ On fait référence aux autorités théologiques médiévales et aux élites « lettrées de l'époque ». Voir Patrick Snyder, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècles* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000), p.8.

² Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin : antiféminisme et christianisme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1988), p.65.

³ André Wénin, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales? », *Recherches de Sciences Religieuses*, tome 101 (2003), p.401-420, <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2013-3-page-401.htm>.

laïcs⁴. En fournissant des modèles interactionnels qui servent d'archétypes et en procurant un langage allégorique qui permet l'expression des idées, la Bible et son contenu ont inéluctablement sculpté les conjectures existentielles, les réflexes moraux et sociaux des Français d'Ancien Régime⁵. Il sera donc question, dans ce premier chapitre, de mettre en évidence les influences des textes vétér testamentaires, néotestamentaires et des textes exégétiques sur les représentations symboliques des femmes à l'époque de la France d'Ancien Régime.

Influences des textes vétér testamentaires : la théologie chrétienne et les femmes

Au premier abord, les écrits vétér testamentaires posent la supériorité naturelle du sexe masculin sur le sexe féminin. Pensons à la scène de « la création de la femme » qui, en dernière analyse, sous-entend l'infériorité naturelle des femmes vis-à-vis des hommes⁶. Suivant l'exclusion d'Adam et Ève du berceau édénique, le principe de la subordination fondamentale des femmes dans leur relation avec les hommes est évoqué dans Genèse 3, 16⁷. Fondée sur la base de l'assujettissement naturelle des femmes par rapport aux hommes, cette dynamique de subordination gouvernant les interactions entre Adam et Ève dans le contexte édénique fut longtemps considérée comme étant voulue par Dieu et, par conséquent, fut longtemps présentée comme l'exemplaire à émuler dans

⁴ Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles* (Paris : Éditions du Cerf, 1999), 486 p.

⁵ Patrick Snyder, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècles* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000), p.49.

⁶ Malgré le fait que « Dieu créa l'Homme à l'image de Dieu » et « qu'il les créa homme et femme » (Gen 1, 26-28), on sait que « l'Éternel Dieu forma [la] femme de la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena vers l'homme. Et l'homme dit : Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma char! On l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. » Gen.2, 22-23.

⁷ « [...] et tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi. »

tout rapport de genre. Pour légitimer la naturalité du principe de la subordination féminine, l'exégèse canonique du « schéma organisateur de la Chute de l'Homme »⁸ dépeint les femmes comme des êtres intellectuellement et moralement inférieures aux hommes. En exhibant une « théologie de la femme »⁹, le fameux récit de la Création de la Genèse fait d'Ève - la figure féminine prototypique du genre humain- le symbole de l'incarnation du mal, de l'impureté et de la corruptibilité humaine¹⁰. Séduite par Satan en raison de sa faiblesse originelle, c'est Ève, la femme, qui « prête l'oreille au Serpent, entraînant ensuite Adam dans sa faute et dans la Chute »¹¹. Il est sous-entendu que c'est la déficience morale et intellectuelle des femmes qui explique pourquoi c'est Ève qui introduit le péché de la tentation dans le monde et non Adam. Ainsi la pensée anthropologique et l'éthique catholique courante aux XVII^e-XVIII^e siècles furent incontestablement influencées par ce que les récits bibliques emblématiques de la tradition chrétienne disent des différences entre femmes et hommes¹².

Influences des textes néotestamentaires : la tradition paulinienne et les femmes

⁸ Bernadette Bucher, *La Sauvage aux seins pendants* (Paris : Hermann, 1977), p.232.

⁹ France Quéré-Jaulmes, *La Femme : les grands textes des Pères de l'Église* (Paris : Éditions du Centurion, 1968), p.15.

¹⁰ L'idée que les femmes représentent l'incarnation de l'impureté et la source du mal dans l'idéologie chrétienne est illustrée dans Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine* (Paris/Montréal : Éditions Paulines & Apostolat des Éditions, 1982), p.5 et dans Snyder, *Représentations de la femme*, 56.

¹¹ Voir Gen. 3. La citation vient de Jacques Dalarun, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire » : *La Religion faite femme, XI^e-XV^e siècles* (Paris : Fayard, 2008), p. xii.

¹² Anne-Marie Pelletier mentionne que les « trois chapitres inauguraux du livre de la Genèse méritent, à plusieurs titres, une mention spéciale » puisqu'ils ont « modelé les représentations et inspirés les comportements ». Voir Anne-Marie Pelletier, *Le Christianisme et les femmes* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2001), p.15.

L'idée de la supériorité naturelle des hommes sur les femmes traversent aussi les textes néotestamentaires¹³. En sondant les épîtres pauliniennes, on voit que, dès la première lettre aux Corinthiens, Saint Paul « édicte une morale féminine »¹⁴. En affirmant que « la femme a été tirée de l'homme (et non l'inverse) et créée en fonction de lui »¹⁵, l'apôtre Saint Paul promeut l'idée de « la soumission naturelle de la femme à l'homme »¹⁶. Puisque Adam est supérieur à Ève par droit de primogéniture, le phénomène de la subordination des femmes est perçu comme faisant partie de l'ordre naturel de la Création et comme un fruit des travaux de Dieu. De manière assez générale, les interprétations exégétiques véhiculées dans les écrits néotestamentaires concernant les rapports de genre définissent la créature féminine comme « la compagne, l'aide et la subordonnée de l'homme »¹⁷. C'est ce type de lecture - que l'historienne-théologienne Rosemary Radford Ruether qualifie de « *subordinationist* » et « *mysoginist* »¹⁸ - qui deviendra la norme exégétique dans tout l'Occident catholique. Pour les théologiens chrétiens de l'antiquité tardive et du Moyen Âge, les récits et les épîtres contenus dans l'Ancien et le Nouveau Testament servaient de « justifications bibliques »¹⁹ pour défendre les idées de l'infériorité, de la subordination et de l'imperfection du sexe féminin.

¹³ « The contemporary [...] inferiority of women was, indeed, reflected in the New Testament. » Voir Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (London : Geoffrey Chapman, 1968), p.38.

¹⁴ France Quéré-Jaulmes, *La Femme : les grands textes des Pères de l'Église* (Paris : Éditions du Centurion, 1968), p.15.

¹⁵ 1Co 11, 8-10. Cette formulation provient de André Wénin, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales? », *Recherches de Sciences Religieuses*, tome 101 (2003), p.409, <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2013-3-page-401.htm>. Voir aussi Alice Dermience, *La « Question féminine » et l'Église catholique : approches biblique, historique et théologique* (Bruxelles : P.I.E Peter Lang, 2008), p.21-25.

¹⁶ Marilyn Rénéric Chauvin. « Relecture des multiples facettes du féminin sacré et profane » (Thèse de Ph.D, Université Michel de Montaigne – Bordeaux III, 2012), p.44.

¹⁷ Anne Carr, *La femme dans l'Église : tradition chrétienne et théologie féministe* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1993), p.62.

¹⁸ Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption : A Theological History* (Minneapolis : Fortress Press, 1998), p.26.

¹⁹ Patrick Snyder, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècles* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000), p.53.

Influences de l'exégèse patristique : les femmes selon Saint Augustin et Thomas d'Aquin

Au fil des siècles, l'émergence et l'acceptation de certaines conceptions anthropologiques chrétiennes de la féminité ont été perpétuées par la tradition exégétique des Pères de l'Église²⁰. Par exemple, le Père de l'Église antique Saint Augustin (354-430), l'autorité théologique la plus citée par les théologiens médiévaux et modernes dont la pensée a exercé une influence immensurable sur les représentations collectives des femmes dans l'Occident chrétien au Moyen Âge, élaborera les concepts dichotomiques « *homo exterior - homo interior* » et l'idée de « *femina* ». Dans le système de pensée augustinien, l'âme spirituelle et le corps sont fondamentalement distincts (*homo interior/homo exterior*)²¹. L'âme humaine, essentiellement incorporelle et asexuée, procure un statut « d'équivalence eschatologique »²² aux hommes et aux femmes. En ce qui concerne le potentiel rédempteur de l'âme humaine, Saint Augustin prône l'équipollence sexuelle. Par contre, le corps des femmes (*femina*)²³, prétendument créé en deuxième dans l'ordre de la création, « par

²⁰ L'idée que les femmes doivent être dominée par l'homme apparaît aussi dans certains écrits de Clément d'Alexandrie (v.150-v215), d'Origène (185-254) et Jean Chrysostome (345-407). Pour plus d'informations sur les commentaires des Pères de l'Église sur l'essence des femmes : Hervé Legrand, « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondages dans les énoncés de quelques pères grecs », *Nouvelle revue théologique*, tome 128 (2006) : p.214-239.

²¹ Kari Elisabeth Børresen, *Subordination and Equivalence : The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas* (Kampen : Grunewald, 1995), p.31.

²² Mélanie Dubois, « L'exclusion des femmes des ministères catholiques : une discrimination basée sur le sexe » (Mémoire de M.A., Université du Québec à Montréal, 2007), p.92.

²³ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 18.

l'homme » et « pour l'homme », condamne éternellement les descendantes d'Ève à un état d'infériorité et de subordination terrestre. De plus, l'interprétation augustinienne du récit de la « création de la femme » (Gn.2, 16-24) fait de la fonction reproductrice la *raison d'être* ou la finalité du sexe féminin²⁴. Cependant, destinées à remplir éternellement le rôle d'assistante des hommes, les femmes sont perçues comme *adjutorium* ou les agentes passives dans le processus génératif. En effet, l'embryologie augustinienne considère que l'enfant, déjà complet dans la semence des hommes, ne doit qu'être nourrit et incubé dans le ventre des femmes²⁵. L'interprétation exégétique d'Augustin tend à démontrer le rôle d'auxiliaire que joue les femmes dans la procréation pour légitimer son état de dépendance et de subordination vis-à-vis des hommes. En suivant la logique augustinienne, l'infériorité des femmes de par leur condition naturelle est due à leur insuffisance physique qui se manifeste surtout dans le domaine reproducteur²⁶. Ainsi, Saint Augustin justifie l'infériorisation et la domination des femmes avec des arguments strictement physiologiques qui mettent en évidence les différences sexuelles et qui prônent la dissymétrie des sexes²⁷.

En reprenant les propos du médiéviste Jacques Dalarun, « il n'est donc pas excessif de dire que la religion chrétienne, telle qu'elle arrive au Moyen Âge constituée pour l'essentiel par les siècles antérieurs, place les femmes en une position de minorité »²⁸. En ce qui concerne les repré-

²⁴ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 17.

²⁵ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 17.

²⁶ Sabine Fialon et Christine Hamdoune, « L'image de la femme africaine dans les Passions : réalités sociales et élaboration d'un modèle chrétien », *Antiquités Africaines*, vol.45, (2009) : p.139-152, <https://doi.org/10.3406/antaf.2009.1494>.

²⁷ Børresen, *Subordination and Equivalence*, 74.

²⁸ Le terme *minorité* est employé dans le sens « d'état d'infériorité ». Voir Dalarun, « *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire* », p. xii.

sentations des femmes, Jean Delumeau démontre clairement que la scholastique médiévale a contribué à la propagation et à la rationalisation des théories anthropologiques misogynes²⁹. Plus spécifiquement, l'intervalle du XIII^e au XV^e siècle représente l'apogée du phénomène de « la dépréciation de la femme à travers le discours théologique »³⁰. C'est notamment l'époque où Saint Thomas d'Aquin (1225-1274), la figure paradigmatique de la théologie scholastique médiévale et celle qui a le plus influencé la pensée occidentale de la fin du Moyen Âge, élabore son anthropologie de la femme. Une des idées véhiculées par Saint Thomas soutient que le sexe féminin est affligé d'un trait d'*imbelicitas naturæ*³¹ (imbécilité naturelle ou faiblesse naturelle). Cela expliquerait pourquoi Ève fut facilement trompée par l'artifice de Satan dans le contexte édénique et pourquoi elle doit être surveillée par l'homme et subordonnée à lui à tous les niveaux. Comme nous le démontre sa rhétorique, il ne se suffit pas d'accepter les conceptions augustinienes qui dépeignent un sexe féminin congénitalement inférieur, déficient et dépendant³², il s'efforce de prouver leur nature irréfutable. L'aspect novateur de la perspective thomiste vient du fait qu'elle assimila et incorpora les théories physiologiques et sociologiques aristotéliennes dans le système de pensée chrétien afin de légitimer les conceptions anthropologiques sur les femmes traditionnellement reconnues comme véritables³³. Aristote (384-322 av. J.-C.), comme l'indique Gilbert Dahab, est le premier des philosophes grecs à avoir élaboré une réflexion sophistiquée sur le phénomène de

²⁹ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : une cité assiégée* (Paris : Le Livre de Poche, 1980), p.313.

³⁰ Snyder, *Représentations de la femme*, 11.

³¹ Snyder, *Représentations de la femme*, 31.

³² Jean-Marie Aubert et al., *L'Église et la promotion de la femme : perspectives pour un agir pastoral* (Paris : Éditions Fleurus, 1969), p.30.

³³ Les particularités de la pensée thomiste sont détaillées dans l'œuvre pionnière de Børresen, *Subordination and Equivalence*. Les pages 144 à 195 nous ont grandement aidé à cerner l'essentiel de sa pensée. L'œuvre de Gilbert Dahab et Irène Rosier-Catach, *La rhétorique d'Aristote* (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998) éclairent en profondeur l'ensemble des théories aristotéliennes.

*l'altérité des sexes*³⁴. La théorie aristotélicienne de la *polarité des sexes* définit les femmes comme des *mâles manqués* (*mas occasionatus*) et présente la subordination, la domination et l'infériorisation de celles-ci comme des conséquences directes de leur déficience biologique³⁵. En réduisant ainsi les femmes à leur fonction biologique, Aristote développe une anthropologie à connotation matérialiste et réductionniste qui considère les femmes comme les agentes passives et les réceptacles dans le processus génératif³⁶. Bref, « *the thomistic-aristotelian account of man* »³⁷ reformule les conceptions « masculinisantes »³⁸ des traditions mythologiques et philosophiques classiques pour ratifier l'idée de l'infériorité physique, psychologique, intellectuelle et morale naturelle du sexe féminin par rapport au sexe masculin³⁹.

Conclusion

Dans le cadre de notre effort de contextualisation des représentations des femmes dans la société d'Ancien Régime, il était important de rappeler que les présupposés idéologiques sur les différences de genre éparpillées dans les écrits bibliques et l'exégèse patristique ont eu une influence

³⁴ Snyder, *Représentations de la femme*, 46.

³⁵ L'idée de la *polarité des sexes* est illuminée dans *Idem* et la notion de *mâle manqué* ou *deformed man* est présentée dans BØrresen, *Subordination and Equivalence*, 173.

³⁶ Kerstin Aspegren, *The Male Women : A Feminine Ideal in the Early Church* (Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1995), p.33 et p.47.

³⁷ Deborah Savage, « The Nature of Women in Relation to Man : Genesis 1 and 2 through the Lens of the Metaphysical Anthropology of Aquinas », *Logos : A Journal of Thought and Culture*, vol.18, n.1 (2005) : p.73, <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/filosofia/english/Nature%20of%20woman%20in%20relation%20to%20man%20D.Savage.pdf>.

³⁸ Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin : antiféminisme et christianisme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1988), p.113.

³⁹ « Chez les païens, le mythe de Pandore rappelle que les malheurs des hommes dérivent de la curiosité d'une femme, et l'on connaît l'opinion de Platon (*Timaeus*) selon qui le sexe féminin est le châtement imposé par Zeus à l'homme qui a mal vécu [...] » Voir Quéré-Jaulmes, *La Femme*, 14. Par ailleurs, les philosophies de Pythagore (580-495 av. J.-C.), de Platon (≈428-≈347 av. J.-C.) et de Philon d'Alexandrie (-20 à 45) véhiculaient sensiblement les mêmes conceptions péjoratives vis-à-vis des femmes.

considérable sur la mentalité des populations chrétiennes de l'Antiquité jusqu'aux Lumières⁴⁰. En dépeignant une Ève corruptible et coupable, la théologie chrétienne représente l'esprit féminin comme inférieur, faillible, déficient et dysfonctionnel. Les exégèses pauliennes, augustinienes et thomistes sont venues soutenir ces suggestions antiféministes et ont même cherché à les justifier davantage. Ultimement, l'intégration des préceptes anthropologiques antiques à la pensée scholastique du Moyen Âge et du début de l'époque moderne a fait en sorte de perpétuer une perspective « androcentrique »⁴¹ qui façonna la dynamique interactionnelle genrée à l'intérieur de la société d'Ancien Régime.

⁴⁰ Kerstin Aspegren, *The Male Women : A Feminine Ideal in the Early Church* (Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1995), p.49.

⁴¹ Quoique élaboré prodigieusement par Kari Elisabeth Børresen dans *Subordination and Equivalence : The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas* (Kampen : Grunewald, 1995), nous avons préféré la définition de Hervé Legrand : le concept d'androcentrisme « désigne à la fois un système de représentations sociales et de valeurs qui traduisent une expérience générale selon laquelle les femmes sont, à bien des égards, beaucoup plus dépendantes des hommes que les hommes ne sont dépendant des femmes. [...] Il traduit une hiérarchie, perçue comme naturelle, entre l'homme et la femme; dans cette hiérarchie asymétrique, l'homme masculin occupe une position supérieure, tant au plan [symbolique] que [social]. » Voir Hervé Legrand, « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondages dans les énoncés de quelques pères grecs », *Nouvelle revue théologique*, tome 128 (2006) : 215-216.

Chapitre 2

Les perceptions sociales des femmes dans la société d'Ancien Régime

Introduction

Avant de procéder à l'analyse des représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat, nous avons jugé qu'il était impératif d'explorer le phénomène des perceptions sociales des femmes dans la société d'Ancien Régime. Le fait de reconstituer l'agencement et l'ambiance du contexte social en France à l'époque où les représentations furent produites permet de cerner certains préjugés sociaux qui auraient pu être dissimulés dans la psyché des chroniqueurs français. D'une part, il a fallu établir en quoi le milieu social français a transfusé un ensemble de points de références et de réflexes sociaux essentiellement phallogocentriques aux Français débarqués en Nouvelle-France¹. D'autre part, on a dû comprendre en quoi le contexte religieux en France (XVII^e-XVIII^e siècles) a contribué à l'homologation de certaines conceptions antiféministes vues précédemment et à l'entérinement d'un sentiment de méfiance exacerbée envers la femme². Plusieurs ouvrages d'histoire socioreligieuse furent consultés afin de déterminer dans

¹ Voici quelques ouvrages qui offrent quelques lumières sur le contexte social et la dynamique des relations de pouvoir entre les hommes et les femmes dans les sphères familiales, sociales, économiques, politiques, religieuses et culturelles typiques à la société d'Ancien Régime : Karen Anderson, *Chain her by one foot : the subjugation of Women in Seventeenth-Century New France* (Londres : Routledge, 1991), 247 p.; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France : eight essays* (California : Stanford University Press, 1975), version électronique; Carol Devens, *Countering colonization : Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900* (University of California Press, 1992), 185 p.; Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge University Press, 1993), 264 p.; Scarlet Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve sous l'Ancien Régime* (Paris : Belin, 2001), 415 p.; Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime* (Paris : Champion, 2005), 937 p.; Dominique Godineau, *Les femmes dans la France moderne : XVI^e-XVIII^e siècles* (Paris : Armand Colin, 2015), 306 p.

² L'influence du contexte religieux/missionnaire du XVII^e siècle sur le phénomène de la représentation de l'Autre (XVII^e siècle) fut détaillé par plusieurs ouvrages illumine, entre autres, les notions *mouvement de tridentinisation* et de *normalisation des mœurs* : Dominique Deslandres (D.D), « Des ouvriers formidables

quelle mesure le contexte social et religieux a influencé les perceptions sociales des femmes d’Ancien Régime qui, à son tour, a pu potentiellement influencer les représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat. Pour ce faire, nous étudierons d’abord le rôle des femmes dans l’univers social d’Ancien Régime et ensuite, nous déterminer quel fut l’impact du paradigme démonologique de la fin du XVI^e siècle sur les représentations sociales des femmes d’Ancien Régime.

Le rôle des femmes dans l’univers social d’Ancien Régime

Comme nous l’avons vu antérieurement, le caractère androcentrique des présupposés idéologiques antiques et médiévaux en ce qui a trait à la symbolique du féminin a imprégné la conscience collective et la psychologie sociale des populations chrétiennes jusqu’à la fin XVIII^e siècle et bien au-

à l’enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l’École française de Rome, Italie et Méditerranée*, tome 111 (1999) : p.265, <https://doi.org/10.3406/mefr.1999.4617>; D.D, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris : Fayard, 2003), p.308; Jean-François Beaudet, *Dans les filets du Diable : les coureurs des bois et l’univers religieux amérindien* (Montréal : Médiaspaul, 2009), p.53; Micah True, *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France* (McGill-Queen’s University Press, 2015), p.178. De plus, le contexte particulier entourant la production des fameuses *Relations* des Jésuites a été présenté par plusieurs ouvrages tels que : Urs Bitterli, *Cultures in conflict : Encounters between European and Non-European cultures, 1492-1800* (Cambridge : Polity Press, 1989), p.95; Bruce G. Trigger, *The Huron : Farmers of the North* (Orlando : Holt, Rinehart and Winston Inc, 1990), p.9; Chantal Théry, « Femmes missionnaires en Nouvelle-France : dans la balançoire de la rhétorique jésuite », dans *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Le Jeune*, Réal Ouellet (Québec : Septentrion, 1993), p.91; Dominique Deffain, *Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle : études littéraires des relations du père Paul Lejeune (1632-1641)* (Tubingen-Niemeyer : Canadiana Romanica, 1995), p.27-30 et p.106; Gilles Thérien, *Jean de Brébeuf : Écrits en Huronie* (Bibliothèque Québécoise, 1996), p. xxxvii; Guy Laflèche, « L’analyse littéraire des documents ethno-anthropologiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXIX, no.3 (1999) : p.109-112; Chantal Théry, *De plume et d’audace : Femmes de la Nouvelle-France* (Montréal : Les Éditions Triptyque, 2006), p.23; Jean-François Beaudet, *Dans les filets du Diable : les coureurs des bois et l’univers religieux amérindien* (Montréal : Médiaspaul, 2009), p.111; Erik R. Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead* (Baltimore : The John Hopkins University Press, 2011), p.4; ; Klaus-Dieter Ertler, « Les *Relations* des jésuites et la construction de l’observateur européen face au monde indigène », dans *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities*, Marc-André Bernier, Clorinda Donato and Hans-Jurgen Lusebrink (University of Toronto Press, 2014), p.280; Guy Poirier, *Textes missionnaires dans l’espace francophone* (Québec : Presses de l’Université Laval, 2016), p.3.

delà. D'un point de vue sociologique, l'histoire démontre que la misogynie médiévale se manifeste surtout dans la division genrée des responsabilités sociales dans les sociétés chrétiennes. Opérant sous les principes de la féodalité, la société d'Ancien Régime se distinguait, entre autres, par un style d'ordonnement social orienté autour de la notion « d'ordres » : ceux qui prient (le clergé), ceux qui font la guerre (les nobles) et ceux qui travaillent (le tiers-état)³. Dans ce contexte, l'univers social d'Ancien Régime se voulait foncièrement androcentrique dans la mesure où le sexe féminin se voyait frappé d'ostracisme systémique⁴. Collectivement stigmatisées comme étant intellectuellement et moralement inférieures aux hommes, les femmes d'Ancien Régime ont été généralement relégués aux sphères sociales considérées comme subalternes, passives et périphériques⁵. Comme l'ensemble des collectivités qui opéraient sous la juridiction et l'emprise morale de l'Église catholique de Rome, la société chrétienne d'Ancien Régime excluait systématiquement les femmes des fonctions sacerdotales⁶. Conséquemment, la France d'Ancien Régime était une société totalement dénuée de femmes chargées d'une fonction sacrée officielle. L'ordonnance et l'accomplissement des actes essentiels aux cérémonies religieuses chrétiennes se trouvaient donc à être des activités exclusivement masculines⁷. Est-ce pourquoi les missionnaires n'ont pas su considérer à sa juste valeur le rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat?

³ Voir « Ancien Régime », dans *Encyclopædia Britannica*, page consultée le 15 avril 2018, <https://www.britannica.com/event/ancien-regime>.

⁴ Carol Baxter, « Women, Religious Conviction and the Subversive Use of Power », *Seventeenth-Century French Studies*, vol.31, no.2 (2009) : p.112, <https://doi.org/10.1179/175226909X12591470229034>.

⁵ Eleanor Leacock et Mona Etienne (ed.), *Women and colonization : anthropological perspective* (New York : Praeger Scientific, 1980), p.3-4.

⁶ Michel E. Lauwers, « L'Institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio*, n.2 (1995) : p.1, <http://clio.revues.org/497>.

⁷ Elizabeth Rapley, *Les dévotes : les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle* (Bibliothèque nationale du Canada : Bellarmin, 1995), p.10.

Dans le cadre des rapports de conjugalité, la liberté politique et la mobilité économique des femmes mariées étaient restreintes par les conditions juridiques et le code marital du temps⁸. En effet, les normes interactionnelles patriarcales traditionnellement vantées par la tradition chrétienne « *mandated that wives are to obey their husbands [...] and children their parents* »⁹. À cette époque, selon l'idéologie chrétienne, la règle d'or pour toutes relations conjugales saines était l'obéissance et l'allégeance inconditionnelle de l'épouse vis-à-vis de l'époux. Les règles de bienséance inculquaient aux femmes de garder le silence et de ne jamais réprimander ou faire la loi aux hommes¹⁰. Le rôle social des femmes d'Ancien Régime, quoique non négligeable et indispensable au maintien de la société, était en grande partie confiné à la *domus* (l'espace privé ou la maison)¹¹. Tel qu'indiqué par Marie-Élisabeth Henneau, la société chrétienne d'Ancien Régime « [conférait] aux mères de la famille un rôle primordial dans le processus de transmission de la foi, mais leur mission se limitait à la sphère privée de leur foyer et de leurs interlocuteurs, aux jeunes enfants et aux domestiques »¹². Bref, l'épouse d'Ancien Régime assumait le rôle de patronne de la maisonnée en étant responsable des corvées domiciliaires et des activités reliées à l'apprentissage élémentaire et au maintien de la santé des enfants.

⁸ Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, 223 et Kathryn Reyerson et Thomas Kuehn, « Women and Law in France and Italy », dans *Women in Medieval Western Culture*, Linda E. Mitchell (New York-London : Garland Publishing Inc, 1999), p.131.

⁹ Ruether, *Women and Redemption*, 3 et Reyerson et Kuehn, « Women and Law in France and Italy », 131.

¹⁰ Lauwers, « L'Institution et le genre », 1.

¹¹ Patrick Snyder, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècles* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000), p.86. Voir aussi Amy Livingstone, « Powerful Allies and Dangerous Adversaries : Noblewomen in Medieval Society », dans *Women in Medieval Western culture*, Linda E. Mitchell (New York-London : Garland Publishing Inc, 1999), p.14-15.

¹² Marie-Élisabeth Henneau, « Femmes dans l'Église : la religieuse d'Ancien Régime au regard de l'histoire. Quelques perspectives de recherches », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol.95, n.3 (2000) : p.367, https://search.proquest.com/docview/1302423950?accountid=12543&rft_id=info%3Aaxri%2Fsid%3Aprimo.

Notre exploration préliminaire de la place des femmes dans l'univers social de la société française d'Ancien Régime révèle une société orientée par le principe de la distinction sexuelle des rôles sociaux. La sphère hiératique et la sphère publique étaient le domaine exclusif des hommes; la *domus* et la famille représentait la sphère d'influence des femmes. L'historienne Natalie Zemon Davis, spécialiste de l'histoire culturelle et sociale de la France à l'époque moderne, affirme que la sexualisation des différentes sphères d'activités sociales imposée par les normes interrelationnelles d'Ancien Régime engendrait un « vivre ensemble » fondé sur l'inégalité entre les sexes¹³. Voici l'aphorisme qu'elle emploie pour décrire la dynamique genrée du « vivre ensemble » à cette époque : « *together but not equal* »¹⁴. Cet apophtegme traduit parfaitement la primauté du principe d'inégalité (*homo inaequalis*) sur celui de l'égalité (*homo equalis*) gouvernant le rapport de convivialité entre les hommes et les femmes dans le contexte sociale de la France d'Ancien Régime du XVI^e-XVII^e siècles.

Pour compléter la contextualisation les représentations françaises des femmes aux XVII^e-XVIII^e siècles, il s'avérait indispensable de voir en quoi le contexte religieux en France (fin XVI^e-début XVII^e siècle) a particulièrement contribué à l'accréditation, à la propagation et à l'entérinement de certaines croyances misogynes, et partant, comment il a teinté le regard des observateurs français des rituels wendat.

¹³ Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France : eight essays* (California : Stanford University Press, 1975), loc.112.

¹⁴ Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, loc.106.

L'impact du paradigme démonologique (≈1580-1625) sur les perceptions sociales des femmes d'Ancien Régime

Bien que la valeur sociale des femmes fût vigoureusement polémique à l'époque médiévale et au début des temps modernes¹⁵, Linda Timmermans souligne que, « de 1580 environ, jusque vers 1625, il régnait un climat de misogynie » extraordinaire dans la société d'Ancien Régime¹⁶. Quelles sont les circonstances contextuelles, entre ≈1580 et 1625, qui pourraient expliquer le renforcement de l'impulsion misogyne dans la sensibilité collective d'Ancien Régime? Aurait-elles

¹⁵ On pense ici aux polémiques surgissant du mouvement des « Querelles des femmes ». La tradition scripturale de la Querelle des femmes, caractérisée notamment par la production de volumineuses anthologies de femmes illustres, à commencer par le *De Claris Mulieribus* (1361) de Boccace, la *Cite des Dames* (1404-1405) de Christine de Pisan et *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529) de Cornelius Agrippa. À propos du mouvement de la Querelle des femmes, de son histoire, de ses enjeux et de son historiographie, voir l'introduction de Éliane Viennot dans *Revisiter la « querelle des femmes » : Discours sur l'égalité/inégalité des femmes et des hommes de 1750 aux lendemains de la Révolution*. Dans cette introduction, la spécialiste Éliane Viennot mentionne que « de la fin du Moyen Âge aux premières décennies du XX^e siècle, l'Europe et en particulier la France ont été le théâtre d'une gigantesque polémique sur la place et le rôle des femmes dans la société ». Cette polémique portant sur l'égalité et l'inégalité des sexes enflamma tous les esprits et alimenta, à l'époque de l'Ancien Régime jusqu'à l'époque des Lumières, les débats sur l'égalité/l'inégalité et sur les différences/similitudes entre les hommes et les femmes. Au début du XVII^e siècle, la dispute se concentrait sur la question de l'éducation et de l'accès des femmes au savoir, en vertu de la position soutenue avec force par Christine de Pisan depuis 1404. Certains défenseurs de l'idée d'égalité des sexes comme le cartésien François Poullain de la Barre tentèrent de démontrer que « l'égalité des sexes est conforme à l'Écriture sainte » dans la préface de son livre *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (1675). Pour obtenir plus de renseignements historiographiques sur les productions littéraires reconnues intégrales au mouvement de la Querelle des femmes en France, référez-vous aux ouvrages présentées sur le site web de la Société Internationale pour l'Étude des Femmes de l'Ancien Régime (SIEFAR), 10 octobre 2000, siefar.org); et aux ouvrages de Ian Maclean, *Woman Triumphant : Feminism in French Literature, 1610-1652* (Oxford : Clarendon Press, 1977), p.25-63, <https://www.jstor.org/stable/3173479>; Joan Kelly, « Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*, 1400-1789 », *Signs*, vol.8, no.1 (1982) : p.4-28; Catherine Claude, *La Querelle des femmes : la place des femmes des Francs à la Renaissance* (Pantin : Le Temps des cerises, 2000), p.125-157; Danielle Haase-Dubosc et Marie-Élisabeth Henneau, *Revisiter la « querelle des femmes » : Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750* (Sainte-Étienne : Publications de l'Université de Sainte-Étienne, 2013), 273 p; Ian Maclean, « La querelle des femmes en France et en Angleterre de 1615 à 1632 : conjonctures et structures », *Littératures classiques*, n.81/2 (2013) : p.147-171, https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=LICLA_081_0147; Huguette Krief et Valérie André, « La querelle des dames », dans *Dictionnaire des femmes des Lumières* (Paris : Honoré Champion, (2015), p.959-965.

¹⁶ Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime* (Paris : Champion, 2005), p.240.

pu avoir une influence sur les schèmes perceptuels des observateurs français qui ont traversé en Nouvelle-France au début du XVII^e siècle?

Rappelons-nous qu'au lendemain du Concile de Trente (1545-1563), tenu dans le cadre des bouillonnements de la Contre-Réforme et de la Réforme catholique, l'Église a mis en branle un grand projet de « tridentinisation »¹⁷. L'historien français René Taveneaux résume bien les prémices de la réforme tridentine en démontrant que ce mouvement de longue durée cherchait, entre autres, à redéfinir les fonctions de l'institution ecclésiastique, le contenu du dogme catholique et les stratégies de transmission de la foi¹⁸. Toutefois, il ne faut pas oublier que la tridentinisation de l'Église se conjugua à une véritable entreprise « d'intégration socioreligieuse »¹⁹ visant la « normalisation des mœurs »²⁰ et des pratiques religieuses populaires. Comme le souligne magistralement Dominique Deslandres dans de nombreuses publications, le phénomène de la « normalisation tridentine »²¹ représentait un « gigantesque mouvement de réforme et de transformation des esprits occidentaux »²². Suite à la prise de conscience de l'existence d'une culture païenne bien vivante à

¹⁷ Cette expression se rapporte à Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris : Fayard, 2003), p.308 et Dominique Deslandres, « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 13/1 (2005) : p.104, <https://doi.org/10.7202/012527ar>. De toute évidence, cette expression fut exprimée dans François Lebrun, *L'Histoire de la France religieuse XIV^e-XVIII^e siècles : Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières* (Paris : Le Seuil, 1988), p.301. Voir Dominique Deslandres, « Réforme catholique et altérité : arrière-plan socio-religieux de la fondation de Montréal », dans *Les origines de Montréal*, Jean-Rémi Brault (Actes du colloque organisé par la Société de Montréal : Leméac, 1992), p.12.

¹⁸ René Taveneaux, « Les prémices de la réforme tridentine », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n.194, (1989) : p.205-213, <https://doi.org/10.3406/rhef.1989.3469>. Il présente le programme tridentin à travers les thèmes de la centralisation ecclésiastique, « du renouveau des cultes d'intercession » et « de l'essor de la pastorale éducative ». Voir aussi Jean Delumeau, « Trente (Concile de) », dans *Encyclopædia Universalis*, page consultée le 21 mars 2018, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/trente-concile-de/>.

¹⁹ Dominique Deslandres, « Indes intérieures et indes lointaines » dans *La France / Amérique 16^e-18^e siècles*, Frank Lestringant (Paris : Champion, 1998), p.369 et Deslandres, « Entre persuasion et adhésion », 101.

²⁰ Deslandres, *Croire et faire croire*, 308 et Deslandres, « Entre persuasion et adhésion », 104.

²¹ Deslandres, « Réforme catholique et altérité », 24-25 et Dominique Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, tome 111 (1999) : p.265, <https://doi.org/10.3406/mefr.1999.4617>.

²² Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer », 253.

l'intérieur tout comme à l'extérieur de l'Europe chrétienne²³, les réformateurs tridentins ont élaboré une « double opération de tri et d'enseignement »²⁴ visant la reconfiguration de la mentalité collective des populations catholiques. C'est d'ailleurs dans ce contexte réactionnaire de la Réforme catholique que l'Ordre des Jésuites a joué un rôle prépondérant dans le redressement socio-religieux tridentin en tant que premier corps enseignant de l'Église catholique romaine moderne²⁵.

Aux XVI^e-XVII^e siècles, dans un monde chamboulé où le paganisme, la déliquescence religieuse, l'instabilité politique et les calamités sociales faisaient fureur, la réorganisation tridentine cherchait à « réaliser une utopie sacrée, à la fois dans l'ancien et le nouveau monde »²⁶. Les réformateurs tridentins auguraient que la concrétisation de ce projet utopique passait nécessairement « par la claire démarcation du monde religieux et du monde profane »²⁷. Ce processus missionnaire de restructuration des esprits cherchait, entre autres, à inculquer à la population un sens d'orthodoxie religieuse et une capacité de discernement en ce qui a trait aux « comportements admis et ceux qui étaient au contraire refusés »²⁸. C'est généralement le terme « superstition » qui était employé pour désigner la catégorie des pratiques, des comportements et des croyances considérés comme hétérodoxes, déviationnistes et dissidents. À l'intérieur du système chrétien, les

²³ Dominique Deslandres, « The impossible acculturation : French missionaries and cultural exchanges in the seventeenth century », dans *Ethnographies and exchanges : Native American Moravians and Catholics in Early North America*, A.G. Roeber (Pennsylvania State University Press, 2008), p.68; Jean-François Beaudet, *Dans les filets du Diable : les coureurs des bois et l'univers religieux amérindien* (Montréal : Médiaspaul, 2009), p.53.

²⁴ Deslandres, « Réforme catholique et altérité », 25 et Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer », 265.

²⁵ Voir John W. O'Malley (ed.), *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773* (Toronto : University of Toronto Press, 1999), préface.

²⁶ Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer », 253.

²⁷ Deslandres, « Indes intérieures et indes lointaines », 370.

²⁸ Paolo Carile, *Le Regard Entravé : Littérature et Anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle-France* (Sillery (Québec) : Septentrion, 2000), p.10.

superstitions étaient perçues comme des stratagèmes manigancés par Satan lui-même pour désordonner le monde chrétien. Le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière récapitule bien les différents sens qui lui ont été greffé jusqu'en 1727 :

culte de Religion mal dirigé, mal ordonné : Fausse idée que l'on a de certaines pratiques de la Religion, & auxquelles on s'attache avec trop de crainte ou de confiance; fausse opinion de Dieu (...) La superstition Païenne portait à adorer les faux Dieux, les idoles. Dans l'Église Romaine le peuple se laisse aller à mille superstitions, qu'en quelques endroits les Prélats s'efforcent de retrancher. La superstition a d'ordinaire plus de ferveur que la dévotion raisonnable. [...] Les femmes sont plus portées à la superstition. [...] Les superstitions ne se détruisent pas facilement, & ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de défenseurs. On appelle aussi, superstition, le vain présage qu'on tire de certains accidents purement fortuits. [...] Se dit aussi figurément de tout excès d'exactitude en quelque manière que ce soit. [...] Les Ecclésiastiques crient d'autant moins contre la superstition que c'est un excès de Religion²⁹.

Selon la logique tridentine, pour mettre fin au désordre socioreligieux du temps, une purification de la Chrétienté par la purgation des mœurs s'imposait. Ainsi, en Europe, il est clair que la réforme catholique issue du Concile de Trente a facilité l'implémentation d'une contexture sociale dans laquelle l'éradication des pratiques et des croyances superstitieuses était perçue comme un acte salutaire et une entreprise digne des mandarins. Cet état de fait est confirmé par Jean Delumeau lorsqu'il mentionne que : « démasquer Satan fut l'une des grandes entreprises de la culture savante européenne au début des temps modernes »³⁰. La tridentinisation de l'Église et le programme de normalisation des mœurs ont provoqué une véritable phobie du paganisme tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Europe. La réforme tridentine a donc contribué à faire en sorte que le combat contre

²⁹ Antoine Furetière, « Superstition », dans *Dictionnaire universel*, (1727), page consultée le 20 mars 2018, <https://books.google.fr/books?id=NiU-AAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

³⁰ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : une cité assiégée* (Paris : Le Livre de Poche, 1980), p.243.

la superstition et les artifices de Satan atteigne son paroxysme en Europe à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle³¹.

Or l'intervalle 1580-1625, considéré historiquement comme l'âge d'or du Diable en Europe³², représente un point tournant dans le développement des perceptions sociales des femmes dans la société d'Ancien Régime. En ce qui concerne la France, là où la chasse aux sorcières se poursuit officiellement jusqu'à la proclamation de l'édit de 1682, la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle marqua particulièrement le développement des théories démonologiques propageant « la croyance de l'omniprésence du diable dans le monde »³³ et l'angoisse eschatologique. La propagation de la peur du diable par les élites religieuses³⁴, tant catholiques que protestantes, et par les élites juridico-politiques provoqua, entre autres, un renforcement du phénomène de la chasse aux sorcières et de « l'ontologisation du mal chez la femme »³⁵. En réactualisant les propositions du premier grand traité de démonologie, le *Malleus Maleficarum* ou *Marteau des Sorcières* de Henri Institoris et Jacques Sprenger, publié en 1486 et largement diffusé jusqu'au XVII^e siècle,

³¹ Sean Armstrong, « The Devil, Superstition and the Fragmentation of Magic », *Renaissance and Reformation*, 37/2 (2014) : p.49, <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/renref/article/view/21810>. Le phénomène de la chasse aux sorcières médiévales et modernes est extensivement couvert dans 123 p. et *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre* (Gatineau : Éditions Fides, 2007), 137 p.; Julien Véronèse, « L'historien et ses démons. Autour de quelques travaux récents sur la démonologie médiévale », *Médiévales*, vol.73, n.2 (2017), p.213-239, <https://www.cairn.info/revue-medievales-2017-2-page-213.htm>.

³² Peter A. Goddard, « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-1650 », *The Canadian Historical Review*, vol.78, n.1 (1997), p.41, <https://muse.jhu.edu/article/590048/pdf>.

³³ Snyder, *Représentations de la femme*, 6. En Europe, selon Jean Delumeau, ce « grand réveil de Satan » débuta à la fin du XV^e siècle. Pour plus d'informations sur les causes de ce déferlement diabolique à la fin du XVI^e siècle, voir François Lebrun, « Le « Traité des Superstitions » de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83-3 (1976) : p.1-2, <https://doi.org/10.3406/abpo.1976.2825>; Marie-Josée Bouffard, « L'univers d'un abbé au XVII^e siècle : Jean-Baptiste Thiers et le Traité des superstitions (1679) » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 1994, p.1-10; Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 6^e édition (Paris : Presses de l'Université de France, 1996 (1971)), p.338 et Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers* (Paris : Plon, 1997), p.345-450.

³⁴ Dominique Deslandres, « « Le Diable a beau faire... », Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre », *Théologiques*, vol.5, n.1 (1997), p.23, <https://doi.org/10.7202/012527ar>.

³⁵ Snyder, *Représentations de la femme*, préface.

les démonologues laïcs français³⁶ ont réentériné la notion que « superstition was gendered »³⁷, que le sexe féminin était naturellement prédisposé à la sorcellerie et aux débauches superstitieuses, que c'était lui qui tendait à complaire aux demandes de Satan et, qu'ultimement, c'était lui le grand responsable des désordres sociaux et moraux de l'époque. Cette conception gynophobique promouvant la propension féminine pour les agissements superstitieux est restée fixée dans l'imaginaire des élites françaises d'Ancien Régime tout au long du XVII^e siècle, comme le démontre la définition proposée par le *Dictionnaire universel* de 1727 : « Les femmes sont plus portées à la superstition »³⁸. La prolifération de ce sentiment de peur et de méfiance de ce qu'incarnait les femmes a fait en sorte qu'elles furent considérées par leurs contemporains comme les « boucs émissaires » de tous les maux sociaux qui affligeaient les collectivités chrétiennes. On accusait les femmes, descendantes d'Ève et complices de Satan, d'être responsables de la dégénérescence socioreligieuse de l'époque. Sous un prétexte d'une invasion démoniaque dans laquelle le sexe féminin était particulièrement soupçonné « de s'allier à Satan pour accomplir ses sombres desseins »³⁹, les spéculations démonologiques ont permis de justifier la vitupération et la persécution de ce dernier.

Bien qu'à des degrés variables, les missionnaires jésuites, récollets et l'ensemble des laïcs français qui débarquèrent en Amérique étaient tous influencés par la portée du mouvement pédagogique tridentin et du paradigme démonologique qui fleurissaient en Europe au début du XVII^e siècle. L'historien Peter Goddard démontre clairement que la symbolique diabolique, étant une

³⁶ Jean Bodin, *La Démonomanie des sorciers* (1580); Nicolas Rémy, *Démonolâtrie* (1592); Henri Boguet, *Discours exécration des sorciers* (1602); Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612).

³⁷ Armstrong, « The Devil, Superstition and the Fragmentation of Magic », 79.

³⁸ Furetière, « Superstition ».

³⁹ À la fin du Moyen Âge et aux débuts des temps modernes, l'être féminin était perçue comme « l'être-avec-le-mal ». Snyder, *Représentations de la femme*, 9.

facette intégrale de l'identité missionnaire à l'époque moderne, fut importée en Nouvelle-France par les missionnaires⁴⁰. Élaborée par Jean Delumeau, la notion d'une « pastorale de la peur »⁴¹ résume bien la place qu'occupaient les conceptions diaboliques et démoniaques dans les strata-gèmes de conversion missionnaires. Le Diable lui-même, ennemi suprême du salut de l'homme, figurait dans les discours à connotation « militaire »⁴² employés par les missionnaires pour convertir les infidèles. En ce qui a trait aux missionnaires jésuites en particulier, cet aspect de leur axiologie ne faisait que refléter le contenu des enseignements ignaciens véhiculé dans les *Exercices Spirituels*. La spiritualité ignacienne promouvait une interprétation militaire de la vocation missionnaire basée sur l'idée d'un combat éternel entre les soldats de Dieu et les forces de Satan⁴³. De toute évidence, la spiritualité ignacienne prédisposait déjà les Jésuites à adopter une mentalité prosélyte combattante et combative farouchement anti-diabolique.

Compte tenu de ce qui a été dit précédemment, il n'est donc pas surprenant que l'anti-diabolisme intrinsèque à la mentalité missionnaire coïncidait chez certains avec un sentiment antiféministe prononcé et ce, même si, entre 1600 et 1660, on remarque que certains membres du

⁴⁰ Goddard, « The Devil in New France », 45; Beaudet, *Dans les filets du Diable*, 53.

⁴¹ Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles* (Paris : Fayard, 1983), 741 p.

⁴² Les métaphores militaires furent abondamment employées par le récollet Gabriel Sagard et par les jésuites ayant missionnés en Huronie. Voir Deslandres, *Croire et faire croire*, 290 et ses étudiants Stéphan Martel, « Providence divine et diable trompeur : représentations des manifestations visionnaires chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France (de 1612 à 1724) » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 2004), p.199 et Sébastien Brodeur-Girard, « Les soldats de Dieu : usage de la métaphore dans la littérature missionnaire au XVII^e siècle », dans *Cahiers d'histoire*, vol. XVIII, Othmar Keel (Revue du Département d'Histoire de l'Université de Montréal, n.2, 1998), p.148-150.

⁴³ John Webster Grant, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534* (Toronto : University of Toronto Press, 1984), p.5; Urs Bitterli, *Cultures in conflict : Encounters between European and Non-European cultures, 1492-1800* (Cambridge : Polity Press, 1989), p.95; O'Malley, *The Jesuits*, 5-6.

clergé commencent à faire appel à la force vive et active des femmes pour contribuer à la reconstruction de la France et à la construction de la Nouvelle-France.⁴⁴ De fait, tout au long de son histoire l'Église chrétienne a toujours opéré une « promotion ambiguë » des femmes⁴⁵. Ainsi,

⁴⁴ En effet, au tournant des années 1600, une forme de « féminisme religieux » commence à voir le jour et celui-ci s'inscrit dans un « programme de rénovation chrétienne de la société et témoigne d'une volonté de prise en compte du potentiel féminin pour mener à bien les missions de (re)christianisation ». Voir Marie-Élisabeth Henneau, « La querelle au couvent : de l'inégalité des sexes dans les communautés religieuses au XVII^e siècle », dans Danielle Haase-Dubosc et Marie-Élisabeth Henneau, *Revisiter la « querelle des femmes » : Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1600 à 1750* (Sainte-Étienne : Publications de l'Université de Sainte-Étienne, 2013), p.67. Au début du XVII^e siècle, alors que la Réforme catholique battait son plein, les femmes, soutenues ou freinées dans leurs projets par les autorités masculines, s'engageaient et s'imposaient comme « moteurs du renouveau et se font réformatrices, fondatrices, missionnaires, autrices spirituelles ou bienfaitrices remarquées ». Voir Haase-Dubosc et Henneau, *Revisiter la « querelle des femmes »*, 10. Ces religieuses actives, telles que les appellent Marcel Bernos, ont été à « l'origine d'actions déterminantes pour la Réforme catholique : congrégations nouvelles, au moins dix-sept fondations de religieuses enseignantes, totalisant environ un millier d'établissement (...) Voir Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique XVII^e-XVIII^e siècle* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2003), p.268. Dans le contexte colonial de la Nouvelle-France, l'histoire des ursulines offre un exemple du conflit entre les autorités religieuses et des femmes cherchant à s'investir dans l'action apostolique. Bref, il ne faut pas négliger le fait que plusieurs ecclésiastiques s'accordaient à reconnaître les prédispositions du sexe féminin à l'exercice de la charité. À leurs yeux, elles semblaient naturellement vouées à l'éducation des enfants, au soin des malades et à l'accompagnement des plus démunies. Selon plusieurs, il ne s'agissait plus de considérer les femmes avec mépris, mais bien de songer à les instruire et de les associer à l'entreprise tridentine. Voir Henneau, « *la querelle au couvent.* », 68-69. Comme le mentionne Dominique Deslandres, « la vocation de religieuse enseignante est une des voies qui permet à la femme française de cette époque de s'émanciper, tout en participant à l'œuvre d'évangélisation » (voir Dominique Deslandres, « Un projet éducatif au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983) : p.277). Pour plus d'informations sur la contribution sociales des *dévotés* à l'époque de la Réforme catholique, référez-vous à Deslandres, « Un projet éducatif », 277-286; Deslandres, « Réforme catholique et altérité », 34-36; Hélène Tremblay, « Marguerite Bourgeoys et l'éducation des femmes », dans *Les origines de Montréal*, Jean-Rémi Brault (Actes du colloque organisé par la Société historique de Montréal, 1992), p.219-236; Élisabeth Rapley, *Les dévotés : les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle* (Bibliothèque nationale du Canada : Bellarmin, 1995), p.10-193; Dominique Deslandres, « Le rayonnement des Ursulines en Nouvelle-France », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux (Saint-Étienne : PUSE, 1994), p.885-899; Heidi Keller-Lapp et Caroline McKenzie, « Devenir des Jésuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n.16/4 (2010) : p.19-51, <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2010-4-page-19.htm>; Claire Garnier, « Soins des corps, soin des âmes : genre et pouvoirs dans les hôpitaux de France et de Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles » (Thèse de Ph.D., Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II; Université de Montréal, 2015), p.46-54; Dominique Deslandres, « Inspiration, fondation, relais : le rôle du laïcat féminin dans les missions françaises au XVII^e siècle », dans *Les laïcs dans la mission en Europe et aux Amériques, XVI^e et XVIII^e siècles*, Aliocha Maldavsky (Tours : Presses universitaires François Rabelais, 2017), p.69-93.

⁴⁵ Elisja Schulte van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre » dans *Histoire des femmes XVI^e-XVIII^e siècles*, tome 3, Georges Duby et Michelle Perrot (Paris : Plon, 1991), p.141-174.

l'anti-diabolisme et l'antiféminisme inhérents à la culture missionnaire et à « l'imagination populaire européenne »⁴⁶ typique des XVII^e-XVIII^e siècles auraient-ils influencé les perceptions des missionnaires et leurs représentations du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat?

Conclusion

Comme nous pouvons le constater, les représentations symboliques des femmes dans l'idéologie chrétienne légitimait la thèse d'un sexe féminin plus enclin à l'endoctrinement diabolique en raison de son infériorité physique, morale et de son incapacité à maîtriser ses désirs charnels⁴⁷. Nous avons vu également que la structure sociale d'Ancien Régime plaçait les femmes dans une position d'infériorité et de subordination sociale. La société d'Ancien Régime était donc une société qui valorisait la différenciation sexuelle des rôles sociaux et qui tabouisait sévèrement la transgression des rôles masculins et féminins traditionnels⁴⁸. Généralement, le rôle social des femmes se limitait à l'organisation et le maintien de la *domus*. Effectivement, en France, aux XVI^e-XVII^e siècles, l'épicentre des prises de décisions était une sphère très généralement masculine. Les hauts postes ecclésiastiques, l'exercice des fonctions publiques et la mise en action des cultes religieux étaient

⁴⁶ Deslandres, « « Le Diable a beau faire... », 23.

⁴⁷ Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles* (Paris : Fayard, 1983), p.244 et 497; Guy Bechtel, *Les quatre femmes de Dieu : la putain, la sorcière, la sainte et la bécas-sine* (Paris : Plon, 2000); Patrick Snyder, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIII^e-XV^e siècles* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000), p.7; Patrick Snyder, *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre* (Gatineau : Éditions Fides, 2007), p.65.

⁴⁸ Diane Gervais & Serge Lusignan, « De Jeanne d'Arc à Madelaine de Verchères : la femme guerrière dans la société d'Ancien Régime », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.53, n.2 (1999) : p.173, <https://doi.org/10.7202/005446ar> et Josette Brun, « Le veuvage dans les sociétés occidentales préindustrielles : réflexion autour du concept de genre », dans *Cahiers d'histoire*, vol. XVIII, Othmar Keel (Revue du Département d'Histoire de l'Université de Montréal, n.2, 1998), p.19.

tous des rôles masculins. Socialement confinées, opprimées et spoliées, les femmes d’Ancien Régime devaient également endurer le fardeau du stigmate d’infériorité morale hérité du système symbolique judéo-chrétien. Cette « dialectique de la généralisation »⁴⁹ promouvant une méfiance et une peur des femmes était fortement imprégnée dans la conscience sociale des classes dirigeantes dont étaient issues les théologiens, les missionnaires et les élites laïcs⁵⁰. Les propos de l’explorateur Champlain qui qualifient les femmes d’être des créatures imbéciles et faibles⁵¹ et ceux du missionnaire récollet Gabriel Sagard reflètent bien la mentalité commune des missionnaires et des laïcs qui débarquèrent en Amérique. Il écrit ainsi : « je reste plus confus en la pensée de la vie d’une sainte femme, que d’un saint homme, à raison de la fragilité du sexe féminin qui me donne quelque espérance de pouvoir parvenir à la vertu, l’homme ayant naturellement plus de courage, & la femme moins de résolution »⁵².

Bref, l’exploration du phénomène des représentations symboliques et des perceptions sociales des femmes dans la société d’Ancien Régime a permis de mettre en évidence certains « précédents »⁵³ symboliques et sociaux aux représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat. Comme nous allons maintenant le voir, une analyse rigoureuse des représentations françaises du rôle des femmes dans l’univers cérémoniel wendat révélera dans quelle mesure les conceptions symboliques héritées du Moyen Âge et le contexte socioreligieux d’Ancien Régime ont

⁴⁹ Jean-Marie Aubert, *L’exil féminin : antiféminisme et christianisme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1988), p.115.

⁵⁰ Snyder, *Trois figures du diable à la Renaissance*, 32.

⁵¹ Samuel de Champlain, *Voyages et Descouvertes faites en la Nouvelle France, depuis l’année 1615. jusques à la fin de l’année 1618* (Paris : chez Claude Collet, 1619), p.37.

⁵² Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faicts pour la conversion des infidèles : depuis l’an 1615*, vol.1 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.12.

⁵³ Linda Timmermans, *L’accès des femmes à la culture sous l’Ancien Régime* (Paris : Champion, 2005), p.90.

pu modeler les schèmes perceptuels, les tendances interprétatives et représentatives des chroniqueurs français en Nouvelle-Franc

Partie II

Analyse ethno-historique des représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat

Il est important de rappeler que l'analyse des représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat a été conduite dans un esprit de « sympathie compréhensive »¹ consubstantiel à l'approche ethno-historique. Pour ne pas succomber aux « tentations de l'ethnocentrisme de la lecture »², nous devons appréhender simultanément la dynamique interactionnelle genrée opérant à l'intérieur de l'univers cérémoniel wendat telle qu'elle fut représentée par les observateurs Français et telle qu'elle fut vécue par la population wendat. En analysant les documents historiques selon les principes de la méthode critique et en les évaluant à la lumière des acquis anthropologiques, nous avons cru pouvoir reconstituer un portrait plus authentique et plus complet de la dynamique interactionnelle entre les hommes et les femmes wendat dans certaines activités cérémonielles wendat importantes. D'une part, l'évaluation critique des sources a permis de mettre de l'avant certaines « conditions de production »³ ayant pu possiblement influencer le processus de

¹ Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991), p.4. Les notions de « sympathie critique » ou de « compréhension imaginative » sont présent respectivement dans Roland Viau, « Du bon usage de l'ethnohistoire. Essai d'analyse réflexive », dans *L'Éveilleur et l'ambassadeur : essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, Roland Tremblay (Montréal : Recherches amérindiennes au Québec (Paléo-Québec n.27), 1998), p.182 et Roland Viau, *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone* (Les Presses de l'Université de Montréal, 2015), édition Kindle, loc. 4196-4197.

² Roger Chartier, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétudes* (Paris : Albin Michel, 2009), p.327.

³ Pour reprendre un des principes méthodologiques intrinsèques à l'approche historique classique, il est impératif d'utiliser le document de première main et les données qui s'y retrouvent en le « déstructurant pour déceler ses conditions de production » ou en « rapportant le sens du textes à son contexte d'élaboration et à ses conditions de production » ou en « tenant compte de ses conditions de production » Voir respectivement Céline Dauphin, « Femmes », dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques

restitution de la réalité cérémonielle wendat dans les représentations françaises. D'autre part, la multidisciplinarité propre à l'approche ethno-historique nous incita à considérer plusieurs types de sources documentaires pour mener à terme notre étude. La considération des savoirs véhiculés par l'archéologie matérielle⁴ et les traditions orales⁵ sur le rôle cérémoniel des femmes dans les socié-

Revel (Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978), p.238; Chartier, *Au bord de la falaise*, 13; Roland Viau, *Femmes de personnes : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005), p.240.

⁴ En illuminant le symbolisme rattaché à certains éléments de la culture matérielle wendat, l'archéologie permet à l'historien de raconter l'histoire du point de vue de la matérialité. La consultation de multiples études archéologiques nous a permis de confirmer le potentiel informatif de la culture matérielle quant aux activités sociales, aux fonctions culturelles et au système d'idée wendat. L'étude de la culture matérielle nous permet de mieux comprendre la signification profonde des « choses » tant sur le plan social qu'idéologique. Autrement dit, l'archéologie est à la recherche de l'intentionnalité au cœur de la matérialité. Voici quelques études archéologiques qui démontrent en quoi l'archéologie permet d'entrer dans le domaine des significations profondes : Marcel Moussette, « L'objet archéologique : réceptacle et générateur de sens », dans *Archéologies québécoises* Anne-Marie Balac et al., (Paléo-Québec (Recherches amérindiennes au Québec), n.23 (1995), p.5-14; Laurier Turgeon, « Ouvrir les études en culture matérielle amérindienne », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXV, 2 (2005) : p.3-4; Christian Gates St-Pierre, *Confection d'un programme de recherche sur les collections provenant de sites archéologiques amérindiens du Québec* (Montréal : Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, 2009), p.12 et p.26; Brad Loewen et al., *De l'archéologie analytique à l'archéologie sociale* (Montréal : Collection Paléo-Québec (Recherches Amérindiennes au Québec), n.34 (2010), p.21-22; Roland Tremblay, « La présence autochtone dans le Québec méridional avant l'arrivée des Européens », dans *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu et al., (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), p.53; Jean-Yves Pintal et al., *Air : territoire et peuplement* (Québec : Les Éditions de l'Homme, 2015), p.13; Louise Pothier, « Les objets archéologiques : de l'ombre à la lumière », dans *Fragments d'humanité : pièce de collection*, Louise Pothier (Québec : Les Éditions de l'homme, 2016), p.14 et Daniel Laroche et Michel Plourde, *Eau : dans le sillage du temps* (Québec : Les Éditions de l'Homme, 2017), p.18.

⁵ Les traditions orales regroupent l'ensemble des récits et aux types d'informations constituant un savoir collectif transmis par voie orale. Pour l'historien qui tente d'appréhender le passé des sociétés pré-littéraires, celles-ci peuvent servir de guide pour comprendre les systèmes moraux, politiques et sociaux sur lesquels elles étaient fondées. Dans le contexte spécifique de notre étude ethnohistorique, les informations transmises par les traditions orales prennent toute leur valeur lorsqu'elles confirment d'autres sources de renseignements sur le passé. Pour plus d'informations sur les traditions orales et leur valeur comme sources pour la connaissance du passé : Jan Vansina, *De la tradition orale : essai de méthode historique* (Musée Royal de l'Afrique Centrale-Tervuren : Annales Sciences Humaines, n.16, 1961, p.22; Bruce G. Trigger, « Ethnohistory : Problems and Prospect », *Ethnohistory*, vol. 20, no 1 (1982) : p.10, http://www.jstor.org/stable/481006?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents; James Axtell, *The invasion within : the contest of cultures in Colonial North America* (Oxford University Press, 1985), p.102; Bruce G. Trigger, *The Huron et Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord* (Montréal : Boréal, 1990), p.230; Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1600-1664)*, (Montréal : Boréal, 1985), p.59; Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 5-6; Viau, *Amerindia*, loc.31-417 et Sylvie Vincent, « La tradition orale : une autre façon de concevoir le

tés autochtones se sont avérées indispensables pour résoudre plusieurs problèmes méthodologiques résultant de l'utilisation de témoignages visiblement biaisés, fragmentaires, sporadiques, lacunaires, laconiques ou partiels. Évidemment, comme l'univers cérémoniel wendat fut représenté par des individus provenant d'une culture française complètement différente à la culture wendat, il s'avère trop simpliste de présumer qu'elles véhiculaient toute l'authenticité et la complexité de la dynamique interactionnelle genrée opérant dans cet univers⁶. Ainsi, l'intégration de ces perspectives complémentaires a permis de déterminer si certains aspects significatifs de l'agentivité féminine dans le domaine rituel wendat ont été omis, délibérément ou non, par les chroniqueurs français à l'époque de la Nouvelle-France. Ainsi, nous avons pu procéder à l'évaluation du degré de justesse de la présentification⁷ du rôle cérémoniel des femmes wendat dans les représentations françaises du XVII^e-XVIII^e siècles.

Au final, l'analyse des représentations françaises de l'univers cérémoniel wendat permet de déceler le rôle joué par les femmes dans certaines des activités cérémonielles les plus valorisées par les communautés wendat dans la première moitié du XVII^e siècle. Dit autrement, notre intention est de dépeindre le rôle des femmes wendat dans certaines cérémonies constitutives de l'*onderha* à la lumière des représentations françaises du XVII^e-XVIII^e siècles. Par exemple, le terme *onderha* est un terme iroquoien qui fait référence à l'ensemble des « danses, coutumes & cérémonies particulières » considéré comme « la terre », « le soutien » et « les affaires d'importance » de

passé », dans *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu et al. (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), p.75-77.

⁶ Peter Cook, « Les premiers contacts vus à travers les sources documentaires européennes », dans *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu et al. (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), p.59.

⁷ Emprunté au langage husserlien, la notion de présentification se rapporte à l'action de présentifier ou de « rendre présent à la conscience ce qui est absent ou qui appartient au passé ». Voir *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, « Présentifier », 2012, <http://www.cnrtl.fr/definition/présentifier>.

la culture iroquoienne⁸. L'*onderha* ou le « fondement » identitaire de la civilisation iroquoienne englobait, entre autres, la plupart des complexes cérémoniels et rituels qui reliaient « la vie concrète dans les territoires à ses manifestations spirituelles »⁹. À l'époque de la Huronie, la dimension rituelle imprégnait toutes les sphères d'activités quotidiennes. C'est d'ailleurs cette omniprésence de la dimension rituelle dans la vie quotidienne wendat qui représentait « la plus grande opposition que [les Jésuites voyaient] en ce pays à l'esprit de foi »¹⁰.

Comme l'indique William C. Sturtevant, pour appréhender l'univers cérémoniel wendat par l'entremise des représentations françaises produites à l'époque de la Nouvelle-France « *the first problem is to define the domain of ritual* »¹¹. Sa taxonomie des rituels iroquoiens soutient que l'acte cérémoniel se reconnaît, entre autres, par sa « formalité substantielle » et son rapport de « réciprocité » entre les sexes¹². Nous considérons donc que l'acte cérémoniel ou le rituel wendat se distinguent des événements journaliers par leur configuration protocolaire, leur « événementialité complexe » et leur « forme interactionnelle codifiée »¹³. Nous avons donc sondé attentivement notre échantillon documentaire à la recherche des mentions d'activités cérémonielles wendat liées au concept de « fécondité », à la notion de « guérison » et aux traditions « funéraires »

⁸ Jérôme Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), p.194-196.

⁹ Guy Sioui Durand, « L'*onderha* », *Inter*, n.122 (2016), p.4, <https://www.sodep.qc.ca/wp-content/uploads/2017/03/Inter-Guy-Sioui-Durand.pdf>.

¹⁰ Jérôme Lalemant, *Des Hurons* 1645 (RJ-28), p.52.

¹¹ William C. Sturtevant, « A Structural Sketch of Iroquois Ritual », dans *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, M.K. Foster et al. (Albany : State University of New York Press, 1984), p.138.

¹² Sturtevant, « A Structural Sketch of Iroquois Ritual », 138. L'idée de formalité substantielle (formalité dont l'accomplissement est nécessaire pour la validité d'un acte) vient d'une définition trouver dans le Centre National de Ressources Textuelles et Littéraires, « Formalité », 2012, <http://www.cnrtl.fr/definition/formalite>.

¹³ Daniel Vaillancourt. *La cérémonie : entre l'intime et le protocolaire* (University of Western Ontario : Éditions Mestengo Press, 2008), p.11-15.

Chapitre 3

Les représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies liées au concept de « fécondité »

Introduction

Dans ce chapitre, nous tenterons, à la lumière des sources historiques étudiées, de mettre en relief la dynamique interactionnelle genrée opérant dans le fonctionnement de certaines cérémonies liées au concept de « fécondité ». Dans le sens où nous l'employons, la notion de « fécondité » se réfère simultanément aux cérémonies liées à « la capacité de la femme à procréer » et la capacité de la terre à produire des ressources¹. Par rapport à la capacité procréatrice des femmes, nous avons inspecté les représentations françaises du rôle de la femme wendat dans les exercices rituels associés aux phénomènes du flux cataménial, de la grossesse et de la parturition. En ce qui concerne la capacité productrice de la terre, nous avons compulsé les représentations françaises du rôle des jeunes filles dans une cérémonie de mariage wendat tenue dans le cadre d'un rituel de pêche printanier connu sous le nom de « mariage de la seine ».

Les femmes wendat et les rituels liés à l'indisposition féminine

En premier lieu, une lecture attentive des sources historiques étudiées semble suggérer que les chroniqueurs français reconnaissaient l'existence de toute une gamme d'interdits et de tabous reliés au phénomène du flux cataménial dans la société wendat. La première mention d'une procé-

¹ Voir Centre National de Ressources Textuelles et Littéraires, « Fécondité », 2012, <http://www.cnrtl.fr/definition/fécondité>.

ture rituelle exécutée à l'occasion de l'indisposition des femmes wendat nous vient du missionnaire récollet Gabriel Sagard. Lors de son unique séjour en Huronie, entre le mois d'août 1623 et le mois de mai 1624, il observa certains interdits sociaux liés à la menstruation. En parlant des femmes wendat incommodées, Sagard mentionne : « [...] elles font leur manger en de petits pots à part pendant ce temps-là, & ne permettent à personne d'en manger, ni de prendre ses repas avec elle »². Ce passage rend compte du fait que les Huronnes, lors de leurs menstruations, devaient s'abstenir de participer à la cuisine et de toucher aux objets domestiques. Plus tard, en 1637, dans le bourg d'Ihonatiria (St-Joseph), le jésuite François-Joseph Le Mercier remarqua que certaines décoctions médicinales « n'étaient point pour les femmes qui étaient dans leur mois »³. Ses remarques sur les règles régissant la conduite des femmes menstruées illustrent bien la nature taboue du phénomène menstruel dans l'idéologie wendat. Effectivement, à l'instar de plusieurs autres peuples qualifiés de « primitifs », les Wendat concevaient le sang menstruel et les femmes menstruées comme des symboles et des éléments perturbateurs pour la plupart des activités culturellement admises telles que la chasse, la pêche, le jeu, la guerre et les performances rituelles⁴. Le témoignage de Sagard indique que, contrairement aux femmes algonquiennes incommodées qui se retiraient dans des huttes menstruelles écartées et éloignées de leur village pendant le « temps

² Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.1 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.195 et Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons* (Paris : Denys Moreau, 1632), p.78-79.

³ François-Joseph Le Mercier, *Des Hurons 1637* (RJ-13), p.260-262.

⁴ Louise Patricia Atcheson, « Myth, Taboo, Belief and Fact : A Psycho-Anthropological study of evaluations of female role and behavior, as reflected in menstrual myths, taboos, beliefs and facts » (Thèse de Ph.D., City University of New York, 1977), p.2; Thomas Buckley et Alma Gottlieb, « A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism », dans *Blood Magic : The Anthropology of Menstruation*, Thomas Buckley et Alma Gottlieb (Berkeley : University of California Press, 1988), p.25; Georges E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue* (Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994), p.83-84; Marie-Claire Célérier, « Le sang menstruel », *Champ psychosomatique*, n.40 (2005) : p.7 et Roland Viau, *Femmes de personnes : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005), p.216.

de leurs fleurs »⁵, les femmes wendat indisposées étaient exclues de la plupart des activités sociales tout en conservant le privilège de demeurer à proximité de la maison longue familiale : « entre les Hurons et autres peuples sédentaires, les femmes ni les filles ne sortent point de leur maison ou village pour semblables incommodités [...] »⁶. L'anthropologue Bruce G. Trigger nous confirme que « parvenue à la puberté, elle n'était pas obligée, comme les Algonquines, de quitter la maison durant ses menstruations; cependant elle devait, chaque fois, se retirer à l'écart, faire sa cuisine et manger seule, en se servant de petits vases d'argile fabriqués spécialement pour son usage »⁷.

Quoique Sagard n'ait pas pu apprendre précisément « d'où leur était venue cette coutume de se séparer ainsi », il l'estimait honorable et « pleine d'honnêteté »⁸. Son approbation des rituels d'isolement wendat vient probablement du fait qu'ils « semblaient imiter [ceux des] Juives » qui « s'estimaient immondes pendant le temps de leurs fleurs », que l'Ancien Testament affirmait que les règles rendaient les femmes rituellement impures et que tout contact avec elles devait être catégoriquement évité⁹. Rappelons-nous que dans l'Occident moderne, les normes sociales soutenaient foncièrement « l'exclusion des femmes menstruées de la chasse ou de la participation à la

⁵ Sagard a comparé les interdictions wendat au rituel de réclusion menstruelle observé chez les *cheveux relevés* (Outaouais) par Champlain en 1615. Voir Samuel de Champlain, *Voyages et Descouvertes faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618* (Paris : chez Claude Collet, 1619), p.273; Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 78-79 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.1, 195. Pour plus d'informations sur le phénomène de la réclusion menstruelle et de la « hutte menstruelle » imposée aux femmes algonquiennes (ou aux femmes primitives en général), référez-vous à : Virgil J. Vogel, *American Indian Medicine* (Norman : University of Oklahoma Press, 1970), p.237; Noami Quinn, « Anthropological studies on Women's status », *Annual Review of Anthropology*, 6 (1977) : p.184, <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.06.100177.001145>; James George Frazer, *Le Rameau d'or*, vol 4. (Paris : Éditions Robert Laffont, 1981-1984), p.61 et Gilles Havard et Frédéric Lau-grand, *Éros et Tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits* (Québec : Septentrion, 2014), p.15.

⁶ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 79 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.1, 195.

⁷ Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991), p.30.

⁸ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 79 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.1, 195.

⁹ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 79 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.1, 195. Par ailleurs, la philosophie vétérotestamentaire quant aux femmes menstruées est présentée par Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early modern Europe* (Cambridge University Press, 1993), p.45.

messe »¹⁰. De toute évidence, l'approbation par Sagard des comportements rituels wendat liés au phénomène du flux cataménial s'explique par son haut degré de compatibilité avec les principes euro-chrétiens. Nous verrons que cette tendance toute tridentine à évaluer les procédés rituels wendat à la lumière du « système classificatoire des valeurs et des connaissances »¹¹ judéo-chrétien était une tendance récurrente dans la rhétorique missionnaire à l'époque de la Nouvelle-France.

Les femmes wendat et les rituels liés à la procréation

Les sources françaises que nous avons étudiées font état du fait que « les Hurons avaient certaines croyances, coutumes et pratiques rituelles rattachées au cycle de la vie, c'est-à-dire la naissance [...] et la mort »¹². En ce qui concerne le phénomène de la procréation, les descriptions françaises véhiculent le fait que le processus de grossesse et de parturition étaient fortement tabouisés et ritualisés dans la société wendat.

En 1639, dans une lettre destinée à son frère Jean-Imbert, le jésuite François du Péron a décrit certains tabous wendat concernant les femmes enceintes. Généralement, les tabous et les contraintes qui étaient rattachés aux femmes enceintes étaient analogues à ceux rattachés aux femmes menstruées. Tout comme les femmes incommodées, les femmes enceintes devaient s'abstenir d'utiliser les accessoires domestiques communs, d'entrer en contact avec les chasseurs, leurs instruments de chasse et même de regarder dans la direction du gibier : « [...] les femmes grosses parmi eux causent, disent-ils, plusieurs malheurs; car elles sont cause que le mari ne prend rien à

¹⁰ Viau, *Femmes de personne*, 218.

¹¹ Bernadette Bucher, *La Sauvage aux seins pendants* (Paris : Hermann, 1977), p.232.

¹² Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649* (Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1987 (1964)), p.113.

la chasse; [...] si elle regarde la bête qu'on poursuit, on ne la saurait plus prendre; si l'on mange avec elle, ceux qui y mangent tombent malade »¹³.

De plus, la présence des femmes enceintes dans la cabane des valétudinaires faisait supposément empirer leurs situations. En effet, « si quelqu'une d'elles entre en une cabane ou il y [a] quelque malade, le malade empire »¹⁴. D'une part, l'idéologie wendat considérait que les femmes enceintes étaient imprégnées d'une puissance pervertisseuse qui pouvait affecter négativement le reste de la communauté. Cependant, en mentionnant que les Wendat supposaient que la présence des femmes enceintes était absolument nécessaire pour réussir l'extraction d'une flèche du corps des hommes, François du Péron illustre bien l'ambivalence associée à l'état gravidique dans l'univers culturel wendat¹⁵. Paradoxalement, ce pouvoir spirituel ou cette puissance créatrice accordés aux femmes en période de gestation pouvait également être canalisés pour le bien de la communauté à travers ce rituel de guérison wendat particulier¹⁶. Un autre missionnaire jésuite, Jérôme Lalemant, présenta cette ambiguïté d'un ton typiquement tridentin en expliquant que c'est le « diable [qui a] rendu la circonstance [d'une femme grosse] grandement considérable en ces pays, soit à bonheur, soit à malheur en mille rencontres et occasions »¹⁷. Pour lui, cette conception wendat voulant que les femmes enceintes, dépendamment de la situation, pouvaient porter soit chance ou malchance n'équivalait à rien de moins qu'une intuition démoniaque. Le jésuite réussit à communiquer simultanément le sentiment de crainte et de méfiance typiquement wendat vis-à-vis des

¹³ François Joseph Le Mercier, *RJNF 1638*, (RJ-15), p.180-182. Voir la lettre de François du Péron.

¹⁴ Le Mercier, *RJNF 1638*, 180-182.

¹⁵ Le Mercier, *RJNF 1638*, 180-182.

¹⁶ Voir respectivement Norman Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983), p.286-290 et Joyce M. Wright, « A quest for meaning at the early 16th-century St. Lawrence Iroquoian Maynard-McKeown Site » (Thèse de Ph.D., McGill University, 2009), p.176.

¹⁷ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 212.

femmes wendat en période de grossesse et la considération révérencielle et respectueuse de sa puissance vitale.

En ce qui a trait au phénomène de parturition chez les Wendat, les écrits français attestent l'existence d'une cérémonie d'accouchement et de « quelques cérémonies que les Sauvagesse pratiquent à l'endroit des enfants nouveaux nés »¹⁸. C'est grâce à un frère convers comme Gabriel Sagard faisant preuve d'un esprit d'observation aigu que nous possédons des détails précis sur la cérémonie d'enfantement pratiquée par les Wendat. Il rapporte que « la femme étant près d'accoucher toute la cérémonie qu'ils y apportent n'est pas grande & les préparatifs encore moins curieux, car ils plantent simplement 4 ou 5 bâtons en un coin de la cabane, qu'ils entourent de peaux & couvertures [...] & là elle fait son fruit assisté de quelque vieille qui lui sert de sage-femme »¹⁹.

De toute évidence, l'accouchement wendat était réalisé dans le cadre d'un aménagement intérieur particulier favorisant l'intimité des femmes et protégeant celles-ci du regard des hommes. Au moment de l'enfantement, les femmes âgées spécialisées en matière d'accouchement jouaient le rôle crucial de sages-femmes. Par la suite, Sagard dépeint le rôle cérémoniel des femmes wendat dans ce que l'historien James Axtell qualifia de « *ceremony of incorporation* »²⁰ : « L'enfant étant né [...] Il y en a qui font avaler de la graisse fondue ou de l'huile aussitôt qu'ils sont sortis du ventre de leur mère [...] la femme dès qu'elle est accouchée, suivant la coutume du pays, perce les oreilles de son petit a un, deux, trois, quatre ou cinq endroits, avec une aleine ou un os de poisson

¹⁸ C'est le titre du Chapitre XVIII dans Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.2 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.302.

¹⁹ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.2, 303.

²⁰ L'expression « *ceremony of incorporation* » se rapporte à James Axtell, *The Indian Peoples of Eastern America. A Documentary History of the Sexes* (London : Oxford University Press, 1975), p.3.

[...] Après que toutes les petites cérémonies ont été faites à l'enfant nouveau-né, on fait le festin aux amis [...]²¹.

Le théocentrisme inhérent aux « schèmes de perception »²² à partir desquels les missionnaires et les colons français, interprétaient, classifiaient et jugeaient les réalités observées est exhibé dans l'évaluation des rituels d'incorporation wendat proposée par le récollet Sagard : « je ne sais à quel dessein ni pourquoi sinon que le Diable (singe des œuvres de Dieu) leur ait voulu donner cette invention pour contrefaire en quelque chose le Saint Baptême ou la Confirmation »²³.

Sans surprise, ce commentaire du missionnaire récollet décrivant la nature diabolique des comportements rituels wendat liés à l'enfantement s'inscrit tout à fait dans l'ambiance de la lutte tridentine contre les coutumes hétérodoxes et les pratiques superstitieuses. De plus, n'ayant certainement pas pu assister au déroulement du rituel d'accouchement dû au fait qu'il était un homme et en ne maîtrisant pas suffisamment les langues iroquoïennes pour obtenir des renseignements plus sophistiqués à propos de ce rituel, il n'est pas surprenant que Gabriel Sagard fut incapable d'indiquer l'importance profonde de ce rite de passage dans l'idéologie wendat. Par exemple, Roland Viau affirme que « la venue au monde des enfants assurant la reproduction sociale commandait un des rites de passage les plus importants de la vie humaine et requérait des rituels destinés à les intégrer dans le groupe »²⁴. Le propos de Sagard démontre clairement que les femmes wendat jouaient un rôle absolument indispensable dans l'observance de ces cérémonies de naissance en assumant l'entièreté des responsabilités liées à la manipulation cérémonielle des nouveaux nés.

²¹ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.2, 303-305.

²² Roger Chartier, *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétudes* (Paris : Albin Michel, 2009), p.12.

²³ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.2, 304.

²⁴ Roland Viau, *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone* (Les Presses de l'Université de Montréal, 2015), loc.2990-2991.

Les femmes wendat et la cérémonie de mariage de la seine

En dernier lieu, les chroniques françaises produites au début du XVII^e siècle corroborent le fait que l'ensemble des activités de chasse et pêche wendat était accompagné d'actes rituels complexes. L'une des cérémonies les plus prestigieuses du « calendrier rituel »²⁵ wendat se déroule à chaque année, vers la mi-mars, à l'ouverture de la saison des grandes pêches printanières. À s'en tenir aux écrits du jésuite Jean de Brébeuf publiés en 1636, pour s'assurer d'une pêche féconde, les Wendat marient deux jeunes filles à l'esprit de leurs filets de pêche : « ils marient tous les ans leurs rets ou Seine à deux petites filles, qui ne doivent être que de six à sept ans, de peur qu'elles n'ayent déjà perdu leur virginité [...] La cérémonie de ces épousailles se fait en un bon festin, où la Seine est placée au milieu de ces deux vierges [...] pour la rendre heureuse à prendre du poisson »²⁶. Son collègue jésuite Jérôme Lalemant réactualisera cette description 3 ans plus tard : « Sur le milieu du Mois de Mars, la saison de pêcher à la Seine étant venue, on parle de la marier selon la coutume du pays à deux jeunes filles, ou plutôt deux enfants, qui n'eussent jamais eu connaissance d'hommes : et en suite de faire les noces ou le festin, auquel selon la forme, la Seine serait au milieu, & les deux jeunes filles auprès. C'est là où on exhorte puissamment la Seine à prendre bon courage, & de faire en sorte que la pêche soit heureuse [...] »²⁷.

L'enquête de Lalemant sur l'origine et la signification de ces épousailles rituelles entre les filets de pêche et les jeunes filles nubiles révéla que cette pratique était d'origine algonquienne et

²⁵ Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage* (Bibliothèque nationale du Québec : Septentrion, 1993), p.12.

²⁶ Jean de Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), p.166.

²⁷ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 196-198.

visait à « apaiser & donner satisfaction à la Seine »²⁸. Dans la vision animiste wendat, l'intégralité de la nature - les animaux, les végétaux et les objets - était maintenue « en équilibre par les esprits, qu'ils devaient solliciter, respecter et apaiser »²⁹. Les représentations françaises illustrent clairement que les filles nubiles wendat jouaient un rôle primordial dans une cérémonie de pêche fondamentale au maintien d'un équilibre spirituel et naturel. La description de Lalemant démontre aussi que la parenté des jeunes filles profitait notablement d'un tel mariage parce qu'une proportion du butin halieutique annuel lui était promise. Visiblement, Jérôme Lalemant reconnut l'importance sociale de cette pratique wendat en proclamant que : « refuser son consentement à tel mariage c'est [...] frustrer toute une famille de la plus grande douceur, & de la [meilleure opportunité] qui se fasse dans le pays »³⁰.

On voit que la fonction sociale de la cérémonie de mariage de la seine dans laquelle les jeunes filles wendat prenaient activement part tendait à la perpétuation d'une dynamique de redistribution de richesses et d'un sentiment d'espérance quant à la pérennité de la communauté dans le futur. Il est aussi intéressant de remarquer que la nature complémentaire de cette pratique cérémonielle résidait dans le fait que c'était les femmes qui filaient le chanvre (*ononhaskwara*) avec lequel les hommes fabriquaient les filets de pêche concernés par ce mariage annuel³¹. Manifestement, les missionnaires n'ont pas entièrement désapprouvé cette coutume cérémonielle parce qu'elle semblait valoriser un principe compatible aux enseignements chrétiens. Jean de Brébeuf mentionne qu'il est « bien aise que la virginité reçoive parmi eux cette sorte d'honneur; [parce

²⁸ Voir le passage sur l'origine du mariage de la seine et l'adoption de cette cérémonie par les populations wendat. Voir Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 198.

²⁹ Alain Beaulieu, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650 à 1930* (Québec : Éditions GID, 2013), p.49.

³⁰ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 200.

³¹ Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France* (Paris : F. Lambert, 1664), p.100. Voir aussi Georges E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue* (Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994), p.214.

que] cela nous pourra servir un jour pour leur en faire concevoir le prix »³². Dans le cadre de la pensée du missionnaire jésuite fortement influencée par les méthodes d'intégration socioreligieuse tridentines, la notoriété culturelle de cette cérémonie dans l'univers cérémoniel wendat avait le potentiel d'être exploitée pour catalyser l'acceptation de certains principes conformes au christianisme comme la maîtrise des désirs charnels, la valorisation de l'état de virginité³³, la notion de l'exclusivité des rapports sexuels en situation de mariage³⁴ et le culte de la Vierge Marie³⁵. Encore une fois, nous constatons que les coutumes cérémonielles wendat sont évaluées à la lumière des schèmes culturels typiques de l'*épistémè* occidentale et chrétien.

Conclusion

En réalité, les activités cérémonielles wendat liées au concept de « fécondité » s'inscrivaient dans « un ensemble de croyances et de rituels dont la signification profonde nous échappe aujourd'hui » en raison de l'ethnocentrisme et surtout du théocentrisme qui imprégnaient de fond en comble les

³² Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 166.

³³ Effectivement, à l'époque de l'Ancien Régime, « la virginité représentait une des qualités constitutives du concept de « jeune fille » et celle qui est privilégiée, pour des raisons différentes, à la fois par la société civile et le clergé ». Voir Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique, XVII^e-XVIII^e siècles* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2003), p.98-99.

³⁴ Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique*, 120-124.

³⁵ En demeurant conscient de toute la complexité rattachée au symbole de la figure de la Vierge Marie représentant rien de moins que le siège de l'Incarnation, il est clair qu'elle pose explicitement les « jalons du guide de conduite chrétienne » en ce qui concerne la sexualité féminine. Pour plus de détails sur le symbolisme et l'iconographie de la Vierge Marie dans le contexte tridentin, voir France Quéré-Jaulmes, *La Femme : les grands textes des Pères de l'Église* (Paris : Éditions du Centurion, 1968), préface et p.27; Maria Teresa Porcile Santiso, *La Femme : espace de Salut* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1999), p.367-370; Mélanie Dubois, « L'exclusion des femmes des ministères catholiques : une discrimination basée sur le sexe » (Mémoire de M.A., Université du Québec à Montréal, 2007), p.87; Marilyn Rénéric Chauvin. « Relecture des multiples facettes du féminin sacré et profane » (Thèse de Ph.D., Université Michel de Montaigne – Bordeaux III, 2012), p.52; Michelle M. Sauer, *Gender in Medieval Culture* (London : Bloomsbury, 2015), p.51.

schèmes perceptuels des individus qui les ont rapportés³⁶. Nonobstant cela, les représentations françaises de l'univers cérémoniel wendat illustraient fidèlement le fait que la « fonction procréatrice de la femme [wendat] était particulièrement valorisée »³⁷ et que les femmes revêtaient des rôles cérémoniels particuliers en tant que symbole de fécondité et d'abondance. Elles révèlent également que les Wendat considéraient la fonction procréatrice féminine comme une source potentielle de perturbation qui devait être circonscrite avec méfiance et, simultanément, comme un phénomène thaumaturgique conférant des aptitudes potentiellement bénéfiques qui devait être révééré et vénéré. Il est clair que l'ensemble des mesures rituelles liées vues dans ce chapitre visaient à exploiter ou contenir les effets bienfaiteurs ou malfaiteurs provenant du pouvoir procréateur féminin. Finalement, comme nous l'avons particulièrement vu avec la cérémonie de mariage de la seine, le principe de complémentarité à la base des activités cérémonielles permettaient généralement aux femmes wendat d'y jouer un rôle actif et indispensable.

³⁶ Alain Beaulieu, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650 à 1930* (Québec : Éditions GID, 2013), p.50.

³⁷ Roland Viau, *Femmes de personnes : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005), p.64.

Chapitre 4

Les représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies liées au concept de « guérison »

Introduction

Dans ce chapitre, nous tenterons de cerner quelques aspects significatifs du rôle des femmes wendat dans certaines opérations cérémonielles liées au concept de « guérison » à la lumière des sources étudiées. Cet exercice s'avérait incontournable du fait que, selon Mircea Eliade, l'historien des religions reconnu, entre autres, pour son ouvrage pionnier sur le chamanisme, « les guérisons chamaniques constituent le rituel par excellence du chamanisme nord-américain »¹. Ceci étant dit, l'effort d'élucidation du rôle des femmes de l'univers cérémoniel wendat commandait donc nécessairement l'exploration approfondie de cette catégorie de rituels de nature curative fondamentale à la société wendat. Sans prétendre couvrir exhaustivement le phénomène du rôle cérémoniel des femmes dans les rituels thérapeutiques wendat, nous examinerons trois rituels curatifs partageant un certain niveau de théâtralité. Nous procéderons d'abord à l'analyse des représentations françaises du rôle des femmes dans le rituel de guérison complexe connu sous le nom d'*Aoutaeroihi*. Ensuite nous étudierons les représentations françaises à la recherche d'informations pertinentes sur le rôle des femmes wendat dans la cérémonie de l'*Andacwander*. Enfin, nous analyserons les représentations françaises afin de pouvoir déceler le rôle des femmes dans le déroulement d'un festival curatif wendat connu sous le nom de l'*Ononharoia*.

¹ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris : Payot, 1974), p.242.

Les femmes wendat et l'Aoutaerohi

À première vue, les représentations françaises datant de la période des premiers contacts dépeignent une société wendat dans laquelle les cérémonies destinées à guérir les malades revêtaient une importance capitale. En ce qui nous concerne plus particulièrement, l'analyse des transcriptions françaises révèle que certaines femmes wendat jouaient un rôle central dans plusieurs activités rituelles curatives. L'une d'elles, l'*Aoutaerohi*, fut présentée dans les écrits de Samuel de Champlain et de Gabriel Sagard sans être explicitement nommée et fut officiellement nommée par Jean de Brébeuf dans sa *Relation* de 1636. En classifiant les différents types de festins wendat, Brébeuf représenta l'*Aoutaerohi* comme un festin médicinal qui : « se fait pour la délivrance d'une maladie [...] qu'ils appellent aussi [*Aoutaerohi*], du nom d'un petit Démon gros comme le poing »².

Le premier témoignage du rôle des femmes wendat dans ce festin de guérison nous vient du père de la Nouvelle-France, Samuel de Champlain. Observée lors de son hivernement chez les Wendat en 1616, l'*Aoutaerohi* semble, selon ses dires, une cérémonie de guérison dans laquelle les « vieilles femmes » wendat et des chamanes munis d'un hochet de tortue jouaient un rôle prééminent³. L'analyse iconographique de la gravure de Champlain par François-Marc Gagnon semble suggérer que l'agencement des participants le démontre on ne peut plus clairement⁴! À s'en tenir au texte de Champlain, les procédures rituelles étaient déclenchées par une intuition

² Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 176 et 182.

³ L'esprit de la tortue faisait partie intégrante de plusieurs mythes de création wendat. Voir Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976)), p.60-61; C.M. Barbeau, *Mythologie huronne et wyandotte* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1994), p.13-14 et David J. Silverman, « Forging a new Indian religion in Seventeenth-Century Huronia » (Mémoire de M.A., The College of William and Mary in Virginia, 1996), p.13-14.

⁴ Samuel de Champlain, *Voyages et Descouvertes faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618* (Paris : chez Claude Collet, 1619), p.100. Voir l'analyse iconographique de la gravure de Champlain dans François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1984), p.76-78.

onirique d'une personne malade ou par : « l'*Oqui* [qui] enverra quérir un grand nombre d'hommes, femmes & filles, avec trois ou quatre vieilles femmes [...] & entrant [dans les cabanes des malades] en dansant, avec chacune une peau d'ours sur la tête »⁵. La description de Champlain démontre que c'est aux femmes qu'incombaient la charge de prendre soin de la personne atteinte. Le reste de sa description est très révélateur quant au rôle décisif joué par les actrices féminines dans ce rituel de guérison. Aux dires de Champlain :

les vieilles qui sont proches de la malade reçoivent les présents, chantant chacune à son tour, & puis ils cessent de chanter, & alors que tous les présents sont faits, ils commencent à lever leurs voix d'un même accord, [...] & frappant à la mesure avec des bâtons sur des écorces d'arbres [...] alors toutes les femmes & filles commencent à se mettre au bout de la cabane, comme [si elles] voulaient faire l'entrée d'un ballet ou d'une mascarade. Les vieilles marchant devant avec leurs peaux d'ours sur leurs têtes, & toutes les autres les suivent l'une après l'autre⁶.

Les propos de Champlain dévoilent qu'en plus de recevoir des offrandes et de performer les chants rituels, c'était les « vieilles » qui étaient responsables de l'initiation des danses de guérison programmées. En ce qui concerne ces danses rituelles, Champlain mentionne également que c'étaient de vieilles femmes qui « [prenaient] la malade pour [danser] »⁷ à la demande du chamane-médecin. Les danseurs et les danseuses effectuaient des séries de mouvements distincts, complexes et complémentaires⁸. Épisodiquement, à la demande du chamane ou de la personne malade, les femmes et les filles étaient requises de danser toutes ensemble⁹. Finalement, remarquons que les préparatifs

⁵ Champlain, *Voyages et descouvertes*, 97-98.

⁶ Champlain, *Voyages et descouvertes*, 98-99.

⁷ Champlain, *Voyages et descouvertes*, 99.

⁸ Originellement, le rôle des vieilles femmes wendat dans l'effort d'implication des souffreteux est mentionnée dans Samuel de Champlain, *Voyages et descouvertes*, 99. Quant à lui, Gabriel Sagard présente les pas et les figures de la danse wendat pour pratiqués par les hommes et les femmes dans Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons* (Paris : Denys Moreau, 1632), p.151-152 et dans Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faicts pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.2 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.287-288.

⁹ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 613.

rituels observés par Champlain en 1616 furent destinés au rétablissement d'une femme. Cela démontre que, non seulement les hommes et les femmes wendat participaient activement aux cérémonies en tant que guérisseurs, mais qu'ils recevaient aussi la même qualité de soin en tant que patients et patientes.¹⁰ Les sources semblent même suggérer que plusieurs cérémonies de guérison comme le rituel d'*Aoutaerohi* étaient plus fréquemment effectuées en faveur des femmes que des hommes¹¹. C'est ce que laisse sous-entendre les propos de Sagard qui proclame que les femmes avaient une plus grande propension aux « songes, représentations fâcheuses [...] & d'autres imaginations »¹² initiant ce type de rituel de guérison. Après tout, cette notion de la prédisposition des femmes aux inspirations diaboliques n'était-elle pas étayée par l'ensemble des apriorismes culturels martelé par le processus d'acculturation typiquement catholique et tridentin promu par les auteurs des sources étudiées? Les femmes wendat étaient-elles vraiment plus actives dans ce domaine ou les missionnaires, étonnés ou s'en donnant l'air, étaient-ils portés à exagérer leur niveau de participation?

Quoique les descriptions ci-hauts fassent preuve d'un haut degré de minutie, il ne faudrait guère conjecturer que l'opinion personnelle des observants vis-à-vis des rituels de guérison était objective, neutre ou impartiale. Bien au contraire, une analyse lexicale révèle que notre échantillon des représentations françaises des cérémonies de guérison wendat est ostensiblement empreint d'une sensibilité démonologique et d'un ton condamateur typiquement tridentin. En effet, plusieurs termes employés par Champlain, Sagard, Brébeuf et François-Joseph Le Mercier pour qua-

¹⁰ Karen Anderson, *Chain her by one foot : the subjugation of Women in Seventeenth-Century New France* (Londres : Routledge, 1991), p.119.

¹¹ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649* (Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1987 (1964)), p.85.

¹² Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 117.

lifier et évaluer le rituel d'*Aoutaerohi* relevaient du champ lexical de la démonologie et de la superstition. D'une part, les Français considéraient la figure du chamane responsable du bon fonctionnement des rituels de guérison comme un « Diable », « Magicien », « Sorcier » et un « Jongleur »¹³. Effectivement, les relateurs français comparaient souvent les chamanes autochtones aux charlatans itinérants français qui jouaient des farces, performaient des chansons, des danses, des actes de jongleries et des tours de magie lors de festivals ruraux et urbains en France¹⁴. Les missionnaires de la Nouvelle-France qui se frottèrent aux chamanes wendat les perçurent comme les ennemis ou les obstacles par excellence à l'effort d'évangélisation et ne purent se les représenter que par des références propres à la culture occidentale et au discours démonologique¹⁵. D'autre part, certains passages démontrent également l'attitude contemptrice des observateurs français vis-à-vis du rituel d'*Aoutaerohi*. Alors que Champlain qualifiait ce rituel de « fausse croyance », François-Joseph Le Mercier a comparé les chants rituels émis par les femmes lors d'une prestation au bourg d'Ossossané à des sons que « les démons et les damnez [chantent] dans l'enfer »¹⁶. Comme le suggèrent les propos de l'historien français Claude-Charles Bacqueville de la Potherie¹⁷, cette inclination de la part des chroniqueurs français de vouloir dépeindre le rituel d'*Aoutaerohi* comme

¹³ « Diable » : Champlain, *Voyages et descouertes*, 101; Sagard, *Le grand voyage au Pays des Hurons*, 276. « Magicien » : Champlain, *Voyages et descouertes*, 103; Sagard, *Le grand voyage au Pays des Hurons*, 279 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 614. « Sorcier » : Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 182; François-Joseph Le Mercier, *Des Hurons* 1638 (RJ-14), p.62. « Jongleur » : Le Mercier, *Des Hurons* 1637 (RJ-13), 32.

¹⁴ Olivia Bloechl, « Sounding Savagery : Native American song and the frontiers of early modern music » (Thèse de Ph.D, University of Pennsylvania, 2002), p.55-56.

¹⁵ À ce sujet, voir Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris : Fayard, 2003), p.306-331.

¹⁶ Champlain mentionne « fausse croyance » dans Champlain, *Voyages et descouertes*, 102 et Le Mercier comparent les chants rituels aux chants infernales dans Le Mercier, *Des Hurons* 1638 (RJ-14), 58 et 60.

¹⁷ Il utilise les termes de « cérémonie diaboliques et de « superstitions » pour décrire l'ensemble des cérémonies pour guérir les malades. Voir Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale* vol 3, (Paris : Chez Jean-Luc Nion et Français Didot, 1722), p.7 et p.8.

essentiellement diabolique et fondamentalement superstitieuse persista tout au moins jusqu'au premier quart du XVIII^e siècle. Une autre stratégie rhétorique perceptible dans les documents français était d'associer les rituels de guérison comme le festin d'*Aoutaeroi* à certains festivals typiques du folklore français pour mettre en évidence leurs caractères libertins, déréglés ou excessifs¹⁸. Par exemple, Champlain comparait « les filles [qui] se [trouvaient] parées & peintes » lors des cérémonies de guérison aux « gens déguisés » participants aux « mascarades » ou aux « ballets » français et aux individus qui « [couraient] le Mardi gras par les rues, en France »¹⁹. Dépourvus d'une perspective anthropologique générale que nous avons le privilège de posséder au XXI^e siècle, il semble que les chroniqueurs français de l'époque des contacts franco-wendat étaient intuitivement prédisposés à juxtaposer les rituels autochtones et les rites de carnivals d'origine européenne pour les classer et les évaluer²⁰. Il est intéressant de noter que cette stratégie interprétative et ces tendances littéraires s'enlignaient parfaitement avec l'agenda tridentin de normalisation des mœurs du début du XVII^e siècle promouvant, entre autres, l'identification et la régulation des coutumes superstitieuses et carnavalesques dans le monde chrétien.

Les informations fournies par l'anthropologie culturelle, l'archéologie matérielle et les traditions orales permettent de faire la lumière sur l'une des facettes les plus nébuleuses des descriptions françaises du rituel d'*Aoutaeroi*. Celle-ci se trouve à être la présence et le rôle « *des vieilles marchant devant avec leurs peaux d'ours sur la tête* »²¹. L'information ethnographique accumulée

¹⁸ Bloechl, « Sounding Savagery », 53.

¹⁹ Champlain, *Voyages et descouvertes*, 98-99 et 103. Dans le même contexte, Sagard reprendra le terme « mascarade » dans Sagard, *Le grand voyage au Pays des Hurons*, 279.

²⁰ Nous verrons plus tard que Jean de Brébeuf et Jérôme Lalemant useront des mêmes stratégies comparatives dans leurs propos sur le rituel d'*Ononharoia*.

²¹ Champlain, *Voyages et descouvertes*, 98-99.

sur la culture iroquoienne révèle que ce passage se rapporte à une coutume courante dans de nombreuses sociétés de guérisseurs ou guérisseuses (*curing societies*) que l'on rencontrait chez les Wendat et les autres peuples iroquoiens²². Traditionnellement, lors de certaines prestations rituelles curatives, il semblerait que certains membres de ces sociétés imitaient l'animal dont elles tiraient le nom. Visiblement, le rituel d'*Aoutaerohi* observé par Champlain fut performé par une des troupes médicales consacrée à l'esprit de l'ours. Celle-ci faisait probablement partie de l'une des sociétés de guérisseurs les plus répandues et respectées, soit celle des *Aoutaerohis*, « dont les membres avaient la réputation de pouvoir maîtriser [...] des charbons de bois chauds »²³. Par ailleurs, Brébeuf mentionne la performance d'une danse médicinale appelée *Otakrendoiaie* par les « Confrères *Atirenda* »²⁴ au bourg d'Ihonatiria (St-Joseph). Selon le linguiste John Steckley ayant étudié les langues iroquoiennes, le terme d'*Atirenda* se traduirait « *Medicine Dance Society* »²⁵. L'anthropologue Bruce G. Trigger affirme « qu'environ quatre-vingts personnes, dont six femmes, étaient membres d'une société appelée « *Atirenda* » qui se spécialisait dans la guérison des hernies »²⁶.

Pour conclure, l'analyse indique que les représentations françaises de l'époque des premiers contacts corroborent le fait que les femmes âgées jouaient un rôle décisif dans le rituel d'*Aoutaerohi* et que les femmes wendat étaient communément admises au sein de « fraternité de

²² Gagnon, *Ces hommes dits sauvages*, 77.

²³ Champlain mentionne que les guérisseurs manipulaient « des charbons ardans » dans Champlain, *Voyages et découvertes*, 100. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 63.

²⁴ Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 206.

²⁵ William Rex Weeks, Jr. « Antiquity of the *Midewiwin* : An examination of early documents, origins stories, Archaeological remains, and rock paintings from the Northern Woodlands of North America » (Thèse de Ph.D, Arizona State University, 2009), p.86.

²⁶ Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 63. Certains experts estiment que ces « personnes » proviendraient d'une nation algonquienne comme les Outaouais ou les Ojibwés. Voir Weeks, « Antiquity of the *Midewiwin* », 86.

guérisseurs maniant aussi bien les rituels magiques (chants, danses) que les connaissances techniques »²⁷. De plus, elles montrent bien « jusqu'à quel point la maladie était vécue collectivement et publiquement »²⁸ chez les Wendat. N'empêche que, pour nous, les représentations françaises demeurent manifestement faussées puisque c'est surtout à travers le prisme déformant de la superstition qu'elles rendent compte de la structure formelle de la cérémonie de guérison d'*Aoutaerohi*. Les schèmes de perception euro-centriques inhérents aux témoins oculaires français ne leurs ont pas permis d'apprécier la valeur communautaire d'une telle cérémonie. Contrairement aux Européens qui privilégiaient la tranquillité et le silence en temps de rétablissement, les Wendat favorisaient l'emploi de méthodes publiques tonitruantes communiquant des sentiments de compassion et de solidarité collective. Alors que les Français représentaient l'*Aoutaerohi* comme un complexe culturel superstitieux d'inspiration diabolique sans fondement, les Wendat sanctifiaient ce rituel et lui accordaient des propriétés miraculeuses, thérapeutiques et thaumaturgiques.

Les femmes wendat et l'Ononharoia

Étant certainement l'un des rituels wendat les plus documentées et anathématisés par les chroniqueurs français du XVII^e et XVIII^e siècles, l'*Ononharoia* fut traduit par « le renversement de cervelle », « le tournoiement de tête » ou « le renversement de tête »²⁹. Il semblerait que cette étiquette

²⁷ Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1600-1664)*, (Montréal : Boréal, 1985), p.82 et Viau, *Femmes de personne*, 73.

²⁸ Gilles Thérien, *Jean de Brébeuf : Écrits en Huronie* (Bibliothèque Québécoise, 1996), p.xxxi.

²⁹ Respectivement : Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 174; Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 166; Jérôme Lalemant, *Des Hurons* 1642 (RJ-23), 52; Paul Ragueneau, *Des Hurons* 1646 (RJ-30), p.100 et ²⁹ Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol.2 (Paris : Chez Saugrain l'aîné, 1724), p.79.

lui aurait été accolée parce que les Français remarquèrent, qu'à l'occasion de cette fête, les individus d'un village couraient follement de cabane en cabane en réclamant des désirs particuliers (*Ondinonc*) qu'ils prétendaient dictés par leurs songes. Habituellement d'une durée de trois jours entiers, ce festival wendat s'effectuait, d'après les sources françaises, lorsqu'une maladie quelconque persistait au-delà des rituels de guérison conventionnels, lorsqu'une proportion considérable de la population se trouvait en mauvais état physique ou psychologique, lorsqu'un malade rêvait qu'une telle cérémonie guérirait ses maux ou lorsque « quelqu'un des principaux d'entre-eux » avait du mal à se rétablir d'un traumatisme quelconque³⁰. La particularité de ce festival vient du fait que les requêtes des « *Ondinonc* » ne se faisaient pas de manière intelligible ou diaphane, mais plutôt par logogriphe, par énigme, par devinette ou par charade³¹. Les missionnaires conclurent que la satisfaction des désirs rêvés s'exécutait principalement pour le rétablissement de la santé des malades, des mélancoliques et pour chasser la « folie hors du village »³².

L'analyse des descriptions françaises révèle que les femmes pouvaient jouer le rôle d'initiatrice et de participante active dans le rituel wendat de l'*Ononharoia*. La description la plus détaillée et la plus approfondie de la programmation de cette fête médicinale provient indiscutablement de Jérôme Lalemant. D'emblée, en 1639, il observa l'*Ononharoia* réalisée pour le soulagement d'une wendat du nom d'Angoutenc³³ ayant eu une vision d'un spectre nocturne féminin qui lui ordonna d'exécuter cette fête : « [Angoutenc] vit en un instant, dit-elle, la Lune fondre sur sa tête, qui aussitôt lui parut comme une belle grande femme »³⁴. Précédent donc toute l'affaire, cette vision est elle-même fort intéressante car elle véhicule le fait que c'est cette belle grande femme

³⁰ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons* (Paris : Denys Moreau, 1632), p.279.

³¹ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 178 et 182 et Lalemant, *Des Hurons* 1642 (RJ-23), 52.

³² Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 176.

³³ L'épisode de l'*Ononharoia* tenue pour Angoutenc (Ang8tenc) est présenté par Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 164-188.

³⁴ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 164.

se présentant comme « l'immortel Seigneur général de ces contrées »³⁵ qui apparue à Angoutenc qui fut responsable de la mise en marche des préparatifs pour l'*Ononharoia* en ordonnant « que tous les quartiers de [son] domaine [lui offrent] des présents »³⁶.

En décortiquant la cérémonie en cinq actes séquentiels, Jérôme Lalemant fournit des informations pertinentes quant au rôle actif joué par les femmes wendat tout au long des épisodes de ce rituel. Ainsi, dans sa présentation du premier acte, en rapportant le fait que « deux hommes [...] et deux filles s'en vont [s'enquérir] de tout ce que la malade avait désiré »³⁷, Lalemant illustre qu'une femme wendat, au même titre qu'un homme, pouvait initier l'*Ononharoia* en période de détresse. Même si les femmes européennes n'étaient pas autorisées à mettre en exécution les cérémonies religieuses chrétiennes, on voit que le missionnaire prit tout de même la peine de mentionner que les femmes wendat le pouvaient. Tel que décrit par Lalemant, le second acte de cette fête consistait à faire promener la malade « par le milieu des cabanes [...] pieds et jambes nues, c'est-à-dire, par plus de deux & trois cents feux »³⁸ afin de lui pourvoir du soulagement. Ensuite, à s'en tenir à ses propos, il semblerait que « toute la jeunesse, & même les femmes & enfants »³⁹ contribuaient activement au « tintamarre »⁴⁰ et participaient aux « extravagances »⁴¹ tenues dans le cadre de la « manie générale »⁴² constituant le troisième acte de cette cérémonie de guérison. Manifestement, cet épisode rituel exigeait un engagement énergétique de l'ensemble de la population, sauf peut-être quelques individus surannés⁴³. Le quatrième acte de la fête servait à déclarer publiquement

³⁵ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 164.

³⁶ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 164.

³⁷ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 172.

³⁸ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 174-176.

³⁹ Cette citation provient de Lalemant, *Des Hurons 1642* (RJ-23), 52.

⁴⁰ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 176.

⁴¹ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 176.

⁴² Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 176-178.

⁴³ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 176.

ses « désirs ou Ondinoncs par Énigme »⁴⁴ et à rechercher frénétiquement ceux-ci dans le village. Finalement, le cinquième et final acte commençant le dernier jour de la fête consistait : « en un second voyage ou promenade de la malade par les cabanes qui ferme toute la fête, et ce pour proposer son dernier et principal désir, non pas ouvertement comme elle avait fait d'abord en arrivant, mais par Énigme comme les autres ont fait les jours précédents »⁴⁵. Bref, en considérant que de tels actes rituels pouvaient être exécutés pour solliciter le rétablissement de « quelqu'un des principaux d'entre-eux »⁴⁶ ou d'une simple femme comme Angoutenc, nous pouvons affirmer avec confiance que les femmes, au même titre que les hommes, participaient activement aux différentes étapes de l'*Ononharoia*.

Dans un nouvel ordre d'idées, en scrutant les descriptions françaises des cérémonies wendat du XVII^e-XVIII^e siècles, on dénote aisément chez les auteurs un sentiment unanime d'antipathie face aux festivités de l'*Ononharoia*. D'emblée, les missionnaires français ont voulu en faire un rituel d'inspiration diabolique. Par exemple, suite à son séjour en Huronie de 1623 à 1624, Sagard décrit l'*Ononharoia* comme : « [...] l'invention principale et le moyen le plus propre pour chasser les Diables et malins esprits de leur [...] village, qui leur causent [...] et apportent toutes les maladies et infirmité qu'ils [souffrent] au corps et en l'esprit »⁴⁷. De surcroît, pour représenter l'ambiance lors de la phase la plus agitée de l'*Ononharoia*, il utilisa l'expression toute occidentale

⁴⁴ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 178.

⁴⁵ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 182.

⁴⁶ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 279.

⁴⁷ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 280 et Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.3 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.615.

« sabbat de démons »⁴⁸ symbolisant « le grand bruit qui se [faisait] avec désordre et confusion [lors de] l'assemblée nocturne qu'on [disait] que les [Sorcières tenaient] pour adorer le diable »⁴⁹.

Pour leur part, les jésuites Jérôme Lalemant et Jean de Quen ont carrément dépeint l'*Ononharoia* comme un « hommage au diable », une célébration des « trophées de Satan » ou une « Fête du Démon des songes »⁵⁰. En 1646, Paul Ragueneau refléta bien l'opinion commune des missionnaires vis-à-vis de l'*Ononharoia* lorsqu'il qualifia celle-ci de « cérémonie diabolique et [de] solennité superstitieuse »⁵¹. L'interprétation de la réalité cérémonielle de l'Autre étant nécessairement colorée par le bagage culturel de l'observant, il n'est pas surprenant que les missionnaires françaises aient interprété la cérémonie de l'*Ononharoia* d'un angle typiquement européen et chrétien.

Par ailleurs, les missionnaires français comparèrent copieusement l'ambiance cérémonielle provoquée par l'*Ononharoia* à certaines fêtes païennes antiques et aux festivités carnavalesques occidentales qui étaient ardemment dénoncées par les réformateurs tridentins en Europe. Afin de représenter les agissements rituels des participants et l'ambiance de la cérémonie aux lecteurs français dans des termes qu'ils pourraient saisir, la première génération de missionnaire français en Nouvelle-France les ont comparés à « nos mascarades les plus extravagantes, [...] aux baccantes des anciens, [...] aux furies de l'Enfer »⁵² et au « Carnaval des mauvais chrétiens »⁵³.

En 1724, Joseph-François Lafitau répéta les mêmes poncifs voulant que l'*Ononharoia* soit : « une suite des Bacchanales & Saturnales, dont nous avons conservé un reste dans les mascarades & les

⁴⁸ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 615-616.

⁴⁹ « Sabbat », dans *Dictionnaire de l'Académie française* 1^{ère} édition (Paris : 1694), page consultée le 1^{er} juin 2018 <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=bacchanales&submit=>.

⁵⁰ Respectivement : Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 172 et 184 et Jean de Quen, *RJNF* 1656 (RJ-42), p.154.

⁵¹ Ragueneau, *Des Hurons* 1646 (RJ-30), 100.

⁵² Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 176

⁵³ De Quen, *RJNF* 1656 (RJ-42), 154.

déguisements du Carnaval »⁵⁴. Il est intéressant de noter qu'en employant l'expression « baccante des anciens » pour représenter les « extravagances »⁵⁵ occasionnées par l'*Ononharoia*, Jérôme Lalemant fit expressément référence à la furie et l'excentricité des femmes qui participaient à « la fête des Bacchanales »⁵⁶ célébrée par « les anciens infidèles [...] en l'honneur de Bacchus »⁵⁷. Dans la perspective des missionnaires influencés par les préoccupations tridentines, le principal point commun entre une cérémonie comme l'*Ononharoia*, les fêtes païennes comme les Bacchanales et les Saturnales et les festivités populaires comme le Carnaval ou les mascarades se trouvait à être la nature débridée, désordonnée, dérèglée et diabolique de ces activités rituelles⁵⁸. C'était donc l'incompatibilité de ces fêtes rituelles avec l'orthodoxie tridentine qui motiva les missionnaires français à les qualifier de superstitions de « bas Peuple »⁵⁹ et de les condamner comme telles. Tout compte fait, la rhétorique stigmatisante employée par les missionnaires pour représenter l'*Ononharoia* transposait fidèlement les intentions tridentines cherchant à remédier aux négligences de la pratique chrétienne en Europe en vitupérant les débordements festifs et les excès épicuriens⁶⁰.

Curieusement, l'antipathie partagée par les missionnaires à l'égard des cérémonies de guérison wendat coexista avec une admiration de certains des principes à la base du festival de l'*Onon-*

⁵⁴ Lafitau, *Mœurs des sauvages* vol 2, 78.

⁵⁵ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 176.

⁵⁶ « Bacchante », dans *Dictionnaire de l'Académie française* 1^{ère} édition (Paris : 1694), page consultée le 2 juin 2018, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=bacchante&submit=>.

⁵⁷ Bacchus était la divinité païenne du vin et des ivrognes. Jean Nicot, « Bacchanales », dans *Thrésor de la langue Françoyse tant Ancienne que Moderne* (Paris : David Douceur, 1606), page consultée le 2 juin 2018, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=bacchanales&submit=>.

⁵⁸ Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1600-1664)*, (Montréal : Boréal, 1985), p.208 et Olivia Bloechl, « Sounding Savagery : Native American song and the frontiers of early modern music » (Thèse de Ph.D, University of Pennsylvania, 2002), p.53.

⁵⁹ Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.2, 80.

⁶⁰ Marie Lezowski, « Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580) », *Siècles*, 35-36 (2012) : p.1, <https://journals.openedition.org/siecles/1725>.

haroia. D'une part, la description de l'*Ononharoia* produite par Gabriel Sagard montre qu'il reconnaît en cette cérémonie une sorte d'exorcisme⁶¹ communautaire. Bien entendu une sorte d'exorcisme superstitieux mais, tout de même, ce type d'exorcisme lui apparaît comme un relent de la révélation prototypique qu'il veut trouver en Amérique⁶². D'autre part, en 1636, après avoir observé l'*Ononharoia* performé au bourg d'Ihonatiria, Jean de Brébeuf déclara que « de cette façon d'agir, & de ce qu'ils exercent [entre eux] l'hospitalité gratuitement, [...] j'entre en espérance qu'ils se rendront un jour susceptible de la charité chrétienne ». Autrement dit, la magnanimité et l'altruisme manifestés par les Wendat à l'égard des malades lors des cérémonies de l'*Ononharoia* donnaient espoir au missionnaire jésuite de pouvoir les concilier à l'idéal chrétien car ce rituel faisait appel à la Charité, « l'une des trois vertus théologiques, & celle qui est principalement recommandée aux Chrétiens »⁶³. Ici encore, nous voyons que le discernement puis la christianisation de certains éléments de la culture cérémonielle wendat compatibles avec les fondements de l'idéal chrétien faisaient partie de la stratégie prosélyte déployée par les missionnaires en Huronie⁶⁴.

En demeurant dans le thème du discernement des significations profondes reliées à la cérémonie de l'*Ononharoia*, on remarque que le voile conceptuel à travers lequel les missionnaires percevaient cette cérémonie n'a guère laissé transparaître les valeurs sociologiques que les Wendat lui accordaient. Voilà pourquoi, généralement, les missionnaires tendaient à la représenter comme

⁶¹ Un exorcisme se définit comme des « prières ou conjurations qu'on fait en exorcisant » et l'action d'exorciser c'est « faire des conjurations au nom de Dieu contre le Démon, pour le sortir du corps d'un possédé, ou pour purifier des créatures immondes ». Voir Antoine Furetière, « Exorciser » et « Exorcisme » dans *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts* (La Haye : Chez Arnout et Reinier, 1690), page consultée le 10 juin 2018, https://books.google.fr/books?id=4FU_AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false.

⁶² « [...] l'invention principale et le moyen le plus propre pour chasser les Diabes et malins esprits de leur [...] village ». Voir Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 280 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 615.

⁶³ Furetière, « Charité », dans *Dictionnaire universel* (2017), page consultée le 10 juin 2018, https://books.google.fr/books?id=4FU_AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false.

⁶⁴ Thérien, *Jean de Brébeuf*, xix; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris : Fayard, 2003), p.23.

rien de plus qu'une « belle superstition »⁶⁵. Hormis Jean de Brébeuf, seul Joseph-François Lafitau, missionnaire jésuite reconnu comme étant l'un des pères de l'ethnographie scientifique moderne, fait brièvement allusion à la valeur sociale de l'*Ononharoia* en mentionnant que cette fête « est un temps dont on profite pour satisfaire les haines, & les vengeances particulières »⁶⁶.

Dans son ouvrage ethnohistorique classique sur le peuple wendat *Les Enfants d'Aataentsic*, Bruce G. Trigger a repris cette allusion de Lafitau et proposa prudemment une explication psychologique à la cérémonie de l'*Ononharoia* :

Par le biais de ces désirs de l'âme, un homme pouvait camoufler ses frustrations ou ses ambitions illicites sous l'apparence de forces incontrôlables et étrangères à sa personnalité. Dans une société qui cherchait fortement à promouvoir le conformisme social et la retenue, ce moyen servait d'échappatoire aux sentiments personnels. Celui qui se sentait abandonné, exploité ou menacé pouvait ainsi, indirectement, par l'expression des désirs de son âme, exiger de la communauté le support psychologique dont il avait besoin. Ce support était accordé sans porter atteinte à l'indépendance ou à la liberté du bénéficiaire, ce qui était conforme au grand principe des Hurons selon lequel ils devaient exprimer leur amitié par des gestes de générosité. De temps à autre, cela permettait aussi aux individus d'oublier les règles de conduite sociale qui les régissaient et de faire en public ce qui était normalement interdit⁶⁷.

Il proposa que l'*Ononharoia* était un moyen de « prise en charge collective de la santé mentale des membres du clan »⁶⁸ qui favorisait l'évacuation des désirs refoulés et du stress dans une société caractérisée par la normalisation des comportements et la conformité sociale. Autrement dit, c'était une occasion pour les individus refoulant certains désirs concernant des membres de leur communauté de les exprimer librement sans peur de représailles. L'analyse des représentations françaises

⁶⁵ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 166.

⁶⁶ Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.2, p.79. Voir François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1984), p.76; Urs Bitterli, *Cultures in Conflict : Encounters between European and Non-European cultures, 1492-1800* (Cambridge : Polity Press, 1989), p.90; Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique* (Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 2001), p.9.

⁶⁷ Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976)), p.65.

⁶⁸ Lucie Ouimet, « Agochin Atiskein : le festin des âmes. Rites hurons lors de la période du contact », *Frontières*, vol. 10, n.2 (1998) : p.22

démontre que les femmes wendat pouvaient aussi bénéficier des bienfaits psychologiques et émotionnels procurés par cette cérémonie de guérison.

Un autre anthropologue spécialiste de la Huronie, Conrad E. Heidenreich, nota que les activités rituelles tenues dans le cadre de l'*Ononharoia* produisait une ambiance sociale propice à la redistribution de richesses⁶⁹. Notre analyse supporte également le fait que les femmes wendat participaient activement à ce mécanisme rituel de redistribution sociale des biens et des ressources. En indiquant que les hommes et les femmes peuvent être des donneurs ou des receveurs de biens, les descriptions missionnaires révèlent l'aspect égalitaire de cette facette socioéconomique de la dynamique interactionnelle genrée : « J'y ai [vu] des femmes aussi bien que des hommes, porter à quatre une grande peau [d'élan] chargée de milles béatilles & de [présents]⁷⁰.

Pour conclure, on peut donc affirmer qu'en se fiant uniquement aux témoignages et aux commentaires français, un pan complet de la réalité wendat entourant cette cérémonie reste malencontreusement indéfini ou incompris. Pour tenter de comprendre toute la complexité des significations profondes reliées à la cérémonie de l'*Ononharoia*, on est dans l'obligation de faire appel aux savoirs anthropologiques produits depuis la seconde moitié du XX^e siècle.

Les femmes wendat et l'Andacwander

Les descriptions françaises révélant du rôle des femmes wendat dans la cérémonie de guérison de l'*Andacwander* proviennent essentiellement de deux sources historiques produites à l'époque des premiers contacts, l'une étant *Le grand voyage du Pays des Hurons* de Gabriel Sagard et l'autre

⁶⁹ Conrad E. Heidenreich, « Huron », Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indians*, vol.15 (Washington : Smithsonian institution, 1978), 373.

⁷⁰ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 617.

étant la relation *Des Hurons* de 1639 de Jérôme Lalemant. De celles-ci, nous apprenons que ce rite était essentiellement un accouplement d'hommes avec des « filles » qui se faisait à l'issue d'un festin en la présence du ou de la malade pour son rétablissement ou pour son soulagement⁷¹. Pour sa part, le missionnaire récollet expliqua qu'une telle cérémonie pouvait être tenue suivant la requête de la personne malade, « par la rêverie ou le songe »⁷² qu'elle en aura eue ou par l'ordonnance du chamane. Fait intéressant, l'*Andacwander* qu'il observa fut performé pour le contentement d'une femme, tandis que celui observé par Lalemant fut réalisée pour le réconfort d'un vieillard du bourg de la Résidence de la Conception (Ossossané) du nom de *Taorhenché*⁷³. En ce qui concerne le déroulement de celle dont a témoin Sagard toutes les filles du bourg furent rassemblées dans la maison de la femme malade et l'on demanda à chacune d'elles, à tour de rôle, d'annoncer le partenaire avec qui elles souhaitent s'unir sexuellement⁷⁴. Les hommes sélectionnés furent avertis par les maîtres de la cérémonie et ils passèrent toute la nuit auprès des filles avec qui ils devaient avoir des rapports sexuels sous la supervision de deux chamanes et en présence de la malade⁷⁵. Quant à la cérémonie décrite par Lalemant, on remarque que *Taorhenché* sollicita la présence de douze couples et d'une fille supplémentaire pour avoir des relations sexuelles avec lui. Les témoignages des deux missionnaires français indiquèrent clairement que, tout comme les hommes, les femmes wendat pouvaient endosser le statut de bénéficiaire du rituel de guérison de l'*Andacwan-*

⁷¹ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-10), 146 et, Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons* (Paris : Denys Moreau, 1632) p.158 (passage recopié textuellement dans Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.2 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.292.

⁷² Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 158.

⁷³ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 158 et Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 144-152.

⁷⁴ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 158.

⁷⁵ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 159.

der. En ce qui a trait au déroulement formel de la cérémonie, la description de Sagard révéla expressément le rôle de premier plan joué par les filles wendat possédant le pouvoir décisionnel dans l'élection des participants masculins.

Donc, les missionnaires perçurent ce rituel de guérison comme étant une pratique « damnable et malheureuse »⁷⁶. Pour eux qui, dans leur pays, réprimaient toute promiscuité sexuelle, ce rite à forte charge sexuelle était un moyen de légitimer des actes de « [fornication] et d'[adultère] »⁷⁷. Notons que dans le domaine de la théologie morale chrétienne, le terme « fornication » était utilisé pour représenter « le péché de luxure qui se commet par deux personnes dont ni l'une ni l'autre ne sont point liées par le Sacrement de Mariage, ni par un vœu [solennel] »⁷⁸. Quant à lui, le terme « adultère » fait référence au « péché de la chair qui se commet quand des gens mariés violent la foi qu'ils se sont promis dans le Sacrement du Mariage, en s'abandonnant à quelque autre »⁷⁹. Saint Paul et Saint Thomas d'Aquin interdisent catégoriquement les péchés de fornication et d'adultère⁸⁰. Provenant d'un environnement culturel où ces actes considérés comme des transgressions morales étaient défendus en tout temps et en tous lieux, il n'est pas surprenant que les missionnaires français aient été choqués de l'existence d'une cérémonie qui facilitait les relations sexuelles entre des individus non liés par les vœux sacrés du mariage. De plus, la condamnation de l'*Andacwander* par les missionnaires s'explique par le fait que la liberté sexuelle et le

⁷⁶ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 159. De plus, Lalemant mentionne que les participants étaient de « malheureux personnages » dans Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 148.

⁷⁷ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), p.178.

⁷⁸ Furetière, « Fornication » dans *Dictionnaire universel* (1727), page consultée le 25 juin 2018, <https://books.google.fr/books?id=4iAlACqj88cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

⁷⁹ Furetière, « Adultère » dans *Dictionnaire universel* (1727), page consultée le 27 juin 2018, https://books.google.fr/books?id=4FU_AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false.

⁸⁰ « Saint Thomas prouve que la fornication est défendue de droit naturel. Ceux qui commettent les péchés de fornication, d'adultère [...] n'entreront point au Royaume des Cieux, dit Saint Paul ». Voir Furetière, « Fornication », dans *Dictionnaire universel* (1690), page consultée le 1^{er} juillet 2018, <https://books.google.fr/books?id=4iAlACqj88cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

rôle cérémoniel actif exercés par les femmes wendat lors de son déroulement se situaient « aux antipodes de la modestie, de la pudicité, de la discrétion et de la passivité qui, selon la morale sexuelle chrétienne, [devaient] caractériser le comportement féminin »⁸¹. En sachant que la nudité et le libertinage sexuel étaient considérés comme méphitiques, fétides et avilissants au regard de la morale chrétienne, on comprend mieux pourquoi les hommes d'Églises débarqués en Nouvelle-France étaient prédisposés à afficher leur réprobation à l'égard de l'*Andacwander*⁸². En analysant les sources historiques secondaires, on remarque que cette tendance condamnatrice persista même jusqu'au XVIII^e siècle⁸³. Difficile de croire que c'est un simple hasard ou une simple coïncidence si la cérémonie wendat manifestant les caractéristiques les plus antinomiques à l'idéal chrétien fut également celle la moins représentée par les sources historiques françaises étudiées.

Quant à la perception des missionnaires de la portée et la signification sociale rattachées à la cérémonie de l'*Andacwander*, Lalemant témoigna bien malgré lui de sa fonction réconfortante et apaisante dans l'univers culturel wendat en rapportant que Taorhenché « donna à entendre aux Capitaines qu'il désirait quelque chose pour sa consolation, & pour faire un dernier effort de sa guérison »⁸⁴. À s'en tenir à ses propos, on peut donc supposer qu'il était conscient que l'*An-*

⁸¹ Gilles Havard, « Des femmes-sujets? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVII^e-XIX^e siècles), dans *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*, Gilles Havard et Frédéric Laugrand (Québec : Septentrion, 2014), p.342.

⁸² Sur ce sujet, voir Jean-Marie Aubert et al., *L'Église et la promotion de la femme : perspectives pour un agir pastoral* (Paris : Éditions Fleurus, 1969), p.22; Jean Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles* (Paris : Fayard, 1983), p.244 et p.486; Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin : antiféminisme et christianisme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1988), p.65; Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge University Press, 1993), p.47 et Guy Poirier, *Textes missionnaires dans l'espace francophone* (Québec : Presses de l'Université Laval, 2016), p.15.

⁸³ La seule autre mention de cette cérémonie dans les sources historiques que nous avons analysé provient de l'historien Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, vol 2 (Paris : Chez Jean-Luc Nion et Français Didot, 1722), p.42.

⁸⁴ Lalemant, *Des Hurons 1639* (RJ-17), 146.

dacwander était considérée par les Wendat comme un instrument de réconfort moral et un agrément de dernières instances. Il réussit également à cerner que l'*Andacwander* agissait comme un mécanisme promouvant la reconnaissance sociale et la redistribution de la richesse puisque les participants et les participantes recevaient les « congratulations de toute l'assistance, et les meilleurs morceaux »⁸⁵ de viandes servis lors du festin préambulaire. La consultation de la littérature anthropologique permet, entre autres, d'appréhender d'autres aspects significatifs liés à l'*Andacwander* que les missionnaires n'ont pu capter en raison de leurs préjugés religieux. D'emblée, ce rituel formel de satisfaction des désirs sexuels exprimés dans les rêves ne revêtait pas du tout un caractère immoral ou licencieux pour les Wendat car les relations sexuelles hors mariage étaient considérées comme légitimes à partir de la puberté et n'avaient pas « pour toute finalité la reproduction »⁸⁶. De plus, il semblerait que ce rituel de guérison dérivait généralement des requêtes de personnes plus âgées et qu'il aurait été assez fréquent⁸⁷. Quoique les Wendat réprouvaient ordinairement l'expression publique de toute forme d'affection à caractère sexuel, on remarque que ce rituel se déroulait avec l'assentiment de la collectivité⁸⁸. Ceci démontre que les Wendat sanctionnaient culturellement certains rituels de guérison comme étant des moyens privilégiés pour relâcher temporairement les codes de comportements socialement admis et pour « transgresser les normes restrictives »⁸⁹ imposées par leur société. De plus, plusieurs preuves archéologiques soutiennent que la jeunesse, qu'elle soit humaine ou animale, était un attribut sélectivement recherché

⁸⁵ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 148.

⁸⁶ Anthony F. Wallace, « Dreams and Wishes of the Soul : A type of Psychoanalytic Theory among Seventeenth Century Iroquois », *American Anthropologist*, vol.60, (1958) : p.238, <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1958.60.2.02a00030> et Delâge, *Le pays renversé*, 88.

⁸⁷ Georges E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue* (Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994), p.312.

⁸⁸ Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976)), p.65 et Sioui, *Les Wendats*, 312.

⁸⁹ George H. Carroll, « A New Image for the American Indian : An ethnohistorical approach to curriculum development in the social studies » (Thèse de Ph.D., The Ohio State University, 1978), p.162.

pour être inclus dans une variété de rituels wendat⁹⁰. L'existence de ces types de rituels démontrent que les Wendat considéraient la vitalité de la jeunesse comme une panacée à la souffrance et à la désolation induites par l'angoisse d'une mort éminente. Par exemple, l'*Andacwander* et la cérémonie de mariage de la seine mettent en exergue le fait que la jeunesse était souvent un attribut fortement sollicité pour l'accomplissement de certaines procédures rituelles.

Conclusion

Pour conclure, il est clair que c'est l'ethnocentrisme des observateurs français qui les a conduit à vilipender les activités rituelles de guérison chez les Wendat, à nier leur potentiel d'efficacité médicale et à dénigrer l'influence qu'elles étaient capables selon les Autochtones d'exercer dans le monde des forces invisibles. Dans le cadre de la stratégie missionnaire cherchant à privilégier les attitudes conformes au christianisme et à dévaloriser les comportements contraires à l'idéal chrétien, les cérémonies de guérison wendat furent dépeintes comme des superstitions relevant de la sorcellerie qu'il fallait condamner et éradiquer. Les sources historiques témoignent du phénomène de diabolisation des activités cérémonielles wendat reliées au domaine thérapeutique et médicale. L'analyse des représentations françaises révèle que les chroniqueurs français employaient abondamment des termes et des explications démonologiques pour traiter et évaluer l'*Aoutaerohi*, l'*Ononharoia* et l'*Andacwander*. Les propos de Jérôme Lalemant résument bien l'opinion qu'avait les chroniqueurs à l'égard de ces cérémonies : « [...] ils n'ont point d'autres Médecins que Sorcier

⁹⁰ Wright, « A quest for meaning at the early 16th-century St. Lawrence Iroquoian Maynard-McKeown Site », 221.

ou Magiciens, & [que] la plupart de leurs remèdes consistent en des danses, festins, cérémonies, & circonstances du tout diaboliques »⁹¹.

Sous le mépris affiché, on perçoit, malgré tout, les multiples rôles cérémoniels actifs joués par les femmes wendat dans plusieurs cérémonies de guérison importantes. À la lumière de ces descriptions, on voit que les bénéfices des activités cérémonielles médicales étaient autant dirigés vers les hommes que vers les femmes et que le déroulement formel des rituels nécessitait la présence et la participation affective et effective des deux sexes. Finalement, les représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes dans les cérémonies de guérison semblent appuyer le fait que cet aspect de la vie cérémonielle reflétait également les principes d'égalitarisme et de complémentarité des sexes dans la société wenda

⁹¹ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 120.

Chapitre 5

Les représentations françaises du rôle des femmes dans le cadre des célébrations « funéraires »

Introduction

Notre dernier chapitre sera consacré à l'analyse des représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies funèbres. Le groupe culturel des Wendat, à l'instar de toutes les autres cultures humaines, y compris l'ensemble des cultures chrétiennes occidentales, sacralisait fortement le phénomène de la perte de vie humaine. Sans prétendre couvrir exhaustivement les complexes rites funéraires wendat, l'analyse se concentrera d'abord sur les représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies funèbres considérées comme « formelles », c'est-à-dire celles qui s'organisaient dans le cadre d'une mort considérée naturelle – à opposer à toute mort considérée comme « non naturelle » comme la mort causée par la guerre ou la torture. Nous verrons aussi en quoi les responsabilités funèbres des femmes wendat variaient lors des cérémonies formelles et celles tenues pour un individu mort de noyade ou d'hypothermie. Nous étudierons ensuite les représentations françaises du rôle des femmes wendat dans la fameuse tradition funèbre connue sous le nom de la grande « Fête des Morts ».

Les femmes wendat et les cérémonies funèbres formelles

Au premier regard, on remarque que les représentations françaises indiquent clairement que les Wendat pratiquaient des modes de sépultures formels bien définis dans lesquels les femmes wendat jouaient plusieurs rôles. Notre corpus de sources nous fait constater que la première mention

des procédures funéraires formelles qu'observaient les Wendat remonte à l'un des récits de voyage de Samuel de Champlain¹ où il ne fait que décrire les méthodes de construction de « leurs tombeaux, et [...] la façon qu'ils les enterrent »². Il a fallu attendre la publication du premier ouvrage de Gabriel Sagard, « *Le grand voyage du Pays des Hurons* », en 1632, pour obtenir les premières descriptions pertinentes sur la dynamique interactionnelle genrée opérant dans le contexte des cérémonies funèbres wendat. Par exemple, on constate que toutes les étapes d'exposition et d'inhumation formelles présentées par Champlain et Sagard sont les mêmes peu importe le sexe de la personne décédée³. L'historien Claude-Charles Bacqueville de la Potherie réaffirma ce fait social en 1722 en affirmant qu'on exécuta « [les] mêmes funérailles aux femmes et aux filles »⁴.

De plus, les descriptions de Sagard nous renseignent sur un festin que les Wendat observaient traditionnellement à la suite d'un décès. Sagard mentionne qu'à l'occasion du décès d'une personne « le capitaine de la police [...] en fais le cri par tout le bourg, & prie chacun [de faire]

¹ Samuel de Champlain, *Voyages et Descouvertes faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618* (Paris : chez Claude Collet, 1619), p.100. Voir l'analyse iconographique de la gravure de Champlain dans François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1984), p.107 et Samuel de Champlain, *Les Voyages de la Nouvelle France occidentale, dicte Canada, faits par le sr de Champlain Xainctongeois, capitaine pour le roy en la marine du Ponant, & toutes les descouvertes qu'il a faites en ce païs depuis l'an 1603. iusques en l'an 1629. ... avec vn traitté des qualitez & conditions requises à vn bon & parfaict navigateur pour cognoistre la diuersité des estimes qui se font en la nauigation ... ensemble vne carte generale de la description dudit pays faicte en son meridien selon la declinaison de la guide aymant, & vn catechisme ou instruction traduite du françois au langage des peuples sauuages de quelque contrée, avec ce qui s'est passé en ladite Nouvelle France en l'année 1631* (A Paris, France, Chez Claude Collet au Palais, en la Gallerie des Prisonniers, à l'estoille d'or, 1632), p.303.

² Champlain, *Voyages et descouvertes*, 109 et *Les Voyages*, 303.

³ Sagard témoigne du chagrin d'un certain *Ongyata*, qui donna et enferma tout ce qu'il possédait avec le corps de sa défunte femme. Voir Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (Paris : Denys Moreau, 1632), p.294.

⁴ Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, vol 2 (Paris : Chez Jean-Luc Nion et François Didot, 1722), p.45.

des festins [...] pour un tel ou une telle qui est décédée. [...] ce festin est appelé [*Agochin*] *atiskein* », le festin des âmes⁵. À ne pas confondre avec l'*Athataoin* ou le festin des adieux documenté par Brébeuf⁶, l'*Agochin atiskein* ou le festin des âmes constituait plutôt un repas funèbre en l'honneur de la personne trépassée. À se fier aux propos de Sagard qui mentionne que ce festin se tenait pour « un tel ou une telle décédée »⁷, il semble que cette cérémonie funèbre avait lieu autant pour l'homme que la femme wendat. La signification profonde de ce rite funèbre ne peut être dépistée que par l'examen de la conception wendat de l'âme humaine telle que représentée par le missionnaire jésuite Jean de Brébeuf. D'après les renseignements qu'il fournit, les Wendat distinguaient au moins deux âmes. Au moment du décès, l'une d'entre elles se dissociait du corps pour flâner à proximité du cimetière jusqu'à la Fête des Morts et l'autre demeurait indéfiniment dans la tombe avec le cadavre⁸. Trois ans plus tard, alors les missionnaires commencent à maîtriser davantage les langues iroquoiennes et à mieux comprendre ce qu'ils entendent et ce qu'ils voient, il leur est révélé que les Wendat concevaient l'âme comme « un ombre qui a des pieds et des mains, un corps, une tête, des dents »⁹. Les chroniqueurs mentionnent également que les Wendat étaient convaincus que cette âme mangeait et prenait régulièrement part aux festins¹⁰. C'est précisément pour satisfaire l'esprit du défunt que l'*Agochin atiskein* était rituellement exécuté au moment du décès. Fait intéressant, la littérature historique et anthropologique confirment que même si les deux sexes participaient aux activités de collecte de nourriture, c'étaient les femmes wendat qui assumaient

⁵ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollets y ont faicts pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.3 (Paris : Librairie Tross, 1866 (1636)), p.640.

⁶ L'*Athataoin* était un festin tenu pour un malade à l'aube de la mort. Voir Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 60 et 176.

⁷ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 640.

⁸ « L'autre est comme attachée au corps [...] & demeure en la fosse des morts [...] & n'en sort jamais, si ce n'est que quelqu'un l'enfante de rechef ». Voir Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 286.

⁹ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-16), 192.

¹⁰ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 142 et Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-16), 192.

universellement les charges liées au « soin de la cuisine »¹¹. Il ne faudrait pas négliger l'importance de ce rôle culinaire dans le contexte cérémoniel considérant que la plupart des cérémonies étaient accompagnées de buffets et que la nourriture constituait une des richesses les plus prisées dans la société wendat¹². Même si les missionnaires avaient tendance à diaboliser l'ensemble des pratiques caractérisées par la goinfrerie et la gloutonnerie, ils reconnaissaient tout de même la place que les festins occupaient dans la société wendat. Alors que selon Jean de Brébeuf : « Pour le regard des festins, c'est une chose infinie, le Diable les y tient si fort attachez [...] c'est le moyen de les rendre toujours plus brutaux, & moins capable des vérités surnaturelles »¹³, Jérôme Lalemant souligne que : « Je ne sais [comment] qualifier les festins au regard de nos Sauvages, c'est l'huile de leurs onguents, le miel de leurs médecins, le préparatif de leurs maux, l'étoile de leur conduite [...] le ressort de leurs ressorts & de leur *Ascwandics* [diable familial], bref l'instrument général ou condition sans laquelle rien ne se fait »¹⁴.

Ainsi, il est clair que les femmes wendat étaient responsables d'une des activités les plus valorisées par leur communauté. Dans le contexte bien particulier du festin des âmes, les femmes

¹¹ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.1, 261; Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France* (Paris : F. Lambert, 1664), p.100 et Nicolas Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, (Leipzig et Paris : K. Tailhan et A. Franck, 1864), p.30. En ce qui concerne la littérature anthropologique, référez-vous à : Roland Viau, « La condition féminine en Iroquoisie aux XVII^e et XVIII^e siècles : Contribution à l'ethnohistoire des Iroquoises » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 1984), p.44; Carol Devens, « Separate Confrontations : Gender as a Factor in Indian Adaptation to European Colonization in New France », *American Quarterly*, vol.38, n.3 (1986) : p.463, <https://www.jstor.org/stable/2712677>; Natalie Zemon Davis, « Iroquois Women, European Women », dans *Women, 'Race' and Writing*, Margo Hendricks et Patricia Parker (Londres-New York : Routledge, 1994), p.245 et Roland Viau, *Femmes de personnes : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005), p.175 et 178.

¹² Judith K. Brown, « Iroquois Women : An Ethnohistoric Note », dans *Toward an Anthropology of Women*, R.R. Reiter (New York-London : Monthly Review Press, 1975), p.250 et Sturtevant, « A Structural Sketch of Iroquois Ritual », 133 à 152.

¹³ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 176.

¹⁴ Lalemant, *Des Hurons* 1639 (RJ-17), 208.

wendat endossaient la responsabilité de concocter un banquet commémoratif pour agrémenter la cérémonie et pour nourrir symboliquement l'âme du défunt. Il semblerait donc que les femmes wendat jouaient un rôle de premier plan dans le processus de conciliation entre le monde des morts et le monde des vivants en apaisant et en assouvissant les besoins spirituels prétendus de l'esprit des morts.

Par ailleurs, l'analyse des représentations françaises du rôle des femmes dans les cérémonies funèbres révèle qu'une proportion considérable des sources primaires mentionnent que les préparatifs funèbres étaient inévitablement accompagnés de pleurs et lamentations provenant exclusivement des femmes et des filles wendat¹⁵. Contrairement aux hommes qui ne pleuraient pas mais qui « [démontraient] seulement une mine & contenance morne et triste, la tête penchant sur leurs genoux »¹⁶, les femmes et les filles pleuraient, geindraient et invoquaient les noms d'individus regrettés sur l'ordre du « Capitaine ou Maître des cérémonies »¹⁷. Dans son effort remarquable de comparaison des mœurs « sauvages » aux mœurs anciennes, Joseph-François Lafitau rapprocha cette « manière de pleurer avec art & avec méthode » aux fonctions d'oraison funèbre réservées à celles que « les Romains appelaient [...] les Pleureuses »¹⁸. Les fonctions de ces femmes se résumaient donc à pleurer le mort et se lamenter avec ostentation lors des préparatifs funèbres en vue

¹⁵ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 284 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 641; Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 270; Jérôme Lalemant, *Des Hurons* 1641 (RJ-21), 198.

¹⁶ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 284.

¹⁷ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 641.

¹⁸ Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol.4 (Paris : Chez Saugrain l'aîné, 1724), p.106-107. Ce terme sera réutilisé par Pierre-François-Xavier de Charlevoix dans *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, vol.6 (Paris : Chez la veuve Garneau, 1744), p.108.

de la mise en tombeau formelle. Incontestablement, les descriptions françaises réussirent à véhiculer le caractère sacré, « modérée et réglée »¹⁹ de ces lamentations rituelles, mais on s'aperçoit que les chroniqueurs français représentèrent simultanément ce comportement comme preuve de bien-fondé de la conception chrétienne d'un sexe féminin caractérisée par une excessivité affective, une faiblesse émotionnelle et une ignobilité naturelle. Effectivement, l'historien Claude-Charles Bacqueville de la Potherie qualifia les agissements des pleureuses de coutumes « superstitieuses » de par leur nature intense et excessive²⁰. Un peu plus tard, le jésuite Joseph-François Lafitau jugea que les comportements funèbres des femmes wendat étaient aux antipodes de la noblesse, de la fortitude morale et de la fermeté d'âme qui caractérisaient la manière dont les hommes pleuraient les morts²¹.

Il a fallu consulter l'anthropologie pour nuancer ces points de vue biaisés et pour obtenir des éclaircissements sur la signification sociale d'une telle pratique funèbre. D'une part, la fonction des pleureuses était principalement commémorative dans la mesure où elles « [nourrissaient] dans la mémoire des vivants le souvenir du parent ou du proche décédé » et « [témoignaient] de l'estime qu'on portait au disparu »²². Autrement dit, la présence des pleureuses était un élément essentiel du phénomène de la manifestation sociale du deuil opérant dans la société wendat du XVII^e siècle. D'autre part, les pleurs funèbres et les gestes rituels exécutés par les femmes wendat à l'occasion

¹⁹ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 294 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 641. L'idée d'une symphonie de pleureuses organisée, coordonnée et ordonnée est reprise dans : Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique Septentrionale*, vol.3, 9; Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.4, 106 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 108.

²⁰ Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique Septentrionale*, vol.3, 9. Il employa probablement ce terme pour faire référence aux « excès de soin » funèbres manifestés par les pleureuses. Voir « Superstition », dans *Dictionnaire de l'Académie française* 1^{ère} édition (Paris : 1694), page consultée le 20 septembre 2018, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=superstition&submit=>.

²¹ Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.4, 110.

²² Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne* (Québec : Éditions du Boréal, 1997), 162.

du décès d'un des leurs contribuait à la consolation, à la tranquillisation et à l'agrémentation de l'âme du défunt afin qu'elle puisse quitter sereinement le monde des vivants²³. Lorsque nous analyserons les représentations françaises du rôle des femmes dans la Fête des Morts, nous verrons quels étaient les facteurs mythologiques qui expliquaient qu'une telle charge était perçue comme étant exclusivement féminine.

Par ailleurs, à la lumière des descriptions françaises des pratiques funéraires wendat du XVII^e-XVIII^e siècles, on remarque une modification du rôle funèbre des femmes wendat dans le contexte des cérémonies funèbres qui entouraient les décès par noyade ou les décès par hypothermie. Jean de Brébeuf représenta la dynamique interactionnelle genrée en ce qui a trait aux accommodations sépulcrales exceptionnelles observées dans ces cas-ci. Brébeuf raconta que, immédiatement après avoir récupérés le cadavre, les Wendat « [faisaient] festins, [portaient] le mort dans le cimetière, et [l'étendaient] sur une natte »²⁴. Une fosse était creusée d'un côté du cadavre et un feu sacrificiel de l'autre²⁵. La présence d'une délégation de jeunes hommes munis de couteaux entourant le cadavre chargée « [d'enlever] les parties les plus charnues [...] & les entrailles »²⁶ pour les jeter dans les flammes et de conserver les ossements dans la fosse est attestée par Brébeuf. Quant à elles, les femmes encourageaient les membres de la délégation à « rendre ce bon office à tout le Pais »²⁷ et mettaient des grains de porcelaine dans la bouche des hommes chargés d'exécuter le cérémonial. Certaines études archéologiques et historiques examinant minutieusement le

²³ Voir Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976)), p.34 et Viau, *Femmes de personne*, 70.

²⁴ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 162-164. Plus d'un siècle plus tard, Charlevoix reformula la description de Brébeuf dans Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

²⁵ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 162-164 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

²⁶ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 162-164 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

²⁷ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 162-164 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

mobilier funéraire et les tombes associés aux pratiques mortuaires iroquoiennes permettent de comprendre toute l'importance symbolique qui était attribué aux grains de porcelaine dans la culture iroquoise²⁸. L'essentiel est de savoir que le fait de les incorporer aux cérémonies funéraires par exemple était « une façon de leur conférer une « plus-value rituelle »²⁹. Finalement, les missionnaires jésuites relièrent cette cérémonie funéraire à la croyance populaire wendat voulant qu'une noyade ou un décès par hypothermie indiquaient l'indignation des esprits du ciel et des eaux³⁰. L'objectif principal de cette procédure sacrificielle était donc d'apaiser les esprits irrités avec l'espoir de prévenir d'autres perturbations³¹. Ce cérémonial funèbre axé sur le principe du sacrifice humain évoqua un sentiment de choc ou un malaise chez les missionnaires. Alors que Brébeuf compara cette cérémonie à une « boucherie », Charlevoix la qualifia « [d 'assez] bizarre »³².

Quoi qu'il en soit, les représentations françaises rendent bel et bien compte du fonctionnement de la dynamique interactionnelle genrée régissant l'exécution des cérémonies funèbres formelles et exceptionnelles. Le fait que cette dynamique se caractérisait par la division égalitaire et complémentaire des tâches et des responsabilités sépulcrales est d'autant plus supportée par plusieurs enquêtes anthropologiques³³.

²⁸ Marcel Trudel, « Les Hurons et Murray en 1760 », dans *Les Hurons de Lorette*, Denis Vaugeois (Québec : Septentrion, 1996), 151-153 et Laurier Turgeon, « Perles, parures et régimes de valeur en France et en Amérique du Nord, vers 1500-1650 », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXV, 2 (2005) : 77-83.

²⁹ Turgeon, « Perles, parures et régimes de valeur en France et en Amérique du Nord », 83.

³⁰ Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 162-164 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

³¹ Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 162-164 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

³² Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 162-164 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 110.

³³ Voir Norman Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983), p.28 et Marco Menicocci, « Gli Uroni e le

Les femmes wendat et la grande Fête des Morts

Les sources françaises concourent toutes à désigner singulièrement la Fête des Morts comme l'évènement le plus grandiose, célèbre et solennel de la culture wendat³⁴. Quoique la cérémonie de la Fête des Morts ait été abondamment représentée dans la littérature de contact franco-wendat du XVII^e siècle, seul trois auteurs l'ont observée directement : Samuel de Champlain en 1615, Gabriel Sagard en 1624 et Jean de Brébeuf en 1636³⁵. Appelée *yandatsa* ou « chaudière »³⁶ par les Wendat eux-mêmes, cette cérémonie funèbre coïncidant apparemment avec la relocalisation des villages wendat et avait généralement lieu tous les 10 ou 12 ans et durait dix jours³⁷. À cette occasion, le

loro anime. Immortalità sorte oltremondana e reincarnazione nei documenti del '600 sugli uroni », *Antrocom Online Journal of Anthropology*, vol.14, n.1 (2018) : p.37, http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/140118/Antrocom_14-1.pdf.

³⁴ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (Paris : Denys Moreau, 1632), p.290 et Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollects y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, vol.3 (Paris, Librairie Tross, 1866 (1636)), p.654; Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278; Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278; Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol.4 (Paris : Chez Saugrain l'aîné, 1724). p.157 et Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, vol.6 (Paris : Chez la veuve Garneau, 1744), p.113.

³⁵ Jean de Brébeuf fut présent à la Fête des Morts à Ossossané de 1636. Voir Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649* (Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1987 (1964)), p.125; Jean Latourelle, *Jean de Brébeuf* (Québec : Bellarmin, 1999), p.118 et Georges E. Sioui, *Huron-Wendat : The heritage of the Circle* (UBC Press, 2011), p.147.

³⁶ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278. Les Wendat utilisaient l'expression « *Yandatsa* », signifiant « Chaudron » ou « Chaudière », lorsqu'ils mentionnaient cette fête dans leur Conseil. Voir Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976)), p.69 et Bruce G. Trigger, *The Huron : Farmers of the North* (Orlando : Holt, Rinehart and Winston Inc, 1990), p.126; Sioui, *Huron-Wendat*, 147 et 149.

³⁷ Samuel de Champlain, *Voyages et Descouvertes faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. iusques à la fin de l'année 1618. Par le Sieur de Champlain, Cappitaine ordinaire pour le Roy en la Mer du Ponant*, Seconde Edition (À Paris, chez Clavde Collet, au Palais, en la gallerie des Prisonniers. M.D.C. XXVII, Avec privilege dv Roy, 1619), p.107 et Samuel de Champlain, *Les Voyages de la Nouvelle France occidentale, dicte Canada, faits par le sr de Champlain Xainctongeois, capitaine pour le roy en la marine du Ponant, & toutes les descouvertes qu'il a faites en ce pais depuis l'an 1603. iusques en l'an 1629. ... avec vn traité des qualitez & conditions requises à vn bon & parfaict navigateur pour cognoistre la diuersité des estimes qui se font en la navigation ... ensemble vne carte generale de la description dudit pays faite en son meridien selon la declinaison de la guide ayment, & vn catechisme ou instruction traduite du françois au langage des peuples sauuages de quelque contrée, avec ce qui s'est passé en ladite Nouvelle France en l'année 1631* (A Paris, France, Chez Claude Collet au Palais, en la Gallerie des Prisonniers, à

corps de tous les individus morts naturellement et temporairement inhumés depuis la dernière Fête des Morts était déterré du cimetière pour être resitué dans un ossuaire collectif spécialement conçu³⁸. Les Wendat festoyaient, chantaient, dansaient, jouaient et observaient plusieurs cérémonies à la mémoire des morts pendant les dix jours que durait ce rite³⁹. Les écrits français donnent corps à la croyance wendat voulant que l'achèvement de la Fête des Morts permettait aux âmes des défunts, qui jusque-là erraient dans les cimetières villageois, de se délivrer et d'amorcer le périple vers le village des âmes par la route des Étoiles qu'ils appellent *Atiskein andahatey*⁴⁰.

Dans l'ensemble, les sources françaises divulguent plusieurs aspects pertinents de la dynamique interactionnelle genrée gouvernant ce cérémonial intercommunautaire. Telles qu'elles nous l'indiquent, les festivités étaient accueillies et supervisées par un « maître » - le Maître du festin – qui était choisi parmi les chefs les plus distingués⁴¹. C'était les « Anciens et les Notables du Païs »⁴² qui étaient responsables de déterminer le lieu et la date de l'évènement et de choisir les tribus alliées et étrangères à inviter. De ce fait, les fonctions d'organisation et de gestion reliées à ce rite funéraire semblaient être concentrées dans la sphère d'influence masculine. De plus, puisque c'était généralement les hommes qui « se consacraient à des travaux qui exigeait de gros

l'estoille d'or, 1632), p.303; Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 290 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 654; Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278; Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.4, 157 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, vol.6, 113. Conrad E. Heidenreich propose un intervalle de 8 à 12 dans Heidenreich, « Huron », Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indians*, vol.15, 374. Quant à lui, Trigger propose l'estimation de 10 à 15 ans dans Trigger, *The Huron*, 126.

³⁸ Champlain, *Les Voyages*, 303; Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 655 et Brébeuf, *Des Hurons* 1636, 278.

³⁹ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 290 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 654.

⁴⁰ Les Montagnais appelaient cette route « le chemin des âmes » et les Français l'appellent « la voie lactée ». Pour plus d'informations sur le contenu de cette croyance, référez-vous à : Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 233 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.2, 457; Paul Le Jeune, *RJNF* 1634, (RJ-6), p.178 et Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 286.

⁴¹ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278 et p.288 et Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.4, 158.

⁴² Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278.

efforts physiques »⁴³, on peut supposer que c'était probablement les hommes qui creusaient la grande fosse commune d'environ « dix pieds de profondeur et de cinq brasses de diamètre »⁴⁴. Par contre, le témoignage direct fourni par Gabriel Sagard ne laisse aucun doute sur le fait que l'ensemble des dispositions concernant la préparation, le soin et le transport des ossements des ancêtres était spécialement réservé aux femmes⁴⁵. Dès que les squelettes des défunts étaient exhumés par les responsables du maintien des cimetières villageois que les Wendat appelaient *Aiheonde*⁴⁶, les femmes wendat s'empressaient de les « [rendre] fort nets, puis les [enveloppaient] »⁴⁷ dans de belles parures magnifiquement ornées. Après avoir décharné et emballé soigneusement les os, les femmes étaient également responsables de les transporter vers l'emplacement cérémoniel choisi avec « toutes les pelleteries, haches, couteaux, chaudières & autres choses offertes »⁴⁸. Les propos de Sagard indiquent donc que c'était les femmes wendat qui se voyaient imputer l'ensemble des charges liées à la toilette et au transport des morts⁴⁹.

Par ailleurs, la participation active des femmes figurant dans le rôle des « pleureuses » dans la fête des morts est également attestée par les descriptions françaises. Leurs lamentations rituelles se faisaient entendre, notamment, au moment de l'exhumation des ossements et au commencement de la cérémonie ultime marquée par le déballage sacré des « paquets d'âmes » dans la fosse commune⁵⁰. Malgré le fait que les missionnaires aient valablement constaté que seules les femmes

⁴³ Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 15.

⁴⁴ Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 294. Ces dimensions se convertissent à « environ 3 mètres de profondeur et d'au plus 4.5 mètres de diamètre ». Voir Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 70.

⁴⁵ Parmi toutes les sources consultées, seulement Gabriel Sagard illustra clairement la dynamique interactionnelle genrée gouvernant le cérémonial de la Fête des Morts. Voir Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 291 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 655.

⁴⁶ Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 280.

⁴⁷ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 291 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 655.

⁴⁸ Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 655.

⁴⁹ Tooker, *Ethnographie des Hurons*, 125; Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 70 et Trigger, *The Huron*, 127.

⁵⁰ Brébeuf, *Des Hurons 1636* (RJ-10), 282 et 292.

s'occupaient généralement à pleurer et à se lamenter lugubrement lors des activités funéraires, ils n'ont pas réussi à expliciter clairement la signification mythologique profonde d'un tel comportement funèbre⁵¹. En représentant les grandes lignes du mythe wendat – ou iroquoien – de la création du monde, Jean de Brébeuf fournit quelques indices pouvant mener à une explication du fait qu'une telle responsabilité était exclusivement réservée aux femmes : « ils disent qu'une certaine femme nommée [*Aataentsic*] [ayant] fait la terre & les hommes [...] & [qu'un] certain appelé *Iouskeha*, qu'ils disent être son petit-fils [...] gouverne le monde; c'est *Iouskeha* [qui] a soin des [vivants] & des choses qui concernent la vie [...]; [*Aataentsic*] a soin des âmes »⁵². La littérature anthropologique indique clairement qu'en associant symboliquement les femmes aux forces créatives et destructives, l'idéologie wendat considérait le sexe féminin comme le symbole de la mère de l'humanité et l'emblème du « fondement du cycle de la vie »⁵³. Ce rôle mythologique attribué au sexe féminin faisait en sorte que la culture wendat sanctifiait la fonction reproductrice des femmes tout en leur conférant l'importante responsabilité d'appivoiser la mort et de rasséréner l'âme des défunts en exécutant les protocoles de deuil typique des pleureuses. C'est la raison pour laquelle c'était aux femmes wendat qu'incombaient la tâche d'intercéder auprès de la déesse *Aataentsic* en

⁵¹ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 284 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 641; Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 270; Lalemant, *Des Hurons* 1641 (RJ-21), 198; Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.4, 106 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, vol.6, 113.

⁵² Jean de Brébeuf, *Des Hurons* 1635 (RJ-8), 118.

⁵³ Tooker, *Ethnographie des Hurons*, 127; Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 59; Roland Viau, « La condition féminine en Iroquoisie aux XVII^e et XVIII^e siècles : Contribution à l'ethnohistoire des Iroquoises » (Mémoire de M.A., Université de Montréal, 1984), p.83; Trigger, *The Huron*, 108; Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage* (Bibliothèque nationale du Québec : Septentrion, 1993), p.113; Georges E. Sioui, *Les Wendats : une civilisation méconnue* (Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994), p.37. Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne* (Québec : Éditions du Boréal, 1997), p.162; Roland Viau, *Femmes de personnes : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne* (Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005), p.68; Roland Viau, *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone* (Les Presses de l'Université de Montréal, 2015), loc.879-880.

pleurant les morts au moment de l'exhumation des ossements et lors de l'acte final de la Fête des Morts.

De plus, en tenant compte du fait que c'étaient les femmes wendat qui gouvernaient traditionnellement le domaine de la cuisine, on ne peut que constater qu'elles jouaient un rôle absolument indispensable au parachèvement de la Fête des Morts. Tel que nous l'avons indiqué précédemment, les Wendat utilisaient familièrement l'expression *yandatsa* – la Chaudière ou le Chaudron – pour faire référence à cette dizaine cérémonielle. Ceci s'explique par le fait que la cérémonie la plus importante tenue dans le cadre de la Fête des Morts « [étaient] celle de la chaudière »⁵⁴ et que les festins faisaient partie intégrante de cette fête funèbre. Les femmes apprêtaient donc de grandes quantités de poisson, de venaison, de sagamité et confectionnaient tous les banquets funèbres pour les conviés et les invités. En plus de préparer le festin de la veille du déballage définitif des ossements, elles apportaient des plats de maïs qu'elles jetaient sur le monticule pour nourrir les âmes des morts et pour les reconforter dans leur long voyage vers le village des âme d'Aataentsic⁵⁵.

De toute évidence, les premiers religieux arrivés en Nouvelle-France admirèrent unanimement la dévotion wendat à l'égard des ossements et des âmes des défunts lors des préparatifs en vue de la Fête des Morts. D'une part, le missionnaire récollet Gabriel Sagard prononça que « leurs services [funèbres] surpassent les nôtres » et que l'amour inconditionnel manifesté par les Wendat d'Agosayé à l'égard des âmes des morts devrait amener les Chrétiens à réexaminer leurs piétés et

⁵⁴ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 278.

⁵⁵ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 298 et Lafitau, *Mœurs des sauvages*, vol.4, 165 et Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, vol.6, 116. Voir aussi Trigger, *The Huron*, 130; Erik R. Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead* (Baltimore : The John Hopkins University Press, 2011), p.19.

« leurs ferveurs [...] envers l'âme de [leurs] parents »⁵⁶. D'autre part, après avoir été témoin des soins de toilette et de l'attention procurés aux squelettes des ancêtres lors de la Fête des Morts de 1636 à Ossossané, Jean de Brébeuf était convaincu qu'il ne pouvait se « voir au monde une plus vive & une plus parfaite représentation de ce qu'est l'homme »⁵⁷. En comparant les soins funèbres exécutés par les Wendat et les Chrétiens, il jugea que ceux des Wendat provoquaient une impression affective supérieure à ceux des Français et qu'ils jouaient davantage sur les cordes de l'âme humaine⁵⁸. Il estima également que les hommes et les femmes wendat qui exhumaient, décharnaient et embellissaient les squelettes de leurs parents avec amour et compassion sans faire paraître de la répulsion ou de l'écœurement devant la putridité de ceux-ci pourraient servir de « [beaux exemples] pour animer les Chrétiens, qui doivent avoir des pensées bien plus relevées, aux actions de charité & aux œuvres de miséricordes envers le prochain »⁵⁹. Il admira à un tel point cette démonstration de tendresse et d'affection envers les ossements des défunts qu'il invita même ses domestiques à y assister!

D'une plume beaucoup plus littéraire et prosaïque, Joseph-François Lafitau résuma bien l'opinion des missionnaires au sujet des préparatifs sépulcrales tenus dans le cadre de la Fête des Morts :

[...] je ne sais ce qui doit frapper davantage, ou l'horreur d'un coup d'œil si révoltant, ou la tendre pitié, & l'affection de ces pauvres peuples envers leurs parents décédés; car rien au monde n'est plus digne d'admiration que le soin empressé avec lequel ils s'acquittent de ce triste devoir de leur tendresse, ramassant jusqu'aux moindres ossements, maniant ces cadavres tout dégoutants d'ordures, en séparant les vers, les portant sur leurs épaules pendant plusieurs journées en chemin, sans être rebutés de leur puanteur insupportable, & sans jamais laisser paraître d'autre émotion que celle du regret d'avoir perdu des personnes qui leur étaient, & qui leur sont encore bien chères⁶⁰.

⁵⁶ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 293 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 640 et 656.

⁵⁷ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 282-284.

⁵⁸ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 282-284.

⁵⁹ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 282-284.

⁶⁰ Lafitau, *Mœurs des Sauvages*, vol.4, 159.

Dans le même ordre d'idées, il mentionna ailleurs que la piété des Wendat envers leurs parents et leurs concitoyens défunts était un exemple bien humiliant pour les Chrétiens qui avaient tendance à délaisser les défunts après l'inhumation⁶¹. En outre, les missionnaires français crurent pouvoir aisément concilier la tradition mortuaire wendat à l'idéal funèbre chrétien basé sur la prière, l'accomplissement de bonnes œuvres à l'honneur des défunts⁶². Dans le cas bien spécifique de Gabriel Sagard dont « l'ordre général avait aidé à propager la prière des Quarante-Heures »⁶³ et a popularisé les « messes pour les morts du purgatoire »⁶⁴ en France, il n'est pas surprenant qu'il perçu cette coutume funèbre d'un bon œil. De plus, aux yeux des missionnaires, la vénération que les Wendat avaient pour la mémoire des défunts était de bon augure pour introduire le « culte des reliques des saints »⁶⁵ conforme à l'idéal tridentin dans l'univers culturel wendat. En effet, bien que les Français et les Wendat étaient culturellement différents, ils partageaient tout de même un trait culturel basé sur la centralité des pratiques de vénération et de commémoration des restes humains. En reconnaissant certaines pratiques wendat comme étant « récupérables »⁶⁶ ou du moins

⁶¹ Lafitau, *Mœurs des Sauvages*, vol.4, 166.

⁶² Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 654. Voir aussi Gilles Thérien, *Jean de Brébeuf : Écrits en Huronie* (Bibliothèque Québécoise, 1996), p.xxxi.

⁶³ Dominique Deslandres, « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle », dans *Proceedings of the annual meeting of the Western Society for French History*, vol.20, Norman Ravitch (University of California, 1993), p.96.

⁶⁴ Deslandres, *Croire et faire croire*, 254.

⁶⁵ Pour plus d'informations sur la quadruple fonction des reliques et la place du culte des reliques dans le système catholique tridentin au XVII^e siècle, référez-vous à Deslandres, « Des reliques comme vecteur d'acculturation », 93-108; Dominique Deslandres, « Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada : le « trafic » des reliques ou la construction d'une histoire, dans *Les Signes de Dieu au XVI^e et XVII^e siècles*, Bernard Dompnier et Geneviève Demerson (Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, Fascicule 41, 1993), p.145-160 et Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris : Fayard, 2003), p.424-425.

⁶⁶ Dominique Deslandres, « Séculiers, laïcs, Jésuites : épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France. Les premières tentatives, 1604-1613 », *Mélanges de l'école française de Rome*, 101-2 (1989) : p.758-759, <https://doi.org/10.3406/mefr.1989.4064>.

conciliables aux siennes pour ensuite tenter de les christianiser, les missionnaires français mettaient en application le processus connu sous le nom de « mimétisme christianisateur ou d'inculturation »⁶⁷ visant à entraîner l'Autre à devenir Soi.

En ce qui a trait à la perception des chroniqueurs de l'importance symbolique et sociale du cérémonial de la Fête des Morts, on note que Gabriel Sagard réactualisa les propos de Samuel de Champlain à ce sujet : « Or par le moyen de ces cérémonies & assemblées, ils contractent une nouvelle amitié et union entre eux disant : que tout ainsi que les os de leurs parents et amis défunts sont assemblés et unis en un même lieu, de même aussi qu'ils devaient durant leur vie, vivre tous ensemble en une même unité et concorde, comme bons parents et amis, sans s'en pouvoir à jamais séparer ou distraire, pour aucun de service ou disgrâce, comme en effet ils font »⁶⁸.

Quant à lui, Jean de Brébeuf énonça que la Fête des Morts était « le plus grand témoignage d'amitié et d'alliance qu'ils aient dans le Pays »⁶⁹. Effectivement, cette dizaine cérémonielle revêtait une importance symbolique unique « du fait qu'[elle] constituait un véritable microcosme des structures et des valeurs »⁷⁰ sur lesquelles étaient fondées les relations sociales à l'intérieur de la grande confédération wendat au XVII^e siècle. Par exemple, en plus de promouvoir l'union des défunts dans la mort et l'extension des liens de parenté, la Fête des Morts incarnait aussi symboli-

⁶⁷ Dominique Deslandres, « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 13/1 (2005) : p.103, <https://doi.org/10.7202/012527ar>.

⁶⁸ Sagard, *Le grand voyage du Pays des Hurons*, 294 et Sagard, *Histoire du Canada*, vol.3, 657. Cet extrait réactualise les propos tenus par Champlain dans *Voyages et descouuertes*, 108 et Champlain, *Les Voyages*, 304.

⁶⁹ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 306.

⁷⁰ Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, 72-73.

quement les principes fondamentaux de solidarité, de réciprocité, de mutualité, d'unité et de coopération intersexes tant sur le plan commercial, culturel que politique⁷¹. Par ailleurs, il très intéressant de remarquer que Bacqueville de la Potherie prit la peine de mentionner que c'étaient « les Vieilles »⁷² qui manifestaient le plus d'attachement pour cette la Fête des Morts. Évidemment, hommes comme femmes, les personnes âgées jouaient un rôle central dans « la fonction mnémotique de la tradition et le maintien de l'ordre et des identités »⁷³ culturelles. Cependant, les femmes d'âge mûr revendiquaient une position singulière dans l'univers culturel wendat en étant, d'une part, « à la base de l'organisation sociale des communautés selon les normes prévalentes de la matrilinearité et de l'uxorilocalité »⁷⁴ et, d'autre part, mythologiquement dépeinte comme le symbole même de « l'origine de leur univers culturel au sens où Aataentsic était mère des hommes »⁷⁵. La remarque de Bacqueville de la Potherie provoque un certain étonnement non pas parce que les femmes âgées, gardiennes et les dispensatrices des traditions culturelles et cérémonielles wendat, sont représentées comme ayant un « attachement plus étroits aux rites religieux »⁷⁶ comme la Fête des Morts mais plutôt parce qu'aucune autre source ne mentionne cette particularité genrée avant 1722. N'était-ce pas le cas également à l'époque des premiers contacts franco-wendat?

⁷¹ Heidenreich, « Huron », dans Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indian*, vol.15, 374; Sioui, *Les Wendats*, 281; Lucie Ouimet, « Agochin Atiskein : le festin des âmes. Rites hurons lors de la période du contact », *Frontières*, vol. 10, n.2 (1998) : p.225; Viau, *Femmes de personne*, 233, Viau, *Amerindia*, loc.3491-3504.

⁷² Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, vol 3 (Paris : Chez Jean-Luc Nion et François Didot, 1722), p.22.

⁷³ Viau, *Femmes de personne*, 83.

⁷⁴ Norman Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983), p.290.

⁷⁵ Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact », 290.

⁷⁶ Dominique Deslandres, « Un projet éducatif au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4, (1983) : p.283.

Finalement, en dépit du fait que la qualité des soins funèbres wendat et que la portée sociale du cérémonial de la Fête des Morts furent généralement valorisées par l'ensemble des missionnaires français à l'époque des premiers contacts, le rituel ultime de la libération des ossements fut représenté comme rien de moins qu'une « image de l'Enfer »⁷⁷. En observant ce spectacle funèbre, Jean de Brébeuf fut marqué par la confusion créée par la cacophonie des chants funestes et l'ambiance infernale qu'inspirait cette grande place « remplie de feux et de flammes »⁷⁸. Ultimement, le jésuite jugea que l'ensemble des cérémonies et des festins commémoratifs tenu dans le cadre de la Fête des Morts était dénué de bon sens et ineffectif : « [ces cérémonies-là] sont sottes & inutiles »⁷⁹. Même après avoir reconnu la valeur d'intégration associée aux célébrations de la Fête des Morts, il ne put s'empêcher de les condamner pour toutes les intempérances et le gaspillage excédentaire qu'elles occasionnaient : « aussi commencent-elles à leur être à charge, pour les [excès] & dépenses superflues qui s'y font »⁸⁰. Ce jugement de valeur illustre de plus belle le fait que les schèmes de perception et les modes de pensées missionnaires étaient fortement imprégnés des référents démonologiques et d'une moralité socioreligieuse typiquement tridentine.

Conclusion

Pour conclure, nous voulions dans ce chapitre étudier de quelle manière certains chroniqueurs en Nouvelle-France aux XVII^e-XVIII^e siècles représentèrent le rôle cérémoniel des femmes wendat

⁷⁷ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 298.

⁷⁸ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 298.

⁷⁹ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 300

⁸⁰ Brébeuf, *Des Hurons* 1636 (RJ-10), 300

dans le contexte des cérémonies funéraires. Ce que nous avons découvert, sous les apriorismes des observateurs, est étonnant.

D'abord, l'analyse des représentations françaises du rôle des femmes wendat dans le cadre des célébrations funèbres a dévoilé la nature complémentaire et égalitaire de la division sexuée des responsabilités et des tâches funéraires. Par exemple, dans le contexte des protocoles d'inhumation dits formels, les sources démontrent que les traitements funèbres s'appliquaient identiquement pour les défunts et les défuntés. En ce qui a trait aux cérémonies d'inhumation considérées comme extraordinaires, les descriptions françaises exposent l'interdépendance des rôles funèbres masculins et féminins dans le processus de dépeçage sacrificiel. Lors de celles-ci, une délégation masculine s'empressait de tailler en pièces la charogne et d'enflammer la charnure alors que des agentes féminines exécutaient certains gestes rituels visant à apaiser l'esprit du défunt et à solliciter les bonnes grâces et la douceur favorable des forces surnaturelles ambiantes. Les représentations françaises laissent également transparaître la complémentarité des responsabilités et des tâches funèbres genrées reliées aux célébrations de la grande Fête des Morts. Par exemple, les responsabilités d'organisation et de gestion étaient l'apanage exclusif de la sphère d'influence masculine, tandis que l'apprêt des squelettes et les manœuvres d'enjolivement et d'embellissement faisaient spécialement partie des prérogatives féminines. L'aspect égalitariste de la dynamique interactionnelle genrée opérant dans l'univers cérémoniel wendat est aussi reflété par les représentations françaises du cérémonial de la Fête des Morts. Indistinctement de la constitution biologique ou du statut social des défunts, tous les ossements étaient rituellement exhumés, nettoyés, puis « libérés » dans la même fosse et toutes les âmes étaient destinées à faire le grand périple vers le village des âmes d'Aataentsic.

Enfin, provenant d'une culture essentiellement androcentrique, il est surprenant de remarquer que la plupart des missionnaires crurent qu'il était important de mentionner l'apport des femmes dans l'exécution des rituels funéraires formelles et de la grande Fête des Morts. Cependant, nous avons noté que les auteurs français évaluèrent et jugèrent les fonctions funèbres des femmes wendat à la lumière des systèmes de classement et de catégorisation occidentaux. Selon un regard occidental où il était naturel de se méfier de l'influence corrompible des femmes, les auteurs des sources étudiées ont qualifié, entre autres, les rôles funèbres associés à la fonction des pleureuses d'ignobles et de biscornus. L'emploi de référents démonologiques et eschatologiques témoigne de la manie du surnaturel et de la démonomanie qui imprégnaient l'univers mental des chroniqueurs francophones ayant exposé, parfois malgré eux, la dynamique interactionnelle genrée opérant dans le domaine des cérémonies funèbres wendat.

Conclusion finale

La problématique au cœur de ce mémoire de maîtrise était centrée sur l'étude des représentations françaises du rôle des femmes dans certaines activités faisant partie de l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France. L'hypothèse initiale énonçait la possibilité d'appréhender les particularités de la dynamique interactionnelle genrée gouvernant l'univers cérémoniel wendat à l'aide des représentations françaises produites à l'époque de la Nouvelle-France.

Dans la première partie du mémoire, nous avons commencé par contextualiser les représentations des femmes dans l'*épistémè* française à l'époque de l'Ancien Régime. Pour ce faire, nous avons procédé à l'analyse des représentations symboliques des femmes dans la société d'Ancien Régime, d'une part en montrant l'influence des idéaux judéo-chrétiens concernant les rapports de genre et d'autre part, en examinant les rôles sociaux des femmes à la même époque. En particulier, l'ensemble des vues propagées par le paradigme démonologique de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle eut un impact dépréciateur sur les représentations symboliques et les perceptions sociales des femmes jusqu'à la fin du XVII^e siècle. De la sorte, cette partie nous a fait pénétrer dans l'univers mental des chroniqueurs français pour y découvrir l'origine des schèmes perceptuels et des apriorismes culturels qu'ils exportèrent avec eux dans le Nouveau-Monde. Devenir conscient des effets produits par ces facteurs d'influence sur la production des représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France s'avérait absolument impératif pour pouvoir décoder les descriptions françaises des activités rituelles wendat et pour être en mesure de comprendre pourquoi les multiples facettes de la vie cérémonielle des femmes wendat furent perçues puis représentées comme elles l'ont été.

Dans la deuxième partie du mémoire, il s'agissait de comprendre comment les fonctions cérémonielles des femmes et les principes au cœur de la dynamique interactionnelle genrée gouvernant cet univers furent perçus puis représentés par les chroniqueurs français. D'emblée, l'analyse du corpus documentaire effectuée selon les principes de la méthode historique classique basée sur la critique de sources et soutenue par les apports anthropologiques contemporains ont clairement révélé le fait que les représentations françaises, quoiqu'indispensables pour tenter d'appréhender tout phénomène culturel wendat à l'époque de la Nouvelle-France, confèrent une vision européocentrique, théocentrique et androcentrique des mœurs et coutumes cérémonielles wendat. Faussées par la subjectivité des observateurs, les représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat n'offrent qu'une image partielle et partielle de la dynamique interactionnelle genrée gouvernant l'univers cérémoniel wendat. Ensuite, pour remédier aux problèmes de fiabilité et de représentativité que posaient nos données de première main et pour pouvoir accéder à la sphère des significations profondes liée aux tâches cérémonielles sexuées qui furent obscurcies par les représentations françaises, nous avons croisé dans notre étude plusieurs perspectives articulées par des anthropologues, des archéologues et les spécialistes des traditions orales. La transdisciplinarité propre à l'ethnohistoire permet en effet de produire le portrait le plus exact possible du rôle cérémoniel de la femme wendat et de la dynamique interactionnelle genrée ayant existé au sein de l'univers cérémoniel wendat à l'époque de la Nouvelle-France.

Parmi les conclusions tirées au terme de l'analyse, on voit que les représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel wendat permettent au final, d'évaluer le niveau d'agentivité des femmes wendat dans plusieurs complexes cérémoniaux centraux à la culture wendat. En ce qui concerne particulièrement les procédures cérémonielles liées aux thèmes de la fécondité, de la maladie et de la mort, les représentations françaises attestent de la participation

active des femmes wendat et confirment également l'aspect complémentaire de l'attribution genrée des obligations cérémonielles. Cela dit, l'analyse révèle que les missionnaires étaient incapables de capter toute l'ampleur et toute la valeur d'intégration des cérémonies wendat. Il n'est pas surprenant que la conscience spirituelle et socioreligieuse typiquement tridentine des missionnaires en Nouvelle-France, leur fasse interpréter la valeur des comportements et des cérémonies funèbres wendat selon leur degré d'adéquation ou d'inadéquation au projet de colonisation française et d'évangélisation chrétienne.

L'étude des représentations françaises du rôle cérémoniel des femmes wendat permet également de suggérer que les femmes wendat bénéficiaient d'un statut symbolique et social plus favorable que celui des femmes européennes à l'époque de la Nouvelle-France. En effet, les représentations françaises du rôle des femmes dans l'univers cérémoniel révèlent clairement que contrairement à leurs contemporaines d'Europe auxquelles toute fonction religieuse échappait, les femmes wendat jouissaient d'une grande liberté d'action dans les sphères cérémonielles des sociétés dans lesquelles elles tentaient de s'épanouir.

Enfin, il pourrait être intéressant d'élargir notre étude et de comparer le fonctionnement de la dynamique interactionnelle genrée gouvernant l'univers cérémoniel wendat avec celui opérant par exemple à l'intérieur de l'univers rituel algonquien à l'époque de la Nouvelle-France.

Bibliographie

1-Sources historiques

BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles. *Histoire de l'amérique septentrionale: contenant l'histoire des peuples alliez de la nouvelle france, leurs moeurs et leurs maximes, leur religion & leur interêts avec toutes les nations des lacs superieurs, tels que sont les hurons et les illinois, l'alliance faite avec les françois & ces peuples, la possession de tous ces pays au nom du roi & tout ce qui s'est passé de plus remarquable sous messieurs de traci, de frontenac, de la barre de denonville*, 4 vol. Paris : Chez Jean-Luc Nion et François Didot, 1722. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.28222/50?r=0&s=1>.

BOUCHER, Pierre. *Histoire véritable et naturelles des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France, vulgairement dite le Canada*. Paris : F. Lambert, 1664. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.00001/3?r=0&s=1>.

CHAMPLAIN, Samuel de. *Voyages et Descouvertures faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615. jusques à la fin de l'année 1618. Par le Sieur de Champlain, Cappitaine ordinaire pour le Roy en la Mer du Ponant*. Paris : chez Claude Collet au Palais, en la gallerie des Prisonniers. M.D.C.XXVII, avec privilege dv Roy, 2^e édition, 1619. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.90020/3?r=0&s=1>.

CHAMPLAIN, Samuel de. *Les voyages de la Nouvelle France occidentale, dicte Canada, faits par le sr de Champlain Xainctongeois, capitaine pour le roy en la marine du Ponant, & toutes les descouvertes qu'il a faites en ce païs depuis l'an 1603. iusques en l'an 1629. ... avec vn traité des qualitez & conditions requises à vn bon & parfaict navigateur pour cognoistre la diuersité des estimes qui se font en la nauigation ... ensemble vne carte generalle de la description dudit pays faicte en son meridien selon la declinaison de la guide aymant, & vn catechisme ou instruction traduite du françois au langage des peuples sauvages de quelque contrée, avec ce qui s'est passé en ladite Nouvelle France en l'année 1631*. Paris : France, Chez Claude Collet au Palais, en la gallerie des Prisonniers, 1632. Page consulté tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.90023/3?r=0&s=1>.

CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de. *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, 6 vol. Paris : Chez la veuve Garneau, 1744. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.33217/3?r=0&s=1>.

GENDRON, François. *Quelques particularitez du pays des Hurons en la Nouvelle France remarquées par le Sieur Gendron, docteur en médecine qui a demeuré dans ce pays-là fort longtemps, Jean-Baptiste de Rocolles*. Troyes-Paris : Chez D.Bechet et L.Billaine, 1660. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.26088/3?r=0&s=1>.

LAFITAU, Joseph François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 vol. Paris : Chez Saugrain l'ainé, 1724. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.01690/3?r=0&s=1>.

PERROT, Nicolas. *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, K.Tailhan. Leipzig et Paris : A.Franck, 1864. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.49784/3?r=0&s=1>.

SAGARD, Gabriel. *Le grand voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne*. Paris : Denys Moreau, 1^{ère} édition, 1632. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.41197/5?r=0&s=1>.

SAGARD, Gabriel. *L'Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollects y ont faits pour la conversion des infidèles : depuis l'an 1615*, 4 vol. Paris : Librairie Tross, 1866 [1636]. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.47348/5?r=0&s=1>.

THWAITES, Reuben Gold. *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, 73 vol. Cleveland: Burrows Brothers, 1896-1901). Pages consultées tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise. <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.07535/3?r=0&s=1>.

2-Dictionnaires, encyclopédies et ouvrages de référence en ligne

« Ancien Régime ». Dans *Encyclopedia Britannica*. Page consultée le 15 avril 2018, <https://www.britannica.com/event/ancien-regime>.

CAMPEAU, Lucien. « Le Mercier, François-Joseph ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 28 juillet 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/le_mercier_francois_joseph_1F.html.

DELUMEAU, Jean. « Trente (Concile de) ». Dans *Encyclopédie Universalis*. Page consultée le 21 mars 2018, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/trente-concile-de/>.

Dictionnaire de l'Académie françaises dédié au Roy, 1^{ère} édition. Paris : 1964. Page consultée

- tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise, https://www.lexilogos.com/francais_classique.htm.
- DOUVILLE, Raymond. « Boucher, Pierre ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.2. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 22 février avril 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/boucher_pierre_2F.html.
- FENTON, William N. « Lafitau, Joseph-François ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.3. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 3 mars 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/lafitau_joseph_francois_3F.html.
- FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*. La Haye : Chez Arnout et Reinier Leers, 1690. Page consultée en tout au long de la rédaction du mémoire de maîtrise,, https://www.lexilogos.com/francais_classique.htm.
- FURETIÈRE, Antoine, M. Basnage et Brutel de la Rivière. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*. La Haye : 1727. Page consultée tout au long de la rédaction du mémoire, https://www.lexilogos.com/francais_classique.htm.
- HAYNE, David M. « Charlevoix, Pierre-François-Xavier De ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.3. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 25 février 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/charlevoix_pierre_francois_xavier_de_3F.html,
- HEIDENREICH, Conrad. « Huron ». Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indian*, vol.15. Washington : Smithsonian institution, 1978, p.368-388.
- HEIDENREICH, Conrad. « Wendake (Huronie) ». Dans *Historica Canada*. 2014. Page consultée le 22 janvier 2018, <http://encyclopediecanadienne.ca/fr/article/wendake-huronie/>.
- KRIEF, Huguette et Valérie André. *Dictionnaire des femmes des Lumières*. Paris : Honoré Champion, 2015, 1337 p.
- JOUVE, Odoric. *Dictionnaire biographique des Récollets missionnaires en Nouvelle-France*. Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Bellarmin, 1996, 903 p.
- LATOURELLE, René. « Brébeuf, Jean de (Échon) ». Dans *Dictionnaire biographie du Canada*, vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 2 janvier avril 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/brebeuf_jean_de_1F.html.
- NADEAU, Gabriel. « Gendron, François ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 23 février 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/gendron_francois_1F.html.

- NATIONAL GEOGRAPHIC SOCIETY (U.S.), *The World of the American Indian*. 1994, 399 p.
- NICOT, Jean. « Bacchanales », dans *Thésor de la langue Françoyse tant Ancienne que Moderne*. Paris : David Douceur, 1606. Page consultée le 2 juin 2018, <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=bacchanales&submit=>.
- PERRAULT, Claude. « Nicolas Perrot ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.2. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 5 février 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/perrot_nicolas_2F.html.
- POTIER, Pierre-Philippe. *Elementa Grammaticae Huronicae*, Les Archives de la Compagnie de Jésus du Canada (Montréal), 1745.
- POULIOT, Léon. « Lalemant, Jérôme ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 8 janvier 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/lalemant_jerome_1F.html.
- POULIOT, Léon. « Le Roy de la Potherie, Bacqueville de la Potherie, Claude-Charles ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.2. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 13 avril 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/le_roy_de_la_potherie_claude_charles_2F.html.
- POULIOT, Léon. « Ragueneau, Paul ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada* vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 11 août 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/ragueneau_paul_1F.html.
- RIOUX, Jean de la Croix. « Sagard, Gabriel (baptisé Théodat) ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1. Université Laval/Toronto, 2003. Page consultée le 8 mars 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/sagard_gabriel_1F.html.
- SAINT-JEAN, Raymond. « Rites », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol.13. Paris : Beauchesne, 1987-1988.
- TOOKER, Elisabeth.« History of Research ». Bruce G. Trigger, *Handbook of North American Indian Indians*, vol.15. Washington : Smithsonian Institution, 1978, p.4-13
- TREMBLAY, Victor. « Quen, Jean de ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 1^{er} juin 2018, www.biographi.ca/fr/bio/quen_jean_de_1F.html.
- TRIGGER, Bruce G. *Handbook of North American Indian* vol. 15. Washington : Smithsonian Institution, 1978.
- TRUDEL, Marcel. « Champlain, Samuel de ». Dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol.1. Université Laval/University of Toronto, 2003. Page consultée le 2 mars 2018, http://www.biographi.ca/fr/bio/champlain_samuel_de_1F.html.

3-Monographies et études spécialisées (mémoires et thèses)

- ANDERSON, Karen. *Chain her by one foot: the subjugation of Women in Seventeenth-Century New France*. Londres : Routledge, 1991, 247 p.
- AUBERT, Jean-Marie et Yvone Pelle-Douel et Jacques Delaporte. *L'Église et la promotion de la femme : perspectives pour un agir pastoral*. Paris : Éditions Fleurus, 1969, 133 p.
- AUBERT, Jean-Marie. *L'exil féminin : antiféminisme et christianisme*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1988, 274 p.
- ASPEGREN, Kerstin. *The Male Women: A Feminine Ideal in the Early Church*. Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1995, 189 p.
- AXTELL, James. *Beyond 1492: Encounters in Colonial North America*. New York-Oxford : Oxford University Press, 1992, 376 p.
- AXTELL, James. *The European and the Indian : essays in the ethnohistory of colonial North America*. New York-Oxford : Oxford University Press, 1981, 417 p.
- AXTELL, James. *The Indian Peoples of Eastern America. A Documentary History of the Sexes*. New York-London : Oxford University Press, 1975, 233 p.
- AXTELL, James. *The invasion within : the contest of cultures in colonial North America*. Oxford University Press, 1985, 389 p.
- BAILEY, A.G. *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700 : A study in Canadian Civilization*. Toronto : University of Toronto Press, 1969, 218 p.
- BADINTER, Élisabeth. *L'un et l'autre : des relations entre hommes et femmes*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1986, 361 p.
- BARBEAU, C.M. *Mythologie huronne et wyandotte*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, 439 p.
- BEAUDET, Jean-François. *Dans les filets du Diable : les coureurs des bois et l'univers religieux amérindien*. Montréal : Médiaspaul, 2009, 123 p.
- BEAULIEU, Alain. *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650 à 1930*. Québec : Éditions GID, 2013, 338 p.
- BEAUXVALET-BOUTOUVRIE, Scarlet. *Être veuve sous l'Ancien Régime*. Paris : Belin, 415 p.
- BECHTEL, Guy. *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*. Paris : Plon, 2000, 732 p.

- BECHTEL, Guy. *Les quatre femmes de Dieu : la putain, la sorcière, la sainte & Bécassine*. Paris : Plon, 2000, 335 p.
- BERNIER, Marc-André, Clorinda Donato et Hans-Jurgen Lusebrink. *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities*. University of Toronto Press, 2014, 464 p.
- BERNOS, Marcel. *Femmes et gens d'Église dans la France classique, XVII^e-XVIII^e siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2003, 404 p.
- BITTERLI, Urs. *Cultures in conflict: Encounters between European and Non-European cultures, 1492-1800*. Cambridge : Polity Press, 1989, 215 p.
- BLOECHL, Olivia. « Sounding Savagery: Native American song and the frontiers of early modern music » Thèse de Ph.D. University of Pennsylvania, , 2002, 350 p.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth. *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*. Kampen : Grunewald, 1995, 376 p.
- BOUFFARD, Marie-Josée. « L'univers d'un abbé au XVII^e siècle : Jean-Baptiste Thiers et le Traité des superstitions (1679) » Mémoire de M.A. Université de Montréal, 1994, 100 p.
- BUCHER, Bernadette. *La Sauvage aux seins pendants*. Paris : Hermann, 1977, 272 p.
- CARILE, Paolo. *Le Regard Entravé : Littérature et Anthropologie dans les premiers textes sur la Nouvelle France*. Sillery (Québec) : Septentrion, 2000, 222 p.
- CARR, Anne. *La femme dans l'Église : tradition chrétienne et théologie féministe*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1993, 301 p.
- CARROLL, George H. « A New Image for the American Indian: An ethnohistorical approach to curriculum development in the social studies » Thèse de Ph.D. The Ohio State University, 1978, 213 p.
- CASANOVA, Jacques-Donat et Raymond Douville. *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*. Montréal : Librairie Hachette, 1982, 317 p.
- CHAFFRAY, Stéphanie. « Le corps amérindien dans les relations de voyage en Nouvelle-France au XVIII^e siècle » Thèse de Ph.D. Université de Paris-Sorbonne / Université Laval, 2006, 405 p.
- CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise : l'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris : Albin Michel, 2009, 379 p.
- CHARTIER, Roger. *Culture écrite et société : l'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*. Paris : Albin Michel, 1996, 240 p.

- CLAUDE, Catherine. *La querelle des femmes : la place des femmes des Francs à la Renaissance*. Pantin : Le temps des cerises, 2000, 239 p.
- CLERMONT, Norman. *Ma femme, ma hache et mon couteau croche : deux siècles d'Histoire à Weymontachie*. Québec : Ministère des affaires culturelles, collection « Civilisation du Québec », n.18, 1977, 144 p.
- DAHAB, Gilbert et Irène Rosier-Catach, *La rhétorique d'Aristote : traditions commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998, 356 p.
- DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*. Paris : Éditions du Cerf, 1999, 486 p.
- DALARUN, Jacques. « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire » : *La Religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*. Paris : Fayard, 2008, 439 p.
- DALY, Mary. *The Church and the Second Sex*. London : Geoffrey Chapman, 1968, 181 p.
- DEFFAIN, Dominique. *Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle : études littéraires des relations du père Paul Lejeune (1632-1641)*. Tübingen-Niemeyer : Canadiana Romanica, 1995, 157 p.
- DELACROIX, Christian, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt. *Historiographies I : concepts et débats*. Paris : Éditions Gallimard, 2010, 1325 p.
- DELÂGE, Denys. *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1600-1664)*. Montréal : Boréal, 1985, 416 p.
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : une cité assiégée*. Paris : Livre de Poche, 1980, 607 p.
- DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire, 6^e édition*. Paris : Presses de l'Université de France, 1996 (1971), 494 p.
- DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*. Paris : Fayard, 1983, 741 p.
- DERMIENCE, Alice. *La « Question féminine » et l'Église catholique : approches biblique, historique et théologique*. Bruxelles : P.I.E Peter Lang, 2008, 207 p.
- DESLANDRES, Dominique. *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*. Paris : Fayard, 2003, 633 p.
- DESROSIERS, Léo-Paul. *Iroquoisie*. Québec : Septentrion, 1998, 323 p.
- DEVENS, Carol. *Countering colonization: Native American Women and Great Lakes Missions, 1630-1900*. Berkeley University of California Press, 1992, 185 p.

- DICKASON, Olive Patricia. *Le mythe du sauvage*. Bibliothèque nationale du Québec : Septentrion, 1993, 451 p.
- DICKASON, Olive Patricia. *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*. Bibliothèque nationale du Québec : Septentrion, 1996, 511 p.
- DUBOIS, Mélanie. « L'exclusion des femmes des ministères catholiques : une discrimination basée sur le sexe » Mémoire de M.A. Université du Québec à Montréal, 2007, 137 p.
- DUPRIEZ, Flore. *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*. Paris/Montréal : Éditions Paulines & Apostolat des Éditions, 1982, 195 p.
- EISLER, Riane. *Le calice et l'épée*. Paris : Éditions Robert Laffont, 1989, 300 p.
- ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris : Payot, 1974), 397 p.
- FOSTER, M.K. et J.Campini et M.Mithum. *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, State. Albany : University of New York Press, 1984, 422 p.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966, 404 p.
- FRAZER, James George. *Le Rameau d'or*, vol.1. (Paris : Éditions Robert Laffont, 1981-84), 1004 p.
- FRAZER, James George. *Le Rameau d'or*, vol.4. (Paris : Éditions Robert Laffont, 1981-84), 698 p.
- GAGNON, François-Marc. *Ces hommes dits sauvages*. Montréal : Éditions Libre Expression, 1984, 190 p.
- GALLAND, Caroline. *Pour la gloire de Dieu et du Roi : les Récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2012, 528 p.
- GARNIER, Claire. « Soins des corps, soin des âmes : genre et pouvoirs dans les hôpitaux de France et de Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles » Thèse de Ph.D. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II; Université de Montréal, 2015, 458 p.
- GIRARD-DUCASSE, Francine. « Les jeux de la nature et le travail de la grâce en Nouvelle-France : la présence des femmes dans les écrits des Jésuites, de 1610 à 1660 » Mémoire de M.A. Université de Montréal, 1981, 192 p.
- GODINEAU, Dominique. *Les femmes dans la France moderne : XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris : Armand Colin, 2015, 306 p.
- GRANT, John Webster. *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in*

- Encounter since 1534*. Toronto : University of Toronto Press, 1984, 315 p.
- GREER, Allan. *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*. Bibliothèque nationale du Québec : Boréal, 1998, 165 p.
- HAASE-DUBOSC, Danielle et Marie-Élisabeth Henneau. *Revisiter la « querelle des femmes » : Discours sur l'égalité/l'inégalité des sexes, de 1600 à 1750*. Sainte-Étienne : Publications de l'Université Saint-Étienne, 2013, 273 p.
- HALE, Horatio. *The Iroquois Book of Rites and Hale on the Iroquois*. Ohsweken : Iroquois Reprints, 1989, 362 p.
- HALIFAX-GROF, Joan. « Indigenous Healing Systems and Contemporary Medicine: Toward an Integration of Approaches » Thèse de Ph.D. The Union Institute, 1973, 297 p.
- HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris : Gallimard, 1980, 386 p.
- HAVARD, Gilles. *Empire et métissages. Indiens et Français dans le pays d'en haut, 1660-1715*. Montréal-Paris : Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 865 p.
- HAVARD, Gilles et Frédéric Laugrand. *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*. Québec : Septentrion, 2014 500 p.
- HEIDENREICH, Conrad. *Huronian : A History and Geography of the Huron Indians 1600-1650*. Toronto : McClelland & Stewart, 1971, 377 p.
- HEIDENREICH, Conrad. *The Huron : A Brief Ethnography*. Toronto : York University, Department of Geography, Discussion Paper n.6, 1972, 107 p.
- JAENEN, Cornelius J. *Friend and Foe: aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Ontario Ministry of Natural Resources, 1976, 207 p.
- LAROCHE, Daniel et Michel Plourde. *Eau : dans le sillage du temps*. Québec : Les Éditions de l'Homme, 2017, 215 p.
- LATOURELLE, Jean. *Jean de Brébeuf*. Québec : Bellarmin, 1999, 330 p.
- LEACOCK, Eleanor et Mona Etienne. *Women and colonization : anthropological perspectives*. New York : Praeger, 1980, 339 p.
- LEBRUN, François. *L'Histoire de la France religieuse XIV^e-XVIII^e siècles : Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*. Paris : Le Seuil, 1988, 576 p.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Presses universitaires de France : Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 15^e édition, 1960 (1922), 544 p.

- LOEWEN, Brad et Claude Chapdelaine et Adrian Burke. *De l'archéologie analytique à l'archéologie sociale*. Montréal : Collection Paléo-Québec (Recherches amérindiennes au Québec), n.34, 2010, 292 p.
- MACLEAN, Ian. *Woman Triumphant : Feminism in French Literature, 1610-1652*. Oxford : Clarendon Press, 1977, 314 p.
- MARTEL, Stéphan. « Providence divine et diable trompeur : représentations des manifestations visionnaires chez les religieux et les religieuses en Nouvelle-France (de 1612 à 1724) » Mémoire de M.A. Université de Montréal, 2004, 198 p.
- MOGELON, Alex. *The people of many faces: masks, myths and ceremonies of the Iroquois*. Lakefield : Waapoone Publishing and Promotion, 1994, 61 p.
- MOTSCH, Andreas. *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne : Septentrion, 2001, 295 p.
- O'MALLEY, John W. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. Toronto : University of Toronto Press, 1999, 772 p.
- OUELLET, Réal. *La Relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) : au carrefour des genres*. Les Presses de l'Université Laval : Éditions du CIERL, 165 p.
- OUELLET, Réal. *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*. Québec : Septentrion, 1993, 137 p.
- POULIOT, Léon. *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*. Montréal : Collection Des Studia, 1940, 319 p.
- PATRICIA ATCHESON, Louise. « Menstruation : Myth, Taboo, Belief and Fact : A Psycho-Anthropological study of evaluations of female role, character and behavior, as reflected in menstrual myths, taboos, beliefs and facts » Thèse de Ph.D. City University of New York, 1977, 249 p.
- PELLETIER, Anne-Marie. *Le Christianisme et les femmes*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2001, 194 p.
- PINTAL, Jean-Yves et Jean Provencher et Gisèle Piédalue. *Air : territoire et peuplement*. Québec : Les Éditions de l'Homme, 2015, 215 p.
- POIRIER, Guy. *Textes missionnaires dans l'espace francophone*. Québec : Presses de l'Université Laval, 2016, 181 p.
- PRICE, John A. *Indians of Canada*. Scarborough : Prentice-Hall of Canada, 1979, 261 p.

- QUÉRÉ-JAULMES, France. *La Femme : les grands textes des Pères de l'Église*. Paris : Éditions du Centurion, 1968, 327 p.
- RADFORD RUETHER, Rosemary. *Women and Redemption: A Theological History*. Minneapolis : Fortress Press, 1998, 366 p.
- RAPLEY, Elizabeth. *Les dévotes : les femmes et l'Église en France au XVII^e siècle*. Bibliothèque nationale du Canada : Bellarmin, 1995, 330 p.
- RÉNÉRIC CHAUVIN, Marilyn. « Relecture des multiples facettes du féminin sacré et profane »
Thèse de Ph.D. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2012, 358 p.
- ROEBER, A.G. *The people of many faces: masks, myths and ceremonies of the Iroquois*. Lakefield : Waapoone Publishing and Promotion, 1994, 61 p.
- SAUER, Michelle M. *Gender in Medieval Culture*. London : Bloomsbury, 2015, 207 p.
- SAYRE, Gordon M. *Les Sauvages Américains : representations of Native Americans in French and English colonial literature*. Chapel Hill and London : University of North Carolina Press, 1997, 384 p.
- SCOTT, J.W. *De l'utilité du genre*. Paris : Fayard, 2012, 219 p.
- SEEMAN, Erik R. *The Huron-Wendat Feast of the Dead*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2011, 163 p.
- SILVERMAN J. David. « Forging a new Indian religion in Seventeenth-Century Huronia »
Mémoire de M.A. University of William and Mary in Virginia, 1996, 124 p.
- SIOUI, Georges E. *Huron-Wendat : The heritage of the Circle*. UBC Press, 2011, 280 p.
- SIOUI, Georges E. *Les Wendats : une civilisation méconnue*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1994, 369 p.
- SIOUI, Georges E. *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.
- SIOUI, Georges E. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.
- SYNDER, Patrick. *Représentations de la femme et chasse aux sorcières XIII^e-XV^e siècle*.
Bibliothèque nationale du Québec : Éditions Fides, 2000, 123 p.
- SNYDER, Patrick. *Trois figures du diable à la Renaissance : l'enfant, la femme et le prêtre*.
Gatineau : Éditions Fides, 2007, 137 p.

- ST-PIERRE, Christian Gates. *Confection d'un programme de recherche sur les collections provenant de sites archéologiques amérindiens au Québec*. Montréal : Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, 2009, 40 p.
- TERESA PORCILE SANTISO, Maria. *La Femme : espace de Salut*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, 417 p.
- TESTART, Alain. *L'amazone et la cuisinière. Anthropologie de la division sexuelle du travail*. Paris : Gallimard, collection « Bibliothèque des Sciences Humaines », 2014, 184 p.
- THÉRIEN, Gilles. *Jean de Brébeuf : Écrits en Huronie*. Bibliothèque Québécoise, 1996, 357 p.
- THÉRY, Chantal. *De plume et d'audace : Femmes de la Nouvelle-France*. Montréal : Les Éditions Triptyque, 2006, 262 p.
- TIMMERMANS, Linda. *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*. Paris : Champion, 2005, 937 p.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'ancien régime et la Révolution*. Lévy (7^e éd.), 1866, 446 p.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*. Paris : Les Éditions du Seuil, 1982, 278 p.
- TOOKER, Elisabeth. *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*. Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1987, 215 p.
- TRIGGER, Bruce G. *Les Enfants d'Aataentsic*. Montréal : Éditions Libre Expression, 1991 (1976), 972 p.
- TRIGGER, Bruce G. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*. Montréal : Boréal, 1990 (1985), 541 p.
- TRIGGER, Bruce G. *Natives and newcomers*. McGill-Queen's University Press, 1985, 430 p.
- TRIGGER, Bruce G. *The Huron: Farmers of the North*. Orlando : Holt, Rinehart and Winston Inc, 1990, 164 p.
- TRUE, Micah. *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*. McGill-Queen's University Press, 2015, 242 p.
- VAILLANCOURT, Daniel. *La cérémonie : entre le protocolaire et l'intime*. University of Western Ontario : Éditions Mestengo Press, 2008, 236 p.
- VANSINA, Jan. *De la tradition orale : essai de méthode historique*. Musée Royal de l'Afrique Centrale-Tervuren : Annales Sciences Humaines, n.16, 1961, 179 p.

- VIAU, Roland. *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone*. Les Presses de l'Université de Montréal, 2015, édition Kindle.
- VIAU, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Québec : Éditions du Boréal, 1997, 314 p.
- VIAU, Roland. *Femmes de personne : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*. Bibliothèque nationale du Québec : Éditions du Boréal, 2005, 323 p.
- VIAU, Roland. « La condition féminine en Iroquoisie aux XVII^e et XVIII^e siècles. Contribution à l'ethnohistoire des Iroquoises », Mémoire de M.A. Université de Montréal, 1984, 149 p.
- VIENNOT, Éliane et Nicole Pellegrin. *Revisiter la « Querelle des femmes » : Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*. Saint Étienne : Publications de l'Université Saint-Étienne, 2012, 206 p.
- VOGEL, Virgil J. *American Indian Medicine*. Norman : University of Oklahoma Press, 1970, 578 p.
- WIESNER, Merry E. *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, 1993, 264 p.
- WILLIAM REX WEEKS, Jr. « Antiquity of the *Midewiwin* : An examination of early documents, origin stories, archaeological remains, and rock paintings from the Northern Woodlands of North America » Thèse de Ph.D. Arizona State University, 2009, 853 p.
- WRIGHT, Joyce M. « A quest for meaning at the early 16th-century St. Lawrence Iroquoian Maynard-McKeown Site » Thèse de Ph.D. McGill University, 2009, 254 p.
- ZEMON DAVIS, Natalie. *Society and Culture in Early Modern France: eight essays*. California : Stanford University Press, 1975, version électronique.

4-Articles de périodiques et chapitres de livre

- ARIÈS, Philippe. « L'histoire des mentalités » dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, p.402-423. Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978.
- ARMSTRONG, Sean. « The Devil, Superstition and the Fragmentation of Magic ». *Renaissance and Reformation*, 37/2 (2014) : p.49-80. <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/renref/article/view/21810>.
- BAXTER, Carol. « Women, Religious Conviction and the Subversive Use of Power ». *Seventeenth-Century French Studies*, vol.31, no.2 (2009) : p.111-121. <https://doi.org/10.1179/175226909X12591470229034>.
- BUCKLEY, Thomas et Alma Gottlieb. « A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism », dans *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Thomas Buckley and Alma Gottlieb, p.1-50. Berkeley University of California Press, 1988.

- BRODEUR-GIRARD, Sébastien. « Les soldats de Dieu : usage de la métaphore dans la littérature missionnaire au XVII^e siècle », dans *Cahiers d'histoire*, vol. XVIII, Othmar Keel, p.145-163. Revue du Département d'Histoire de l'Université de Montréal, n.2, 1998.
- BROWN, Judith K. « Iroquois Women : An Ethnohistoric Note », dans *Toward an Anthropology of Women*, R.R. Reiter, p.235-251. New York-London : Monthly Review Press, 1975.
- BRUN, Josette. « Le veuvage dans les sociétés occidentales préindustrielles : réflexion autour du concept de genre », dans *Cahiers d'histoire*, vol. XVIII, Othmar Keel, p.19-38. Revue du Département d'Histoire de l'Université de Montréal, n.2, 1998.
- CARMACK, R.M. « Ethnohistory : A Review of its Development, Definitions, Methods, and Aims ». *Annual Review of Anthropology*, 1 (1972) : p.227-246. <https://www.jstor.org/stable/2949243>.
- CÉLÉRIER, Marie-Claire. « Le sang menstruel ». *Champ psychosomatique*, n.40 (2005) : p.25-37. <https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2005-4-page-25.htm>.
- CHARTIER, Roger. « Le monde comme représentation ». *Annales ESC*, n.6 (1989) : p.1505-1520. <https://doi.org/10.3406/ahess.1989.283667>.
- CHARTIER, Roger. « Outillage mental », dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, p.448-452. Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978.
- CLERMONT, Norman. « L'acceptation de l'Autre : la conversion en Huronie ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol.30, no.4 (1991) : p.53-65.
- CLERMONT, Norman. « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période de contact ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983) : p.286-290.
- COOK, Peter. « Les premiers contacts vus à travers les sources documentaires européennes », dans *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, p.55-73. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013.
- DAUPHIN, Céline. « Femmes », dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, p.176-179. Paris, La Bibliothèque du CEPL, 1978.
- DESLANDRES, Dominique. « Altérité, identité et rédemption », dans *Femme, mystique et missionnaire : Marie Guyart de l'Incarnation (1599-1672)*, Raymond Brodeur, p.55-68. Les Presses de l'Université Laval, 2001.
- DESLANDRES, Dominique. « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle ». *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, tome 111 (1999) : p.251-276. <https://doi.org/10.3406/mefr.1999.4617>.

DESLANDRES, Dominique. « Des reliques comme vecteur d'acculturation au XVII^e siècle », dans *Proceedings of the annual meeting of the Western Society for French History*, vol.20, Norman Ravitch, p.93-108. University of California, 1993.

DESLANDRES, Dominique. « Dreamclash : The War over Authorized Interpretation in Seventeenth-Century French Missions », dans *Empires of God. Religious Encounter in the Early Modern Atlantic*, Linda Gregerson et Susan Juster, p.241-261. University of Pennsylvania Press, 2010.

DESLANDRES, Dominique. « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle ». *Théologiques*, 13/1 (2005) : p.95-117. <https://doi.org/10.7202/012527ar>.

DESLANDRES, Dominique. « Indes intérieures et indes lointaines : le modèle français d'intégration socioreligieuse » dans *La France / Amérique 16^e – 18^e siècles*. Frank Lestringuant, p.369-377. Paris : Champion, 1998.

DESLANDRES, Dominique. « Inspiration, fondation, relais : le rôle du laïcat féminin dans les missions françaises au XVII^e siècle », dans *Les laïcs dans la mission. Europe et aux Amériques, XVI^e-XVIII^e siècles*, Aliocha Maldavsky, p.69-93. Tours : Presses universitaires François Rabelais, 2017.

DESLANDRES, Dominique. « La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle », dans *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècle)*, Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, p.513-525. Les Presses de l'Université Laval, 1996.

DESLANDRES, Dominique. « Le diable a beau faire... », Marie de l'Incarnation, Satan et l'Autre ». *Théologiques*, vol.5, n.1 (1997) : p.23-41. <https://doi.org/10.7202/024941ar>.

DESLANDRES, Dominique. « Le rayonnement des Ursulines en Nouvelle-France », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux, p.885-899. Saint-Étienne : PUSE, 1994.

DESLANDRES, Dominique. « Un projet éducatif au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n.4 (1983) : p.277-286.

DESLANDRES, Dominique. « Mysticisme, genre et missions lors de l'expansion française aux XVII^e-XVIII^e siècles: une historiographie en effervescence ». *Canadian Periodical Index Quarterly*, vol. 74 (2008) : p.127-136. <https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA227654429&v=2.1&u=mont88738&it=r&p=CPI&sw=w>.

DESLANDRES, Dominique. « Réforme catholique et altérité : arrière-plan socio-religieux de la

- fondation de Montréal » dans *Les origines de Montréal*, Jean-Rémi Brault, p.11-38. Actes du colloque organisé par la Société historique de Montréal : Leméac, 1992.
- DESLANDRES, Dominique. « Séculiers, laïcs, Jésuites : épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle France. Les premières tentatives, 1604-1613 ». *Mélanges de l'école française de Rome*, 101-2 (1989) : p.751-788. <https://doi.org/10.3406/mefr.1989.4064>.
- DESLANDRES, Dominique. « Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada : le « trafic » des reliques ou la construction d'une histoire », dans *Les Signes de Dieu au XVI^e et XVII^e siècles*, Bernard Dompnier et Geneviève Demerson, p.145-160. Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, Fascicule 41, 1993.
- DESLANDRES, Dominique. « The impossible acculturation : French missionaries and cultural exchanges in the seventeenth century », dans *Ethnographies and exchanges : Native American Moravians and Catholics in Early North America*, A.G. Roeber, p.67-76. Pennsylvania State University Press, 2008.
- DEVENS, Carol. « Separate Confrontations: Gender as a Factor in Indian Adaptation to European Colonization in New France », *American Quarterly*, vol.38, n.3 (1986) : p.461-480. <https://www.jstor.org/stable/2712677>.
- ERTLER, Klaus-Dieter. « Les Relations des jésuites et la construction de l'observateur européen face au monde indigène », dans *Jesuit Accounts of the Colonial America : Intercultural transfers, intellectual disputes, and textualities*, Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jurgen Lusebrink, p.276-290. University of Toronto Press, 2014.
- FIALON, Sabine et Christine Hamdoune. « L'image de la femme africaine dans les Passions : réalités sociales et élaboration d'un modèle chrétien ». *Antiquités Africaines*, vol.45 (2009) : p.139-152. <https://doi.org/10.3406/antaf.2009.1494>.
- GERVAIS, Diane & Serge Lusignan. « De Jeanne d'Arc à Madelaine de Verchères : la femme guerrière dans la société d'Ancien Régime ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.53, n.2 (1999) : p.171-205. <https://doi.org/10.7202/005446ar>.
- GINZBURG, Carlo. « Représentation : le mot, l'idée, la chose ». *Annales ESC*, n.6 (1991) : p.1219-1234. <https://doi.org/10.3406/ahess.1991.279008>.
- GODDARD, Peter A. « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-1650 ». *The Canadian Historical Review*, vol.78, n.1 (1997) : p.40-62. <https://muse.jhu.edu/article/590048/pdf>.
- HAVARD, Gilles. « Des femmes-sujets? La question du consentement sexuel des Amérindiennes

- dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVII^e-XIX^e siècles) », dans *Éros et tabou : sexualité et genre les Amérindiens et les Inuits*, Gilles Havard et Frédéric Laugrand, p.320-358. Québec : Septentrion, 2014.
- HENNEAU, Marie-Élisabeth. « Femmes dans l'Église : la religieuse d'Ancien Régime au regard de l'histoire. Quelques perspectives de recherches », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol.95, n.3 (2000) : p.363-387. https://search.proquest.com/docview/1302423950?accountid=12543&rfr_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo.
- HENNEAU, Marie-Élisabeth. « La querelle au couvent : de l'inégalité des sexes dans les communautés religieuses au XVII^e siècle », dans *Revisiter la « querelle des femmes » : Discours sur l'égalité/l'inégalité des sexes, de 1600 à 1750*, Danielle Haase-Dubosc et Marie-Élisabeth Henneau, p.67-83. Saint-Étienne : Publications de l'Université Saint-Étienne, 2013.
- HICKERSON, Harold H. « The Feast of the Dead among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes ». *American Anthropologist*, vol.62, n.1 (1960) : p.81-107. <http://www.jstor.org/stable/666909>.
- JAENEN, Cornelius J. « France's America and Amerindians : Images and reality ». *History of European Ideas*, 6:4 (1985) : p.405-420. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(85\)90083-X](https://doi.org/10.1016/0191-6599(85)90083-X).
- KELLER-LAPP, Heidi et Caroline Mckenzie. « Devenir des Jésuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique ». *Histoire et Missions Chrésiennes*, n.16/4 (2010) : p.19-51. <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2010-4-page-19.htm>.
- KELLY, Joan. « Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*, 1400-1789 ». *Signs*, vol.8, no.1 (1982) : p.4-28. <https://www.jstor.org/stable/3173479>.
- LEBRUN, François. « Le « Traité des Superstitions » de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle ». *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83-3 (1976) : p.443-465. <https://doi.org/10.3406/abpo.1976.2825>.
- LAFLÈCHE, Guy. « L'analyse littéraire des documents ethno-anthropologiques ». *Recherches amériennes au Québec* vol XXIX, n.3 (1999) : p.109-112.
- LAFLÈCHE, Guy. « Les relations des jésuites de la Nouvelle-France : un document anthropologique majeur de l'américanité française du XVII^e siècle ». *Recherches amériennes du Québec*, vol. XXIX, n.2, (1999) : p.77-87.
- LAUWERS, Michel E. « L'Institution et le genre. A propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval ». *Clio*, n.2, (1995) : p.1-44. <http://clio.revues.org/497>.
- LEACOCK, Eleanor. « Gender in Egalitarian Societies », dans *Becoming Visible : Women in*

European History 2^e édition, Renate Bridenthal et Claudia Koonz, pages numérisées sur <https://washburn.edu/cas/history/stucker/Leacock.html>. Boston : Houghton Mifflin Company, 1987.

LEACOCK, Eleanor. « Interpreting the origins of Gender inequality : conceptual and historical problems ». *Dialectical Anthropology* vol 7, no.4 (1983) : p.263-284. www.jstor.org/stable/29790079.

LEACOCK, Eleanor. « Women's status in egalitarian society : implications for social evolution ». *Current Anthropology*, vol.19, no.2 (1978) : p.247-275. <http://www.jstor.org/stable/2741993>.

LE BRAS, Yvon. « Les Relations de Paul Lejeune : aux frontières de l'historiographie », dans *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Réal Ouellet, p.53-67. Québec : Septentrion, 1993.

LE GOFF, Jacques. « L'histoire nouvelle », dans *La Nouvelle Histoire*, Jacques le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, p.210-241. Paris : La Bibliothèque du CEPL, 1978.

LEGRAND, Hervé. « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes ? Sondages dans les énoncés de quelques pères grecs ». *Nouvelle revue théologique*, tome 128 (2006) : p. 214-239.

LEZOWSKI, Marie. « Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580) ». *Siècles*, 35-36 (2012) : p.1-11. <https://journals.openedition.org/siecles/1725>.

LIGNEREUX, Yann. « Une mission périlleuse ou le péril colonial jésuite dans la France de Louis XIV : Sainte Marie des Iroquois (1649-1665) ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 69, 4 (2016) : p.5-26. <https://doi.org/10.7202/1036512ar>.

LIVINGSTONE, Amy. « Powerful Allies and Dangerous Adversaries : Noblewomen in Medieval Society », dans *Women in Medieval Western Culture*, Linda E. Mitchell, p.7-31. New York-London : Garland Publishing Inc, 1999.

MACLEAN, Ian. « La querelle des femmes en France et en Angleterre de 1615 à 1632 : conjonctures et structures ». *Littératures classiques*, n.81/2 (2013) : p.147-171, https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=LICLA_081_0147.

MENICOCCI, Marco. « Gli Uroni e le loro anime. Immortalità, sorte oltremondana e reincarnazione nei documenti del '600 sugli Uroni ». *Antrocom Online Journal of Anthropology*, vol.14, n.1 (2018) : p.29-53. http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/140118/Antrocom_14-1.pdf.

- MOSCOVICI, Serge. « Représentations sociales – définitions » dans *L'étude des représentations sociales*, Willem Doise et Augusto Palmonari, p.53. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1986.
- MOUSSETTE, Marcel. « L'objet archéologique : réceptacle et générateur de sens », dans *Archéologies québécoises*, Anne-Marie Balac, Claude Chapdelaine, Norman Clermont et François Duguay, *Archéologies québécoises*, p.3-17. Paléo-Québec (Recherches amérindiennes au Québec), n.23, 1995.
- NEEDLER, G.H. « Champlain's Route with the Huron War Party in 1615 ». *Ontario History*, 41 (1949) : p. 201-206.
- OUELLET, Réal. « Héroïsation du protagoniste et orientation descriptive dans Le grand voyage du pays des Hurons », dans *Voyages, récits et imaginaire*, Bernard Beugnot, p.219-239. Paris-Seattle-Tübingen : Biblio 17, 1984.
- OUIMET, Lucie. « Agochin Atiskein : le festin des âmes. Rites hurons lors de la période de contact ». *Frontières*, vol.10, n.2 (1998) : p.21-26.
- POTHIER, Louise. « Les objets archéologiques : de l'ombre à la lumière », dans *Fragments d'humanité : pièces de collection*, Louise Pothier, p.13-15. Québec : Les Éditions de l'Homme, 2016.
- QUINN, Noami. « Anthropology studies on Women's status ». *Annual Review of Anthropology*, 6 (1977) : p.181-225. <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.06.100177.001145>.
- REYERSON, Kathryn et Thomas Kuehn. « Women and Law in France and Italy », dans *Women in Medieval Western Culture*, Linda E. Mitchell, p.131-143. New York-London : Garland Publishing Inc, 1999.
- SAVAGE, Deborah. « The Nature of Women in Relation to Man : Genesis 1 and 2 through the Lens of the Metaphysical Anthropology of Aquinas ». *Logos : A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol.18, n.1 (2015) : p.71-93. <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/filosofia/english/Nature%20of%20woman%20in%20relation%20to%20man%20D.Savage.pdf>.
- SCHULTE VAN KESSEL, Elisja. « Vierges et mères entre ciel et terre », dans *Histoire des femmes XVI^e-XVIII^e siècles*, tome 3, Georges Duby et Michelle Perrot, p.141-174. Paris : Plon, 1991.
- SCOTT, J.W. « Gender: A useful category of Historical Analysis ». *The American Historical Review*, vol.91, no.5 (1986) : p.1053-1075. <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-8762%28198612%2991%3A5%3C1053%3AGAUCOH%3E2.0.CO%3B2-Z>.
- SHOEMAKER, Nancy. « The Rise and Fall of Iroquois Women ». *Journal of Women's History*,

- vol. 2, n.3 (1991) : p.39-57. <http://muse.jhu.edu/article/362961/pdf>.
- SIOUI DURAND, Guy. « L'onderha », *Inter*, n.122 (2016) : p.4-19.
<https://www.sodep.qc.ca/wp-content/uploads/2017/03/Inter-Guy-Sioui-Durand.pdf>.
- STURTEVANT, William C. « A Structural Sketch of Iroquois Ritual », dans *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, M.K. Foster, J.Campini et M.Mithum, p.133-152. Albany : State University of New York Press, 1984, p.133-152.
- STURTEVANT, William C. « Anthropology, History, and Ethnohistory ». *Ethnohistory*, 13 (1966) : p.1-51. <http://www.jstor.org/stable/480777>.
- TAVENEAU, René. « Les prémices de la réforme tridentine ». *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n.194 (1989) : p.205-213. <https://doi.org/10.3406/rhef.1989.3469>.
- THÉRY, Chantal. « Femmes missionnaires en Nouvelle-France : dans la balançoire de la rhétorique jésuite », dans *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Le Jeune*, Réal Ouellet, p.89-101. Québec : Septentrion, 1993.
- TOOKER, Elisabeth. « Women in Iroquois Society », dans *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, M.K. Foster, J.Campini et M.Mithum, p.109-123. State University of New York Press, 1984.
- TREMBLAY, Hélène. « Marguerite Bourgeoys et l'éducation des femmes », dans *Les origines de Montréal*, Jean-Rémi Brault, p.219-236. Actes du colloque organisé par la Société historique de Montréal : Leméac, 1992.
- TREMBLAY, Roland. « La présence autochtone dans le Québec méridional avant l'arrivée des Européens », dans *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, p.37-53. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013.
- TRIGGER, Bruce G. « Ethnohistory: Problems and Prospects ». *Ethnohistory*, vol. 20, n.1 (1982) : p.1-19. http://www.jstor.org/stable/481006?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.
- TRIGGER, Bruce G. « Indian and White History : Two Worlds or One? », dans *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, M.K. Foster, J.Campini et M.Mithum, p.17-33. State University of New York Press, 1984.
- TRIGGER, Bruce G. « Order and Freedom in Huron Society ». *Anthropologica*, vol.5, n.2 (1963) : p.151-170. <https://www.jstor.org/stable/25604581>.
- TRIGGER, Bruce G. « Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et

- autochtones en Nouvelle-France ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, no 3 (1981) : p.199-204.
- TRIGGER, Bruce G. « The French Presence in Huronia : The Structure of Franco-Huron Relations in the First Half of the Seventeenth Century », *Canadian Historical Review*, vol. XLIX, n.2 (1968) : p.107-141. <https://muse.jhu.edu/article/569207/pdf>.
- TRUDEL, Marcel. « Les Hurons et Murray en 1760 » dans *Les Hurons de Lorette*, Denis Vaugois, p.132-159. Québec : Septentrion, 1996.
- TURGEON Laurier. « De l'acculturation aux transferts culturels », dans *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe (XVI^e-XX^e siècles)*, Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, p.11-33. Les Presses de l'Université Laval, 1996.
- TURGEON, Laurier. « Ouvrir les études en culture matérielle amérindienne ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXV, 2 (2005) : p.3-6.
- TURGEON, Laurier. « Perles, parures et régimes de valeurs en France et en Amérique du Nord, vers 1500-1650 ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXV, 2 (2005) : p.75-86.
- VÉRONÈSE, Julien. « L'historien et ses démons. Autour de quelques travaux récents sur la démonologie médiévale ». *Médiévales*, vol.73, n.2 (2017) : p.213-239. <https://www.cairn.info/revue-medievales-2017-2-page-213.htm>
- VIAU, Roland. « Du bon usage de l'ethnohistoire. Essai d'analyse réflexive » dans *L'éveilleur et l'ambassadeur : essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, Roland Tremblay, p.177-186. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec (Paléo-Québec no.27), 1998.
- VINCENT, Sylvie. « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé », dans *Les autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, p.75-91. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013.
- WALLACE, Anthony F. « Dreams and Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois ». *American Anthropologist*, vol.60 (1958) : p.234-248. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1958.60.2.02a00030>
- WÉNIN, André. « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales? ». *Recherches de Sciences Religieuses*, tome 101, (2003) : p.401-420. <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2013-3-page-401.htm>.
- ZEMON DAVIS, Natalie. « Iroquois Women, European Women » dans *Women, 'Race' and Writing*, Margo Hendricks et Patricia Parker, p.243-259. Londres-New York : Routledge, 1994.

5-Les sites Web.

Centre National de Ressources Textuelles et Littéraires, 2012, <http://www.cnrtl.fr/>.

SIEFAR : Société Internationale pour l'Étude des Femmes de l'Ancien Régime, 10 octobre 2000, siefar.org