



**HAL**  
open science

## Migrer pour s'adapter : des protestants entre deux mondes au XVIIe siècle

Romain Dispans

► **To cite this version:**

Romain Dispans. Migrer pour s'adapter : des protestants entre deux mondes au XVIIe siècle. Histoire. 2024. dumas-04747327

**HAL Id: dumas-04747327**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04747327v1>**

Submitted on 21 Oct 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

**MIGRER POUR S'ADAPTER**  
DES PROTESTANTS ENTRE DEUX MONDES  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

Romain DISPANS

Mémoire de master réalisé à l'École des hautes études en sciences sociales  
et à l'Université de Montréal dans le cadre du master mention Histoire,  
parcours « Histoire du monde, histoire des mondes ».

Sous les directions de Natalia MUCHNIK (EHESS)  
et Dominique DESLANDRES (UdeM)

École des hautes études en sciences sociales, Paris  
Année universitaire 2023-2024



# Sommaire

---

|  |            |
|--|------------|
| <b>Remerciements.....</b>  | <b>2</b>   |
| <b>Résumé/Abstract .....</b>   | <b>3</b>   |
| <b>Introduction.....</b>   | <b>4</b>   |
| <b>L'état des travaux.....</b>   | <b>16</b>  |
| La Rochelle : une cité entre libertés et répression religieuses (1562-1685).....   | 16         |
| Circulations et enracinements des huguenots dans les mondes atlantiques .....  | 21         |
| Colonisation et Contre-Réforme en Nouvelle-France.....   | 25         |
| <b>Chapitre I : La singularité de l'expérience migratoire aunisienne en Nouvelle-France..</b>  | <b>33</b>  |
| 1.1 Qui sont les huguenots du Centre-Ouest passés en Nouvelle-France ?.....  | 33         |
| 1.2 Où et quand les huguenots partent-ils ?.....   | 46         |
| 1.3 Existe-t-il des facteurs d'émigration coloniale proprement huguenots ?.....  | 58         |
| <b>Chapitre II : Entre conversion et créolisation, quels comportements adoptent les baptisés protestants outre-Atlantique ?.....</b> | <b>69</b>  |
| 2.1 Au-delà de la confession : le poids des appartenances communautaires .....   | 69         |
| 2.2 Abjurer, et après ? .....  | 85         |
| 2.3 Quelles évolutions opère la culture calviniste dans la sphère privée ?.....  | 94         |
| <b>Chapitre III : Migrer pour s'adapter : allées et retours en Amérique du Nord .....</b>  | <b>104</b> |
| 3.1 Les « réfugiés » en Nouvelle-Angleterre, des colons entre deux empires .....   | 104        |
| 3.2 Aux limites de l'intégration : le retour en métropole .....  | 115        |
| 3.3 Se convertir pour mieux partir ?.....  | 121        |
| <b>Conclusion.....</b>   | <b>127</b> |
| <b>Sources.....</b>  | <b>131</b> |
| Banques de données .....   | 131        |
| Les fonds en France.....   | 132        |
| Les fonds au Canada.....   | 134        |
| <b>Bibliographie.....</b>  | <b>136</b> |
| <b>Annexes.....</b>  | <b>142</b> |
| 1. Notices biographiques .....   | 142        |
| 2. Personnes mentionnées dans le <i>Registre des abjurations</i> .....   | 152        |
| 3. Personnes mentionnées dans le <i>Catalogue ou Registre des Confirmés</i> .....  | 153        |
| 4. Personnes mentionnées dans la <i>Liste des convertis</i> entre 1631 et 1661.....  | 153        |
| 5. Généalogie de la famille Potier Dubuisson - Ferté Lamothe .....   | 154        |
| 6. Généalogie des famille Bédard et Doucinet .....   | 155        |
| 7. Généalogie de la famille Chalifour .....  | 156        |
| 8. Généalogie de la famille Cardinal .....   | 157        |
| <b>Index onomastique .....</b>   | <b>158</b> |

## Remerciements

---

Je pense en premier lieu à Natalia Muchnik et Dominique Deslandres, les directrices de mémoire que j'ai eu la chance d'avoir. Encourageantes depuis le début, strictes quand il le fallait et bienveillantes en tout temps, elles m'ont donné les moyens et le loisir de donner libre cours à mes idées et de me plonger dans la recherche. Qu'elles en soient chaleureusement remerciées. Merci à Cécile Vidal pour ses séminaires dispensés à l'EHESS. Ils m'ont transmis le sens de la réflexion et l'autonomie que l'on découvre en master. Merci aussi à Didier Poton et Marcel Fournier, qui ont échangé avec moi sur plusieurs points en cours de route.

Rien n'aurait été possible sans le dévouement et la générosité des archivistes qui m'ont aidé, souvent plus que je ne m'y attendais, de part et d'autre de l'Atlantique. Que ce soit à Paris, Aix-Marseille, La Rochelle, Montréal, Québec, New Paltz ou Basse-Terre, tous.tes ont apporté de la meilleure façon possible les réponses et les (res)ources qui constituent les fondements de cette recherche. Je les remercie infiniment.

Merci à mes ami.es en France et au Québec pour l'indescriptible joie qu'ielles m'ont apportée au quotidien. Parti de Paris le cœur lourd, j'ai trouvé à Montréal une communauté solidaire et bienveillante qui m'a profondément stimulé. Les séances d'étude et les matinées de rédaction organisées à l'Université de Montréal ont été d'une aide remarquable pour rompre d'emblée l'isolement tant redouté en échange étudiant. J'ai une pensée particulière pour Nicolas et Élixa, qui m'ont fait rire tous les jours sans avoir besoin de parler d'histoire à la maison. Merci à Quentin, qui m'a accompagné ces cinq dernières années, à ma mère qui le fait depuis toujours, à mes cousins de Québec et à toutes celles et ceux que je ne mentionne pas ici.

Je pense enfin à mon père, qui m'a transmis la passion de l'histoire sans jamais avoir pu la mettre en pratique, tout comme son père avant lui. Ce mémoire lui est dédié.

## Résumé/Abstract

---

### Résumé :

Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, 68 protestant.es originaires du Centre-Ouest de la France se rendent dans la vallée laurentienne. Beaucoup s’y enracinent, mais certain.es repartent en métropole ou ailleurs. Théâtre d’une expansion coloniale et missionnaire sans précédent, la Nouvelle-France catholique semble être une destination peu commune pour des huguenot.es calvinistes. Il s’agit donc de savoir pourquoi ielles s’y rendent, quelles évolutions connaissent leurs pratiques religieuses sur place et où vont celles et ceux qui repartent. En écho avec l’historiographie du Refuge et loin des *a priori* d’immobilisme qui collent à la peau des réfugié.es de l’époque moderne, la présente étude tente de comprendre les tenants et aboutissants d’un courant migratoire bien particulier. En premier lieu seront reconstitués les parcours migratoires et sociologiques des 68 personnes étudiées, auxquels suivra l’analyse de quelques-uns de leurs parcours confessionnels. Nous étudierons pour terminer les trajectoires empruntées par celles et ceux passé.es en Nouvelle-Angleterre ou retourné.es dans le Centre-Ouest.

### Abstract:

During the 17th century, 68 protestants left western central France for the Laurentian Valley. Many established there, while others set off again for the mainland or elsewhere. Catholic New France being the scene of an unprecedented colonial and missionary expansion, it appears to be an unusual destination for Huguenots. Therefore, it is important to understand why they travelled there in the first place, in what ways their religious practices evolved at their arrival, and where those who left went. Responding to the historiography of the *Refuge* and distancing itself from the *a priori* of immobilism attributed to refugees of the early modern period, this paper intends to analyse the implications of this very specific migratory wave. We will first reconstitute the migratory and sociologic journeys of the 68 people, to then analyse some of their confessional journeys. Finally, we will investigate the trajectory of those who went through New England or returned to western central France.

## Introduction

---

Défances aux personnes de la religion prétendue réformée de s'assembler pour faire l'exercice de leur religion dans l'estendue de ce dit pays sous peyne de chatiment suivant la rigueur des ordonnances, lesquelles ne pourront hyverner a l'advenir en cedit pays sans permission, et que si quelqu'un hyvernoit pour cause legitime, ils n'auront aucun exercice public de leur religion, et vivront comme les catholiques sans scandalle.

Article 37 des Règlements généraux pour la police, 11 mai 1676<sup>1</sup>.

Ce règlement de police interdit formellement le culte calviniste en Nouvelle-France. Certains ont cru y voir l'extension des persécutions religieuses à la colonie<sup>2</sup>, d'autres la codification de l'édit de Nantes dans une région nouvellement conquise<sup>3</sup>. Le texte succède à plusieurs initiatives du clergé canadien visant à restreindre les droits des huguenots en Nouvelle-France<sup>4</sup>. Il est moins connu que l'article 7 de la Charte des Cent-Associés (1627), qui impose de ne peupler la colonie que de « naturels Francois catholiques<sup>5</sup> ». Plusieurs historiens en ont déduit un peu vite que la présence protestante était formellement interdite dans la vallée laurentienne<sup>6</sup>. Pourtant, au XVII<sup>e</sup> siècle, le principal port de départ vers la Nouvelle-France est La Rochelle<sup>7</sup>. Sa région, l'Aunis-Saintonge-Angoumois, concentre la majorité des églises réformées du royaume, au point que ses ressortissant.es constituent la principale communauté calviniste de la colonie : sur les 855 émigrants natifs de La Rochelle qu'a comptabilisés Leslie Choquette, 69 d'entre eux sont d'origine protestante. Au total, ils seraient au moins 92 huguenots sur 1 664 à venir de l'arrière-pays rochelais<sup>8</sup>. Des femmes, des hommes et des

---

<sup>1</sup> Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ), Québec, TP1, 528, P1314, Registre n° 1 des arrêts, jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle-France, f° 273.

<sup>2</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, Québec, Sainte-Foy, 1978.

<sup>3</sup> Lucien Campeau, « Compte-rendu de Marc-André Bédard, Les Protestants en Nouvelle-France » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32(4), 1979, p. 630-633.

<sup>4</sup> ASQ, *Mémoire de l'Évesque de Québec sur les Protestants*, 1670, *Manuscrit 17*, f° 207. « Huguenot » est le nom donné aux protestants français de l'époque moderne.

<sup>5</sup> ANOM, C 11A, 1, f°91r-98v, *Édit du roi pour l'établissement de la Compagnie de la Nouvelle-France*, 6 juin 1628, f° 93.

<sup>6</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, op. cit. Robert Larin, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Montréal, Les Éditions de la Paix, 1999.

<sup>7</sup> Didier Poton, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, Paris, Éditions du Patrimoine, 1998. Gabriel Debien, « Les engagés pour le Canada au XVII<sup>e</sup> siècle vus de La Rochelle » dans *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, 6, 1952-1953, p. 205-206.

<sup>8</sup> Leslie Choquette, *De Français à paysans : modernité et tradition dans le peuplement du Canada français*, Québec-Paris, Septentrion-Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001, p. 99 et 115.

familles entières de réformés émigrent au Canada au début du régime français malgré les restrictions légales dont ils font l'objet. Cette histoire est mal connue ; peu se sont attachés à retracer « l'expérience migratoire<sup>9</sup> » des huguenots établis dans la vallée laurentienne durant la Contre-Réforme<sup>10</sup>. Se détachant quelque peu de l'immigration dite « fondatrice », par trop colonialiste, la présente étude souhaite porter une attention spécifique aux différents courants migratoires, qu'il s'agisse de l'enracinement et des circulations dans la vallée laurentienne, des passages en Nouvelle-Angleterre, ou des retours en métropole. Elle s'inscrit dans les *ethnic studies*, qui, à la fin des années 1960, cherchaient à comprendre comment les groupes d'immigrants recréent leurs propres clubs et leurs pratiques culturelles et religieuses dans le nouveau pays<sup>11</sup>. La migration soulève la question de l'adaptation à la société d'accueil, la conversion des émigrant.es protestant.es au catholicisme s'inscrivant dans la poursuite de leur intégration. Nous prenons le contre-pied de l'histoire du Refuge, c'est-à-dire de l'exil des quelques 150 000 personnes émigrées à la révocation de l'édit de Nantes (1685). En se penchant sur l'émigration coloniale en Nouvelle-France, nous proposons de mieux cerner les modalités du « choix religieux » (Wanegffelen 1997) populaire en situation de migration lointaine<sup>12</sup>. Cela n'est pas sans évoquer le thème du « passeur », ce transfuge de la mondialisation qui fait fi des frontières confessionnelles<sup>13</sup>. Qui sont les Aunisien.nes-Saintongeais.es d'origine protestante passé.es en Nouvelle-France ? Comment se sont-ils.elles intégré.es à une société coloniale dont l'accroissement est encouragé par la propagande missionnaire au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup> ? Entre assimilation et créolisation, les colons huguenots ont-ils renoncé à leur confession une fois arrivés dans la vallée laurentienne, au point que rien ne puisse les distinguer des catholiques majoritaires, ou ont-ils pu conserver certains éléments de la culture calviniste (lecture de la Bible, chant de psaumes, catéchisme domestique)<sup>15</sup> ? En prenant la Nouvelle-France du XVII<sup>e</sup> siècle pour terrain d'observation, la présente étude cherche donc à comprendre ce que devient une sensibilité religieuse minoritaire en situation d'immigration et en contexte colonial.

---

<sup>9</sup> Andrée Courtemanche, Martin Pâquet (dir.), *Prendre la route : l'expérience migratoire en Europe et en Amérique du Nord du XIV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Hull, Vents d'Ouest, 2001.

<sup>10</sup> À notre connaissance, Marc-André Bédard est le seul à l'avoir fait. Voir Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, Québec, Sainte-Foy, 1978.

<sup>11</sup> Nancy L. Green, « Transnationalisme. La « fièvre migratoire » et ses vagues historiographiques » dans Béatrice Delaurenti, Thomas Le Roux (dir.), *De la contagion*, Paris, Vendémiaire, 2020, p. 383.

<sup>12</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. XII de la préface.

<sup>13</sup> Indravati Félicité, « La conversion et les convertis dans les relations diplomatiques entre la France et l'Europe du Nord au temps de Louis XIV » dans *Revue d'Histoire Diplomatique*, 2012/3, p. 205.

<sup>14</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi. Les récollets en Nouvelle-France*, Paris, Le Cerf, 2012, p. 91.

<sup>15</sup> Robert Larin, « La monarchie française et l'immigration protestante au Canada avant 1760. Un contexte social, politique et religieux » dans Nicole Lemaître (dir.), *La Mission et le Sauvage, Huguenots et catholiques d'une rive atlantique à l'autre (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 55-73.

## Espaces

L'émigration coloniale des Aunisien.nes-Saintongeais.es en Nouvelle-France recouvre trois espaces distincts. Tout d'abord, la région du départ et de l'éventuel retour : La Rochelle. Fondée au XI<sup>e</sup> siècle, la ville s'affirme rapidement comme un centre d'exportation des produits régionaux, notamment des sels et vins aunisiens, et comme un partenaire commercial privilégié avec l'Europe du Nord. Acquis au calvinisme durant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, elle fait figure, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, de centre politique du protestantisme français. Son arrière-pays est constitué des provinces d'Aunis, de Saintonge et d'Angoumois qui représentent près d'un temple sur deux en 1603 (44 %) <sup>16</sup>. En 1627, les 25 000 Rochelais sont en très grande majorité calvinistes et la ville compte cinq temples (dont deux servent aussi au culte catholique). Comptant parmi les dernières places de sûreté octroyées aux protestants par l'édit de Nantes (1598) et devenue un symbole de la résistance huguenote, La Rochelle est assiégée en 1627-1628 au terme des guerres dites de Rohan (1621-1629). Le siège de près d'une année provoque, du fait de l'exode, de la famine et des épidémies qui s'en sont suivies, une véritable hécatombe : la population de la ville est tombée à 5 400 habitants à la reddition. Exsangue et privée de ses murs et privilèges, La Rochelle est pourtant rapidement repeuplée de « bons et loyaux » catholiques et voit sa population franchir la barre des 20 000 âmes au milieu du siècle. La proclamation royale de 1629 maintient la liberté de conscience et établit les cinq paroisses catholiques : Saint-Sauveur, Saint-Barthélemy, Saint-Jean du Perrot, Saint-Nicolas et Notre-Dame de Cogne. Les ordres religieux sont réinstallés et un hôpital est construit. En outre, la ville devient le chef-lieu d'un nouvel évêché. Le culte protestant est relégué au temple de la Villeneuve, là où se trouvaient les anciens remparts. Les calvinistes, dorénavant minoritaires (selon Louis Pérouas, ils sont environ 8 000 en 1648, soit 45 % de la population), font l'objet d'un régime discriminatoire : l'accès à la maîtrise leur est interdit dans plusieurs professions et l'installation dans la ville est réservée aux seuls immigrants catholiques <sup>17</sup>. L'objectif affiché de cette politique est de fondre le noyau calviniste dans le moule catholique nouvellement forgé. Les accommodements socioreligieux que l'on voit à l'œuvre en Nouvelle-France, notamment la clandestinité culturelle, voient certainement le jour à ce moment-là. Le calvinisme connaît parallèlement une reprise démographique soutenue dans les campagnes, où il se déplace après

---

<sup>16</sup> Didier Poton, « Implantation, établissement et enracinement du protestantisme dans les provinces atlantiques » dans Augeron Mickaël, Poton Didier, Van Ruymbeke Bertrand (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique, Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1, Paris, les Indes Savantes, PUPS, 2009, p. 49.

<sup>17</sup> Didier Poton, « La révocation de l'édit de Nantes : des conséquences dramatiques pour les Églises réformées d'Aunis et de Saintonge » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2017, p. 82.

le Siècle. Ce transfert géographique s'accompagne d'un transfert social : la Réforme, abandonnée par l'aristocratie qui s'y était massivement ralliée au siècle précédent, est désormais le fait des artisans, des commerçants et des professions libérales<sup>18</sup>. La preuve en est que le pouvoir économique continue d'être détenu par une poignée d'huguenots. Environ 150 marchands et 10 à 20 familles dominant le négoce rochelais en 1648<sup>19</sup>.

Le second espace est le navire. Il paraît ainsi que la traversée est un temps social structurant. La traversée jusqu'à Québec dure entre six et douze semaines. Il faut ajouter à cela que le taux de mortalité à bord, en raison de l'insalubrité, de la promiscuité, de la mauvaise qualité de la nourriture et de l'eau croupie, est de 7 à 10 %<sup>20</sup>. Cette expérience traumatique a sans doute donné lieu à des amitiés qui ont perduré à l'arrivée, facilitant paradoxalement l'intégration des émigrants. En outre, le calvinisme demeure surreprésenté dans les métiers de la mer au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Mickaël Augeron rappelle que le chant de psaumes et la lecture collective de la Bible étaient choses fréquentes chez les marins huguenots au siècle précédent, au point que le navire pouvait aussi bien être un espace de coexistence que de rivalités confessionnelles<sup>22</sup>. Les choses changent au siècle suivant : une ordonnance royale institue l'aumônerie militaire en 1681, tandis que le culte catholique devient obligatoire dans la marine marchande en 1694. Pendant ce temps, des manuels de dévotion viennent répondre à la demande de religiosité des marins protestants, à l'instar de *Seureté du Navigage ou Manuel de prières pour ceux qui vont sur la Mer*, du pasteur aunisien Jacques Gaultier (1665). L'ouvrage se compose de 49 prières et actions de grâce<sup>23</sup>. On ignore si de tels ouvrages se trouvent à bord des navires en route pour Québec, mais leur existence souligne que le calvinisme ne s'arrête pas aux quais. Dès lors, il se peut que la traversée prépare les passagers à l'ordre socioreligieux qui les attend outre-Atlantique, surtout si des religieux.ses se trouvent à bord. Nicole Pellegrin explique que durant la traversée de 1639, les trois ursulines qu'emmène Madame de la Peltrie au Canada (dont Marie Guyart de l'Incarnation) pratiquent tous leurs exercices de religion, récitent les offices,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>19</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, Paris, Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études (VI<sup>e</sup> section), 1964, p. 92.

<sup>20</sup> Cécile Vidal, « Un peuplement multi-ethnique : Amérindiens, Européens et Africains » dans Gilles Havard, Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2019, p. 201-202.

<sup>21</sup> Mickaël Augeron, « Se convertir, partir, ou résister ? Les marins huguenots face à la révocation de l'édit de Nantes », *op. cit.*, p. 351.

<sup>22</sup> Mickaël Augeron, Laurent Vidal, « Refuges ou réseaux ? Les dynamiques atlantiques protestantes au XVII<sup>e</sup> siècle » dans Guy Martinière, Didier Poton, François Souty (dir.), *D'un Rivage à l'Autre. Villes et protestantisme dans l'Aire Atlantique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Poitiers, Université de Poitiers, MSHS, 1999, p. 31-62.

<sup>23</sup> Didier Poton, « Dévotions et piétés maritimes huguenotes au XVII<sup>e</sup> siècle : Seureté du Navigage ou Manuel de prières pour ceux qui vont sur la Mer (1665) » dans Didier Poton et Pierre Prétou (dir.), *Religion et navigation de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 107-111.

entendent la messe, portent l'habit et vivent à l'écart de l'équipage, comme si elles eussent été dans leur monastère<sup>24</sup>. Les rapports de traversée et les listes d'équipages conservés aux archives de l'amirauté de La Rochelle ne s'attachent qu'à des questions matérielles et qu'il n'y a pas d'archives du voyage conservées à Québec, il semble donc difficile d'étayer cette réflexion<sup>25</sup>.

Place au troisième et dernier espace : la Nouvelle-France, plus exactement la vallée du Saint-Laurent. Officiellement « découverte » en 1524 par Giovanni da Verrazzano et revendiquée pour la France par Jacques Cartier dix ans plus tard, elle est principalement jusqu'en 1627 le théâtre d'une migration saisonnière de marins basques et normands qui viennent pêcher la morue sur les riches bancs de Terre-Neuve. Leur présence est permise par les relations d'amitié nouées avec les Innus du Nord-Est du Golfe et les Mik'maq d'Acadie. Dans cette dernière région, des perles de verre de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ont été retrouvées dans les collections du musée Abbe de Bar Harbor, tandis qu'un projet conduit par la fondation Albaola de 2014 à 2016 a montré que plusieurs toponymes attribués par Marc Lescabot aux Mi'kmaq sont d'origine basque<sup>26</sup>. La confession de ces derniers n'est pas le sujet, c'est l'antériorité de leur présence par rapport aux colonisateurs français qui importe. Si les Français ne sont pas les premiers à avoir occupé ce territoire, les Basques ne le sont pas non plus. La vallée laurentienne est habitée depuis des temps immémoriaux par les Premières Nations. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, période du Contact, elles comptent aux alentours de 400 000 personnes et se divisent en deux grandes familles linguistiques : les Iroquoiens et les Algonquiens. Dès l'arrivée des Européens, la vallée laurentienne voit sa population s'effondrer drastiquement, notamment en raison du choc microbien - les Américains n'ayant jamais été en contact avec les virus eurasiatiques. L'hécatombe qui en a suivi bouleverse en profondeur l'équilibre démographique qui régissait jusqu'alors les relations inter-autochtones. Quantité de groupes fauchés par les maladies se dispersent, un phénomène accéléré par les guerres de capture qui se généralisent pour palier à la dépopulation. Conséquence de cette catastrophe : le populeux village d'Hochelaga, visité par Cartier en 1534, n'est plus lorsque les Français fondent à sa place Ville-Marie, aujourd'hui Montréal, un peu plus d'un siècle plus tard<sup>27</sup>. À la période précoloniale suit dans les manuels

---

<sup>24</sup> Nicole Pellegrin, « La clôture en voyage (fin XVI<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècle) » dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 8, 2008, p. 77-98.

<sup>25</sup> Nous remercions à ce propos Rénaud Lessart, archiviste à la BAnQ, qui a bien voulu répondre à nos questions.

<sup>26</sup> Brad Loewen, Sarai Barreiro Argüelles, Catherine Cottreau-Robins, « S'adapter pour mieux rester : continuités basques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Archéologiques*, (34), 2021, p. 1-17.

<sup>27</sup> Roland Viau a essayé de retracer l'histoire des premiers habitants de l'île dans son livre *Gens du Fleuve, Gens de l'île, Hochelaga en Laurentie iroquoise au XVI<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal, 2021. Au lieu de s'attacher à la façon dont ils ont répondu au choc microbien et aux guerres inter-autochtones, l'étude se focalise sur les « îlots de survie » et s'appuie sur des données génétiques pour les identifier, comme si les cultures relevaient de la biologie

d'histoire le régime français : Samuel de Champlain, un catholique originaire d'une famille protestante de Brouage<sup>28</sup>, cofonde le comptoir de Québec en 1608. Ce nom, qui vient de la langue micmaque, signifie « l'endroit où la rivière se rétrécit<sup>29</sup> ». Succédant à plusieurs décennies d'échanges commerciaux, l'évènement acte, dans la chronologie de l'histoire nationale, la « fondation » de la Nouvelle-France. Comme Catherine Desbarats et Allan Greer l'ont souligné, il est difficile de donner des bornes précises à cet espace complexe. En fonction des époques et du lieu d'où on l'étudie, la Nouvelle-France est tantôt continentale, tantôt régionale ; tantôt elle inclut la Louisiane, tantôt l'Acadie, tantôt Terre-Neuve. Bien qu'elle soit composée de multiples juridictions, son expansion se veut sans limites. Ses frontières demeurent donc volontairement floues sur les cartes<sup>30</sup>. La projection spatiale de l'impérialisme français rappelle qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, la Nouvelle-France « bouge ». À l'exception des côtes, la majeure partie du territoire nord-américain n'est pas connue des Français. Elle n'est de fait contrôlée que dans la fiction impériale. Richard White montre bien comment s'est développé, dans ces espaces de souveraineté partagée, un *modus vivendi* où Européens et Autochtones adaptent leurs comportements à l'Autre de manière à les rendre intelligibles<sup>31</sup>. Il est difficile de délimiter les circulations humaines, mais il faut bien donner un cadre à toute recherche. Cette étude se concentrera donc essentiellement sur la vallée laurentienne, voie d'entrée de l'immigration et « cœur » de la colonie avec l'axe de peuplement formé par Québec, Trois-Rivières et Montréal. Nous incluons aussi Saint-John, dans le Nouveau-Brunswick, où trois baptisés protestants se sont engagés à Charles de Saint-Étienne de la Tour, lieutenant du roi en Acadie. Notre postulat est que l'espace politique français dépend des colons, qui l'incarnent à proprement parler sur le terrain. La présente étude refuse de concevoir la colonie comme un acquis, elle la voit plutôt comme un arrière-plan informel que les migrations questionnent sans cesse. Si nous prenons le parti pris de circonscrire notre recherche à un espace maintes fois étudié, c'est en raison de la chronologie du protestantisme français de laquelle nous dépendons.

---

et n'évoluaient pas avec le temps. Tombant dans un écueil présentiste, l'étude réfute en somme les revendications mohawks sur l'île de Montréal en essayant maladroitement de démontrer qu'elles seraient infondées.

<sup>28</sup> La confession du père de la Nouvelle-France est objet de controverse. Il ne fait aucun doute que celui-ci est né et a grandi dans une famille protestante puisqu'il a été baptisé au temple Saint-Yon de La Rochelle le 13 août 1534. Voir Marcel Fournier, *La Rochelle et le Canada. Migrations transatlantiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 2015, Éditions Histoire Québec, 2015, p. 79-80.

<sup>29</sup> Gilles Havard, « Marchands, missionnaires et Amérindiens » dans Gilles Havard, Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, op. cit., p. 77-78.

<sup>30</sup> Catherine Desbarats, Allan Greer, « Où est la Nouvelle-France ? » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64(3-4), 2011, p. 31-62.

<sup>31</sup> Richard White, *The Middle Ground: Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

## *Temps*

Notre récit débute en 1627. Côté français, c'est en avril que commence le siège de La Rochelle. La prise de la ville sonne le glas de son autonomie. La cité se consacre dès lors à sa vocation maritime<sup>32</sup>. Cette reconfiguration géopolitique se double de la fondation de la compagnie des Cent-Associés en septembre suivant. L'initiative lance le peuplement français de la vallée laurentienne. Si le rapport impérial connaît par la suite plusieurs inflexions, parmi lesquelles figure le début du gouvernement royal (1663) ou la fondation de l'évêché (1674), l'étude s'arrête à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire qu'elle ne prend plus de départs en compte après cette date. Cette période revêt un intérêt double. En Nouvelle-France, le cap des 10 000 habitants est atteint au recensement de 1681 et la société coloniale augmente par la suite davantage par la croissance naturelle que par l'apport migratoire, bien qu'il reste à un niveau équivalent au siècle suivant<sup>33</sup>. En France, 1685 est l'année de la révocation de l'édit de Nantes. L'évènement acte la fin de 87 années de coexistence religieuse, faisant entrer le protestantisme français dans la clandestinité : les temples sont détruits, les écoles fermées et les pasteurs exilés ou convertis. Les dragonnades, qui consistent en l'occupation des foyers huguenots par des soldats jusqu'à ce qu'ils se convertissent, sont employées à La Rochelle en 1681 et se soldent par l'abjuration de 3 000 personnes<sup>34</sup>. Le calvinisme perd ainsi droit de cité dans un de ses fiefs et le royaume entre 100 et 200 000 de ses habitants, ces derniers préférant l'exil à l'abjuration<sup>35</sup>. Notre histoire s'ouvre ainsi dans le contexte du retour durable de la paix civile à La Rochelle, paix offrant les conditions propices au départ pour une colonie en grande demande de main d'œuvre. Au terme d'un survol de huit décennies permettant d'observer la place des colons d'origine protestante dans les premiers temps du régime français, notre étude s'achève sur l'établissement d'une société coloniale catholique dans la vallée laurentienne et sur le chapitre final de la réunification religieuse du royaume après le début de la Réforme au siècle précédent.

## *Données et méthodologie*

Cette étude repose sur la prosopographie de 68 personnes, soit une quarantaine de foyers, toutes originaires d'Aunis-Saintonge-Angoumois et passées au Canada entre 1642 et

---

<sup>32</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>33</sup> Hubert Charbonneau *et al.*, *Naissance d'une population. Les Français établis au Canada au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Montréal, Institut National d'Études Démographiques-PUF-PUM, 1987, p. 18.

<sup>34</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>35</sup> Mickaël Augeron, « Se convertir, partir, ou résister ? Les marins huguenots face à la révocation de l'édit de Nantes » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique, Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1, Paris, les Indes Savantes, PUPS, 2009, p. 350.

1699. 46 personnes ont été baptisées au temple calviniste en métropole<sup>36</sup>, 18 autres ont fait ou refusé l'abjuration en Nouvelle-France et 4 sont des engagés qui ne se sont visiblement pas convertis et qui sont retournés en France au terme de leur contrat<sup>37</sup>. L'origine confessionnelle de trois d'entre eux demeure incertaine. Il y a en tout 46 hommes et 22 femmes. Il a fallu faire preuve de beaucoup de rigueur dans le recensement des émigrant.es, micro-histoire oblige. Notre cohorte incluait au départ les Archambault, une famille originaire de Dompierre-sur-Mer dont plusieurs membres ont reçu la confirmation à leur arrivée à Montréal. Celle-ci s'est finalement avérée être catholique ; l'erreur venait du fait que nous pensions que seuls les non-catholiques recevaient ce sacrement ! La constitution de la cohorte a été rendue possible par le croisement de travaux de généalogie<sup>38</sup> avec des bases de données, notamment le Registre de la Population du Québec Ancien (RPQA) du Programme de Recherche en Démographie Historique de l'Université de Montréal (PRDH) et Archinoe.fr. Bien que la généalogie soit un atout considérable pour écrire l'histoire des migrations, elle ne fait pas toujours référence aux sources et s'attache la plupart du temps à l'immigration dite « fondatrice ». Dans cette perspective, les personnes qui n'ont pas fait souche sont moins étudiées. Le PRDH et Archinoe.fr ont été d'une aide précieuse pour diversifier quelque peu les parcours migratoires étudiés. Le premier référence de manière exhaustive l'ensemble des familles mentionnées dans les archives paroissiales et dans les recensements canadiens entre 1621 et 1849. Son accès informatique a été possible grâce à un échange à l'Université de Montréal en deuxième année de master. En plus d'étayer les biographies des émigrant.es, cette base de données a aussi permis de reconstituer leurs réseaux de parenté, qu'il s'agisse des conjoint.es, de la belle-famille, des parrains et marraines des enfants ou des conjoint.es de ces derniers. De cette manière, nous avons pu évaluer le degré d'endogamie des familles et les logiques qui le sous-tendent : solidarités confessionnelles, professionnelles, régionales, etc. Plusieurs émigrant.es doivent s'être connus avant même d'émigrer : le temple, le quartier, la rue ou l'atelier sont autant d'opportunités de rencontrer un.e coreligionnaire avant de partir. L'endogamie détermine le maintien du calvinisme dans les familles. Plus les réseaux de parenté sont exogames et moins le calvinisme a de chances d'être transmis à la génération suivante, surtout si l'épouse est catholique étant donné le rôle central qu'occupent les femmes dans l'instruction des enfants.

---

<sup>36</sup> Nous nous appuyons pour le savoir sur les généalogies et le PRDH.

<sup>37</sup> L'origine confessionnelle de ces derniers demeure toutefois incertaine car ils n'ont pas laissé de trace dans les archives canadiennes ou les généalogies.

<sup>38</sup> Archange Godbout, Roland-J. Auger, « Familles venues de La Rochelle en Canada » dans *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, vol. 48, (1970), p. 113-377. Marcel Trudel, *Catalogue des immigrants 1632-1662*, Montréal, Hurtubise, 1983. Marcel Fournier, *La Rochelle et le Canada*, op. cit.

Quant à [Archinoe.fr](http://Archinoe.fr), cette base en accès libre répertorie l'ensemble des contrats d'engagement signés chez les notaires rochelais aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Elle s'est révélée d'une aide précieuse pour vérifier le mode migratoire des individus et étendre l'échantillon aux quatre engagés qui, n'ayant pas laissé de trace dans les archives canadiennes, n'auraient pu être retrouvés autrement.

Une fois le recensement engagé, il a fallu définir des critères de sélection à même de démontrer l'origine protestante des individus. Le principal critère retenu est le baptême ou le mariage dans un temple calviniste. Ce sont les travaux de généalogie qui ont été les plus utiles à cet égard, notamment l'ouvrage d'Archange Godbout. Un autre critère retenu est l'abjuration, qui était nécessairement administrée outre-Atlantique à des protestants<sup>39</sup>. Les 21 abjurations répertoriées sont mentionnées tantôt dans le PRDH, notamment dans le *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*<sup>40</sup>, tantôt dans les registres de l'hôtel-Dieu de Québec. Le référencement numérique des archives paroissiales est un atout de taille, mais il donne faussement l'impression d'avoir accès à l'intégralité des sources. Cela souligne l'importance de croiser les archives d'état civil avec les archives judiciaires et religieuses. Un mot sur les quatre engagés, Isaac Cousseau, Élie Raymond, Zacharie Fouchard et Hélie Froget. Le premier était issu d'une famille protestante, le deuxième était son beau-frère, tandis que les deux derniers étaient des migrants isolés. Aucun n'a fait souche au Canada. Nous y reviendrons. Au référencement des individus a suivi la reconstitution de leur vie dans la colonie. Pour ce faire, trois types de sources ont été mobilisées : les archives notariales, judiciaires et religieuses.

### *Sources*

Les minutes notariales sont l'instrument indispensable de l'histoire sociale car elles renseignent sur les « vies minuscules », pour reprendre le mot de Jérémie Foa<sup>41</sup>, que cherche à retracer l'historien.ne. Ce dernier a récemment démontré l'intérêt inépuisable que revêtent les minutes des notaires pour écrire l'histoire « par le bas » de la Saint-Barthélemy. Ces sources de l'ordinaire permettent d'entrevoir l'intimité des acteurs.rices. L'historien.ne entre au cœur du domicile dans les inventaires après décès, rencontre les amis et voisins dans les contrats de mariage et entend les peurs dans les testaments. La mention de livres, d'objets de piété ou de représentations religieuses dans les inventaires après décès renseigne aussi beaucoup sur la

---

<sup>39</sup> Il y n'y a que deux cas documentés qui attestent de la présence de juifs sous le régime français. Nous y reviendrons un peu plus loin. Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, op. cit., p. 120.

<sup>40</sup> AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*.

<sup>41</sup> Jérémie Foa, *Tous ceux qui tombent, Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, La Découverte, 2021.

sphère privée<sup>42</sup>. Certains colons baptisés au temple ont dû inventer de nouvelles manières de pratiquer les rites et de le transmettre à leurs enfants. Natalia Muchnik souligne qu'en situation de clandestinité, le culte se déplace vers le domicile. Il s'oppose dès lors à la rue, espace de la dissimulation et de la religion majoritaire<sup>43</sup>. La lecture, la récitation des textes bibliques et le chant de psaumes constituent un aspect central de la dévotion domestique calviniste. L'alphabétisation constitue tout au plus un indicateur, la plupart des protestant.es rochelais.es ne savent pas lire au début du siècle. On accède surtout aux textes par l'intermédiaire des offices et de la lecture collective à haute voix<sup>44</sup>. L'instruction s'améliore ensuite mais demeure inégalement accessible, d'autant que sa reprise en main par les institutions catholiques éloigne d'elle les familles calvinistes qui lui préfèrent l'instruction domestique<sup>45</sup>. Étudier le quotidien est une bonne manière de comprendre ce que pensent des personnes que l'on n'entendrait pas penser si fort ailleurs. C'est un élément déterminant de l'histoire socioreligieuse que nous entreprenons d'écrire. Le dépouillement des minutes notariales a été amplement facilité par la base Parchemin. Développée par Normand Robert et Hélène Lafortune, fondateur.rices de la société de recherche Archiv-Histo, cette banque de données référence l'intégralité des archives notariées du régime français. La simple saisie du prénom et des différentes variantes du nom d'un individu suffit à avoir l'état quasi exhaustif des actes qui le mentionnent. Cet outil constitue à bien des égards une révolution dans les pratiques historiennes. Une fois les documents repérés, il n'y a plus qu'à les chercher dans les minutes, intégralement numérisées sur BAnQ numérique et FamilySearch, et à les transcrire. Un autre niveau d'analyse consiste à les référencer sur un fichier Excel et à les croiser.

Les archives judiciaires sont une autre source mobilisée pour reconstituer les parcours des personnes étudiées. Elles montrent les litiges dans lesquels les colons baptisés au temple ont été impliqués, qu'il s'agisse d'atteintes aux « bonnes mœurs », de contentieux financiers, d'injures ou de rumeurs. Il y avait un contrôle certain exercé par les voisins et le prêtre, les seuls capables de confirmer les comportements de leurs (très) proches<sup>46</sup>. Les contentieux portés devant la justice coloniale voient fréquemment des colons témoigner au secours ou à l'encontre

---

<sup>42</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue de l'histoire des religions*, 2000, 217, 3, p. 623-638.

<sup>43</sup> Natalia Muchnik, « Prêcher dans le secret des foules. La parole religieuse des minorités dans les villes européennes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) » dans *Histoire urbaine*, 2012/2 (n° 34), p. 74.

<sup>44</sup> Muriel Hoareau, « Lire à La Rochelle jusqu'au Grand Siècle » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Indes Savantes, p. 185-186.

<sup>45</sup> Didier Poton, « Éduquer et instruire » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Indes Savantes, p. 175-177.

<sup>46</sup> Jérémie Foa, *Tous ceux qui tombent*, op. cit., p. 171.

de leurs voisins. La parole est d'une grande importance, que ce soit au tribunal ou à l'église. C'est l'occasion de mobiliser le savoir-pouvoir accumulé au quotidien, mais aussi de se conformer à la norme. Il n'existe pas encore de référencement exhaustif des archives judiciaires, qui recoupent trois institutions différentes : le Conseil souverain, la prévôté de Québec et le baillage de Montréal. Le premier est la plus haute instance juridique de la colonie, les deux autres sont des juridictions locales de première instance. Les archives montréalaises font l'objet d'une transcription d'envergure sur le logiciel Transkribus par le groupe de recherche Donner le gout de l'archive à l'ère du numérique, dirigé par Dominique Deslandres. Celui-ci vise à transcrire collaborativement les archives du régime français afin de les rendre accessibles au plus grand nombre. À ce jour, les archives du baillage de Montréal sont intégralement transcrites. Les audiences et délibérations du Conseil souverain sont aussi numérisées sur Advitam.ca. Cela permet de faire des recherches ciblées d'individus ou de mots-clés tels que « blasphème », « Calvin », « injure », « messe », « prêtre », etc. Seules les archives du baillage de Montréal et du Conseil souverain ont été mobilisées.

Un troisième et dernier type de sources est l'archive religieuse. Elle renseigne sur les rapports qu'entretiennent les colons avec l'Église, entendue comme institution normative. La majorité des colons baptisés au temple ont posé des gestes catholiques pour pouvoir se marier, acquérir une terre ou régler une succession. Beaucoup se sont donc convertis dans la pratique. Les sacrements exercent un contrôle social redoutable sur les individus : le baptême, la confirmation, le mariage, la confession et la communion sont autant d'occasion d'être rappelé à l'ordre<sup>47</sup>. Différentes institutions sont amenées à côtoyer des colons d'origine protestante au XVII<sup>e</sup> siècle. Trois sources illustrent particulièrement les conversions entreprises à leur égard : les *Registres des malades* de l'hôtel-Dieu de Québec<sup>48</sup>, le *Catalogue ou Registre des Confirmés*<sup>49</sup> et le *Registre des Abjurations depuis 1662 jusqu'à 1757*<sup>50</sup>. À compter de 1689, des registres sont tenus par l'hôtel-Dieu de Québec pour consigner les noms des patients qui y sont

---

<sup>47</sup> Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel, La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII<sup>e</sup> - mi XIX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 188.

<sup>48</sup> HDQ-F5-G1,2/1:1, *Registre Journalier Des Malades qui viennent, sortent, et meurent dans Lhostel Dieu de Kebeb en Lannee mil six cent quatre vingt neuf commençant au mois de juin de la mesme année* (1689-1698). HDQ-F5-G1,2/1:2, *Registre Journalier Des malades qui viennes, sortes et meurent à lhostel dieu de quebec* (1698-1709). HDQ-F5-G1,2/1:3, *Registre des malades qui viennent, sortent, et meurent à Lhostel Dieu de Quebe* (1709-1723).

<sup>49</sup> AAQ, *Catalogue ou Registre des Confirmés l'an 1659, 1660, 1661, 1659, 1664, 1665, 1662, etc.* Il est aussi disponible dans le fonds Drouin en ligne sur Généalogie Québec (Perron).

<sup>50</sup> AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*. Il comporte 169 abjurations. Il est aussi disponible sur Généalogie Québec et le Blogue de Guy Perron.

soignés. Des registres étaient aussi tenus à Montréal mais ils ont malheureusement disparu. Dirigés par les augustines à Québec et les hospitalières de Saint-Joseph à Montréal, les hôpitaux d'Ancien Régime sont d'après Goffman des « institutions totales » où règne l'orthodoxie religieuse compte tenu de l'omniprésence de la mort<sup>51</sup>. Il est difficile pour les huguenots de s'y faire discrets car, s'ils allaient mourir, la prière et l'extrême-onction deviennent impératives. Les religieuses rivalisent d'ingéniosité pour convertir ces patients qui s'exposent à la damnation éternelle. La mère Marie Catherine de saint Augustin mélange par exemple les os broyés du martyr Jean de Brébeuf dans le breuvage d'un « hérétique » tombé gravement malade. Refusant jusque-là catégoriquement de se convertir, il abjure aussitôt et recouvre miraculeusement la santé devant une assistance ébahie<sup>52</sup>. Lorsque le sacrement n'est pas administré à temps, on le note en marge du registre car le corps ne peut être enterré dans le cimetière. Les seuls registres de Québec ont permis d'identifier trois crypto-protestants, c'est-à-dire des calvinistes qui pratiquaient leur culte en secret, car ils ont refusé d'abjurer<sup>53</sup>. Les registres montréalais ayant été détruits dans les incendies de 1694, 1721 et 1734, ceux de Québec sont les seuls témoins des hospitalisations à l'époque étudiée<sup>54</sup>. Le *Registre des Confirmés* sert pour sa part à repérer les individus qui ont fait leur confirmation lors des visites pastorales de François de Laval, vicaire apostolique puis évêque de la Nouvelle-France, entre 1659 et 1669. Comme ce sacrement nécessite un baptême catholique et que très peu de personnes en ont visiblement reçu un, cela conduit à penser qu'il s'agit d'un des gestes posés par les huguenots pour s'intégrer dans la colonie. Nous y reviendrons. Enfin, le *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757* consigne les noms des colons qui ont abjuré sous le régime français. C'est un document très utile pour achever l'identification des baptisé.es protestant.es venu.es du Centre-Ouest au XVII<sup>e</sup> siècle. Il a permis d'ajouter 34 personnes à notre cohorte, exclusivement des hommes, dont seule la moitié a été retenue pour l'analyse<sup>55</sup>.

Pour reconstituer l'expérience migratoire des baptisé.es protestant.es en Nouvelle-France, il a donc fallu faire feu de tout bois : culture matérielle, rapports avec les autorités, sociabilités, disparités socioéconomiques, degré d'intégration des familles et remigrations sont autant de pistes explorées grâce à des sources d'histoire sociale bien référencées et accessibles.

---

<sup>51</sup> Erwin Goffman, *Asylums*, Garden City-New-York, Anchor Books, 1961.

<sup>52</sup> HDQ, F1-A5,1/1:1, *Annales manuscrite de l'hôtel-Dieu de Québec vol. 1*, f° 81-82.

<sup>53</sup> Ils sont mentionnés dans Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France, op. cit.*, p. 71.

<sup>54</sup> Nous remercions Marc Lacasse, archiviste des Hospitalières de Saint-Joseph, qui nous a bien aiguillé.

<sup>55</sup> Nous n'avons pas cru bon d'inclure 17 personnes dans le panel car les hommes mentionnés n'apparaissent plus dans le RPQA par la suite. Ce sont probablement des retournés ou des soldats. Leurs noms sont mentionnés en annexe 1.

## L'état des travaux

---

### **La Rochelle : une cité entre libertés et répression religieuses (1562-1685)**

*Aux origines du Siège : une ville en quête d'autonomie (1562-1627).*

La suprématie politique qui auréole La Rochelle au début du XVII<sup>e</sup> siècle prend racine dans son engagement militaire pendant les guerres de religion. Didier Poton distingue une première phase de conflit ouvert, de 1568 à 1577, et une période d'engagement modéré jusqu'en 1598<sup>56</sup>. C'est par peur qu'une garnison royale entre dans la cité que les échevins se décident à voter la guerre en 1568. L'orientation maritime de La Rochelle l'oriente d'emblée vers la guerre de course, qui est le principal moteur de sa puissance jusqu'en 1598. Depuis 1521, des lettres de marque étaient décernées aux marins aunisiens pour piller les Ibériques. Après la paix de Cateau-Cambrésis, la guerre contre les « papistes » continue, non plus comme sujets du roi, mais « au nom de la « vraie religion<sup>57</sup> ». La poursuite de la course tient en partie à des motifs économiques : les deuxième et troisième guerres de religion avaient mis fin au cabotage et à la pêche à Terre-Neuve, dont les négociants rochelais étaient les principaux bénéficiaires. Ces derniers doivent donc trouver de nouveaux « débouchés<sup>58</sup> ». La course est surtout poussée par des motifs idéologiques : elle permet de financer la « Cause » protestante. Une flotte permanente de 25 à 35 navires est constituée. Elle sert autant à harceler les navires des puissances catholiques qu'à protéger la ville de tout blocus<sup>59</sup>. À son apogée, jusqu'à 20% des bénéfices qu'elle génère alimentent les caisses du parti huguenot<sup>60</sup>. En 1570, la paix de Saint-Germain exempte la ville de garnison et de gouverneur et lui octroie le statut de place de sûreté pour deux ans. La guerre reprend à la Saint-Barthélemy, qui entraîne d'août à octobre 1572 le massacre de près de 10 000 personnes. L'évènement déclenche le « premier Refuge » : quelques 30 000 huguenots prendront les routes de l'exil jusqu'en 1680. Comme l'est plus tard la Révocation, la Saint-Barthélemy est patrimonialisée. Elle représente dès lors, dans la

---

<sup>56</sup> Didier Poton, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, Paris, Éditions du Patrimoine, 1998, p. 32.

<sup>57</sup> Marc Seguin, « La guerre maritime et les huguenots saintongeais » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique, Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1, Paris, Les Indes Savantes, PUPS, 2009, p. 179.

<sup>58</sup> Marc Seguin, *Ibid.*, p. 179.

<sup>59</sup> Mickaël Augeron, « Les corsaires huguenots pendant les guerres de Religion » dans Didier Poton (dir.), *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>60</sup> Didier Poton, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, *op.cit.*, p. 59.

mémoire diasporique, un « trauma fondateur<sup>61</sup> » (Monge et Muchnik, 2019). Assiégée en décembre 1572 et ravitaillée par la mer, La Rochelle résiste avec succès à l'armée royale. Devenue en Europe entière un symbole de résistance au joug catholique, son statut de place de sûreté est confirmé par les édits de Boulogne (1574) et Beaulieu (1576). De 1579 à 1585, La Rochelle profite d'une paix durable et s'affirme comme un centre de la Réforme, accueillant le XI<sup>e</sup> synode national des Églises réformées en 1581. Elle entre une dernière fois en rébellion contre la Ligue en 1586, aux côtés d'Henri de Navarre. Le 13 avril 1598, l'édit de Nantes acte définitivement son statut de place de sûreté et le culte catholique est rétabli dans ses murs<sup>62</sup>.

*Du Siège à la Révocation : la lente catabase calviniste (1628-1685).*

Au lendemain de l'édit de Nantes, La Rochelle fait ainsi figure de contre-pouvoir protestant à l'autorité royale. Pour Didier Poton, cela signifie qu'elle peut bâtir, à l'abri de ses murs et privilèges, un nouvel ordre politique fondé sur le calvinisme<sup>63</sup>. À la mort d'Henri IV en 1610, les délégués protestants du royaume réunis à Saumur s'inquiètent de la perte de vitesse du protestantisme en ce début de XVII<sup>e</sup> siècle. Sur le plan politique, les dévots œuvrent au rapprochement avec les Habsbourg, tandis que sur le plan social les nobles regagnent massivement le giron catholique. Didier Boisson et Hugues Daussy soulignent la recomposition socioreligieuse à l'œuvre sous Louis XIII (1610-1643) : la noblesse, principale composante sociale du protestantisme au siècle précédent, se détourne dorénavant de la Réforme, tandis qu'artisans et bourgeois y demeurent fidèles. Cela entraîne ainsi un rééquilibrage socioéconomique favorable au catholicisme<sup>64</sup>. Le ralliement des élites françaises s'inscrivait dans une puissante offensive missionnaire portée par l'Église et la couronne. Dominique Deslandres a bien montré comment l'évangélisation des Autochtones des Amériques reproduisait celle des masses paysannes en Europe. Multiplication des réformes ecclésiastiques, controverses et missions intérieures, refonte du modèle pastoral caractérisent l'élan spirituel de la Contre-Réforme<sup>65</sup>. Affaibli démographiquement, le protestantisme est aussi en proie à un dilemme politique. En 1620, le Conseil du roi décide d'appliquer au Béarn les dispositions de l'édit de Nantes dont il avait été exemptées, notamment la restitution des biens ecclésiastiques et le partage des offices. Contre l'avis du roi, une assemblée générale des Églises réformées se

---

<sup>61</sup> Mathilde Monge, Natalia Muchnik, *L'Europe des diasporas, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 2019, p. 60-62.

<sup>62</sup> Didier Poton, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, *op.cit.*, p. 38-39.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>64</sup> Didier Boisson, Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006.

<sup>65</sup> Dominique Deslandres, *Croire et faire croire, Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 32-33.

réunit à La Rochelle en décembre. Les fortifications sont renforcées et une flotte d'une soixantaine de vaisseaux est constituée. En avril 1621, l'armée royale entre en campagne. Toutes les places huguenotes se soumettent, sauf Montpellier. Le fort Louis est construit aux portes de La Rochelle et les garnisons alentours renforcées. On s'en doute, la paix négociée ne dure pas. En 1625, les hostilités reprennent et tout s'accélère. La flotte rochelaise est défaite et, à partir du 10 septembre 1627, le siège de la ville commence. Une digue est construite pour interdire tout ravitaillement par voie maritime, tandis qu'une ligne de 20 forts reliés par 12 kilomètres de fortifications cerne la cité. Le corps expéditionnaire anglais débarque à l'île de Ré en juillet 1627, mais il est à son tour défait en novembre. Les Rochelais ne peuvent dès lors plus compter que sur eux, Richelieu s'étant assuré de la neutralité anglo-néerlandaise. Seize mois après le début du siège, le 28 octobre 1628, les échevins présentent au roi la reddition de la ville. Les troupes royales entrent trois jours plus tard. Sur les 25 000 habitants d'avant le siège, il ne reste qu'environ 8 000 survivants, beaucoup ayant aussi fui la ville. Une fois la crise humanitaire résolue, le roi fait son entrée solennelle et assiste à un *Te Deum* en l'église Sainte-Marguerite, nouvellement rétablie.

La défaite rochelaise de 1628 a donné lieu à deux mémoires concurrentes. Si les huguenots exilés l'ont assimilée à un mythe fondateur, la lutte des Rochelais pour leurs libertés<sup>66</sup>, Maïté Recasens a montré que c'est une toute autre mémoire qui a été instaurée dans la cité jusqu'à la Révolution. Le 18 novembre 1627 est publiée la « Déclaration du Roy sur la réduction de la Ville de La Rochelle en son obéissance ». Après un préambule rejetant l'entière responsabilité du siège sur les habitants, le texte détaille le nouvel ordre politique : amnistie générale, maintien du culte réformé, abolition perpétuelle de la municipalité, instauration de la taille, destruction des remparts. Il instaure aussi un anniversaire : la « délivrance » de la ville devra être commémorée chaque année, à l'instar de celles des villes entrées en rébellion contre le pouvoir royal durant les guerres de religion. La procession est fixée au 1<sup>er</sup> novembre, jour de l'entrée du roi dans la ville, et une croix sur laquelle figure sa déclaration sera construite sur la grand place de la ville. En outre, un mausolée et deux plaques commémoratives seront élevés aux abords du cimetière militaire aménagé près de la digue. Ces mesures imposent aux vaincus la mémoire des « troubles », tout en interdisant l'oubli de la rébellion. Elles instaurent donc durablement le souvenir de la défaite et de la miséricorde royale<sup>67</sup>. Le nouvel ordre politique et religieux

---

<sup>66</sup> Didier Poton, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, op.cit., p. 70.

<sup>67</sup> Maïté Recasens, « Mémoires urbaines d'un siège royal : les plaques commémoratives du siège de La Rochelle (1628-1757) » dans *Tierce : Carnets de recherches interdisciplinaires en Histoire, Histoire de l'Art et Musicologie*, 2020-4.

instauré en 1628 a pour objectif d'implanter l'autorité du roi et de l'Église. Pour ce faire, les paroisses sont rétablies, les ordres religieux sont indemnisés, les jésuites sont accueillis dans la ville, l'hôtel-Dieu est cléricalisé et un nouvel évêché est élevé en 1648. Le grand temple est transformé en église et le culte protestant est relégué en périphérie, dans la ville neuve. Ces mesures sont complétées par l'interdiction faite aux protestants de s'établir à La Rochelle si leur famille n'y résidait pas de façon ininterrompue depuis 1627. Le repeuplement, assuré par le courant migratoire qui attire chaque année de nombreux migrants saisonniers dans la ville, doit ainsi être exclusivement catholique, de sorte à inverser le rapport de force confessionnel<sup>68</sup>. L'expulsion de 2 000 protestants en 1661 est suivie de l'abjuration de 500 autres, si bien qu'en 1648 la ville doit compter 12 000 catholiques contre 8 000 protestants. En outre, la maîtrise est fermée aux protestants à compter des années 1660. Ces puissants freins à la mobilité sociale des Aunisais-Saintongeais protestants expliquent en partie la remigration de certains d'entre eux en Nouvelle-France. Nous y reviendrons. La mesure la plus marquante du siècle reste toutefois la révocation de l'édit de Nantes en octobre 1685. « Trauma fondateur<sup>69</sup> » de la diaspora huguenote, la Révocation est à l'origine du départ clandestin de 100 à 200 000 personnes pour l'étranger<sup>70</sup>. Une majorité de huguenots demeure en France, beaucoup entrant dans la clandestinité culturelle. La communauté rochelaise doit compter à cette date aux alentours de 5 000 membres. Elle fait l'objet d'un régime discriminatoire depuis 1628, et encore plus avec l'application « à la rigueur » de l'édit de Nantes à compter de 1661. La Rochelle fait office de laboratoire de la Contre-Réforme à l'échelle nationale. En plus de l'interdiction faite aux protestants d'y habiter s'ils n'y étaient pas nés, un arrêt du Conseil du roi impose en 1661 que le chant des psaumes, « la prière réformée par excellence », se fasse à voix si basse « qu'ils ne puissent être entendus des passants et voisins<sup>71</sup> ». L'infraction est passible de 500 livres d'amende, une très grosse somme. Cette mesure ne semble pas avoir été si peu appliquée que cela, nous y reviendrons<sup>72</sup>. En outre, les écoles et congrégations protestantes font l'objet des

---

<sup>68</sup> Leslie Choquette, *De Français à paysans, op. cit.*, p. 192. Didier Poton, « Implantation, établissement et enracinement du protestantisme dans les provinces atlantiques » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique, Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1, Paris, les Indes Savantes, PUPS, 2009, p. 51.

<sup>69</sup> Mathilde Monge, Natalia Muchnik, *L'Europe des diasporas, op. cit.*, p. 60-62.

<sup>70</sup> Mickaël Augeron, « Se convertir, partir, ou résister ? Les marins huguenots face à la révocation de l'édit de Nantes » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique, Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1, Paris, les Indes Savantes, PUPS, 2009, p. 350.

<sup>71</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue de l'histoire des religions*, 2000, p. 631.

<sup>72</sup> Luc Daireaux, « Le chant des psaumes, marqueur de l'identité huguenote au XVII<sup>e</sup> siècle » dans Yves Krumenacker, Olivier Christin, *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, PUR, 2017, p. 165-174.

attaques concertées de l'Église et de l'État dès avant la Révocation. Les programmes du collège protestant de La Rochelle sont épurés de toute théologie protestante en 1670, tandis que des écoles et des temples sont fermés ou remaniés. Les familles s'adaptent du mieux qu'elles peuvent à la répression du savoir, en élaborant notamment une instruction clandestine à la maison<sup>73</sup>. Enfin les dragonnades, point culminant de la répression, sont employées par l'intendant Arnoul en 1681. Elles se soldent par l'abjuration de 3 000 personnes rien qu'à La Rochelle<sup>74</sup>. La Révocation fait donc entrer dans les lois du royaume une politique redoutablement efficace, du moins sur le papier.

Comment est-ce que les protestants rochelais s'adaptent à la Révocation ? Nous ne disposons pas de travaux pour La Rochelle, mais les travaux d'Yves Krumenacker sont d'un grand intérêt à ce sujet. Le premier élément de réponse est le maintien des communautés réformées. Des assemblées ont lieu en France dès l'année 1685. Clandestines, elles sont qualifiées, dans l'imaginaire biblique, de « Désert » ou d'églises « sous la croix ». La plupart sont dépourvues d'encadrement liturgique en raison du départ des pasteurs et de la dissolution des structures communautaires, les consistoires et les synodes. Elles se tiennent de nuit, jamais au même endroit et en dehors des villes<sup>75</sup>. Le second volet repose sur le culte domestique. Chez eux, les huguenots lisent ou récitent l'Ancien Testament, en particulier la Genèse et l'Exode, mais aussi le Nouveau. Cela implique de posséder ou de connaître la Bible. Des livres venus de la diaspora circulent, à l'instar de *La Pratique chrestienne pour les fidèles privés du Saint Ministère*, imprimée en 1685 et 1691 à Genève<sup>76</sup>. Enfin, la culture orale se développe. Contrairement à un *a priori* persistant, la majorité des protestants ne savent pas lire au XVII<sup>e</sup> siècle en raison du « déclassement » social des congrégations<sup>77</sup>. Quant à la prière, elle est en temps normal récitée deux fois par jour, le matin et le soir<sup>78</sup>. Le culte est beaucoup plus important le dimanche : plusieurs heures de dévotion se déroulent en famille ou entre voisins, incluant la confession, le chant de psaumes, la lecture ou la récitation de l'Écriture et la prière<sup>79</sup>.

---

<sup>73</sup> Didier Poton, « Éduquer et instruire » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 173-184.

<sup>74</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, op. cit., p. 320.

<sup>75</sup> Yves Krumenacker, « L'élaboration d'un "modèle protestant": les synodes du Désert » dans *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1995, p. 59-64.

<sup>76</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 630-632.

<sup>77</sup> Muriel Hoareau, « Lire à La Rochelle jusqu'au Grand Siècle » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 186

<sup>78</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 625.

<sup>79</sup> Yves Krumenacker, « L'élaboration d'un "modèle protestant": les synodes du Désert », art. cit., p. 65.

Le sort de la communauté réformée rochelaise illustre donc la restriction progressive des libertés religieuses dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle. Le siège de 1627-1628 porte un coup fatal au protestantisme aunisien, qui se retrouve de plus en plus réprimé par le pouvoir jusqu'à son interdiction formelle en 1685.

## **Circulations et enracinements des huguenots dans les mondes atlantiques**

### *Des huguenots dans l'Empire colonial français*

Pour comprendre le cadre plus vaste de la diaspora dans lequel s'inscrit l'émigration coloniale en Nouvelle-France, il convient de faire le panorama des aires migratoires sollicitées. Vers quelles parties de l'Empire français les protestant.es du Centre-Ouest émigrent-ils/elles entre 1627 et 1685 ? Deux espaces doivent être distingués : l'Amérique du Nord et les Antilles.

La première correspond à l'actuelle vallée laurentienne, à laquelle il faut ajouter l'Acadie, l'Île Royale et Terre-Neuve. 90 % de la population française, soit 16 000 personnes en 1700, se concentre entre Québec et Montréal<sup>80</sup>. L'économie repose essentiellement sur la traite des fourrures ainsi que sur l'agriculture et la pêche. L'industrie est peu développée car Versailles veille à ce que les colonies se limitent à la seule exportation de denrées, dans une logique mercantiliste. Cela empêche l'économie laurentienne de retenir autant de colons qu'elle le voudrait : sur les 70 000 Français passés dans la colonie entre 1608 et 1763, Leslie Choquette ne compte que 16 000 personnes à s'y être établies<sup>81</sup>. Nous en parlerons au troisième chapitre. Les protestants, qui sont toujours en minorité, ne représentent au maximum que 10 % de la société coloniale<sup>82</sup>. Au Sud de la Nouvelle-France se trouve la populeuse Nouvelle-Angleterre, autrement plus dynamique. En 1685, sa population coloniale à majorité congrégationaliste compte plusieurs centaines de milliers d'habitants et s'accroît à un rythme effréné, notamment avec l'arrivée de diverses minorités religieuses européennes (dont les quakers en Pennsylvanie et les huguenots à New York et en Caroline du Sud, toutes trois colonies anglaises)<sup>83</sup>. En Nouvelle-France, il n'est pas possible de parler de Révocation ou de Refuge car la liberté de culte n'existe pas, même tacitement. Les autorités sont vigilantes à ce qu'aucune communauté

---

<sup>80</sup> Gilles Havard, « Les étapes de la colonisation (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) » dans Gilles Havard, Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française, op.cit.*, p. 63.

<sup>81</sup> Leslie Choquette, *De Français à paysans, op. cit.*

<sup>82</sup> Robert Larin, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle), op.cit.*

<sup>83</sup> Bertrand Van Ruymbeke, « Le Refuge en Amérique du Nord britannique : périodisation, caractéristiques, problématiques » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique. Fidélités, racines et mémoire*, t. 2, Paris, Les Indes Savantes, PUPS, 2012, p. 19-39.

ne s'y constitue car elles prennent au sérieux la menace britannique voisine, du moins c'est ce que l'on a longtemps supposé<sup>84</sup>. L'accent mis sur l'uniformité du corps social est la conséquence du rôle joué par l'Église dans le peuplement français de la vallée laurentienne, d'autant qu'il s'agit au XVII<sup>e</sup> siècle de l'unique colonie française dotée d'un évêché. Marc-André Bédard évoque différentes mesures qui ont pu viser les protestants (interdiction d'exercer certaines professions, remises de peine, pensions royales), mais elles ne coïncident jamais avec la Révocation et visent surtout les prisonniers britanniques<sup>85</sup>. La seule vraie différence que l'on observe après 1685 est la fin du droit d'hivernage jusqu'ici accordé aux marchands calvinistes venus de métropole<sup>86</sup>. Nous y reviendrons.

Quant à la Caraïbe française, ou les Antilles, elle regroupe Saint-Domingue, la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane. Cet espace attire beaucoup plus de colons et son économie repose exclusivement sur l'exploitation des populations africaines esclavisées. Laurent Dubois explique que le peuplement européen des Antilles françaises est directement lié à leur croissance économique : à l'époque moderne, 77 000 Français.es s'embarquent pour l'Amérique du Nord et 300 000 pour la Caraïbe. Cela résulte de la forte mobilité sociale qu'apporte aux Européen.nes l'exploitation des 1 118 000 Africain.es déporté.es de Sénégal jusqu'aux Antilles françaises du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>87</sup>. La production de sucre et de café est permise par l'importation de vivres et de matériaux de Nouvelle-France ou de Nouvelle-Angleterre, comme le bois, le goudron, les farines et les pois. L'Île Royale est la plaque tournante de ce commerce atlantique qui relie l'Amérique du Nord-Est à la Caraïbe au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>88</sup>. Des réseaux protestants assurent pour partie ces liaisons intercoloniales, sans mentionner la contrebande transimpériale<sup>89</sup>. À l'inverse de la Nouvelle-France, des communautés protestantes semi-clandestines et en majorité venues du Centre-Ouest se forment dans les Antilles, où elles sont tolérées jusqu'à la Révocation. En 1657, le père Chevillard dénombre quelques 3 669 huguenots établis dans les îles depuis 1624<sup>90</sup>. Un culte calviniste et francophone est aussi attesté dans la partie anglaise de Saint-Christophe, qui jouxte un territoire

---

<sup>84</sup> Leslie Choquette, *De Français à paysan, op. cit.*, p. 113.

<sup>85</sup> Marc-André Bédard, *Les protestants en Nouvelle-France, op.cit.*, p. 65-78.

<sup>86</sup> ANOM, Série C 11 A, vol. 11, Lettre de Denonville au Ministre, 13 novembre 1685, cité da,s Marc-André Bédard, *Les protestants en Nouvelle-France, op. cit.*, p. 78.

<sup>87</sup> Laurent Dubois, « The French Atlantic » dans Jack P. Green, Philipp D. Morgan (dir.), *Atlantic History. A critical appraisal*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 138-139.

<sup>88</sup> Cécile Vidal, « Échanges, Transports et Commerce » dans Gilles Havard, Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française, op. cit.*, p. 462-464.

<sup>89</sup> Gérard Lafleur, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1987, p. 44.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 25-28 et 177.

français, et dans les colonies néerlandaises de Saint-Eustache et de Saint-Martin, ce qui montre l'existence de circulations transimpériales dans ces espaces maritimes aux frontières poreuses.

### *Des huguenots dans les empires coloniaux adverses*

Malgré la constitution de communautés protestantes en différents endroits de la Caraïbe, la Révocation met un terme à la coexistence religieuse jusque dans les colonies et déclenche le volet atlantique du Refuge. Entre 1680 et 1770, 3 800 à 4 000 huguenots émigrent outre-Atlantique, majoritairement vers la Nouvelle-Angleterre, après un premier passage par Londres ou Amsterdam. Ce chiffre ne représente qu'1,5 % des 150 000 départs survenus à la Révocation. Il faut dire que les colonies américaines n'avaient pas bonne presse en métropole : maladies, raids, dangerosité de la traversée et de l'environnement sont autant de raisons de préférer l'Europe à l'Amérique<sup>91</sup>. Comme le passage des huguenots dans les Treize colonies fait la plupart du temps suite à une première migration en Grande-Bretagne ou aux Provinces-Unies, il vaut mieux parler de « migrant.es » que de « réfugié.es » pour les désigner<sup>92</sup>. Cette dernière appellation n'est (partiellement) valide que dans le cas des personnes qui ont quitté une colonie française pour gagner une colonie protestante en raison des persécutions. Nous y reviendrons. En 1685, les autorités britanniques prennent vite conscience de l'aubaine que représente l'arrivée massive de huguenots à Londres pour peupler leurs colonies américaines. Se développe une propagande francophone à destination des réfugiés calvinistes. Tandis que Benjamin Furly traduit des imprimés pour le compte de William Penn, le fondateur quaker de la Pennsylvanie, un bureau de recrutement pour la Caroline du Sud ouvre à proximité du temple français de Londres en 1682. Les huguenots se voient promettre des terres, l'exemption d'impôts, un engagement sur le modèle français de trois ans au lieu de six, la naturalisation (très difficile à obtenir) et, dans certains cas, l'anoblissement. Les (r)émigrant.es s'installent surtout au Sud : 600 en Virginie, 500 en Caroline. 300 en Nouvelle-Angleterre et 800 dans les *middle colonies*, notamment New York, où se concentre une importante communauté calviniste néerlandophone. Si la Nouvelle-Angleterre est majoritairement congrégationaliste (surtout le Massachusetts), la Virginie est plutôt anglicane alors que plusieurs colonies tolèrent la diversité religieuse à des fins de peuplement. Plusieurs communautés huguenotes sont ainsi fondées : Oxford, Frenchtown, Boston, New Paltz, New Rochelle, New York, Staten Islands,

---

<sup>91</sup> Bertrand Van Ruymbeke, « Le Refuge en Amérique du Nord britannique », *op. cit.*, p. 31.

<sup>92</sup> Mickaël Augeron, « L'héritage huguenot dans l'espace atlantique : quel bilan ? » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique. Fidélités, racines et mémoire*, t. 2, Paris, Les Indes Savantes, PUPS, 2012, p. 421.

Manakintown, Berkeley (Orange Quarter) et Charleston. Comme en Nouvelle-France, les migrants embarqués pour les Treize colonies sont souvent des hommes jeunes, célibataires et urbains. La majorité d'entre eux sont originaires du Centre-Ouest, d'où viennent près du tiers des émigrants passés à New York et plus de la moitié de ceux de Caroline. Soulignons que leur intégration à la société coloniale est rapide, elle ne dure que deux ou trois générations tout au plus, les communautés huguenotes rejoignant progressivement les villes où leurs congrégations intègrent finalement les paroisses anglicanes ou congrégationalistes<sup>93</sup>.

Outre de la métropole, la Révocation provoque un autre courant migratoire en provenance des Antilles française, où les calvinistes étaient tolérés jusqu'en 1685. C'est au terme d'une intense campagne de « *lobbying* » consistant en l'envoi de rapports et de mémoires que les Jésuites obtiennent l'extension de la Révocation aux Indes occidentales. Le mémoire publié en 1685 est décisif : il désigne les figures de la communauté huguenote à convertir en priorité et laisse entendre que l'État fait preuve de faiblesse en n'allant pas au bout de la politique entreprise en métropole. En outre, il se sert des fréquents passages de familles religieuses entre les côtés français et anglais de Saint-Christophe pour évoquer le risque d'espionnage<sup>94</sup>. Cette stratégie s'inscrivait dans la « guerre des libelles<sup>95</sup> », c'est-à-dire les nombreuses controverses menées par les ordres missionnaires à l'encontre des protestants depuis 1598, que l'on pourrait qualifier de « guerre globale ». La Révocation est promulguée dans les Antilles par le biais du *Code Noir*, le 30 septembre 1686. Réunis pour l'occasion, les chefs de famille huguenots de Martinique abjurent le 17 mars suivant. Ayant laissé aux consistoires le temps de se réunir, le gouverneur général de Blénac et l'intendant Dumaitz procèdent de même en Guadeloupe. Les conversions ont lieu sans violence, quoique non sans intimidation, dans les jours suivants. L'enjeu est d'éviter un exode similaire à la métropole, les calvinistes représentant une partie importante de la société coloniale antillaise. L'échec est en revanche total à Saint-Christophe, où de nombreux réformés passent dans la partie de l'île sous contrôle anglais. Une majorité de huguenots abjure, mais une partie d'entre eux gagne donc les colonies britanniques, néerlandaises ou danoises voisines : Surinam, Saint-Eustache, Saint-Christophe, la Barbade, les Bermudes, Saint-Thomas, New York, Boston, voire Le Cap. Gérard Lafleur explique que les négociants, qui disposent de réseaux et de magasins dans d'autres colonies, préfèrent partir,

---

<sup>93</sup> Bertrand Van Ruymbeke, « Le Refuge en Amérique du Nord britannique », *op. cit.*, p. 19-39.

<sup>94</sup> ANOM, Col. C 8 B1, *Mémoire sur les huguenots de l'Amérique donné par les pères jésuites*, 1685, cité dans Gérard Lafleur, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 203-207.

<sup>95</sup> Fabienne Henryot, « Publier la controverse (1598-1629) : Les jésuites et l'édition de la théologie antiprotestante » dans Yves Krumenacker, Philippe Martin (dir.), *Jésuites et protestantisme XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris, Chrétiens et Sociétés, 2019, p. 95-96.

tandis que les planteurs restent en raison de leur dépendance à la terre<sup>96</sup>. Des ordonnances interdisent toutefois aux maîtres de partir avec leurs esclaves, ce qui montre que certains le faisaient<sup>97</sup>. Ce sont donc des courants migratoires anciens qui sont réactivés dans les Antilles à la Révocation. Ils donnent naissance à une multitude de petites communautés en divers endroits de l'espace atlantique. Dispersion régionale et regroupement local caractérisent la diaspora atlantique nouvellement constituée.

L'émigration huguenote en Nouvelle-France s'inscrit donc dans le cadre plus vaste de la diaspora atlantique huguenote, mais elle ne répond pas aux mêmes modalités que le Refuge américain ou européen. Nombreux dans les Antilles, les (négociants) huguenots se dispersent en 1685, étendant leurs réseaux d'affaires aux empires britannique et néerlandais. Les réformés français jouent, à différents degrés, un rôle certain dans la structuration des réseaux transimpériaux de l'espace atlantique, leur confession étant souvent secondaire en contexte de migration. Ce sera l'objet du troisième chapitre.

## **Colonisation et Contre-Réforme en Nouvelle-France**

### *Des huguenots exclus de l'historiographie.*

Les historien.nes se sont beaucoup tergiversé sur la nature de la présence huguenote en Nouvelle-France. Tantôt assimilés à des séditionnaires indésirables, tantôt à un exemple de diversité culturelle, les protestants français de l'époque moderne font, encore aujourd'hui, l'objet de controverses<sup>98</sup>. Cela tient en partie au poids de la religion dans la construction de l'histoire nationale au Québec, mais aussi au biais que représente l'épineuse question Refuge quant à l'étude des migrations modernes.

Dans un bilan historiographique paru récemment, l'historien et sociologue Gérard Bouchard évoque les deux textes qui sont à l'origine de la thèse de l'exclusion des huguenots en Nouvelle-France<sup>99</sup>. Le premier est celui de François-Xavier Garneau, auteur de l'*Histoire du Canada*

---

<sup>96</sup> Gérard Lafleur, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 264-266.

<sup>97</sup> Gérard Lafleur, Lucien Abénon, « The Protestants and the Colonization of the French West Indies » dans Bertrand Van Ruymbeke, Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity*, op. cit., p. 279.

<sup>98</sup> Gérard Bouchard, *Pour l'histoire nationale*, Montréal, Boréal, 2023, p. 161.

<sup>99</sup> *Ibid.*

*depuis sa découverte jusqu'à nos jours* parue en quatre tomes de 1845 à 1852<sup>100</sup>. Empreint de racisme scientifique et hostile à la religion, Garneau est le premier à évoquer l'exclusion des huguenots de la colonie. Il voit l'origine de cette exclusion dans l'article 2 de la Charte des Cent-Associés, qui oblige à « faire passer aucun étranger esdits lieux, mais peupler ladite Colonie de naturels François catholiques<sup>101</sup> ». Une vision présentiste et nationaliste justifie cette conclusion : l'exclusion des huguenots aurait privé la Nouvelle-France de l'immigration massive francophone qu'aurait pu lui apporter le Refuge, immigration qui aurait permis aux Québécois.es d'échapper à l'invasion et à la domination britannique. Le second modèle est celui du prêtre Joseph-Baptiste-Antoine Ferland, qui publie ses *Cours d'histoire du Canada* de 1861 à 1865<sup>102</sup>. Dans sa version, le catholicisme devient le moteur du peuplement francophone. L'interdiction des huguenots est mise au service de ladite thèse : chez Ferland, les protestants sont des marchands, des anti-héros qui entravent le peuplement de la vallée laurentienne par souci de leurs intérêts financiers. Ils sont incarnés dans les faits par Guillaume et Emery de Caën, deux négociants qui obtiennent le monopole du commerce des fourrures à la création du comptoir de Québec. Comme le modeste poste de traite n'exige pas une présence française importante, ils s'opposent à l'envoi de colons, que les frères mineurs récollets leur demandent pourtant avec insistance. En 1627, la révocation de leur monopole ouvre « enfin » la voie à l'immigration francophone. Tout comme Garneau et les autres historiens qui leur succèdent jusque dans les années 1960, Ferland souhaite historiciser la nation québécoise. Il faut pour cela se démarquer de la littérature anglophone, qui fait alors de l'industrialisation le moteur de l'histoire canadienne. Misant sur la religion, l'histoire nationale québécoise fait donc du catholicisme son carburant. L'exclusion des huguenots pose les bases du mythe de la « survivance », c'est-à-dire du maintien providentiel de la francophonie au sein de l'Amérique du Nord anglophone, notamment grâce à l'Église.

Cet héritage est repris, sans être remis en question, par l'historiographie jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle. La Révolution tranquille n'y change rien : dans le Québec « décatholicisé », il s'agit d'abolir le mythe missionnaire coûte-que-coûte. En 1978, Marc-André Bédard, seul auteur à s'être penché sur l'intégration de la minorité protestante dans la colonie, fait de François-Xavier Garneau le premier historien à avoir remis en cause l'image d'une colonie française et catholique.

---

<sup>100</sup> François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, 4 vols., Québec, Imprimerie de N. Aubin, 1845-1852.

<sup>101</sup> ANOM, C 11A, 1, f°91r-98v, *Édit du roi pour l'établissement de la Compagnie de la Nouvelle-France*, 6 juin 1628, f° 93.

<sup>102</sup> Joseph-Baptiste-Antoine Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, 2 vol., Québec, imprimé par N.S. Hardy, 1882.

Reprenant à son compte le mythe missionnaire, il propose d'aborder le régime français sous l'angle de la persécution religieuse. S'appuyant sur un panel incluant protestants français et étrangers, il se propose d'expliquer qui étaient ces « dissidents religieux », quel sort leur fut réservé et comment ils y réagirent<sup>103</sup>. La démarche s'en prend directement aux auteurs catholiques, Lionel Groulx en tête. En présentant les protestants comme une minorité aliénée et la colonie comme une société particulièrement répressive, Bédard reprend à son insu le biais nationaliste de Garneau, notamment le mythe des origines<sup>104</sup>. Lucien Campeau, historien et jésuite, condamne rapidement son travail. Il l'accuse à raison de vouloir remplacer une histoire sectaire par une autre et tente de s'expliquer : en vertu de l'édit de Nantes, les protestants avaient parfaitement le droit de se rendre en Nouvelle-France ; d'autant qu'il n'y avait aucun texte qui défendait explicitement leur installation<sup>105</sup>. Le cheminement intellectuel de Robert Larin est révélateur du tournant que notre propre recherche a pris au fil des mois. Bien qu'il ait à ses débuts repris l'hypothèse de l'exclusion dans un livre paru en 1999, Robert Larin a fini par l'exclure complètement<sup>106</sup>. Dans deux textes parus au siècle suivant, il rejoint Lucien Campeau sur la parfaite légalité de la présence protestante en Nouvelle-France. Expliquant que l'émigration coloniale huguenote répondait, tout autant que son *alter ego* catholique, à des motivations d'ordre socioprofessionnelles, il conclut que rien ne peut avoir différencié les deux confessions dans la pratique, si ce n'est dans la sphère domestique<sup>107</sup>. Nous regrettons qu'il ne partage pas les données sur lesquelles il s'appuie, mais ses conclusions générales n'en demeurent pas moins valides, excepté certains détails conceptuels que nous étayerons plus loin. Entre la première et les deux dernières publications de Robert Larin, Leslie Choquette s'est aussi penchée sur l'immigration dite « fondatrice » dans un ouvrage qui fait toujours autorité sur la question<sup>108</sup>. Bien que ses observations sociologiques soient remarquablement exactes, comme nous le montrerons plus loin, sa réflexion historiographique sur la minorité protestante était empreinte du mythe de l'exclusion dont avaient hérités Bédard et Larin, qu'elle cite à de nombreuses reprises dans le chapitre dédié à ce sujet. D'autres textes publiés par la suite portent en eux le même germe qui voit dans la Nouvelle-France soit une terre promise, soit une terre

---

<sup>103</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, *op.cit.* p. 9-10.

<sup>104</sup> Mathieu Arsenault, « Historiographie d'une histoire commune : le temps des origines et la décolonisation de l'histoire du Québec » dans F.-O. Dorais et G. Nootens, *Québécois et Autochtones. Histoire commune, histoires croisées, histoires parallèles ?*, Montréal, Boréal, 2023, p. 99-136.

<sup>105</sup> Lucien Campeau, « Compte-rendu de Marc-André Bédard, Les Protestants en Nouvelle-France » dans *Cahiers d'Histoire*, n° 31, Société Historique de Québec, 1978 dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32 (4), 1979, p. 630.

<sup>106</sup> Robert Larin, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (xvi<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècle)*, Montréal, Les Éditions de la Paix, 1999.

<sup>107</sup> Robert Larin, « La monarchie française et l'immigration protestante au Canada avant 1760 », *op. cit.*, p. 55-73..

<sup>108</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*

d'oppression<sup>109</sup>. À la vue du biais récurrent des questions et références adoptées jusqu'alors, il semble difficilement concevable de reprendre la thèse de l'exclusion sans prêter attention aux enjeux politiques des épistémologies employées. C'est sans compter sur Gérard Bouchard, qui a récemment publié un essai intitulé *Pour l'histoire nationale* (2023). Prenant le contrepied des études postcoloniales, l'auteur adopte une démarche révisionniste dans le but affiché de renouveler l'approche nationale(iste) à l'école<sup>110</sup>. Une voie possible consiste selon lui à donner des modèles identificatoires positifs permettant aux élèves de mesurer la diversité socioculturelle de la société coloniale, pourtant blanche et catholique... De parias, les huguenots deviennent donc des victimes commodes dont l'agentivité sert à montrer la diversité et l'inclusivité d'une société qui est pourtant fondamentalement excluante dans ses rapports de pouvoir, que ce soit sur le critère ethnique ou religieux. Ajoutons que la diversité socioculturelle est si maladroitement introduite dans le récit que l'auteur en arrive à remettre en question l'importance de l'antisémitisme dans le passé québécois<sup>111</sup>. Le huguenot blanc et francophone est donc un alibi, non pas un acteur en soi. Histoire « intégrante », la démarche de Gérard Bouchard sous-tend un récit bien sélectif.

*Du mythe à la réalité : les rouages politiques du peuplement.*

Pour comprendre ce qui a conduit l'historiographie à croire en l'exclusion des protestants, il nous faut comprendre comment le peuplement francophone a pu débiter. Il est pour cela crucial d'avoir en tête le contexte global dans lequel il s'inscrivait : l'intégration simultanée de diverses sociétés et cultures, y compris européennes, au catholicisme. Dominique Deslandres explique dans son ouvrage sur les missions françaises : « l'expansion d'un pays hors de ses frontières s'accompagne souvent de sa propre « colonisation » interne, opérée en grande partie par les campagnes de « confessionnalisation », voire de « rechristianisation »<sup>112</sup> ». Le XVII<sup>e</sup> siècle voit coïncider en France le retour de la paix civile, la réaffirmation de l'État monarchique et l'entrée en vigueur de la Contre-Réforme. Alors qu'elles travaillent à « réduire » le protestantisme dans les villes, les élites constatent que les masses paysannes pratiquent un

---

<sup>109</sup> Leslie Choquette, « Une colonie de « naturels François catholiques » ? Les Protestants en Nouvelle-France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » dans Guy Martinière, Didier Poton, François Souty (dir.), *D'un Rivage à l'Autre. Villes et protestantisme dans l'Aire Atlantique (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècle)*, 1999, p. 270-272. Leslie Choquette, « A colony of "Native French Catholics"? The Protestants of New France in the Seventeenth and Eighteenth Centuries » dans Bertrand Van Ruymbeke, Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity*, op. cit., p. 255-266.

<sup>110</sup> Brian Gettler, « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit 'nationaliste-conservateur' » dans *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (1), 2016, p. 7-18.

<sup>111</sup> Gérard Bouchard, *Pour l'histoire nationale*, op. cit., p. 198.

<sup>112</sup> Dominique Deslandres, *Croire et faire croire*, op. cit., p. 14.

« paganisme primitif<sup>113</sup> », une religion populaire empreinte de particularismes locaux souvent hérités du Moyen Âge, voire de l'Antiquité. Forts de leur expérience de prédication, capucins, récollets et jésuites, s'attèlent à (re)convertir les populations aux quatre coins du pays. En 1615, c'est aux récollets que Champlain fait appel pour évangéliser les Autochtones. Très présents en Anis, ils sont aussi sollicités pendant le siège de La Rochelle<sup>114</sup>. Tout au long du siècle, la colonisation de la vallée laurentienne est intrinsèquement liée à la Contre-Réforme. Les projets utopistes conduits par les religieux.ses, à l'instar de la fondation de Ville-Marie par la Société de Notre-Dame de Montréal (1642), traduisent l'ambition missionnaire des dévots. Sur le terrain, la ferveur religieuse est principalement l'affaire du clergé ; les colons de Nouvelle-France ne sont pas plus puritains que leurs coreligionnaires de la métropole<sup>115</sup>. À Montréal, les prêtres formés au séminaire de Saint-Sulpice sont pour la plupart des exaltés qui rêvent de mourir en martyres. Déçus par l'expérience du terrain, ils se montrent orthodoxes à l'excès au quotidien<sup>116</sup>. En dépit de leur vigilance, les sources ont gardé la trace de la présence huguenote dans la ville. En 1686, le gouverneur compte 99 huguenots dans la troupe, tandis que plusieurs colons abjurent à Montréal après un séjour dans les colonies britanniques en 1699. Louise Dechêne souligne l'aspect routinier de ces revirements<sup>117</sup>. Elle rejoint en cela les conclusions formulées par Gérard Lafleur pour l'espace antillais<sup>118</sup>. Nous y reviendrons. Il semble donc que, malgré la présence avérée de réformés et l'apparente indifférence de la population à leur égard, l'orthodoxie soit assurée sans difficulté par les autorités<sup>119</sup>.

À quelles élites a-t-on affaire ? La principale force normative est le clergé, qui se préoccupe surtout de l'évangélisation des Autochtones. De la même façon que les compagnies de commerce s'affrontent pour le contrôle de la traite des fourrures, l'exclusivité des missions en Nouvelle-France fait l'objet d'une lutte acharnée entre deux ordres missionnaires : les récollets et les jésuites<sup>120</sup>. D'abord seuls dans la colonie, les premiers sont secondés par les deuxièmes après 1627, pour être finalement supplantés par ces derniers à compter de 1632.

En dehors de la religion, des rapports de pouvoir plus larges s'exercent dans la colonie. En situation coloniale, Georges Balandier explique que différentes « factions » sont à l'œuvre chez

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>115</sup> Leslie Choquette, *De Français à paysans, op. cit.*, p. 111.

<sup>116</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Édition du Boréal, 1988, p. 155.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 111 et 478.

<sup>118</sup> Gérard Lafleur, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime, op. cit.*, p. 291.

<sup>119</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 478.

<sup>120</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi, op. cit.*

les colonisateurs : marchands, administrateurs, militaires, missionnaires, etc. Toutes nourrissent des intérêts divergents qui les font fréquemment entrer en conflit, et qui peuvent les rapprocher dans certaines circonstances<sup>121</sup>. L'adversité entre « factions » s'illustre particulièrement de 1615 à 1626, lorsqu'un « tiers party » regroupant missionnaires et administrateurs, s'oppose frontalement aux marchands qui les financent. L'enjeu des tensions est le devenir du comptoir de Québec : doit-on le garder tel quel ou en faire l'avant-poste d'une colonie de peuplement ? Tandis que Champlain et les frères récollets souhaitent voir Québec croître pour des raisons qui tiennent autant de l'ambition personnelle que missionnaire, les frères de Caën préfèrent pour leur part limiter les coûts de l'exploitation compte tenu du modèle économique qu'impose la traite des fourrures : présence française limitée et bonne entente avec les fournisseurs autochtones. Il doit n'y avoir qu'une centaine de colons à l'époque et rien ne laisse présager une augmentation significative. Unis pour l'occasion, missionnaires et administrateurs ont recours à la classique « guerre des libelles » développée en métropole et adoptée plus tard par les jésuites des Antilles à la Révocation<sup>122</sup>. Une première assemblée, réunie en juillet 1616, voit les récollets se plaindre du travail de sape exercé par les huguenots sur la mission canadienne. Cinq ans plus tard, une deuxième assemblée formule une demande au Conseil du roi :

Que defences seront faictes à tous suiets de vostre Maiesté, faisant profession de la Religion[n] pretendue reformée d'y habiter ou y entretenir aucunes personnes de quelque natio[n] que ce soit de la dite religion pretenduë reformée, sur les peines qui seront iugées raisonnables<sup>123</sup>.

Écrite par le missionnaire Georges Baillif, la *Plainte de la Nouvelle France dicte Canada, A la France sa Germaine* dépeint Guillaume de Caen sous les traits d'un hérétique qui porte atteinte à l'intégrité religieuse et morale de la colonie<sup>124</sup>. Sa disgrâce ne suffit pas aux récollets, qui cherchent toujours à intéresser la métropole au peuplement de la colonie. La constitution d'une société française catholique étant d'après eux la condition préalable à la sédentarisation et à la conversion des Autochtones. Ils poursuivent donc leur offensive. En 1626, Joseph le Caron, de passage à Paris, publie son *Advis au Roy sur la Nouvelle-France*<sup>125</sup>. Dans ce texte particulièrement incisif, il explique le danger que la coexistence religieuse fait peser sur la colonie et il invite le roi à fonder une société catholique outre-Atlantique, afin de consolider

---

<sup>121</sup> Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique » dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 66.

<sup>122</sup> Gérard Lafleur, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 203-207. Fabienne Henryot, « Publier la controverse (1598-1629) », op. cit., p. 95-96.

<sup>123</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi*, op. cit., p. 88-89.

<sup>124</sup> BnF, FRBNF36401797, *Plainte de la Nouvelle France dicte Canada, A la France sa Germaine. Pour servir de Factum en une cause pendente au Conseil*, 1621.

<sup>125</sup> BnF, FRBNF35945127, *Advis au Roy sur les affaires de la Nouvelle-France*, 1626.

son empire et la religion. Caroline Galland voit un lien direct entre la propagande des récollets et l'article 7 de la Charte des Cent-Associés (1627), qui oblige à « peupler ladite Colonie de naturels François catholiques ». La conséquence de l'activité missionnaire en métropole est le lancement à grands frais de la colonisation et, *in fine*, l'augmentation du nombre de colons - catholiques comme calvinistes. Une répercussion insidieuse consiste à croire en une migration restreinte, contrôlée et uniforme, croyance exacerbée par le nationalisme. Ouverte aux huguenots comme aux catholiques, la Nouvelle-France a hérité d'une image orthodoxe qui, bien que factuellement fausse, fut intégrée par les milieux protestants. Caroline Galland souligne qu'il n'y a aucun mouvement de masse, ou même de groupe, de huguenots vers la Nouvelle-France à l'époque moderne<sup>126</sup>. C'est oublier que les minorités religieuses ne migrent pas nécessairement pour des raisons religieuses, mais poursuivent des intérêts économiques et humains à l'instar de la majorité catholique dans le cas présent<sup>127</sup>.

L'exclusion des protestants de la colonie est donc davantage le fruit des circonstances que de la soi-disant orthodoxie qui caractérise la Nouvelle-France. Construite par les acteurs et reprise telle quelle par l'historiographie, elle s'imbrique avec la Contre-Réforme et avec la colonisation pour des raisons éminemment politiques. Comme l'Église est un « lobby » qui milite et agit en faveur du peuplement, occultant les compromis et le pragmatisme nécessaires pour constituer une société coloniale fragile, les historien.nes n'ont découvert que récemment que la coexistence religieuse put exister, même si elle ne concernait que les chrétiens<sup>128</sup>.

*Entre histoire et mémoire, les enjeux politiques de la minorité huguenote aujourd'hui.*

Les huguenots ont joué une trace à divers degrés dans différents espaces atlantiques, qu'il s'agisse des Treize colonies, des Antilles, de l'Afrique du Sud ou de la Nouvelle-France. Mais celui-ci n'a pas été patrimonialisé partout de la même façon. Mickaël Augeron rappelle que l'immigration huguenote a longtemps fait l'apologie de la colonisation et du racisme : aux États-Unis, les huguenots ont servi à affermir la suprématie raciale et religieuse anglophone résumée dans le slogan « *Native, White, Protestant supremacy* ». *Idem* en Afrique du Sud, où la communauté huguenote arrivée à la Révocation a fait l'objet d'un vaste programme mémoriel sous le régime de l'apartheid<sup>129</sup>. Au Québec, le milieu universitaire catholique est longtemps demeuré hostile à l'entrée des protestants dans l'historiographie. La société canadienne est,

---

<sup>126</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi*, *op. cit.*, p. 91-92.

<sup>127</sup> Natalia Muchnik, Mathilde Monge, *L'Europe des diasporas*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>128</sup> Les juifs étaient pour leur part exclus du peuplement. Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>129</sup> Mickaël Augeron, « L'héritage huguenot dans l'espace atlantique », *op. cit.*, p. 425-427.

depuis la Conquête de 1763, formée des francophones et des anglophones. En plus de cette distinction linguistique s'ajoute une division confessionnelle entre catholiques et protestants. Pour Richard Lougheed, membre du bureau de direction de la Société d'histoire du protestantisme franco-québécois, les francophones passés au protestantisme étaient considérés par la majorité catholique comme des « traîtres » ou des « espions » vendus aux anglophones<sup>130</sup>. Ces tensions s'illustrent dans le processus de patrimonialisation du régime français : jusque dans les années 2000, c'est Champlain « le catholique<sup>131</sup> » qui était reconnu comme le père fondateur de Québec. S'il a été prouvé par Marcel Trudel que le comptoir n'aurait pu voir le jour sans le protestant Pierre Dugua de Mons, ce n'est que récemment que ce dernier a été reconnu par le gouvernement fédéral, qui souhaitait rapprocher les deux principales communautés religieuses du Canada. Cela passe d'abord par des marques matérielles : un quai de Québec est renommé en 1997, une plaque y est déposée en 1999, puis un buste en 2007. Viennent ensuite les célébrations. En 2008, la « Grande traversée de l'Atlantique » reliant La Rochelle à Québec dans le cadre du tricentenaire de sa fondation est présidée par le voilier *Pierre Dugua de Mons de Royan*. La mémoire de la minorité huguenote entre ainsi dans le patrimoine commun du Québec, alors que le « temps des origines » connaît un regain d'intérêt couplé à une absence de réflexion quant à sa dimension colonialiste dans la décennie 2000 - beaucoup d'auteurs renforçant les stéréotypes positifs sur l'histoire québécoise à cette occasion<sup>132</sup>. Aujourd'hui, diverses organisations revendiquent la mémoire huguenote à des fins patrimoniales, comme la Société d'histoire du protestantisme franco-québécois et l'Église réformée du Québec<sup>133</sup>. Les huguenots occupent donc une place particulière dans le patrimoine québécois. Longtemps parias d'une historiographie peu encline à les intégrer au récit national, ces derniers ont fini par intégrer les mémoires et l'histoire du régime français au tournant des années 1990, non sans détournement politique.

---

<sup>130</sup> Marc Pelchat, Marie-Claude Rocher (dir.), *Le Patrimoine des minorités religieuses du Québec*, Richesse et vulnérabilité, Laval, PUL, 2006.

<sup>131</sup> Mickaël Augeron, « L'héritage huguenot dans l'espace atlantique », *op. cit.*, p. 434.

<sup>132</sup> Mathieu Arsenault, « Historiographie d'une histoire commune », *op. cit.*, p. 110-115.

<sup>133</sup> Mickaël Augeron, « L'héritage huguenot dans l'espace atlantique ? », *op. cit.*, p. 433-434.

# Chapitre I

## La singularité de l'expérience migratoire aunisienne en Nouvelle-France

---

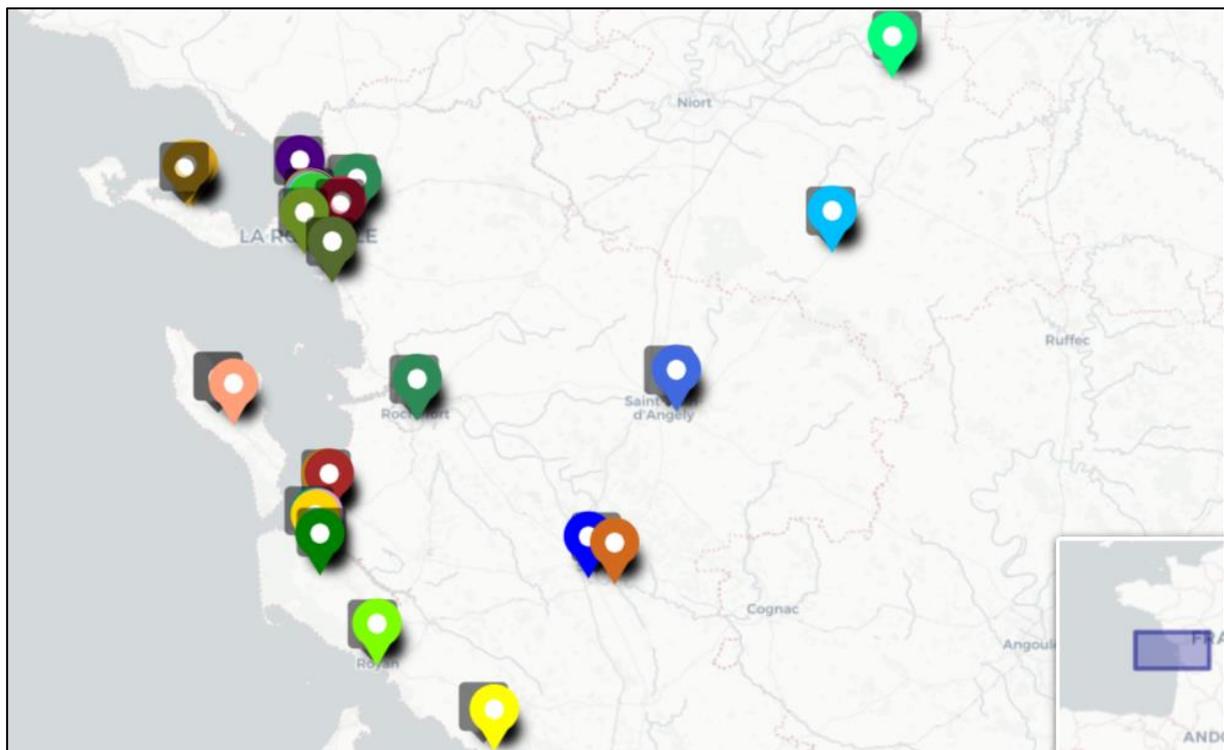
Le premier chapitre s'attache aux trajectoires migratoires et sociologiques des 68 personnes étudiées. Quelle population fournit le Centre-Ouest protestant à la Nouvelle-France catholique ? Comment expliquer que des familles entières de huguenots se tournent vers une colonie missionnaire qui leur est notablement hostile ? Où et quand partent-elles ?

### 1.1 Qui sont les huguenots du Centre-Ouest passés en Nouvelle-France ?

#### *Origines géographiques*

La grande majorité des émigrant.es sont originaires de La Rochelle et des bourgs avoisinants. 50 des 68 individus sont nés à La Rochelle ou à moins de 15 km de celle-ci, 61 dans un rayon de 50 km et 7 viennent de plus loin encore. Plus le chemin parcouru jusqu'à La Rochelle est long et moins on semble être à même de le poursuivre outre-Atlantique.

**Figure 1. Origines géographiques des 68 colons rochelais<sup>1</sup>**



<sup>1</sup> Carte consultable à l'adresse [https://umap.openstreetmap.fr/fr/map/origines-des-huguenots-rochelais\\_1005710](https://umap.openstreetmap.fr/fr/map/origines-des-huguenots-rochelais_1005710). Chaque famille correspond à une couleur. Les icônes noires donnent le nombre de personnes pour chaque localité.

**Figure 2. Données chiffrées des origines géographiques.**

| Lieu d'origine          | Hommes | Femmes | Distance | Temple |
|-------------------------|--------|--------|----------|--------|
| La Rochelle             | 27     | 18     | 0 km     | Oui    |
| Pointe-de-Couzeilles    | 0      | 1      | 2 km     | Oui    |
| Nieul-sur-Mer           | 1      | 0      | 5 km     | Oui    |
| Périgny                 | 1      | 0      | 5 km     | Non    |
| Angoulins               | 1      | 0      | 7 km     | Oui    |
| Dompierre-sur-Mer       | 1      | 0      | 8 km     | Oui    |
| Saint-Martin-de-Ré      | 1      | 1      | 17 km    | Oui    |
| Ile d'Oléron            | 1      | 1      | 24 km    | Oui    |
| Rochefort               | 1      | 0      | 28 km    | Oui    |
| Marennes                | 2      | 0      | 37 km    | Oui    |
| La Tremblade            | 3      | 0      | 43 km    | Oui    |
| Arvert                  | 1      | 0      | 48 km    | Oui    |
| Saint-Jean-d'Angély     | 1      | 0      | 55 km    | Oui    |
| Royan                   | 1      | 0      | 61 km    | Oui    |
| Saintes                 | 2      | 0      | 61 km    | Oui    |
| Brioux-sur-Boutonne     | 0      | 1      | 71 km    | Inc.   |
| Chenac-St-Seurin-d'Uzet | 1      | 0      | 76 km    | Oui    |
| La Mothe-Saint-Héray    | 1      | 0      | 78 km    | Oui    |

Bien que la majorité des membres du panel soient des urbains, avec 47 personnes originaires de La Rochelle, ce que corroborent les données de Leslie Choquette, il y a une part notable de ruraux (20)<sup>2</sup>. Jean-Pierre Poussou souligne l'importance des migrations « par glissement » dans l'émigration lointaine. Traverser l'Atlantique ne va pas de soi : l'opportunité se présente souvent à la suite d'une succession de micromobilités préalables, comme les déplacements depuis les campagnes aunisiennes vers La Rochelle<sup>3</sup>. L'interdiction faite aux huguenots qui n'étaient pas natifs de la ville de s'y installer doit avoir découragé nombre de nouveaux arrivants d'y élire domicile après 1628. Nous y reviendrons. La part prise par les non-Rochelais dans le panel reflète également la géographie changeante du protestantisme au XVII<sup>e</sup> siècle. Didier Poton explique que les protestants ont perdu la « guerre des villes » après 1572. Il décrit un double phénomène observé en Saintonge : « une érosion plus ou moins marquée des communautés urbaines et une résistance d'isolats où les réformés restent majoritaires » en dehors des villes. Les origines géographiques des émigrant.es témoignent de cette

---

<sup>2</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans, op. cit.*, p. 115. Elle relève toutefois p. 193 que la majorité des émigrant.es du Centre-Ouest sont des ruraux. Cela montre que le protestantisme reste majoritairement urbain à l'échelle du siècle.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Poussou, « Les mouvements migratoires en France et à partir de la France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle au début du XIX<sup>e</sup> siècle : approche pour une synthèse » dans *Annales de démographie historique*, 1970, p. 21.

reconfiguration géographique (figure 2)<sup>4</sup>. Elles découlent aussi de la force d'attraction de l'émigration lointaine. Centrée sur la ville, elle touche les bourgs où les liens avec La Rochelle sont importants, sans compter le fait que l'émigration attire plus de gens dans cette région particulièrement bien intégrée à l'économie atlantique<sup>5</sup>. Il est surprenant que seules trois personnes soient originaires des îles de Ré et d'Oléron alors qu'elles concentrent le tiers de la population protestante du Centre-Ouest dans les années 1660<sup>6</sup>. Depuis l'interdiction d'exercer le culte calviniste au début de la décennie 1620, les Oléronais.es doivent faire baptiser leurs enfants sur le continent. Beaucoup de calvinistes ne sont donc plus baptisés ou quittent l'île<sup>7</sup>. Les insulaires sont aussi plus à même de s'orienter vers les métiers de la mer, donc de partir temporairement. Le fait que la plupart des membres du panel soient des urbains témoigne en tout cas du rôle décisif joué par La Rochelle dans l'émigration coloniale des Aunisiers-Saintongeais, ainsi que du poids démographique persistant de la communauté rochelaise dans le synode provincial. Un autre fait notable est l'urbanité des femmes huguenotes (81 %, contre 58 % chez les hommes), qui représentent le tiers de notre panel, contre le quart pour Leslie Choquette<sup>8</sup>. Majoritairement urbaines, ces 22 femmes sont pour la plupart issues de milieux de notables ou d'artisans, à l'image des 770 « filles du roi » qu'a étudiées Yves Landry<sup>9</sup>.

### *Mode migratoire*

La différence de taille entre le mode migratoire des hommes et celui des femmes est qu'une majorité d'hommes passent seuls dans la colonie ; à l'inverse, une plus grande proportion de femmes vient en famille, mais pas nécessairement avec le conjoint. Quatre d'entre elles s'embarquent en compagnie de leur(s) parent(s) et deux autres de leurs seuls enfants. Il s'agit de Jeanne Perrin et Marguerite Ardion. La première s'engage avec ses trois enfants comme domestique en 1658. Son contrat mentionne l'accord de son époux, Pierre Duteau, un portefaix de La Rochelle<sup>10</sup>. Jeanne retourne en France après son engagement tandis que ses enfants, Charles, Marie et Madeleine Duteau, demeurent au Cap-de-la-Madeleine. La seconde part avec

---

<sup>4</sup> Nous remercions Didier Poton pour l'aide qu'il nous a apportée sur ce point.

<sup>5</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>6</sup> Didier Poton, « Résister à la Contre-Réforme » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge*, *op. cit.*, p. 64-65.

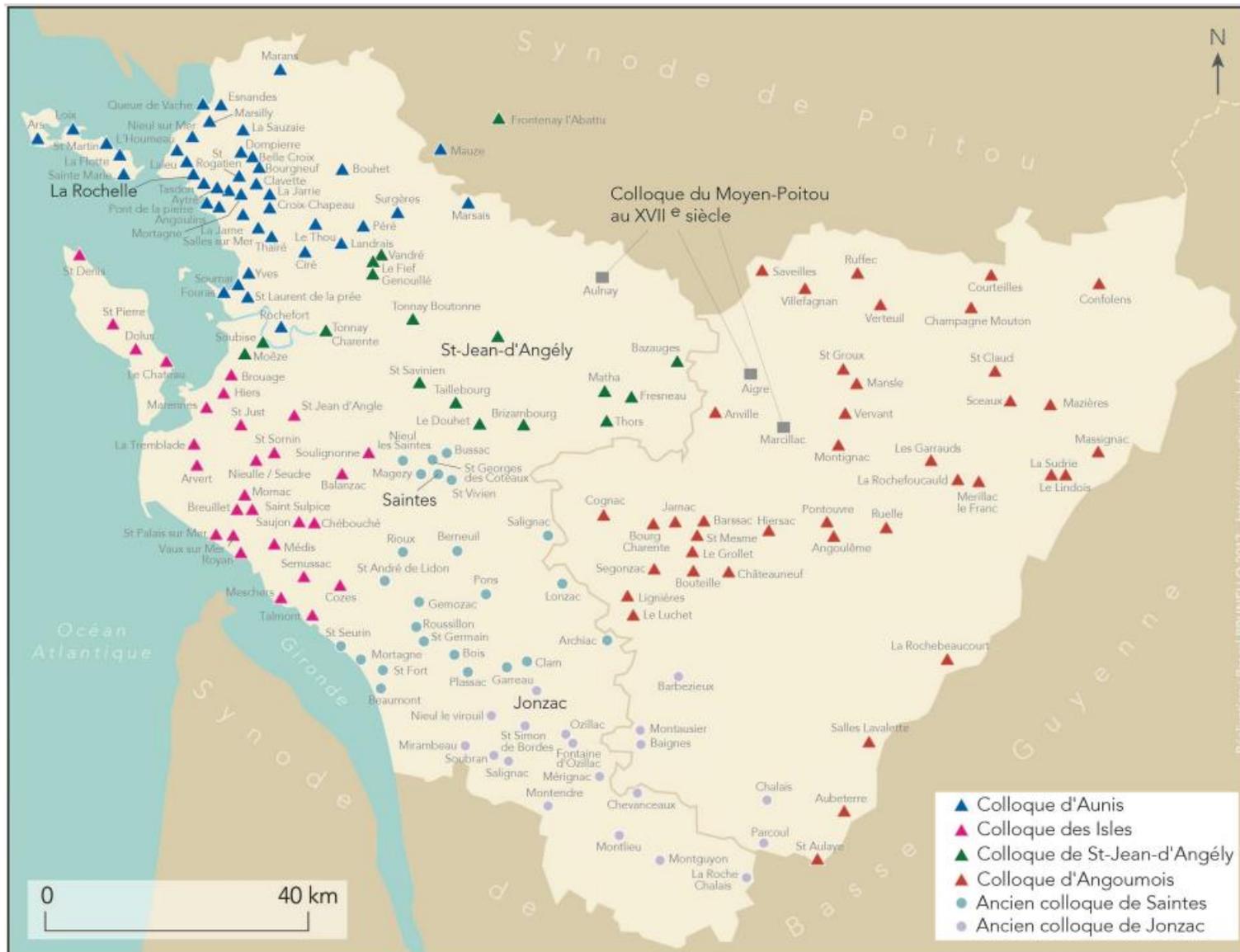
<sup>7</sup> Didier Poton, « L'expérience migratoire de Louis Papin » dans Andrée Courtemanche, Martin Pâquet (dir.), *Prendre la route : l'expérience migratoire en Europe et en Amérique du Nord*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>8</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>9</sup> Les « filles du roi » sont des femmes dont la migration ou l'installation dans la colonie a été soutenue matériellement par l'administration royale dans le but de peupler la colonie de « naturels François catholiques ». Voir Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada : les Filles du roi au XVII<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Leméac, 1992, p. 62 et 69.

<sup>10</sup> AD17, 3 E 1299, Teuleron, f<sup>o</sup> 29-30, Contrat d'engagement de Jeanne Perrin, 16 avril 1658.

Figure 3. Carte de la province synodale d'Aunis-Saintonge-Angoumois au XVII<sup>e</sup> siècle.



Tirée du livre de Didier Poton, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote* (Paris, Monuments nationaux, 1998).  
 © Didier Poton et Pascal Brunello, cartographe à la Flash.

son fils en bas âge à la mort de son mari. Hormis cela, quatre femmes partent avec leur sœur, Élisabeth et Marguerite Doucinet d'une part, Anne et Jeanne Delaunay d'autre part. Ces deux dernières sont accompagnées de leur nièce, Suzanne Bennett. Si on ne tient compte que du facteur matrimonial, il faut ajouter Marguerite Ardion, Anne et Jeanne Delaunay, Marguerite et Élisabeth Doucinet ainsi que Suzanne Bennett aux sept autres femmes qui viennent seules dans la colonie. Cela fait treize femmes majeures arrivées célibataires et quatre autres venues avec leur conjoint : Esther Ramage, Anne Ardouin, Marie Girard et Élisabeth Delugré. Les cinq dernières sont des mineures qui accompagnent leur(s) parent(s).

**Figure 4. Type de migration selon le sexe.**

|        | Seul.es              | En famille | Total |
|--------|----------------------|------------|-------|
| Hommes | 35                   | 11         | 46    |
| Femmes | 7 (13 sans conjoint) | 15         | 22    |

**Figure 5. Compagnon(s) de traversée des émigrant.es passé.es en famille.**

|            | Hommes | Femmes |
|------------|--------|--------|
| Parent(s)  | 4      | 4      |
| Conjoint.e | 2      | 4      |
| Enfant(s)  | 1      | 2      |
| Fratric    | 4      | 4      |
| Tantes     | 0      | 1      |

Remarquons qu'hommes et femmes viennent accompagné.es des mêmes proches à proportion égale, à la différence que les 15 femmes représentent la majorité du panel (20), tandis que les 11 hommes regroupent moins du quart de l'ensemble (46). Cela met en évidence une caractéristique fondamentale de l'émigration coloniale des huguenots aunisiens : elle est majoritairement masculine, tout comme le modèle général. L'émigration coloniale française en Amérique du Nord, retournés inclus, reste tout au long du siècle le fait de jeunes gens célibataires. Les femmes émigrent en moins grand nombre que les hommes mais arrivent plus souvent mariées, ce qui constitue dès lors une migration familiale. Complété par la matrimonialité, le mode migratoire des émigrant.es se présente comme suit : sur les 41 dont le statut matrimonial est connu, 37 arrivent célibataires dans la colonie, soit 90 %. La proportion de célibataires descend légèrement pour les femmes (77 %). L'âge au départ, chez les deux sexes confondus, affine ces données : 1) Aucun colon qui est arrivé entre l'âge de 0 et 20 ans n'est marié. 2) Presque tous les colons arrivés entre 20 et 30 ans sont célibataires. 3) La quasi-totalité des colons arrivés entre 30 et 50 ans sont mariés.

**Figure 6. Âge au départ en fonction du statut matrimonial.**

|       | Hommes       |        | Femmes       |         |
|-------|--------------|--------|--------------|---------|
|       | Célibataires | Mariés | Célibataires | Mariées |
| 0-20  | 8            | 0      | 7            | 0       |
| 20-30 | 26           | 1      | 8            | 1       |
| 30-40 | 2            | 2      | 2            | 3       |
| 40-50 | 1            | 1      | 0            | 1       |
| Total | 37           | 4      | 17           | 5       |

Il paraît qu'une proportion sensiblement identique d'hommes et de femmes, qu'ils soient mariés ou célibataires, émigrent aux mêmes âges. Cela n'est pas surprenant, dans la mesure où l'émigration obéit aux mêmes dictats quel que soit le sexe : plus l'émigrant.e est jeune et plus iel a de chance de prendre le risque de partir dans l'espoir de trouver ce qu'Alain Laberge qualifie de « mieux être<sup>1</sup> ». Le célibat favorise à n'en pas douter l'émigration puisqu'elle pouvait être justifiée par la difficulté à trouver un.e conjoint.e dans la société de départ (surtout pour les femmes dépourvues de dot ou les veuves), quitte à y retourner au bout de quelques années. Toutefois, cela n'est pas toujours le cas. Deux colons émigrent en laissant leur épouse au pays. Il s'agit d'Alexandre Petit et Isaac Dodin. Alexandre Petit est un négociant fixé à Québec qui laisse sa femme, Marie Dat, et leurs cinq enfants nés à La Rochelle lorsqu'il s'embarque pour la vallée laurentienne en 1659. Son épouse étant morte entre 1661 et 1666, il revient chercher deux de ses fils, Gédéon et Moïse, et les amène avec lui au Canada en 1673<sup>2</sup>. Alexandre Petit retourne plusieurs fois en France, se faisant représenter dans la colonie par son associé, Daniel Biaille, un autre protestant rochelais, puis directement par ses fils à compter de 1673. Qu'ils répondent à des raisons personnelles ou professionnelles, les deux allant souvent de pair chez les marchands d'Ancien Régime, les retours fréquents d'Alexandre Petit à La Rochelle montrent que son émigration s'inscrivait davantage dans une migration de maintien que de rupture, c'est-à-dire qu'elle n'avait pas vocation à rompre avec les siens<sup>3</sup>. Quant à Isaac Dodin, un tonnelier de La Rochelle, il s'embarque à l'âge 48 ans avec sa fille Hélène en 1664. Le père et la fille s'installent à Montréal sans jamais avoir été rejoints par son épouse, Anne Jarnet. Il est possible qu'elle soit morte à La Rochelle entre temps.

---

<sup>1</sup> Alain Laberge, « L'immigrant migrant ou les chemins de l'enracinement au Canada sous le régime français » dans Thomas Wien et Philippe Joutard (dir.), *Mémoires de Nouvelle-France, de France en Nouvelle-France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 169.

<sup>2</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 315.

<sup>3</sup> Paul-André Rosental, « Maintien/rupture : un nouveau couple pour l'analyse des migrations » dans *Annales, économies, sociétés*, 45<sup>e</sup> année, n° 6, 1990, p. 1403-1431.

Les cas d'Alexandre Petit et Isaac Dodin nuancent le fait que l'enracinement dans la colonie est forcément dicté par le mariage. D'autant que le caractère masculin de l'émigration coloniale engendre un grave déséquilibre matrimonial que Gilles Havard résume bien :

Sur les 3 000 immigrants des années 1632-1663, plus de 80 % sont des hommes. En 1663, pour six hommes qui chercheraient à se marier, une seule femme serait disponible. 76 % des quelques 3 000 résidents permanents sont alors de sexe masculin et 37 % de ces hommes sont des célibataires. En 1666, l'île de Montréal compte 126 célibataires (...) En 1672, il y a donc encore presque deux fois plus d'hommes que de femmes dans la colonie<sup>4</sup>.

Si les femmes ont structurellement moins de chance de repasser en France compte tenu de l'état du marché matrimonial, il en va tout autrement pour les hommes. Trois options s'offrent à eux : 1) Nouer des relations sexuelles ou matrimoniales avec des femmes autochtones (cela arrive entre autres dans le cadre de la traite des fourrures<sup>5</sup>). 2) Retourner en France, que ce soit pour revenir dans la colonie avec son épouse ou pour y rester. 3) Demeurer célibataires.

**Figure 7. Statuts matrimoniaux des retourné.es.**

|              | Hommes | Femmes |
|--------------|--------|--------|
| Célibataires | 5      | 0      |
| En couple    | 4      | 4      |

12 membres du panel sont retournés en France (neuf sont des hommes, dont cinq des célibataires). Catherine Barré, Jeanne Delaunay, Elisabeth Delugré et Jeanne Perrin, les seules femmes retournées en France, sont mariées. Les trois premières repartent avec leur conjoint, la quatrième rejoint son mari resté en France. Ces cas de figure indiquent que les femmes partent ou reviennent rarement sans leur mari<sup>6</sup>. Ce n'est pas toujours réciproque, comme le montrent les cas d'Alexandre Petit et Isaac Dodin. Nous y reviendrons en troisième partie.

Le mariage joue donc bien un rôle prépondérant dans l'enracinement des émigrant.es en Nouvelle-France. Les autorités coloniales en sont conscientes et elles encouragent un temps les unions avec des femmes autochtones dans l'espoir d'enraciner les engagés, dont la majeure partie retourne en France<sup>7</sup>. Le panel reflète ce comportement puisque 40 des 44 colons ayant

<sup>4</sup> Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois*, Paris, Les Indes savantes, 2016, p. 57.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 619. Deux enfants de migrants nés à Montréal se marient avec des femmes autochtones. René Daigneau (PRDH 21218) épouse une dénommée Anastasie (PRDH 75728) dans les Pays-d'en-Haut et Louis Tessier (PRDH 72057) Catherine Ouabanakicoue, une Abénaquise (PRDH 30743).

<sup>6</sup> Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale : le retour en France des habitants du Canada (1632-1750)*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Alain Laberge, Québec, Université Laval, 2008, p. 36.

<sup>7</sup> L'arrivée progressive de « filles du roi » met un terme à cette politique, faisant place à la mixophobie d'État. Les relations avec les Autochtones sont ensuite décrites dans les *Relations* jésuites comme une menace à l'ordre moral

trouvé un.e conjoint.e dans la colonie y demeurent. *A contrario*, 5 des 12 retourné.es sont célibataires et 11 autres finissent leurs jours dans la colonie sans s'être mariés. Si le mariage invite donc souvent à rester, le célibat n'engage pas nécessairement à repartir. Comme le souligne justement Alain Laberge, tous les départs ne mènent pas à l'enracinement dans la société d'accueil : il y a autant de parcours migratoires que d'individus. Il arrive que la migration « échoue », que l'on retourne d'où l'on vient, ou qu'elle « réussisse » sans que l'on fonde pour autant une famille<sup>8</sup>. Souligner la pluralité des parcours migratoires, c'est contester le biais finaliste du colonialisme de peuplement selon lequel toute émigration se conclue par un enracinement en Nouvelle-France<sup>9</sup>. Nous reviendrons sur ce point.

### *Répartition socioéconomique*

Il faut retenir des chiffres relatifs aux catégories socioprofessionnelles la prédominance des habitants et des artisans. Couramment utilisé dans les recensements de l'Empire français au point qu'il soit employé comme catégorie pratique sur le terrain, « habitant » est un terme polysémique qui renvoie à la propriété foncière. Ce mot désigne davantage un état qu'une activité. L'habitant est la plupart du temps un agriculteur propriétaire qui loue terres, outils et/ou animaux, tirant ses revenus de différentes activités. Il s'oppose en cela au domestique, aussi appelé laboureur, qui est un agriculteur non-propriétaire et souvent précaire<sup>10</sup>. Les habitants et les artisans sont suivis des négociants, des militaires et des domestiques. Ces derniers sont, dans la pratique, des manœuvriers employés par des habitants ou des institutions au défrichage de parcelles agricoles. Ils font partie de la foule de manœuvriers qu'attire chaque année La Rochelle et ils représentent une bonne partie des engagés qui poursuivent leur migration de travail outre-Atlantique<sup>11</sup>. Il y a pour finir quelques notables et un marin.

---

et sexuel. Gilles Havard, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle) » dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62 (1), 2007, p. 538-573.

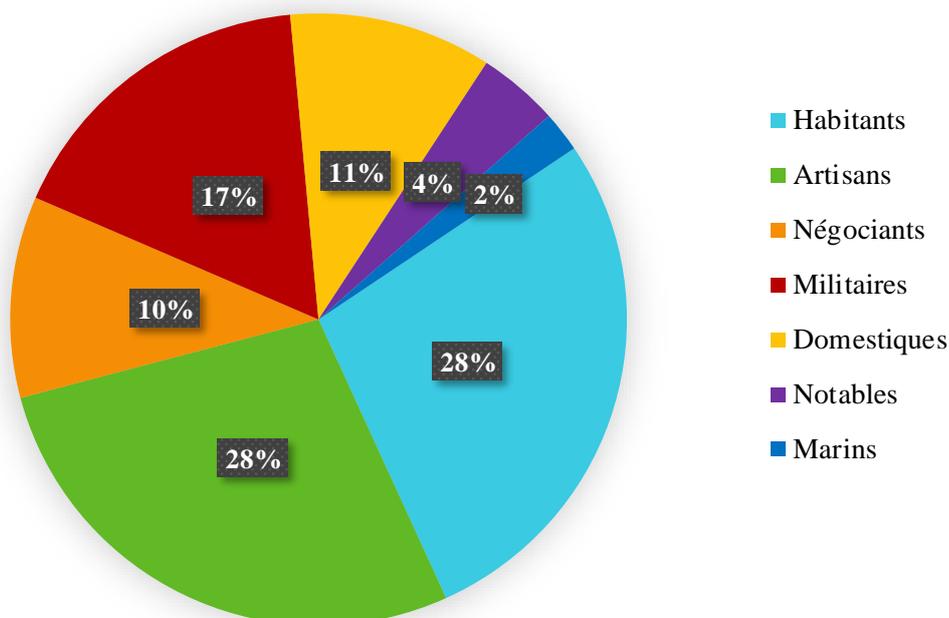
<sup>8</sup> Alain Laberge, « L'immigrant migrant ou les chemins de l'enracinement au Canada sous le régime français », *op. cit.*, p. 168.

<sup>9</sup> Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism : A Theoretical Overview*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>10</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au xvii<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*

<sup>11</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 90.

**Figure 8. Répartition socioéconomique des hommes à leur arrivée.**



**Figure 9. Indice d'urbanité en fonction du statut socioéconomique des hommes.**

|             | Nombre          | Indice d'urbanité |
|-------------|-----------------|-------------------|
| Habitants   | 13 (14 ensuite) | 61 %              |
| Artisans    | 13 (14 ensuite) | 69 %              |
| Militaires  | 7               | 57 %              |
| Négociants  | 5               | 100 %             |
| Domestiques | 5               | 40 %              |
| Notables    | 2               | 50 %              |
| Marins      | 1               | 100 %             |

Ce qui dénote le plus du modèle général de l'émigration coloniale est la faible part de militaires (17 % du panel, contre 30,5 % chez Leslie Choquette) et la moindre proportion d'artisans (28 contre 43,7 %<sup>12</sup>). Le faible nombre de marins (un seul, Élie dit Lafleur Dusseau) étonne au vu du rôle pris par l'Atlantique dans l'économie aunisienne. Cela conduit à penser que peu de marins protestants se sont installés dans la colonie, ce qui n'est pas étonnant vu la liberté que permet ce milieu. Ne nous laissons pas tromper, le calvinisme est très répandu dans les équipages qui relient la métropole à la colonie au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>, au point que l'on rencontre sans difficulté des marins protestants dans le port et la basse ville de Québec. C'est là que se concentrent l'artisanat, les chantiers navals et les émigrant.es rochelais.es de passage à

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 92 et 98.

<sup>13</sup> Mickaël Augeron, « Se convertir, partir, ou résister ? Les marins huguenots face à la révocation de l'édit de Nantes » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique, Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1., *op. cit.*, p. 368.

Québec<sup>14</sup>. La faible part de militaires dans notre panel est quant à elle imputable au très faible nombre de recrues fournies par la généralité de La Rochelle à cette époque<sup>15</sup>. Leslie Choquette précise que l'armée coloniale ne protège pas les protestants désireux d'échapper aux persécutions religieuses dans ses rangs, à l'instar de son homologue continentale<sup>16</sup>. Preuves en sont les abjurations obtenues des trois soldats du régiment de Carignan-Salières hospitalisés à l'hôtel-Dieu de Québec en 1665, Simon Darne, Philippe Poitier et Jean Arcouet<sup>17</sup>. La faible part prise par les militaires s'explique par le peu d'attrait qu'exerce le métier des armes chez les Aunisiens-Saintongeais protestants et par l'importance des retours dans ce milieu, mais comment se justifie la moindre part d'artisans et l'importance des habitants ?

Si 43,7 % des émigrants français et 50,9 % des Aunisiens-Saintongeais qui passent en Nouvelle-France sont artisans, la proportion tombe à 34,31 % pour les protestants, toutes régions confondues, et elle diminue légèrement (28 %) pour les protestants du Centre-Ouest recensés ici<sup>18</sup>. Le panel ne reflète donc pas la surreprésentation de l'artisanat dans l'émigration régionale, quoiqu'il témoigne de sa sous-représentation dans l'émigration huguenote à l'échelle nationale. Comme évoqué plus haut, la ruralisation du protestantisme s'accompagne de son déclassement sociologique dans l'Aunis-Saintonge-Angoumois du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. C'est pourquoi il se raréfie dans l'artisanat, nécessairement urbain : 9 des 13 artisans sont à l'origine des citadins. Il se peut que tout ou partie des quatre autres travaillent en ville. Ajoutons que sept des neuf domestiques (en comptant Jeanne Perrin et ses trois enfants) et les cinq négociants viennent de La Rochelle. L'urbanité de ces trois secteurs n'est pas surprenante au vu de leur lien avec l'économie rochelaise. C'est toutefois plus étonnant en ce qui concerne les 13 habitants : moins de la moitié d'entre eux sont des ruraux à l'origine, huit étant nés à La Rochelle<sup>20</sup>. Tous ne travaillaient donc pas nécessairement dans l'agriculture avant d'émigrer. Leslie Choquette apporte une explication simple à ce phénomène, déjà avancée par Jean-Pierre Poussou pour le cas bordelais : l'émigration coloniale est le fait des éléments les plus mobiles et modernes de la société d'Ancien Régime<sup>21</sup>. La condition des émigrant.es dans la société d'accueil n'est pas

---

<sup>14</sup> Voir à ce sujet Brad Loewen et Céline Cloutier, « Le chantier naval royal à Québec et le savoir maritime au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Archéologiques*, coll. Hors-série, p. 23-42.

<sup>15</sup> André Corvisier, *L'armée française de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle au ministère de Choiseul : le soldat*, Paris, PUF, 1964, vol. 1, p. 442, cité dans Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>16</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 89 et 117.

<sup>17</sup> AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*, f<sup>o</sup> 8-12.

<sup>18</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 92 et 116.

<sup>19</sup> Didier Poton, « Résister à la Contre-Réforme », *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>20</sup> Deux sont originaires de La Tremblade, un de Saint-Jean-d'Angély, un de Nieul-sur-Mer et un de La Mothe-Saint-Héray.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 153.

nécessairement liée à leur état de départ : beaucoup d’urbains en quête de « mieux-être » acquièrent des terres à leur arrivée, dans une économie essentiellement agricole. Les statuts socioéconomiques de départ et d’arrivée se recourent donc avantageusement, ce qui témoigne des mécanismes de reproduction sociale à l’œuvre dans la migration lointaine.

*Quid* des professions exactes qu’exercent les émigrants à leur arrivée ? L’artisanat se divise principalement entre les métiers de la construction (5) et du textile (4, 6 en comptant les deux soldats reconvertis dans ce secteur). Viennent ensuite les métiers du transport (2), du fer (1) et de l’alimentation (1). Au moins 9 des 13 artisans accèdent à la maîtrise. En ce qui concerne les cinq négociants, il s’agit des Petit, mentionnés plus haut, de Gabriel Duprat, qui conjugue le négoce à la spéculation foncière à Québec, et de Daniel Perron Suire qui se reconvertit dans l’agriculture après son exclusion du cercle familial en 1663. Enfant naturel du négociant rochelais François Péron et de Jeanne Suire, tous deux protestants, il représente son père à Québec de 1657 à 1663 jusqu’à ce que ce dernier ne coupe les ponts avec lui à cause de son abjuration, et de son installation dans la colonie<sup>22</sup>. Quant aux soldats, il s’agit d’Élie Raymond, Simon Darne, Jean Arcouet, Philippe Poitier, Augustin Brunet, Jean Ranger et Jean Pépin. Le premier s’engage en 1643 auprès de Charles de Saint-Étienne de la Tour en Acadie<sup>23</sup>, les trois suivants servent dans le régiment de Carignan-Salière en 1665<sup>24</sup>, le quatrième est affecté dans la compagnie de Saint-Jean et le cinquième dans celle de Rompré. L’affectation du dernier demeure incertaine. Nous pouvons leur ajouter Daniel Normandin, qui sert dans les troupes de la marine à son arrivée, avant de devenir notaire à Champlain. Hélié Bourbaut officie aussi comme notaire à Trois-Rivières. La plupart des soldats se reconvertissent dans un autre métier une fois leur engagement terminé, tandis que d’autres retournent à leur occupation antérieure.

**Figure 10. Métiers des hommes à leur arrivée.**

|                        | Nombre | Proportion | Modèle général (L. Choquette <sup>25</sup> ) |
|------------------------|--------|------------|--|
| Agriculture            | 18     | 39 %       | 3,4 %  |
| Construction           | 5      | 10,87 %    | 6,3 %  |
| Négoce                 | 5      | 10,87 %    | 2,9 %  |
| Textile                | 4      | 8,7 %      | 5,0 %  |
| Armée                  | 8      | 17,39 %    | 30,5 %                                       |
| Administration/justice | 1      | 2,17 %     | 1,3 %  |

<sup>22</sup> Cela donne lieu à un procès. BAnQ, *Registre de la Prévôté de Québec*, vol. 1, f° 3, cité dans Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle France*, op. cit., p. 85.

<sup>23</sup> AD17, 3 E 1128, Cherbonnier, Engagements par le sieur Desjardins pour monsieur Delatour, 8 avril 1643.

<sup>24</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle France*, op. cit., p. 49.

<sup>25</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, op. cit., p. 97.

|              |    |        |        |
|--------------|----|--------|--------|
| Transport    | 2  | 4,34 % | 10,1 % |
| Mer          | 1  | 2,17 % | 5,5 %  |
| Fer          | 1  | 2,17 % | 2,5 %  |
| Alimentation | 1  | 2,17 % | 2,4 %  |
| Total        | 46 | 100 %  | 69,9 % |

Si on compare les données obtenues à celles recueillies par Leslie Choquette, il paraît que le panel ne présente pas la même répartition socioprofessionnelle que le modèle général. Ressortent de la figure 10 la surreprésentation de l'agriculture, de la construction et du négoce, l'équivalence du textile, du fer et de l'alimentation et la sous-représentation du transport et de l'armée. Le Centre-Ouest est à cette époque le principal pourvoyeur de négociants et d'artisans de la construction en raison de l'intégration de ses réseaux professionnels à l'économie atlantique, au point qu'il éclipse le Massif central, principal vivier de recrutement de la construction en métropole. Le textile est en revanche fourni de manière équivalente par toutes les régions, ce qui signifie que les protestants aunisiens sont légèrement surreprésentés dans ce secteur. L'explication réside dans les transferts techniques et culturels anciens avec l'Europe du Nord protestante, en particulier les centres de production textile que sont la Flandre et l'Angleterre, et ce depuis la fin du Moyen Âge. Louis Pérouas souligne d'ailleurs que la géographie du protestantisme recouvre celle de la production textile dans le diocèse du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. Le fer est pour sa part davantage fourni par les forges de Bourgogne, de Franche-Comté, du Maine et du Perche et l'alimentation par l'Aquitaine, grande productrice de céréales<sup>27</sup>. On ne sait en revanche rien sur le transport. On peut supposer que sa faible proportion est liée à la diversité de professions à laquelle il est associée, qu'il s'agisse de la charpenterie de navire ou du transport fluvial. La comparaison des savoir-faire huguenots du Centre-Ouest à ceux de l'ensemble des émigrants indique donc que ces derniers possèdent un capital technique, et *in fine* économique, plus élevé que la moyenne : « les protestants du Canada formaient une population économiquement privilégiée bien que légalement désavantagée<sup>28</sup> », résume Leslie Choquette. Le premier point est juste, le second reste à vérifier.

Pour connaître le statut socioéconomique des femmes d'origine protestante, il faut se pencher sur celui des conjoints de celles arrivées mariées, ou des pères de celles venues seules. Il est difficile de connaître une femme de l'Ancien Régime sans rencontrer son mari ou son père, puisqu'elle travaille souvent à ses côtés dans l'atelier, la boutique ou le champ. Des cinq

<sup>26</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle*, op. cit., p. 134-135.

<sup>27</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, op. cit., p. 106-110.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 116.

femmes arrivées mariées dans la colonie, deux le sont à un habitant, deux autres à un laboureur et une dernière à un artisan. Des 17 qui arrivées célibataires, 4 finissent par épouser un artisan (5 en comptant un remariage), 7 un habitant et 4 un domestique. Une autre s'allie à un négociant et une dernière à un juge. Les proportions socioéconomiques des deux modes migratoires sont donc relativement proches, si ce n'est que les unions impliquant des habitants sont célébrées dans la colonie plutôt qu'en France. Ce n'est pas surprenant : on devient habitant au terme de plusieurs années de travail en tant que laboureur et les parents comme les « filles du roi » privilégient sur place les unions avec des colons détenteurs d'une terre ou d'un capital technique avantageux plutôt qu'avec des domestiques. Ajoutons que le statut des pères de 11 des 13 femmes majeures arrivées célibataires est connu, à l'exception de ceux de Jeanne Vigneau et Anne Lépine. Cette dernière est peut-être la fille d'un noble puisque son père portait une particule<sup>29</sup> ? De ces 13 femmes arrivées célibataires, 5 sont issues de milieux d'artisans, 3 de milieux marchands et 3 autres d'une famille de médecins. Nous pensons que neuf de ces femmes sont des « filles du roi », bien qu'Yves Landry n'en évoque que sept<sup>30</sup>. La différence tient sans doute à la difficulté de qualifier une migrante comme telle car la catégorie de « fille du roi » est extensive par définition<sup>31</sup>.

**Figure 11. Statut socioéconomique des femmes en fonction de leur conjoint.**

|            | Arrivées mariées | Mariées plus tard |
|------------|------------------|-------------------|
| Artisan    | 1                | 4 (voire 5)       |
| Habitant   | 2                | 7                 |
| Domestique | 2                | 4                 |
| Marchand   | 0                | 1                 |
| Notable    | 0                | 1                 |
| Total      | 5                | 17                |

**Figure 12. État ou profession des pères des « filles du roi ».**

|           | Nombre |
|-----------|--------|
| Artisan   | 5      |
| Marchand  | 3      |
| Bourgeois | 3      |
| Noble     | 1      |

Qu'elles soient arrivées mariées, mineures ou célibataires, un peu moins de la moitié des femmes s'est alliée à un habitant, moins du tiers à un domestique et le cinquième à un artisan.

<sup>29</sup> Il s'agit d'Anne (de) Lépine. Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 281.

<sup>30</sup> Sont ici incluses Catherine Barré, Marguerite et Élisabeth Doucinet, Suzanne Rocheteau, Anne (de) Lépine, Marie Mazouer, Marguerite Ardion, Marie Léonard et Anne Javeleau. Leurs biographies sont en annexes.

<sup>31</sup> Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, *op. cit.*, p. 24.

Quant aux « filles du roi », un peu moins de la moitié était issue d'un milieu d'artisans, un quart d'un milieu marchand et un autre quart de notables. Il ressort donc que la majorité des femmes bénéficient d'unions économiquement avantageuses en raison de la marge de manœuvre dont elles disposent pour choisir leur époux dans la colonie. Cela n'est pas sans lien avec leurs origines sociales puisqu'elles sont toutes issues de milieux favorisés. Le départ de la grande majorité des femmes, tout comme des familles, est donc rendu possible par les avantages socioéconomiques dont elles disposent d'emblée via leurs parents ou conjoints.

## **1.2 Où et quand les huguenots partent-ils ?**

La section s'attache aux dynamiques migratoires qui conduisent les émigrant.es aunisien.nes à choisir leurs lieux de résidence en Nouvelle-France. Il s'agit aussi de savoir si la chronologie des départs correspond à quelque déterminisme économique et/ou politique.

### *Aires migratoires plébiscitées*

Pour retrouver les lieux qu'habitent les colons étudiés, nous avons eu recours à la base de données Parchemin. La recherche systématique des actes mentionnant les émigrant.es a permis de dresser l'état exhaustif des lieux qu'ils ont occupés. Hormis l'indication de la localité de résidence dans certains documents (« de Québec » par exemple), les achats, ventes, baux et concessions de terres ou d'habitations ont offert quantité de renseignement sur les domiciliations successivement élues par les émigrant.es. S'il n'a pas semblé bon d'affiner les emplacements lorsqu'il s'agissait de villages ne regroupant que quelques maisons à l'époque, les préciser devenait nécessaire lorsqu'il s'agissait de bourgs plus importants, comme Québec ou Montréal qui représentent à eux seuls 39 % des localisations répertoriées. Fort heureusement, le meilleur accès aux métiers de plume et le meilleur niveau socioéconomique des citadins (surtout à Québec, siège du commerce et de l'administration) ont donné lieu à la signature d'une profusion d'actes notariés témoignant de diverses transactions immobilières. Cela a permis de localiser la quasi-totalité des urbains avec une précision optimale.

De la géographie des enracinements huguenots et aunisien.s en Nouvelle-France se dégagent, comme pour l'ensemble des colons, trois principaux espaces d'enracinement : les régions de Québec (75,28 % des localisations répertoriées), Montréal (10,11 %) et Trois-Rivières (14,61 %). Plusieurs personnes changent de lieu de domicile une fois passées dans la colonie. Si tant est que l'on puisse parler de villes au XVII<sup>e</sup> siècle, 39,71 % des colons demeurent des

citadins à leur arrivée. Les quatre-cinquièmes d'entre eux,elles habitent Québec (22), le cinquième restant l'île de Montréal (5). 15 des 22 habitants de Québec sont des hommes, cinq quatre des six émigrant.es résidant à Montréal. Quatre des six Montréalais viennent des campagnes, alors que 13 des 22 colons de Québec sont originaires de La Rochelle. Les ruraux, moins informés sur la colonie, semblent étonnement plus à même de poursuivre leur migration vers l'ouest que leurs coreligionnaires venus des villes<sup>32</sup>. L'urbanité des colons établis à Québec se double sans surprise d'un fort capital socioprofessionnel : des 15 hommes, 6 sont artisans et 4 négociants ; des 7 femmes, 4 sont mariées à des artisans et une autre à un négociant.

**Figure 13. Nombre de colons par région d'installation.**

|                          | Hommes | Femmes | Total |
|--------------------------|--------|--------|-------|
| Région de Québec         | 30     | 17     | 47    |
| Région de Montréal       | 5      | 2      | 7     |
| Région de Trois-Rivières | 8      | 3      | 11    |
| Acadie                   | 3      | 0      | 3     |

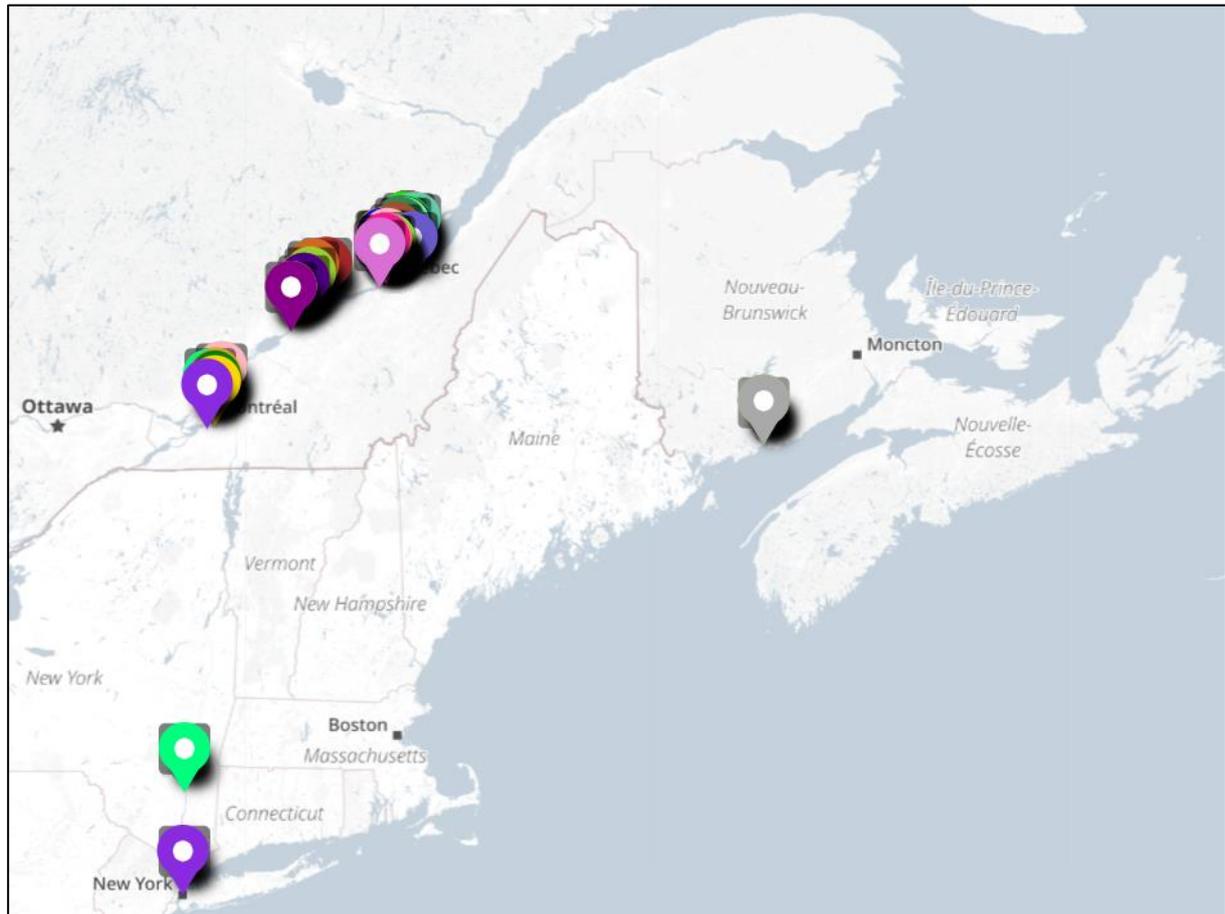
**Figure 14. État exhaustif des lieux d'installations des 68 émigrant.es.**

|                                | Hommes | Femmes | Total |
|--------------------------------|--------|--------|-------|
| Québec                         | 15     | 7      | 22    |
| Ile de Montréal                | 5      | 1      | 6     |
| Charlesbourg                   | 3      | 2      | 5     |
| Champlain                      | 5      | 0      | 5     |
| Ste-Anne-de-Beaupré            | 2      | 2      | 4     |
| La Petite Auvergne             | 3      | 1      | 4     |
| Cap-de-la-Madeleine            | 1      | 2      | 3     |
| Sainte-Famille (île d'Orléans) | 2      | 1      | 3     |
| Saint-John (Acadie)            | 3      | 0      | 3     |
| Notre-Dame-des-Anges           | 1      | 1      | 2     |
| L'Ange-Gardien                 | 1      | 1      | 2     |
| Saint-François (île d'Orléans) | 1      | 0      | 1     |
| Château-Richer                 | 0      | 1      | 1     |
| La Durantaye                   | 1      | 0      | 1     |
| Lévis                          | 1      | 0      | 1     |
| Grondines                      | 1      | 0      | 1     |
| Ste-Anne-de-la-Pérade          | 1      | 0      | 1     |
| Bécancour                      | 1      | 0      | 1     |
| Boucherville                   | 0      | 1      | 1     |
| Cap-Tourmente                  | 0      | 1      | 1     |

<sup>32</sup> Ce paradoxe a déjà été soulevé dans Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden : the Huguenots and their migration to colonial South Carolina*, Columbia (S.C.), University of South Carolina Press, 2006, p. 76.

Tous les lieux d'installation temporaires ou permanents des émigrant.es sont connus, ce qui a permis de dresser la cartographie des 68 parcours migratoires. Huit personnes apparaissent plusieurs fois sur la carte. C'est le cas de Suzanne Bennett, François Ferté Lamothe, Moïse Hilaret, Marie Léonard, Daniel Perron Suire, Alexandre et Gédéon Petit et Suzanne Rocheteau. Un dernier colon, Charles-Gabriel Chalifoux, n'apparaît qu'une seule fois car on ignore où il vivait en Nouvelle-Angleterre<sup>33</sup>.

**Figure 15. Vue d'ensemble des lieux d'installation des 68 émigrant.es<sup>34</sup>**



Beaucoup de colons n'habitent pas le même endroit. Plusieurs déménagent entre les recensements de 1666, 1667 et 1681. D'autres sont amenés à voyager ou à être représentés ailleurs pour leur travail. Si tous.tes arrivent par le port de Québec, porte d'entrée de la colonie, certain.es poursuivent leur voyage plus à l'ouest après un temps variable passé dans la ville tandis que beaucoup s'y installent d'emblée. Sous l'effet du déséquilibre matrimonial, le

<sup>33</sup> Son acte d'abjuration ne mentionne que la Nouvelle-Angleterre. Voir l'acte n° 42133 du PRDH.

<sup>34</sup> Carte consultable à l'adresse [https://umap.openstreetmap.fr/fr/map/lieux-dinstallation-des-huguenots-rochelais\\_1005712](https://umap.openstreetmap.fr/fr/map/lieux-dinstallation-des-huguenots-rochelais_1005712). Les couleurs sont les mêmes.

mariage joue un rôle déterminant quant à la poursuite de la migration. Les 12 hommes qui se marient à Québec élisent domicile dans la région et presque tous ceux qui ne trouvent pas d'épouse poursuivent leur trajet. À l'inverse, les 11 femmes majeures arrivées célibataires se marient à Québec très vite après leur arrivée et presque toutes se fixent dans la région avec leur conjoint. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la remontée du Saint-Laurent est donc la plupart du temps dictée par le genre, c'est-à-dire par la recherche d'un.e partenaire.

Que dire de la domiciliation exacte des 22 huguenots de Québec et des 6 de Montréal ? Sous le régime français, Québec se développe en deux parties, dont la frontière est économique et politique : à la haute-ville, siège de l'administration coloniale et de l'évêché, s'oppose la basse-ville, lieu de commerce et d'artisanat. Vivre en haute-ville n'est pas anodin car cela indique une forte intégration socioreligieuse et une proximité avec les élites urbaines. Cela ne signifie pas qu'habiter la basse-ville soit indice d'isolement. Au contraire, y résider témoigne d'une forte intégration socioéconomique et d'une sociabilité diversifiée. S'y côtoient toute sorte de gens : marins, Autochtones, missionnaires, « filles du roi », négociants, voyageurs, artisans, militaires, engagés, etc. Ne disposant pas du capital social nécessaire pour habiter auprès de l'évêque et du gouverneur, quatre de nos six artisans et nos cinq négociants vivent en basse-ville. Le cas de Jean Soulard, maître armurier issu d'une famille protestante de La Rochelle, est en cela particulièrement révélateur. Arrivé dans la colonie en 1666, il se voit concéder des terres en haute-ville par la fabrique de la paroisse Notre-Dame l'année suivante<sup>35</sup>, puis les revend progressivement à compter de 1688<sup>36</sup>. Il se met ensuite à accumuler un capital immobilier en basse-ville<sup>37</sup> où il semble s'être fixé jusqu'à sa mort en 1710. La domiciliation de quatre colons demeure à ce jour incertaine : celle de Catherine Barré, une « fille du roi » arrivée en 1663 qui est repassée en France deux ans plus tard, Augustin Brunet dit Bonvouloir, qui ne vit à Québec qu'entre 1694 et 1700, Jeanne Delaunay et Jacques Bonet. Jeanne repart avec son conjoint cinq ans après être arrivée. Elle devait probablement habiter la basse-ville aux côtés de son mari, un maître armurier, et de sa sœur aînée. Enfin, Jacques Bonet, qui meurt à son arrivée en 1711, ne devait probablement pas avoir eu le temps de s'installer dans la colonie.

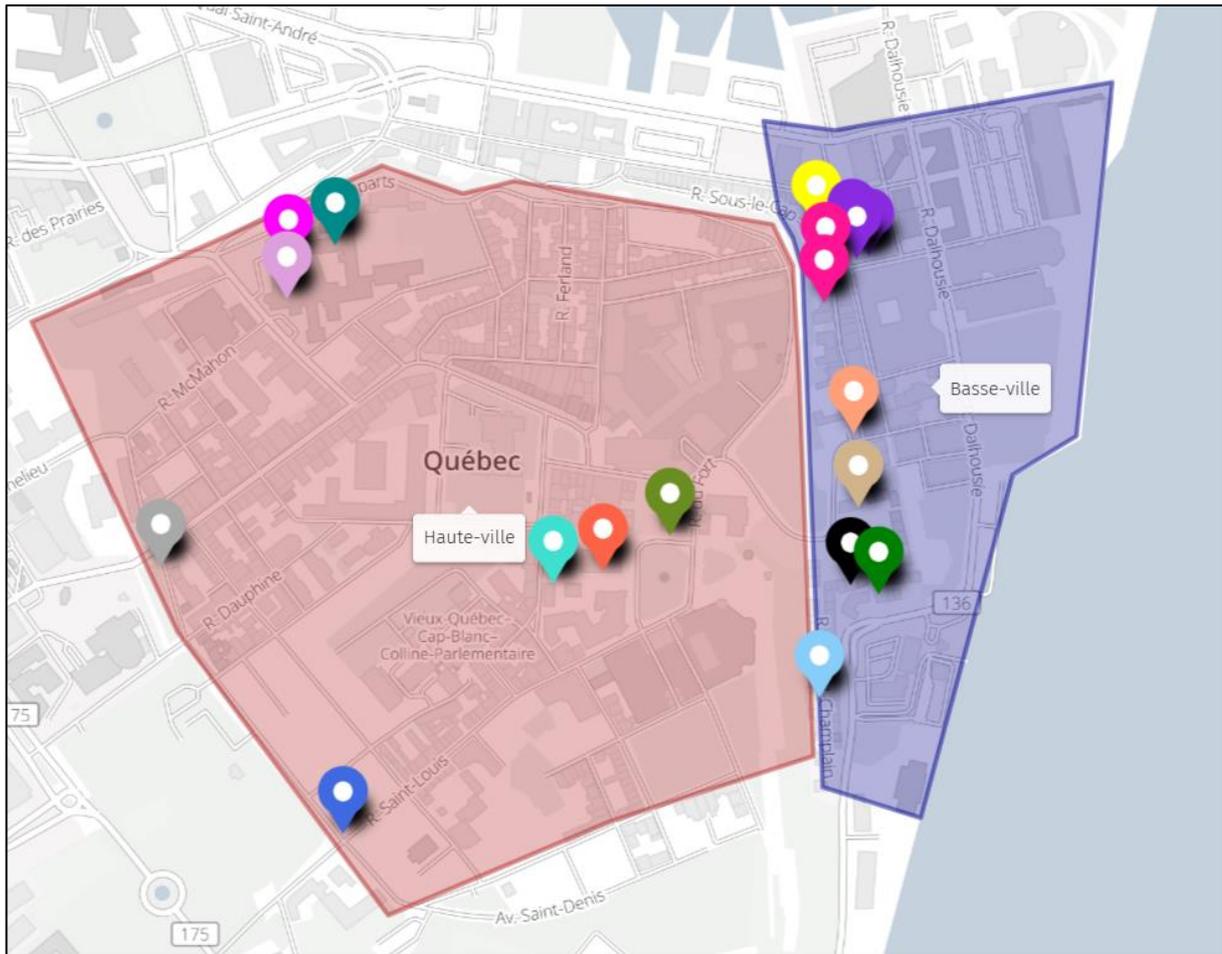
---

<sup>35</sup> BAnQ Québec, Rageot, Concession de terres par la fabrique de Notre-Dame de Québec à Jean Soulard, 31 octobre 1667.

<sup>36</sup> BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Vente de terre par Jean Soulard et Catherine Boutet à Joachim Martin, 27 décembre 1683. BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Vente de terre par Jean Soulard et Catherine Boutet à Vincent Beriau, 25 juin 1685. BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Vente de terre par Jean Soulard et Catherine Boutet à Joseph Bonneau, 23 mai 1686.

<sup>37</sup> BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Échange de terre entre Jean Soulard et Catherine Boutet d'une part et René Senard d'autre part, 12 janvier 1688. BAnQ Québec, Chambalon, Bail et loyer de deux chambres en une habitation située rue du cul-de-sac par Jean Soulard à Catherine Mignot, 6 juillet 1692.

**Figure 16. Lieux de résidence des baptisé.es protestant.es à Québec.**



Du côté de Trois-Rivières, deuxième aire migratoire sollicitée avec 11 émigrant.es établi.es dans la région, deux sous-groupes se distinguent : les frères Bourbaut et les Duteau. Ils constituent de bonnes études de cas pour comprendre les mécanismes de l'enracinement.

Les frères Bourbaut, qui avaient tous deux le même père d'origine protestante, avaient respectivement une mère protestante et une mère catholique<sup>38</sup>. Hélié, l'aîné baptisé au temple St-Yon, gagne la région en 1650 et s'installe comme notaire au Cap-de-la-Madeleine. Sa première mention est l'acte de baptême d'Élie Ouabatik, un petit autochtone dont il est désigné parrain le 25 décembre 1650<sup>39</sup>. C'est assurément le signe de sa conversion puisqu'il a pour devoir de l'instruire dans la religion catholique. Pierre, baptisé à Notre-Dame de La Rochelle en 1646, rejoint Hélié à l'âge de 18 ans et réside quelques années chez lui et son épouse, elle aussi Aunisienne<sup>40</sup>. Les deux frères se connaissaient à peine étant donné que Hélié était parti

<sup>38</sup> Archange Godbout, « Famille venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 159-160.

<sup>39</sup> Acte n° 87250 du PRDH.

<sup>40</sup> Recensements de 1666 et 1667.

au Canada deux ans après la naissance de son cadet. Cela n'empêche pas ce dernier de le rejoindre dans la colonie, ce qui constitue un bel exemple de migration en chaîne<sup>41</sup>. Sans doute laboureur, Pierre Bourbaut épouse Marie Anne Bénard au bout de 12 années passées dans la colonie. Au recensement de 1681, le couple réside à Bécancour, de l'autre côté du fleuve, mais il fera baptiser cinq de ses treize enfants au Cap-de-la-Madeleine. Avant de mourir le 11 mai 1719, Marie Anne Bénard stipule vouloir être inhumée au Cap, ce qui montre les liens du couple avec cette localité<sup>42</sup>. Pierre était mort depuis neuf ans et Hélié trente-deux. Les frères Bourbaut, et par extension leurs foyers, illustrent à quel point la migration lointaine en situation coloniale tend à suivre des déterminismes familiaux. Beaucoup d'émigrant.es connaissent un.e proche passé.e dans la colonie lorsqu'ielles s'y rendent<sup>43</sup>. Être le « pionnier » d'une aire migratoire n'est pas systématique, même au tout début de peuplement français : 4 des 42 baptisé.es protestant.es venu.es seul.es suivent en fait un.e proche passé.e dans la colonie.

Quant aux Duteau, c'est une famille constituée de Jeanne Perrin et de ses trois enfants : Marie, Charles et Madeleine. Le père, Pierre Duteau, travaille comme portefaix à La Rochelle lorsqu'ielles s'engagent sans lui auprès du négociant Pierre Denis pour aller servir Jacques de la Poterie à Québec, en avril 1658<sup>44</sup>. Marie, l'aînée âgée de 19 ans, épouse l'année suivante Michel Lemay en l'église de l'Immaculée Conception à Trois-Rivières. En 1666, le couple réside dans cette même paroisse où il héberge Charles Duteau<sup>45</sup>. Madeleine, la cadette, était mariée depuis deux ans avec un habitant et vivait au Cap-de-la-Madeleine, juste à côté de chez Marie. Charles, le plus jeune de la fratrie, se marie à son tour en 1669 et s'établit avec son épouse au village de Champlain, à 19 km de là. On ignore où résidait leur mère, Jeanne Perrin, étant donné qu'elle n'est pas mentionnée dans les recensements et qu'elle n'assiste pas à la signature des actes notariés. Peut-être retourne-t-elle en France au terme de son engagement, bénéficiant ainsi de la clause de retour de son contrat, à moins qu'elle ne se déclare pas aux autorités. Toujours est-elle qu'elle ne reste pas dans la colonie car elle retourne assurément en France<sup>46</sup>. En plus d'avoir émigré ensemble, les Duteau demeurent donc durablement proches les un.es des autres jusqu'à leur mort. La concentration familiale est chose courante chez les

---

<sup>41</sup> John S. MacDonald, Leatrice D. MacDonald, « Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks » dans *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 42/1, p. 82-97.

<sup>42</sup> Acte n° 52954 du PRDH.

<sup>43</sup> C'est aussi le cas de Jacques et Élisabeth Delugré ou Louis Rabouin et Suzanne Rocheteau, sur lesquels nous reviendrons. En outre, 10 % des « filles du roi » étaient parentes avec un.e autre émigrant.e, la plupart du temps déjà établi.e dans la colonie. Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada, op. cit.*, 1992, p. 102.

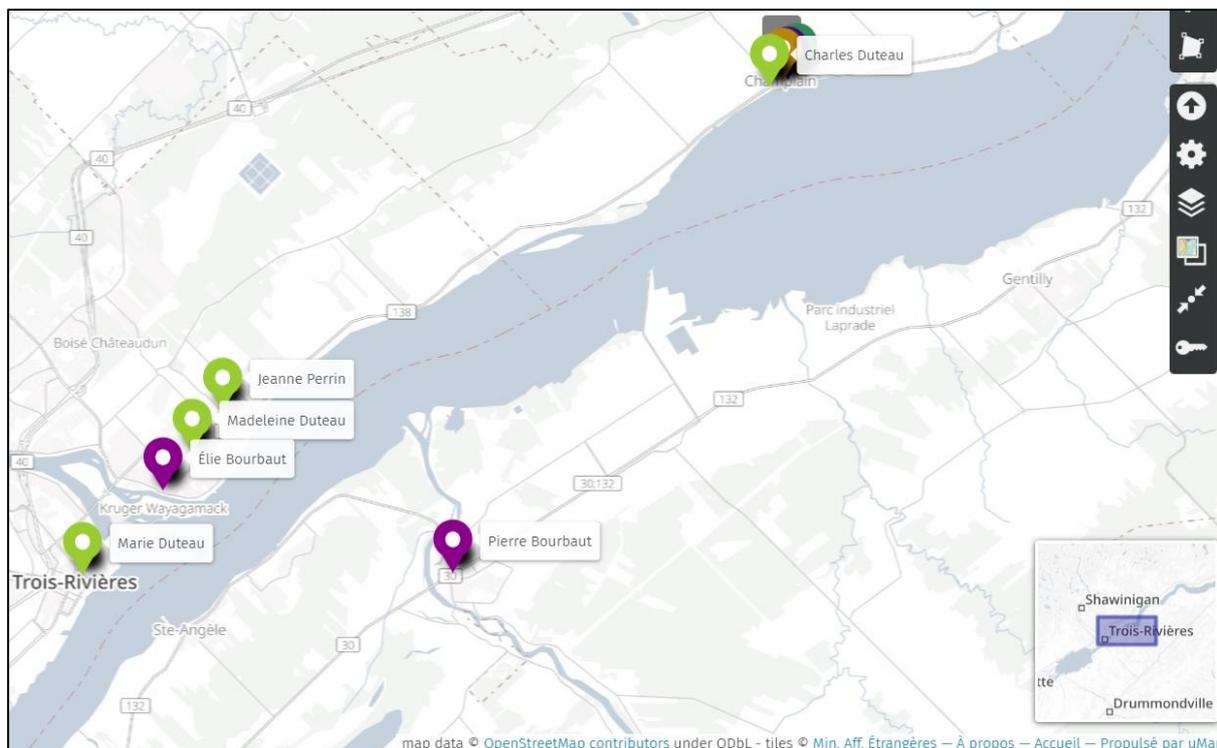
<sup>44</sup> Engagement de Perrin Jeanne & Dutaud Madeleine par Pierre Denis, 16 avril 1658, f° 29-30.

<sup>45</sup> Acte n° 96158 du PRDH.

<sup>46</sup> Le PRDH et le Fichier Origine se rejoignent sur ce point.

immigrant.es de toute époque. À Montréal, Louise Dechêne remarque la forte proximité spatiale des familles arrivées au XVII<sup>e</sup> siècle, qui leur permet d'exercer un certain contrôle sur leurs biens et de socialiser tous leurs membres<sup>47</sup>. C'est donc une micro « Petite Rochelle », pour reprendre l'expression des MacDonald, qui semble être constituée par les Duteau et leurs enfants au Cap-de-la-Madeleine, mais aussi par les Bédard à Charlesbourg (annexe 6)<sup>48</sup>. Les distances réelles entre les individus ne laissent cependant pas entendre un quelconque culte familial.

**Figure 17. Lieux de résidence des émigrant.es fixé.es vers Trois-Rivières.**



La proximité spatiale n'est nullement propre aux colons d'origine protestante. Toutes les familles françaises arrivées au XVII<sup>e</sup> siècle résident dans des périmètres circonscrits pendant plusieurs générations. Outre d'un accès facilité à la propriété foncière et d'une sociabilité communautaire, une pareille géographie relève d'un comportement migratoire atemporel qui va de pair avec l'investissement d'un territoire et d'une société méconnus. C'est d'autant plus flagrant lorsqu'il s'agit d'une colonie en voie d'exploitation qui est sujette à des conflits territoriaux particulièrement violents avec la ligue haudenosaunee jusqu'à la Grande paix de Montréal, conclue en 1701<sup>49</sup>. Ainsi, les Archambault, une famille catholique originaire de

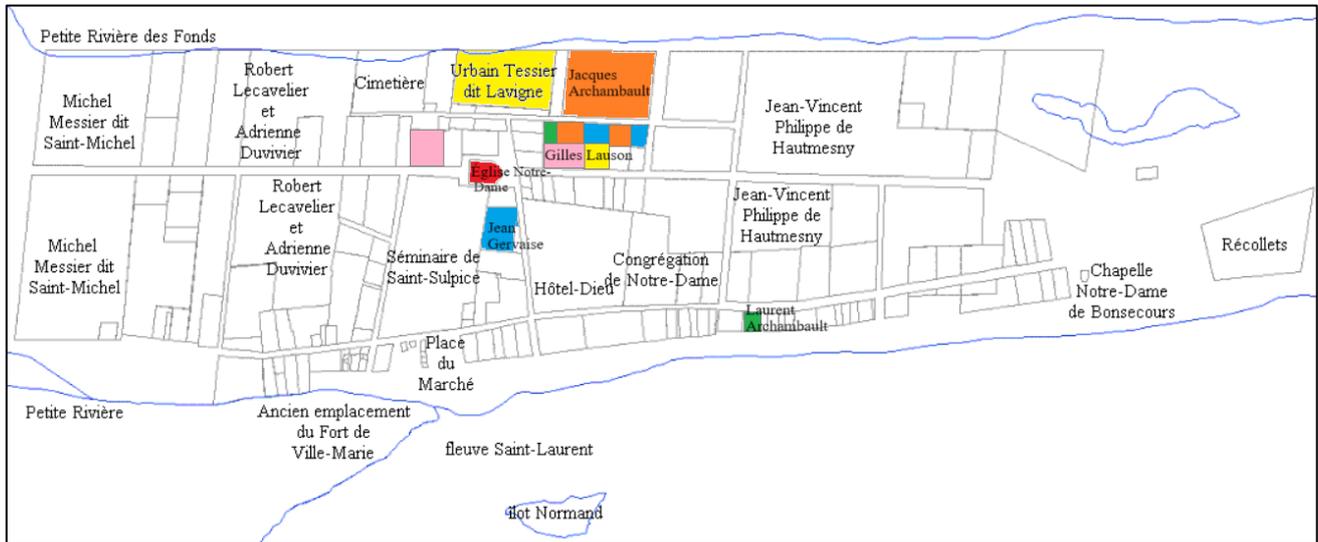
<sup>47</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 448-449.

<sup>48</sup> John S. MacDonald, Leatrice D. MacDonald, « Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks », art. cit., p. 82-97.

<sup>49</sup> Elle est plus connue en français sous le nom de ligue iroquoise et regroupe les nations mohawk, oneida, onondaga, cayuga et seneca, toutes installées au sud du Saint-Laurent.

Dompierre-sur-Mer, habitent durablement les rues Saint-Jacques et Notre-Dame à Montréal pendant plusieurs générations, si bien que la section de la rue Saint-Jacques comprise entre la Place d'Armes et la rue Saint-Laurent demeure exclusivement habitée par cette famille durant plusieurs décennies. La géographie familiale témoigne ainsi d'une remarquable endogamie.

**Figure 18. Domiciliations des Archambault à Ville-Marie dans la décennie 1680<sup>50</sup>.**



Profession, genre et famille ne sont que des exemples parmi tant d'autres des facteurs qui président au choix du lieu de domicile. Qu'elles migrent seuls ou en famille, une bonne partie des émigrant.es étudié.es suit la voie ouverte par un.e parent.e et réside très souvent près d'autres membres de la famille s'ielles restent dans la colonie. Leur confession d'origine ne semble pas jouer une influence particulière car ce comportement caractérise l'ensemble des colons. Néanmoins, la proximité spatiale favorise assurément la célébration du culte domestique étant donné que le calvinisme se pratiquait en famille dans le Centre-Ouest<sup>51</sup>. Avant de franchir la porte des foyers pour comprendre comment le sacré s'y déploie, il reste à voir quand les huguenots du Centre-Ouest passent en Nouvelle-France en sorte de déterminer si les évènements politiques exercent quelque influence sur leur décision de passer outre-Atlantique et pourquoi la Nouvelle-France est envisagée comme destination.

<sup>50</sup> Les lots et le plan ont été extraits de la base de données Adhémara.

<sup>51</sup> Didier Poton, « Vivre et pratiquer sa foi protestante » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2017, p. 162.

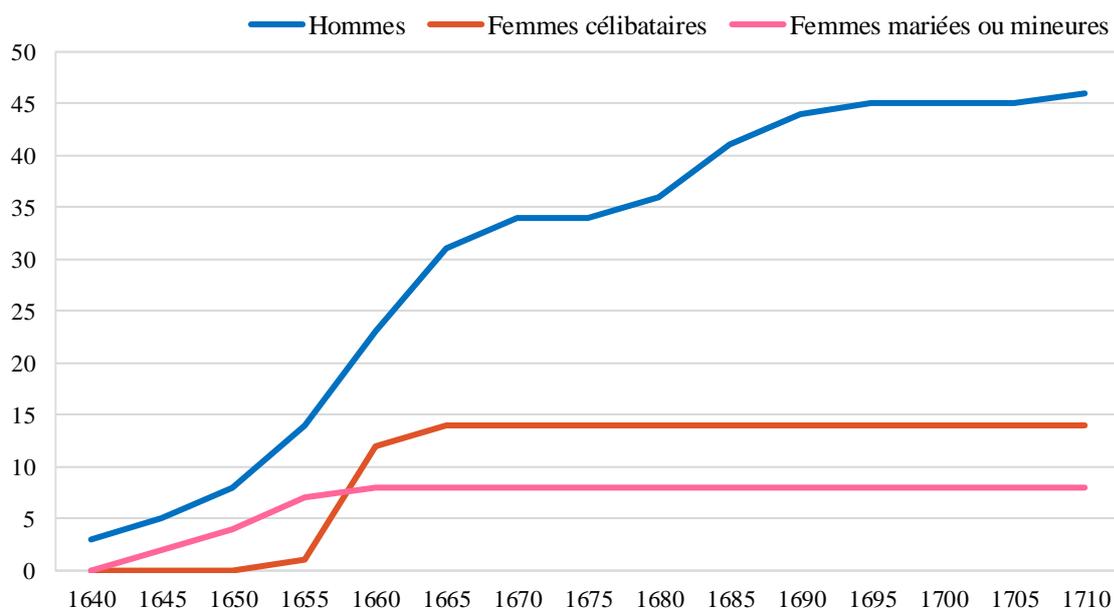
## Chronologie des départs

Avec la première mention de leurs noms dans les archives, les années de départ approximatives des 22 émigrantes et de 43 émigrants, soit la quasi-totalité du panel, sont connues. On ignore celles de Jacques Bonet, Élie Tarbot et Jean Pépin. Mentionnés dans les *Registres des malades* de l'hôtel-Dieu de Québec, les trois hommes n'avaient pas signé de contrat d'engagement et ne reparaissent pas dans les archives de la colonie. Ils venaient sans doute d'arriver et sont morts peu après<sup>52</sup>. Quant aux négociants Alexandre Petit et Daniel Perron, ils effectuent la traversée plusieurs fois pour leurs affaires.

**Figure 19. Nombre de départs par décennies.**

|           | Hommes | Femmes | Total | Proportion |
|-----------|--------|--------|-------|------------|
| 1640-1650 | 5      | 2      | 7     | 10,29 %    |
| 1650-1660 | 9      | 6      | 15    | 22,06 %    |
| 1660-1670 | 17     | 14     | 31    | 45,59 %    |
| 1670-1680 | 3      | 0      | 3     | 4,41 %     |
| 1680-1690 | 7      | 0      | 7     | 10,96 %    |
| 1690-1700 | 4      | 0      | 4     | 5,88 %     |
| 1710-1720 | 1      | 0      | 1     | 1,47 %     |

**Figure 20. Chronologie des départs en Nouvelle-France.**



<sup>52</sup> À l'image de Pierre Godin, Timothée Jousseau, Gédéon et Moïse Petit, Louis Rabouin et Jean Ranger Lavallée.

La chronologie des départs date le pic de l'émigration dans la décennie 1660, avec presque la moitié des traversées survenues en l'espace de 10 ans (36,96 % des hommes et 64 % des femmes). Si on les cumule, les décennies 1640 et 1650 sont aussi significatives puisqu'elles constituent le tiers des départs (les chiffres des deux sexes sont aussi les mêmes).

Il y a toutefois un effondrement de l'émigration féminine en 1666. Leslie Choquette divise celle-ci en deux périodes : les départs en famille (1630-1650) et les départs individuels (à partir de 1655). Les seconds sont souvent favorisés par des institutions religieuses. Au niveau national, il y a un pic de l'émigration dans la décennie 1660 suivi d'une chute brutale après 1673<sup>53</sup>. La tendance du panel reflète donc bien celle du modèle général, si ce n'est qu'elle s'effondre plus tôt. C'est peut-être le fruit d'une volonté politique. En 1664, un mémoire anonyme attribué à l'évêque de Québec se plaint à Colbert, alors ministre de la Marine, au sujet des Rochelais. Il propose de ne plus les laisser émigrer :

Il serait grandement souhaitable que cette levée de 300 hommes de cette nature se fit en Normandie plutôt qu'à La Rochelle ; l'expérience ayant fait voir en Canada que les gens pris à La Rochelle sont la peu de conscience et quasi sans religion, fainéants et très lâches au travail, et très mal propres pour habituer un pays : trompeurs, débauchés et blasphémateurs<sup>54</sup>.

Le ministre répond à l'évêque qu'après l'avoir consulté, « le Roy a pris resolution suivant votre avis de ne lever 300 cette année en Normandie » plutôt qu'en Aunis-Saintonge-Angoumois<sup>55</sup>. Les femmes ne semblent pas être particulièrement visées. Les autorités se méfient des Aunisiennes qui arrivent célibataires dans la colonie car les femmes sont très influentes dans les familles, notamment en ce qui concerne l'instruction des enfants. Elles considèrent donc qu'il est risqué de faire passer en Nouvelle-France des femmes originaires d'un foyer protestant. La sélection des émigrantes semble avoir été opérée avec soin : Yves Landry constate que sur l'ensemble du siècle, moins de 15 % des « filles du roi » passées en Nouvelle-France viennent de La Rochelle<sup>56</sup>. Aucune femme n'est pourtant amenée à abjurer<sup>57</sup>. L'accent mis sur une poignée d'Aunisiennes, alors même que les Aunisiens s'installent dans la colonie en bien plus grand nombre, laisse penser que l'on craint beaucoup plus les femmes du fait de leur supposée

---

<sup>53</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, op. cit., p. 153.

<sup>54</sup> BAC, C11A, 2, *Mémoire sur les secours qu'il plaît au roi de donner au Canada*, 1664, f° 95-98v, cité dans Dominique Deslandres, « Montréal au temps des filles du Roy » dans *Société d'histoire des Filles du Roy, Filles du Roy pionnières de Montréal*, Sainte Foy, Septentrion, 2017, p. 28-59.

<sup>55</sup> Musée de la Civilisation, fonds d'archives du Séminaire de Québec, SME2.1, Lettres N, n° 14.

<sup>56</sup> Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, op. cit., p. 61.

<sup>57</sup> Tous les individus qui abjurent au XVII<sup>e</sup> siècle sont des hommes. Nous y reviendrons plus loin.

inclination pour l'hérésie<sup>58</sup>. Sous l'Ancien Régime, la femme est placée sous l'autorité du mari, disposition inscrite dans la coutume de Paris. La Réforme change la donne en démocratisant l'accès aux textes sacrés et à l'exégèse biblique, offrant ainsi aux femmes un accès inédit à l'alphabétisation. Natalie Zemon Davis a bien montré comment des femmes du peuple ont pu voir dans la culture protestante un moyen de gagner en autonomie et en influence dans la vie communautaire du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>59</sup>. Ajoutons que les « filles du roi » reçoivent pour la plupart une instruction religieuse catholique avant de partir, contribuant à l'uniformité religieuse et linguistique de la colonie. La chute de l'émigration féminine et célibataire en 1666 s'explique donc peut-être en partie par l'influence des femmes au sein des foyers, protestants comme catholiques, influence qui leur porte préjudice aux yeux des autorités. La concentration des femmes parties en famille sur la première moitié du siècle s'inscrit quant à elle dans l'attrait qu'exerce l'émigration coloniale dans la décennie 1660, notamment en raison du rôle moteur que joue l'expansion atlantique dans l'économie du Centre-Ouest<sup>60</sup>. À compter de la décennie 1670, la Nouvelle-France n'attire plus autant de protestants d'origine.

Dans une moindre mesure, la chute que connaît l'émigration féminine touche aussi l'émigration masculine. Les hommes sont beaucoup moins nombreux à passer dans la colonie à compter de la décennie 1670, qui suit la création de l'évêché en Nouvelle-France : seuls 32,61 % d'entre eux s'y sont rendus durant les quarante années qui ont suivi, soit quatre fois moins que le pic de 1660. Aucune femme ne part sur cette période. La chronologie des départs recoupe de façon intéressante celle du modèle général de l'émigration coloniale. Leslie Choquette constate qu'il y a un pic migratoire entre 1665 et 1670, toutes régions confondues, plus largement de 1655 à 1670 pour le Centre-Ouest. La période correspond aux recrutements opérés par les Montréalais à La Rochelle ainsi qu'au départ du régiment de Carignan-Salières, qui recrutait notamment dans le Centre-Ouest<sup>61</sup>. Trois membres du panel, Simon Darne, Jean Arcouet, et Philippe Poitier ont servi en son sein ; seulement trois autres ont gagné Montréal à cette période : Hélène Dodin, Isaac Dodin et Pierre Tessier. Des 20 hommes partis entre 1655 et 1670, sept sont artisans, un marchand, trois domestiques, trois militaires et un dernier marin. Les cinq restants sont des habitants, ce qui reste trop large. En résumé, la courbe de l'émigration huguenote présente les mêmes évolutions que l'émigration régionale mais elle ne répond

---

<sup>58</sup> Carol Baxter, « Women, Religious Conviction and the Subversive Use of Power » dans *Seventeenth-century French studies*, vol. 31, n° 2, 2009, p. 113.

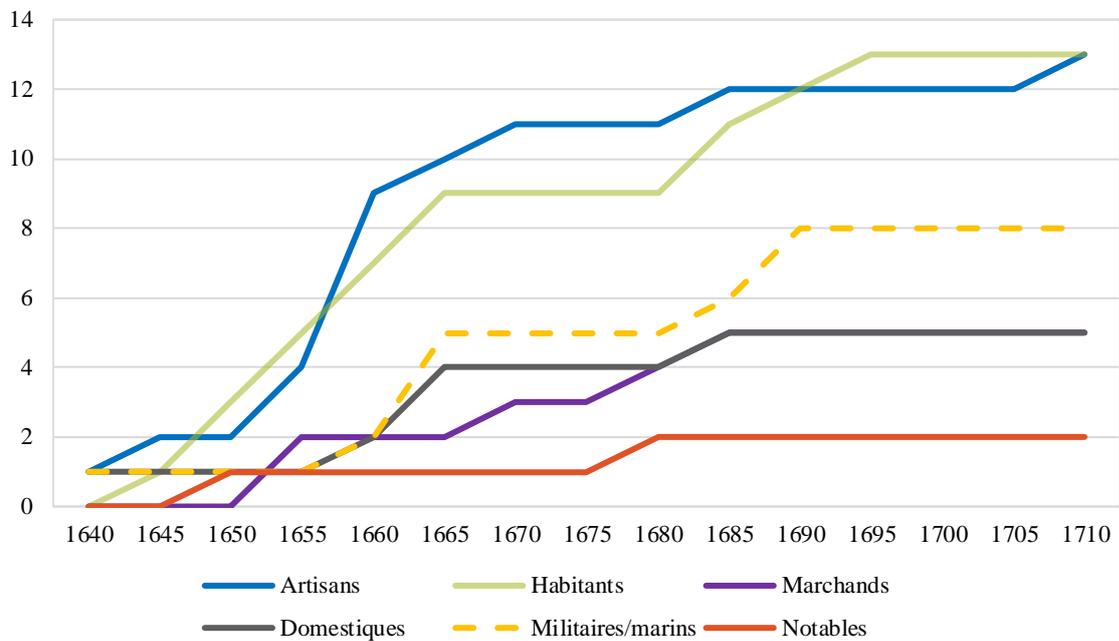
<sup>59</sup> Natalie Zemon Davis, *Les Cultures du Peuple*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 130-131.

<sup>60</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, *op. cit.*, p. 153.

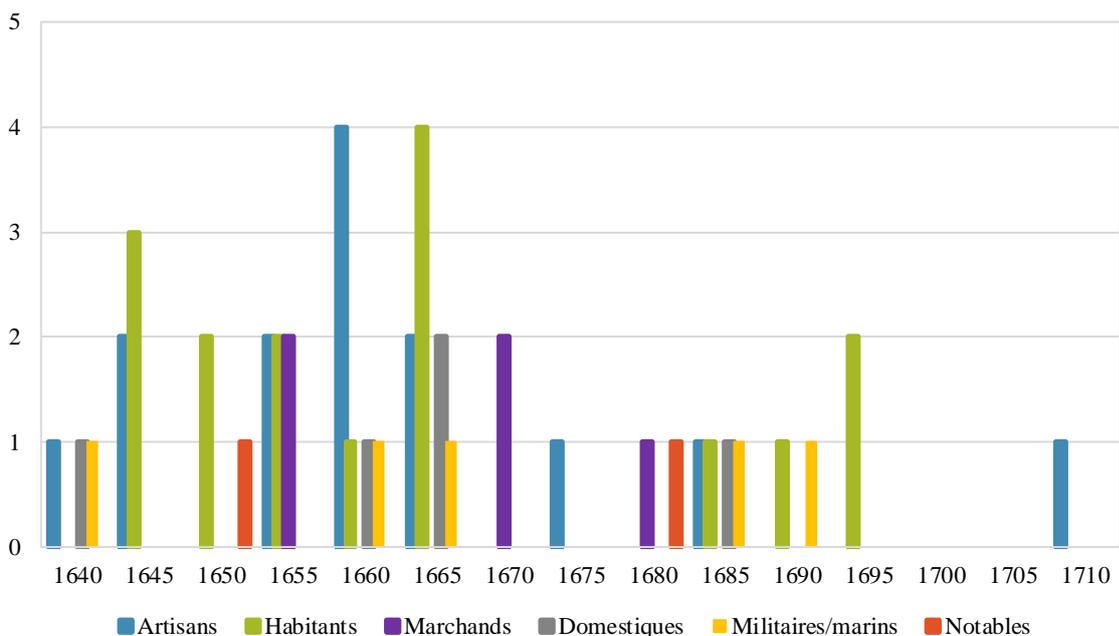
<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 138 et 146.

visiblement pas aux mêmes motivations : la diversité de conditions socioéconomiques des émigrants laisse entendre que le pic de départs concerne toutes les catégories de la population.

**Figure 21. Chronologie des départs en fonction du statut socioéconomique.**



**Figure 22. Années de départ en fonction du statut socioéconomique.**



Le fait que les six courbes de la figure 21 suivent une tendance identique montre que l'émigration coloniale attire toutes les catégories socioéconomiques de manière synchrone : artisans, négociants, domestiques, militaires et notables passent en Nouvelle-France aux mêmes

moments. La tendance positive des décennies 1640-1660 s'effondre partout dans la décennie suivante et connaît une reprise timide entre 1685 et 1695, avant de se briser définitivement ensuite. La chronologie des départs rappelle toutefois que, si l'émigration transcende les statuts, elle attire surtout les plus aisés. Comme à l'échelle nationale, l'émigration coloniale des huguenots du Centre-Ouest s'appuie donc durablement et proportionnellement sur les mêmes bases sociales au XVII<sup>e</sup> siècle, même si les artisans sont moins touchés par les fluctuations et numériquement plus nombreux à l'ouverture du champ migratoire en raison des besoins en main d'œuvre de la colonie<sup>62</sup>.

L'émigration des huguenots aunisiens-saintongeais répond principalement à des motivations d'ordre socioéconomique<sup>63</sup>. Elle n'obéit pas à des critères spécifiquement religieux puisque le début des dragonnades (1681) et la Révocation (1685) n'ont pas eu d'incidence sur le déclin des départs. La Nouvelle-France n'est donc pas considérée par les huguenots comme un refuge, comme le souligne à juste titre Caroline Galland, mais plutôt comme un tremplin pour accélérer leur ascension sociale<sup>64</sup>. L'ouverture notable de la colonie à l'émigration féminine entre 1647 et 1666 ne doit pas cacher qu'elle n'est qu'éphémère, notamment en raison de la politique royale et religieuse. À l'instar de son versant catholique, l'émigration protestante est donc avant tout une mobilité de travail. Il se peut qu'elle soit aussi liée aux discriminations socioéconomiques dont les calvinistes font l'objet dans le Centre-Ouest de la Contre-Réforme, celles-ci ayant pour but d'entraver leur mobilité géographique et sociale.

### **1.3 Existe-t-il des facteurs d'émigration coloniale proprement huguenots ?**

L'Aunis-Saintonge-Angoumois était de plus en plus hostile aux calvinistes depuis le Siècle de 1627-1628. Dès lors, se peut-il que les persécutions légales dont ces derniers font l'objet au XVII<sup>e</sup> siècle, notamment à La Rochelle, peuvent en avoir conduit certain.es à se tourner vers la vallée laurentienne ? La Nouvelle-France offre-t-elle de meilleures perspectives d'avenir aux baptisé.es protestant.es que le Centre-Ouest ?

En 1661, 2 000 huguenots qui s'étaient installés à La Rochelle depuis 1628 sont expulsés tandis que 500 autres abjurent pour y demeurer. Promulguée par Colbert et mise en

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>63</sup> Robert Larin, « La monarchie française et l'immigration protestante au Canada avant 1760 », *op. cit.*, p. 61.

<sup>64</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi*, *op. cit.*, p. 91-92.

œuvre par l'avocat du roi au présidial Pierre Bomier, l'ordonnance applique l'article 34 de la *Déclaration du Roy sur la réduction de la Ville de La Rochelle en son obéissance* (1629)<sup>65</sup> :

Que nulle personne faisant profession de la Religion prétendue réformée, & d'autre que de la Religion Catholique, Apostolique et Romaine, ne sera receu à venir de nouveau habiter en ladite Ville, si ce n'est qu'il y ait demeuré cy devant, & y fut auparavant ladite descente des Anglois<sup>66</sup>.

Prise par Louis XIII au lendemain du siège, la mesure vise à empêcher la revitalisation démographique de la communauté protestante rochelaise. Considérablement diminuée en 1628, elle connaît une reprise timide depuis le milieu du siècle : en 1660-1670, les calvinistes représentent 18 % des Aunisiens-Saintongeais, contre 25 % un siècle plus tôt<sup>67</sup>. L'entrée en vigueur de l'ordonnance correspond étonnement au pic de l'émigration huguenote en Nouvelle-France : presque la moitié du panel part dans la décennie suivante (figure 20). Les deux-tiers des protestant.es parti.es à ce moment-là, soit 22 personnes, sont nés à La Rochelle<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Didier Poton, « La révocation de l'édit de Nantes », *op. cit.*, p. 82.

<sup>66</sup> BnF, FRBNF37306152, *Déclaration du Roy sur la réduction de la Ville de La Rochelle en son obéissance*, imprimée à Paris par A. Estienne, P. Mettayer et C. Prevost, 1629.

<sup>67</sup> Didier Poton, « Vivre et pratiquer sa foi protestante », *op. cit.*, p. 159.

<sup>68</sup> Les lieux exacts ont été vérifiés avec Archange Godbout et Roland-J. Auger, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 113-377.



Persécutions à la Rochelle en 1661, gravure de Jan Luyken, Alienor.org, musées d'Art et d'Histoire de La Rochelle. Dans cette scène, le Néerlandais Jan Luyken imagine les expulsions de 1661. On y voit des centaines de familles sur le départ, mais pas nécessairement pour l'étranger.

**Figure 23. Origines géographiques des émigrant.es parti.es dans la décennie 1660.**

| Lieu d'origine          | Hommes | Femmes | Distance de LR |
|-------------------------|--------|--------|----------------|
| La Rochelle             | 10     | 12     | 0 km           |
| Pointe-de-Courelles     | 0      | 1      | 2 km           |
| Saint-Martin-de-Ré      | 1      | 1      | 17 km          |
| Marennes                | 2      | 0      | 37 km          |
| La Tremblade            | 1      | 0      | 43 km          |
| Arvert                  | 1      | 0      | 48 km          |
| St-Jean-d'Angély        | 1      | 0      | 55 km          |
| Royan                   | 1      | 0      | 61 km          |
| Chenac-St-Seurin-d'Uzet | 1      | 0      | 76 km          |

L'ordonnance royale qui acte les expulsions est promulguée le 14 octobre 1661. Elle enjoint « tous Ceulx de la religion pretendue reformée qui se sont habitues en cette ville depuis sa reduction contre la declaration du Roy de sortir hors dicelle quinzaine apres la publication des

presantes a paine contre les contrevenans de cinq centz livres demande<sup>69</sup>. » L'article 4 précise que tous les descendant.es de celles et ceux qui avaient quitté la ville à sa réduction sans y être retourné moins d'un an après doivent aussi quitter les lieux. Les familles protestantes de la ville doivent donc prouver que leur installation était antérieure au siège et qu'elle était demeurée ininterrompue par la suite. Sans l'énoncer formellement, l'ordonnance tient compte du droit des réfugiés qui avaient quitté La Rochelle pendant les hostilités, sans doute car ces familles n'avaient pas combattu les armées du roi<sup>70</sup>. Les Rochelais.es n'ont pour la plupart que très peu de temps pour se préparer à leur comparution. S'ils ne parvenaient pas à prouver l'ancienneté de leur installation, ils devaient plier bagage dans les 15 jours ouvrables sous peine d'encourir une amende de 500 livres. Quoique colossale, cette somme instaure une différence de traitement selon le niveau de richesse des contrevenant.es. Après tout, la mesure ne vise pas à priver la ville de ses élites financières, qui demeurent majoritairement protestantes, mais à réaffirmer le rapport de force confessionnel au profit des catholiques<sup>71</sup>. Par chance, les registres d'audience de la police conservés aux archives municipales de La Rochelle ont été dépouillés par Guy Perron. Ils contiennent un *Alphabet des condamnés à quitter la ville entre le 5 janvier 1661 et le 20 janvier 1662*, un *Mémoire de ceux qui ont soutenu avoir droit de demeurer à La Rochelle* (1661) et un *Extrait des condamnés à quitter la ville en l'année 1662*<sup>72</sup>. L'archiviste a transcrit quatre autres listes de condamnés à quitter la ville pour la période 1647 à 1663. Il conclut dans son blogue qu'il y a eu deux grandes vagues d'expulsions : une première qui s'étale de janvier 1661 à janvier 1662, une seconde qui dure de janvier à décembre 1662. Il semble que l'historiographie ne se soit attachée jusqu'ici qu'à la première vague. De loin la plus importante, elle s'inscrit en fait dans une politique municipale (et royale) plus ancienne qui débute en 1647 et ne prend vraiment fin qu'en 1663.

---

<sup>69</sup> AMR, Audiences de police, FFARCHANC39, f° 225 à 231, cité dans Guy Perron, « Condamnés à quitter La Rochelle en 1661 et 1662 (1/4) », *Le Blogue de Guy Perron*, 19 janvier 2014, consulté le 19 janvier 2024.

<sup>70</sup> Voir Naïma Ghermani, *Le droit des exilés, Généalogie du droit d'asile au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 2023.

<sup>71</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724, op. cit.*, p. 92.

<sup>72</sup> AMR, Audiences de police, FFARCHANC39, f° 233v à 239r, cité dans Guy Perron, « Condamnés à quitter La Rochelle en 1661 et 1662 (2/4) », *Le Blogue de Guy Perron*, 26 janvier 2014, consulté le 19 janvier 2024. AMR, Audiences de police, FFARCHANC39, f° 245r, cité dans Guy Perron, « Condamnés à quitter La Rochelle en 1661 et 1662 (3/4) », *Le Blogue de Guy Perron*, 2 février 2014, consulté le 19 janvier 2024. AMR, Audiences de police, FFARCHANC41, « Extrait des Condamnes a vider la ville en la preSante année 1662... », f° 226v, cité dans Guy Perron, « Condamnés à quitter La Rochelle en 1661 et 1662 (4/4) », *Le Blogue de Guy Perron*, 9 février 2014, consulté le 19 janvier 2024.

**Figure 24. Chronologie des expulsions à La Rochelle<sup>73</sup>.**

| Année d'expulsion | Nombres d'enregistrements |
|-------------------|---------------------------|
| 1647              | 5                         |
| 1648              | 7                         |
| 1649              | 4                         |
| 1653              | 3                         |
| 1654              | 5                         |
| 1655              | 11                        |
| 1656              | 6                         |
| 1657              | 1                         |
| 1658              | 2                         |
| 1659              | 8                         |
| 1660              | 17                        |
| 1661              | 341                       |
| 1662              | 116                       |
| 1663              | 3                         |
| Total             | 529                       |

Entre 1647 et 1663, les protestant.es rochelais.es sont donc amené.es à comparaître devant les procureurs de police pour confirmer leur droit de bourgeoisie, c'est-à-dire d'habiter la ville. La consultation détaillée des listes transcrites par Guy Perron a permis d'identifier plusieurs personnes qui ont été directement ou indirectement touchées par les expulsions :

- Charles-Gabriel Chalifoux : orthographié « Gabriel Chaillisfou », il a 26 ans lorsqu'il est expulsé le 8 juillet 1662. Il reparaît dans un acte d'abjuration signé à Montréal en 1699. On y apprend qu'il s'était établi en Nouvelle-Angleterre, où il avait trouvé refuge.
- Anne et Jeanne Delaunay : Un chirurgien de leur famille est expulsé le 15 octobre 1661. Il s'agissait sans doute de leur frère, Jean, qui reprend le cabinet de leur père en 1659. Réfugié à Bourgneuf, il retourne à La Rochelle par la suite<sup>74</sup>. Ses deux sœurs cadettes passent dans la colonie en compagnie de leur nièce, Suzanne Bennett, dès 1661.
- Marguerite et Élisabeth Doucinet : filles du cordonnier Pierre Doucinet, elles sont respectivement âgées de 20 et 14 ans lorsque leur famille est expulsée de la ville le 15 octobre 1661. « Trauma fondateur<sup>75</sup> », l'évènement semble avoir accéléré le départ des deux sœurs pour la Nouvelle-France.
- Anne Javeleau : sa sœur aînée, Suzanne, est expulsée le 7 octobre 1661. Elle ne revient pas. L'ayant sans doute accompagnée, Anne s'embarque pour la colonie cinq ans plus tard.

<sup>73</sup> Guy Perron, « Condamnés à quitter La Rochelle en 1647 et 1663 (1/2) », *Le Blogue de Guy Perron*, 15 mai 2018, consulté le 19 janvier 2024.

<sup>74</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 204.

<sup>75</sup> Mathilde Monge, Natalia Muchnik, *L'Europe des diasporas*, *op. cit.*, p. 60-62.

- Louis Rabouin : son père, un maître arquebusier, ne peut prouver l'ancienneté de son installation lors de son audition du 5 octobre 1662. Il parvient finalement à réunir les éléments nécessaires car son fils est baptisé au temple de la Villeneuve trois ans plus tard.
- Élie Raymond : s'il s'agit bien de lui, il s'était déjà engagé comme soldat pour Charles de Saint-Étienne de la Tour au fort Saint-Jean (Acadie) en 1643<sup>76</sup>. Retourné à La Rochelle au terme de son contrat, il en est expulsé le 1<sup>er</sup> octobre 1661. Il reparaît dans la colonie comme capitaine du vaisseau *La Dame Anne*, qui mouille à Québec en 1675<sup>77</sup>.
- Pierre Soulard : son oncle ne put prouver l'ancienneté de son installation lors de son audition du 5 octobre 1662. Il décide sans doute d'abjurer pour éviter le bannissement étant donné qu'il est inhumé catholiquement en 1681<sup>78</sup>. Le neveu gagne la colonie en 1665.

Les expulsions de 1661-1662 impactent les familles d'au moins neuf émigrant.es. D'autres Rochelais.es n'ont pas été inquiétés, comme Jacques Beaudoin, dont les parents venaient pourtant de Saint-Martin-de-Ré, ou Suzanne Rocheteau, originaire de Poiré-sur-vie. En vérité, certains de ces départs sont provoqués par un effet d'entraînement. Plusieurs personnes sont séparées d'un ou plusieurs de leurs proches lors des expulsions. Voir un ami ou un parent quitter la ville, que ce soit à cause des expulsions ou sans raison particulière, doit en avoir encouragé plus d'un.e à partir. Les exemples cités plus haut présentent certains cas de migrations en chaîne. Il y a aussi 1) Gédéon et Moïse Petit, qui accompagnent leur père à son retour de la colonie en 1673<sup>79</sup>. 2) Louis Rabouin, qui suit en 1689 l'exemple de sa tante, Suzanne Rocheteau, partie avant sa naissance. Elle était décédée depuis 12 ans lorsqu'il arrive dans la colonie, ce qui ne fait pas de son cas une migration en chaîne. 3) Pierre Bourbaut, qui rejoint son demi-frère Hélié au bout de 14 ans ; il n'avait que deux ans au moment du départ de ce dernier. Nous l'avons évoqué dans la section précédente. Ces exemples montrent que la migration en chaîne ne répond pas nécessairement au désir de rejoindre un être cher ou d'échapper aux persécutions. Elle est d'abord permise par l'ouverture d'un champ migratoire (Hägerstrand 1957), c'est-à-dire par le passage éphémère ou permanent d'un proche qui joue le rôle de « pionnier », d'éclaireur, de sa famille dans une région donnée<sup>80</sup>. Avoir entendu ses

---

<sup>76</sup> AD17, Cherbonnier, 3 E 1128, f<sup>o</sup> 24-29, Contrats signés par le sieur Desjardins au nom de Monsieur Delatour.  
<sup>77</sup> BAnQ Québec, Duquet, Déclaration d'Alain Durand, capitaine du navire *La Grande Espérance* et Élie Raymond, capitaine du navire *La Dame Anne*, 17 octobre, 1675.

<sup>78</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 348.

<sup>79</sup> Alexandre Petit était parti en 1659. De nombreuses procurations sont signées en son nom devant le notaire Romain Becquet durant son absence de la colonie, entre 1670 et 1673.

<sup>80</sup> Paul-André Rosental, « Migrations. Migrer en réseaux : cartographies et théories de la mobilité » dans Béatrice Delaurenti, Thomas Le Roux (dir.), *De la contagion*, Paris, Vendémiaire, 2020, p. 236-237.

parents parler de sa tante alors que le climat religieux se détériorait doit avoir donné au jeune Louis l'envie de l'imiter. Recevoir des nouvelles de Hélié, protestant d'origine, a sans doute encouragé Pierre, son cadet catholique, à le rejoindre. Ni leurs différences d'âge et de confession, ni la mort de leur père en 1661 n'ont empêché les deux frères de se retrouver<sup>81</sup>. Ce dernier cas de figure soulève le rôle de l'agentivité, c'est-à-dire de l'initiative personnelle, dans la décision d'émigrer. C'est d'autant plus vrai pour les femmes car aucune ne vient retrouver un proche. Soit elles accompagnent leurs parents, soit elles partent seules. Nul doute qu'être menacée d'expulsion au moment où la colonie attire plus d'immigrants que jamais a dû résoudre au moins neuf d'entre elle de s'y rendre. Outre d'une conjoncture structurellement favorable, l'accélération du mouvement migratoire vers la colonie, le pic de l'émigration huguenote bénéficie donc d'une conjoncture socioreligieuse locale propice au déracinement, ou plutôt au maintien, dans la décennie 1660<sup>82</sup>.

Une autre mesure peut avoir accéléré le départ de plusieurs familles : la fermeture de la maîtrise à La Rochelle à partir de 1660. Un compagnon ne peut dorénavant y accéder que s'il est en mesure de prouver qu'il est catholique<sup>83</sup>. L'inventaire des registres de police conservé aux archives municipales de La Rochelle mentionne en 1660 une ordonnance de l'intendant Coignet de la Thuillerie datée de février 1630. Elle annule et casse toute réception de « maîtres de métiers professant la R.p.R. ». Défense est faite aux juges de procéder à la réception de nouveaux maîtres sans « bons certificats de leur évêque diocésain et curés de leurs paroisses<sup>84</sup> ». Les autorités se doutent que les Rochelais de souche se tourneraient vers les villes voisines ou qu'ils feraient jouer leurs réseaux pour contourner la législation, quoiqu'ils aient l'obligation résider à La Rochelle en permanence sous peine d'en être banni. La mesure doit surtout être lue au regard des expulsions de masse survenues au cours des deux années suivantes : peut-être vise-t-elle principalement à fermer les corporations aux jeunes Aunisiens-Saintongeais qui viennent nombreux des campagnes alentours pour faire leur compagnonnage à La Rochelle. Naïma Ghermani rappelle que l'exclusion des corps de métiers exclut bien plus fortement un individu qu'un quelconque statut juridique. Bannis géographiquement, les huguenots le sont à présent aussi socio-professionnellement. Privés de leur métier et du corps social central qu'est la corporation, ils deviennent des étrangers dans leur propre ville<sup>85</sup>. La Nouvelle-France doit

---

<sup>81</sup> AD17, 3 E 318, Demontreau, f° 163, testament d'Hélié Bourbaut.

<sup>82</sup> Paul-André Rosental, « Maintien/rupture », p. 1403-1431.

<sup>83</sup> Didier Poton, « La révocation de l'édit de Nantes », *op. cit.*, p. 82.

<sup>84</sup> AMR, E, suppl. 331, Inventaire des registres de police dressé par M. de Richemond en 1892, f° 170-171.

<sup>85</sup> Naïma Ghermani, *Le droit des exilés*, *op. cit.*, p. 128-129.

s'être imposée aisément parmi les destinations qui s'offrent alors aux compagnons car elle offrait des conditions d'accès facilitées à la maîtrise depuis 1627. L'article 13 de la Charte des Cent-Associés les fixe de la sorte :

tous artisans du nombre de ceux que les associés s'obligent de faire passer au pays et qui auront exercé leurs arts et métiers en Nouvelle-France durant six ans, en cas qu'ils veulent retourner en ce Royaume, seront réputés pour maîtres de chef-d'œuvre, et puissent tenir boutique ouverte dans Paris et autres villes<sup>86</sup>.

Il est fort probable que l'obtention de la maîtrise au bout de six années passées dans la colonie ait décidé plusieurs compagnons à s'y rendre lorsqu'elle leur est soudain devenue inaccessible à La Rochelle. Leslie Choquette souligne qu'il est habituel pour les compagnons de se lancer dans le tour du royaume à la fin de leur apprentissage. Organisé par les confraternités, il peut durer entre trois et sept ans. Cette étape symbolique acte la fin du compagnonnage<sup>87</sup>. Comme l'artisanat s'inscrit à l'époque dans une culture du voyage, il n'est pas surprenant que 13 Aunisiens-Saintongeais d'origine protestante traversent l'Atlantique au XVII<sup>e</sup> siècle, peut-être dans l'espoir d'y devenir maîtres. Dans les archives de police de La Rochelle, on n'entend plus parler de l'interdiction de la maîtrise aux huguenots avant 1680, lorsqu'on enjoint les maîtres gardes des arts et métiers de faire de nouvelles nominations en raison du manque d'artisans. L'ordonnance royale y est sans doute pour beaucoup : nombreux sont les huguenots qui avaient renoncé à la maîtrise où qui étaient partis se former ailleurs durant ces années-là. Plusieurs abjurations de maîtres sont mentionnées dans la décennie 1680, qui coïncide avec la Révocation. Elles concernent diverses professions : cordonniers, boulangers, tonneliers, tisseurs de toile, savetiers, corroyeurs, tailleurs d'habits, armuriers<sup>88</sup>. Tous les secteurs semblent donc visés par l'ordonnance de 1660.

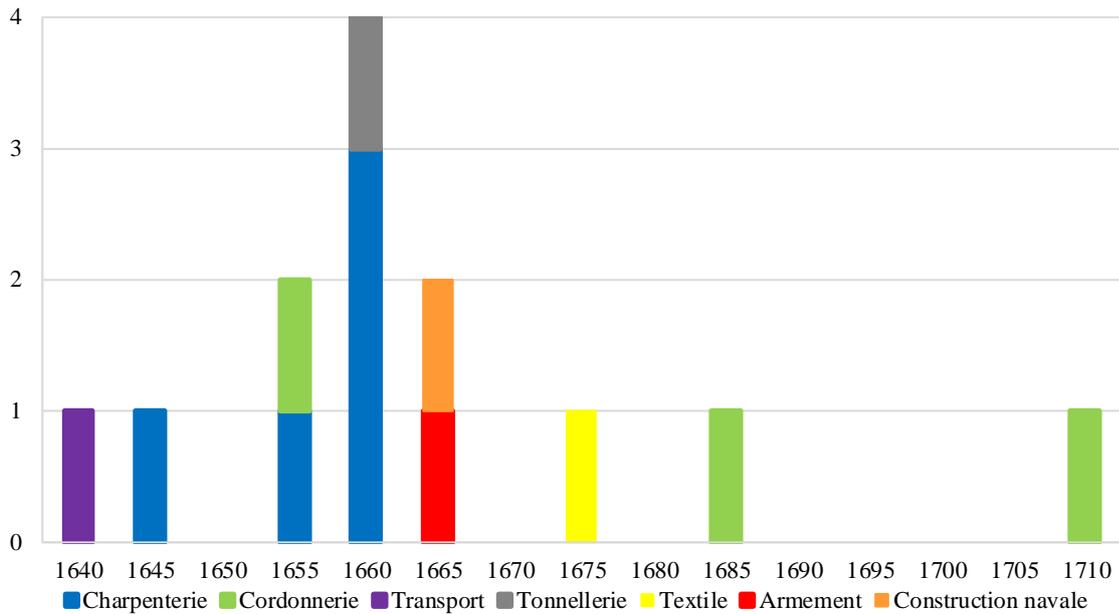
---

<sup>86</sup> Article XIII de l'« Acte pour l'établissement de la Compagnie des Cent-Associés », 29 avril 1627, *Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du roi concernant le Canada*, vol. 1, Québec, Fréchette, 1854, p. 9, cité dans Yves Landry, « De l'Ancienne à la Nouvelle-France », Hubert Charbonneau et al. (dir.), *Naissance d'une population. Les Français établis au Canada au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Montréal, INED-PUM-PUF, 1987, p. 7.

<sup>87</sup> Leslie Choquette, *De Français à Paysans*, op. cit., p. 167.

<sup>88</sup> AMR, E, suppl. 331, Inventaire des registres de police dressé par M. de Richemond en 1892, f<sup>o</sup> 179-180.

**Figure 25. Dates de départ des artisans en fonction de leur secteur d'activité.**



Sept des neuf artisans partis après 1660 ont moins de 30 ans et sont en âge d'entrer en apprentissage. Isaac Bédard et Isaac Dodin sortent du lot. Le premier est un maître charpentier rochelais de 44 ans qui part en 1660 avec sa femme et leurs deux enfants âgés de 14 et 5 ans. Le départ de la famille indique que le couple ne pense sans doute pas retourner à La Rochelle. Le fait que le savoir-faire du père soit recherché et que son métier ne puisse être exercé par ses enfants que s'ils rompent avec leur paroisse les décide peut-être à partir définitivement. Nous avons ici affaire à un couple socioéconomiquement avantagé qui, fatigué par plusieurs années de discriminations, se décide à partir lorsqu'une énième mesure est promulguée à l'encontre de sa communauté. Quitte à rompre avec elle, il décide d'aller jusqu'au bout en gagnant une colonie en manque d'artisans où il sait qu'il sera bien accueilli. Il est possible que la famille se soit engagée auprès des jésuites étant donné qu'elle s'installe dans leur seigneurie de la Petite Auvergne. Sa conversion était donc de mise. Isaac Dodin a pour sa part 48 ans lorsqu'il gagne Montréal en 1663 avec sa fille Hélène, âgée de 17 ans. Sa femme, Jeanne Jarnet, demeure à Saint-Martin de Ré. Isaac compte peut-être travailler quelque temps, marier Hélène à un riche habitant puis retourner en France avec le pécule accumulé, à moins que son épouse ne soit déjà morte au moment de leur départ ou durant leur absence. Ces deux parcours familiaux montrent que les motivations socioreligieuses se confondent donc bien souvent avec les motivations économiques et socioprofessionnelles<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Natalia Muchnik, Mathilde Monge, *L'Europe des diasporas*, op. cit., p. 13.

À l'exception de ces deux familles, l'émigration des cinq derniers artisans après 1660 s'annonçait éphémère. Tous partent seuls dans la colonie, quatre y finissent leurs jours ; seul Philippe Poitier retourne en France. Au cours de ses sept ans passés dans la colonie, il se marie avec Jeanne Vigneau, une Poitevine baptisée au temple qui ne le suit pas en France. Quant à Jean Soulard, Moïse Hilaret et Simon Hector Orson, tous se marient outre-Atlantique, montrant que les artisans représentent un parti de choix parmi la foule de prétendants célibataires. Il n'y a que Jacques Bonet, un aspirant cordonnier de 19 ans, qui meurt seul à l'hôtel-Dieu de Québec peu après son arrivée. Son refus de recevoir l'extrême onction indique que la migration n'implique pas nécessairement la conversion, du moins au début. Tout dépend en fait des projets à long terme de l'émigrant.e. Cela nuance le propos de Robert Larin, qui avance à raison que l'absence de libertés religieuses doit avoir dissuadé les huguenots désireux.es de le rester de gagner la colonie<sup>90</sup>. Des exceptions existent. L'émigration coloniale n'est pas liée au Refuge, mais cela ne l'empêche pas d'attirer aussi des candidat.es protestant.es. Partis pour revenir, tous les artisans célibataires finissent donc par rester. L'interdiction de pratiquer le culte ne pèse pas autant que le statut socioéconomique avantageux dont bénéficient les huguenots qui se font discrets en Nouvelle-France. D'autant que le retour à La Rochelle doit avoir été compliqué par leur absence prolongée, ce qui les expose à l'expulsion - sans compter les dragonnades, la destruction des temples et les conversions générales survenues en Aunis à partir de 1681.

Une question demeure en suspens : une fois « réputés maîtres de chef-d'œuvre », les artisans facilitent-ils l'arrivée de nouveaux compagnons huguenots dans la colonie ? En d'autres termes, la répression socioprofessionnelle du protestantisme dans le Centre-Ouest a-t-elle déclenché un courant migratoire huguenot en Nouvelle-France ? Moïse Hilaret et Paul Chalifour sont les seuls maîtres à avoir pris des apprentis. Moïse est « maître charpentier de navire pour le Roy », un statut privilégié, en 1695<sup>91</sup>. Très sollicité compte tenu de la valeur de son savoir-faire, il forme trois apprentis au cours de sa carrière : Jean Fontaine, Jean-François Lemire et un dénommé Étienne. Les deux premiers sont nés dans la colonie, le lieu d'origine du troisième demeure incertain car le brevet d'apprentissage laisse systématiquement des espaces vides après son nom<sup>92</sup>. Il n'était pas rare pour un notaire de laisser des trous dans un document. Gervais Carpin explique que les notaires préparent les contrats d'engagement à l'avance et les

---

<sup>90</sup> Robert Larin, « La monarchie française et l'immigration protestante au Canada avant 1760 », *op. cit.*, p. 61.

<sup>91</sup> BANQ Montréal, Basset, Devis de construction de cent barques pour Sa Majesté, 28 septembre 1695.

<sup>92</sup> Gervais Carpin, *Le réseau du Canada : étude du mode migratoire de la France vers la Nouvelle-France, 1628-1662*, Québec-Paris, Septentrion-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 281-283.

complètent au fur et à mesure de l'entretien avec les informations qu'on leur donne<sup>93</sup>. Il s'agit de la même chose pour les brevets d'apprentissage puisque les deux qui ont été signés par Paul Chalifour présentent les mêmes vides aux mêmes endroits. Outre au lieu d'origine, le brevet d'apprentissage d'Abraham Fiset laisse un espace vide où doivent figurer les noms de ses parents<sup>94</sup>. Étienne n'apparaît sur aucun autre document notarial ou paroissial. Il est peut-être mort prématurément, à moins qu'il ne soit retourné en France au terme de son contrat ? Il est donc impossible de déterminer son lieu d'origine. Abraham Fiset est pour sa part référencé dans le PRDH. Né aux environs de Dieppe en 1635, il se désigne charpentier aux recensements de 1666, 1667 et 1681. Son entrée tardive en apprentissage est probablement motivée par son désir d'étendre son expertise à la construction navale. Paul Chalifour signe en 1670 un autre document, un contrat d'engagement cette fois, avec un dénommé Jean Bray, natif de La Rochelle<sup>95</sup>. Avant de s'engager auprès de Paul Chalifour comme domestique, il avait fait sa confirmation à son arrivée en 1664<sup>96</sup> et servi Charles Legardeur, membre du Conseil souverain durant six années. Quoiqu'il parte de La Rochelle peu après le tournant répressif de 1660-1661, son passage en Nouvelle-France n'était visiblement pas motivé par l'obtention de la maîtrise mais par les perspectives dont bénéficient les ouvriers non qualifiés dans la colonie. L'examen des brevets et contrats signés par Moïse Hilaret et Paul Chalifour ne permet donc pas de voir une quelconque migration en chaîne à partir des réseaux socioprofessionnels aunisiens.

En conclusion, il paraît que deux persécutions légales dont les huguenots font l'objet dans le Centre-Ouest peuvent avoir accéléré leur départ pour la Nouvelle-France : les vagues d'expulsions survenues en 1661-1662 à La Rochelle et la fermeture de la maîtrise aux compagnons protestants à compter de 1660. Comme la répression socioreligieuse consiste surtout en des mesures socioéconomiques jusqu'en 1681, elle accentue manifestement le caractère socioprofessionnel de l'émigration coloniale huguenote tout en dissuadant d'éventuels retours. Si on ne peut nullement parler de refuge, il reste que plusieurs départs sont une réponse proactive aux discriminations endurées en métropole. Ainsi donc, la contrainte religieuse ne peut être isolée des motivations économiques. L'émigration attire les personnes les plus susceptibles de partir, les artisans, les soldats ou les négociants. Leur confession d'origine ne semble aucunement entrer en compte au regard des perspectives de « mieux être ».

---

<sup>93</sup> BAnQ Montréal, Mauge, Brevet d'apprentissage entre Moïse Hilaret et Étienne, assisté par Julien Simon dit Lemarquais, 1<sup>er</sup> mai 1693.

<sup>94</sup> BAnQ Québec, Audouart, Brevet d'apprentissage d'Abraham Fiset à Paul Chalifour, 25 avril 1654.

<sup>95</sup> BAnQ Québec, Duquet, Engagement de Jean Bray par Paul Chalifour, 9 novembre 1670.

<sup>96</sup> Acte n° 403685 du PRDH.

## Chapitre II

### Entre conversion et créolisation, quels comportements adoptent les baptisé.es protestant.es outre-Atlantique ?

Le second chapitre s'intéresse à l'appartenance confessionnelle des émigrant.es dans la société d'accueil. Trois possibilités s'offrent aux nouveaux arrivants : 1) Soit ils se convertissent, se pliant au contrôle de l'Église sur le quotidien pour s'intégrer : baptême, mariage, confirmation, messe, confession, fêtes, jeûnes ou encore extrême onction sont autant d'occasions de performer la religion dominante, d'adopter le comportement attendu des colons. 2) Soit ils abjurent formellement dans l'espoir d'intégrer la société coloniale, souvent en raison de leur isolement. 3) Soit ils refusent ouvertement les sacrements catholiques, renonçant par là à s'intégrer. Dans les faits, la grande majorité des émigrant.es se convertit sans nécessairement abjurer, acceptant la confession en vigueur pour être admis dans la société où ils ont choisi d'émigrer<sup>1</sup>. Comme le catholicisme est imposé dans l'espace public, ce n'est qu'en privé que put se pratiquer le culte calviniste dans la colonie, s'il y a lieu. Certaines familles restées attachées au calvinisme ont peut-être pratiqué une dévotion domestique en jouant sur les deux tableaux, mais cela n'a pas duré plus de deux générations<sup>2</sup>. Dès lors, quels comportements les baptisé.es protestant.es adoptent afin de s'adapter à l'interdiction de leur culte en Nouvelle-France ? Est-ce que tous se convertissent ? Leurs domiciles témoignent-ils de pratiques crypto-protestantes, c'est-à-dire d'une dévotion familiale et dissimulée (Ghermani 2022) ?

#### **2.1 Au-delà de la confession : le poids des appartenances communautaires**

L'indice le plus couramment utilisé pour « mesurer » la rétention culturelle des groupes minoritaires est le choix du/de la conjoint.e, c'est-à-dire l'entre soi communautaire.

Au total, 12 membres du panel sont restés célibataires, tous des hommes. Aucune des femmes étudiées n'est demeurée sans conjoint. Ce n'est pas sans rappeler le fort déséquilibre matrimonial qui caractérise la société coloniale au XVII<sup>e</sup> siècle. Des 12 célibataires, deux

---

<sup>1</sup> Robert Larin, « La monarchie française et l'immigration protestante au Canada avant 1760 », *op. cit.*, p. 61.

<sup>2</sup> Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden*, *op. cit.* Pour la règle des trois générations, voir J. A. Fishman, « Language maintenance and language shift: the American immigrant case within a general theoretical perspective » dans *Sociologist*, vol. 16, n° 1, 1965, p. 19-39. Leslie Choquette, « L'identité huguenote de Gabriel Bernon, marchand en Nouvelle-Angleterre. Assimilation ou créolisation ? » dans Éric Roulet (dir.), *Partir aux Amériques : les minorités religieuses et le peuplement du nouveau monde (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Presses Universitaires du Septentrion, 2024.

retournent en France au terme de leur contrat, trois sont des malades qui refusent d’abjurer sur leur lit de mort lorsqu’ils arrivent<sup>3</sup> et un autre est âgé de 63 ans lorsqu’il passe à Montréal. Cela ne laisse que six hommes restés suffisamment longtemps dans la colonie pour pouvoir s’y marier. Hormis le nombre insuffisant de candidates au mariage, se peut-il que leur célibat prolongé ait quelque lien avec leur confession d’origine ? En d’autres termes, est-ce certains des émigrants huguenots préfèrent rester célibataires plutôt que d’épouser une catholique ?

**Figure 26. Profils des hommes célibataires.**

| Nom               | Condition  | Nombre d’années passées dans la colonie | Lieu de décès            |
|-------------------|------------|---|--------------------------|
| Pierre Godin      | Domestique | 20 ans                                  | Beaupré                  |
| Timothée Jousseau | Domestique | 30 ans                                  | Batiscan                 |
| Gédéon Petit      | Marchand   | 13 ans                                  | New York                 |
| Moïse Petit       | Marchand   | 7 ans                                   | Guadeloupe ?             |
| Louis Rabouin     | Domestique | 55 ans                                  | Québec (Hôpital-général) |
| Jean Ranger       | Soldat     | 14 ans                                  | Montréal                 |

Pour savoir si certains refusent de se marier, il convient de déterminer s’ils ont la possibilité de se marier au départ. Le célibat de Pierre Godin, Timothée Jousseau, Louis Rabouin et Jean Ranger semble être principalement dû à leur statut socioéconomique. Pierre, Timothée et Louis sont des travailleurs. Ils ne disposent pas d’un savoir-faire ou d’un capital financier suffisant pour acheter une terre ou une habitation. Exclue du régime de la propriété, ils n’ont jamais recours aux services d’un notaire et ils ne parviennent pas à se marier car ils ne forment pas un bon parti, pour le dire simplement. Quant à Jean Ranger, sa condition de soldat, et peut-être aussi sa sexualité, l’éloignent de l’autel. Si l’isolement des quatre hommes semble important, il ne faut pas en déduire qu’ils vivent en marge du catholicisme. Timothée Jousseau et Jean Ranger abjurent tous les deux à leur arrivée dans la colonie ; les quatre hommes sont morts catholiques<sup>4</sup>. Louis Rabouin, qui vivait dans la colonie depuis 31 ans, donne ses services à vie aux sœurs de l’hôpital général de Québec en 1720<sup>5</sup>. Il est fréquent que les plus pauvres se donnent à une institution. Son engagement, motivé en partie par sa précarité et son âge avancé, est assurément le signe de sa conversion pleine et entière durant les dernières années de sa vie.

<sup>3</sup> Il s’agit de Jean Pépin, Élie Tarbot et Jacques Bonet. HDQ-F5-G1,2/1:1, *Registre Journalier Des Malades qui viennent, sortent, et meurent dans L’hostel Dieu de Kebeb en L’année mil six cent quatre vingt neuf commençant au mois de juin de la mesme année* (1689-1698), f° 97 et 98. HDQ-F5-G1,2/1:3, *Registre des malades qui viennent, sortent, et meurent à L’hostel Dieu de Quebec* (1709-1723), f° 56.

<sup>4</sup> Voir les actes n° 404019 et 404042 du PRDH.

<sup>5</sup> BANQ Québec, Dubreuil, Donation des services de Jean Rabouin à vie à l’Hôpital-Général de Québec, 28 novembre 1720.

Tous les célibataires ne sont pas des marginaux, loin de là. Gédéon et Moïse Petit sont des négociants très actifs qui signent un grand nombre d'actes notariés entre 1673 et les années 1680 (procurations, achats, ventes, baux)<sup>6</sup>. Leur père, Alexandre Petit, s'absente à deux reprises pour régler des affaires à La Rochelle, où sont restés leur frère et leur sœur. Malgré leur aisance financière, ni Gédéon ni Moïse ne se sont mariés dans la colonie alors qu'ils avaient tous deux abjuré, mais à des dates différentes. Étant donné que la famille possède des terres et des maisons à Québec et à Montréal, les deux frères n'auraient pas dû avoir grande difficulté à trouver une épouse. Le négociant Gabriel Duprat, lui aussi protestant à l'origine, se marie par exemple à trois reprises. Peut-être qu'Alexandre Petit, le *pater familias*, s'oppose à ce que ses fils épousent des catholiques. Cela expliquerait pourquoi ils abjurent en 1673 et 1679 alors que leur père ne s'y résigne qu'à son dernier souffle, en 1683. Peut-être aussi que le célibat des deux frères est lié à leurs propres convictions puisque Gédéon finit par gagner la Nouvelle-Angleterre, mais cela semble peu probable<sup>7</sup>. Nous y reviendrons. Des six célibataires, quatre sont donc seuls malgré eux tandis que deux autres choisissent de ne pas se marier dans la colonie.

Qu'elles soient géographiques ou confessionnelles, différentes solidarités dictent les alliances matrimoniales conclues en Nouvelle-France. Ces critères sont d'autant plus décisifs pour les éventuels crypto-protestants. Soumis à la clandestinité culturelle, elles ne peuvent garder leur confession ou la transmettre à leurs enfants sans l'endogamie religieuse octroyée par le mariage. Dès lors, de quelles solidarités les affinités matrimoniales sont-elles le signe ? Des cinq femmes arrivées mariées dans la colonie, deux l'avaient été à l'église ; trois au temple de La Rochelle. Il s'agit de Marie Girard, Jeanne Perrin et Esther Ramage. Aucune n'abjure. Contrairement à la migration individuelle la migration familiale va souvent de pair avec l'endogamie religieuse puisque la majorité des couples se sont rencontrés dans une communauté protestante déjà constituée. La métropole laisse peu de liberté aux femmes dans le choix de leur époux, si bien que celui-ci est souvent issu de la même paroisse ou corporation que leurs parents. Il en va tout autrement en Nouvelle-France. Avec le déséquilibre matrimonial, les femmes ont beaucoup plus de marge de manœuvre. Dès lors, la confession du futur époux importe-t-elle au sein des 18 mariages conclus par les émigrantes dans la colonie ? Il n'est pas aisé d'évaluer l'origine confessionnelle du conjoint en l'absence de dépouillement des registres pastoraux. À en croire le PRDH, trois d'entre eux étaient d'origine protestante. La base de

---

<sup>6</sup> Gédéon signe 18 documents entre 1673 et 1686, Moïse 23 entre 1673 et 1680.

<sup>7</sup> BAnQ Québec, TP1, S28, P3690, Permission à Charles Bailly de faire créer un curateur à la succession vacante de défunt Alexandre Petit, 18 octobre 1688.

données est tributaire de leurs déclarations, mais aucun doute sérieux n'a été émis à la vue des prénoms des parents et en l'absence d'abjurations. Il s'agit de Jacques Bédard, René Delavoie et Philippe Poitier Lafontaine, respectivement mariés avec Élisabeth Doucinet, Anne Godin et Jeanne Vigneau. Jacques est baptisé au temple de la Villeneuve en 1646, René vient de Normandie et Philippe d'un petit port de Saintonge. Ces deux derniers abjurent en 1656 et 1665<sup>8</sup>. Leurs exemples ne doivent pas occulter que la religion de départ influence rarement le choix du futur conjoint. En revanche, il en va tout autrement pour l'origine géographique.

**Figure 27. Origines géographiques des conjoints.**

|           | Majeures mariées<br>à leur arrivée | Mineures mariées<br>plus tard |
|-----------|------------------------------------|-------------------------------|
| Aunis     | 4                                  | 0                             |
| Saintonge | 4                                  | 0                             |
| Poitou    | 3                                  | 0                             |
| Anjou     | 1                                  | 0                             |
| Normandie | 1                                  | 1                             |
| Bretagne  | 0                                  | 1                             |
| Paris     | 1                                  | 1                             |
| Champagne | 1                                  | 0                             |
| Total     | 15                                 | 3                             |

La moitié des femmes qui se marient dans la colonie optent pour un conjoint originaire du Centre-Ouest. La proportion monte aux deux-tiers pour celles mariées à leur arrivée. L'endogamie régionale semble propre à la décennie 1660. Elle n'est pas sans lien avec le pic de l'émigration en provenance du Centre-Ouest : 13 des 22 femmes partent durant cette période. Pour Suzanne Bennet et Jean Gibault, tous deux Aunisiens, le mariage est peut-être favorisé par leur arrivée simultanée dans la colonie. À l'inverse, les conjoints choisis par les trois femmes mariées au bout de plusieurs années ne viennent pas du Centre-Ouest. L'endogamie régionale n'est pas le fruit d'une coïncidence ; elle est favorisée par le partage d'une langue commune, le poitevin-saintongeais, sans doute utilisée dans les foyers d'ascendances rurales à la première génération de migrants. Comme la majorité de la cohorte est d'origine urbaine (47 sur 68), la plupart des familles doivent plutôt être unilingues francisantes ou vaguement bilingues<sup>9</sup>. Certains époux se sont peut-être aussi rencontrés avant la traversée.

<sup>8</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 146 et 178. Charles-Honoré Laverdière et Henri-Raymond Casgrain, *Le journal des jésuites, publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec*, Québec, imprimé par Léger Brousseau, 1871, p. 208. AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*, f° 10.

<sup>9</sup> Marthe Faribault, « Patois et français régionaux en Nouvelle-France » dans Thomas Wien et Philippe Joutard (dir.), *Mémoires de Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 276-277.

Du côté des 27 futurs mariés, quels facteurs de solidarité entrent en compte dans les 34 unions qu'ils contractent dans la colonie ? À l'instar des trois femmes mariées au temple, les deux hommes arrivés avec leur conjointe, Élie Godin et Isaac Bédard, se marient aussi dans le rite calviniste à La Rochelle. Migration familiale rime donc avec endogamie confessionnelle chez les deux sexes, au contraire de la migration individuelle qui est tributaire du marché matrimonial canadien. Bien que les hommes ne disposent pas vraiment de la liberté de choisir leur future épouse, le déséquilibre matrimonial jouant en leur défaveur, ils jouent nécessairement un rôle dans la conclusion de leurs mariages. Des 34 unions contractées dans la colonie, deux le sont visiblement avec des baptisées protestantes : Élisabeth Doucinet et Jeanne Vigneau. Élisabeth est baptisée au temple de la Villeneuve le 19 mai 1647 ; Jeanne, originaire du Poitou, est la fille d'Abel et Suzanne Bonneau<sup>10</sup>. Une écrasante majorité de mariages sont donc conclus avec des catholiques et font principalement jouer la solidarité régionale.

**Figure 28. Origines géographiques des conjointes.**

| Lieu            | Nombre d'unions |
|-----------------|-----------------|
| Nouvelle-France | 13              |
| Normandie       | 5               |
| Paris           | 3               |
| Aunis           | 4               |
| Poitou          | 3               |
| Orléanais       | 2               |
| Angoumois       | 1               |
| Saintonge       | 1               |
| Inconnues       | 2               |
| Total           | 34              |

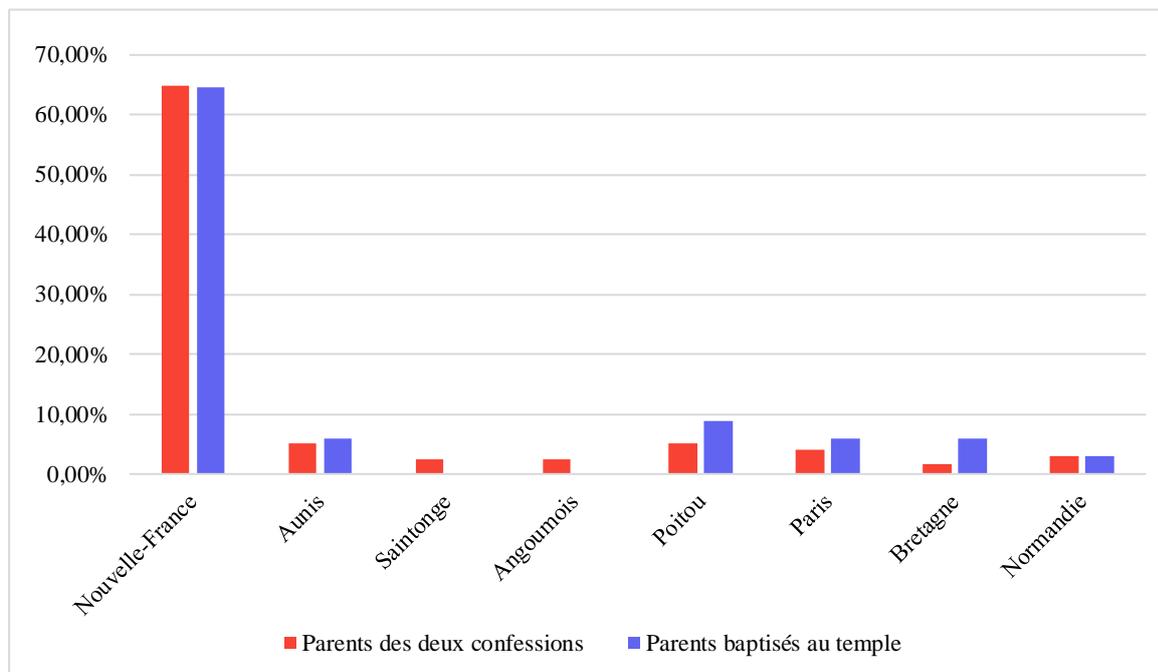
Près du tiers des femmes épousées dans la colonie sont originaires de Nouvelle-France. Elles appartiennent à la seconde génération de migrants. Leurs époux peuvent bénéficier de réseaux et de capitaux déjà constitués, cela favorise leur intégration. Ces femmes représentent donc un parti de choix. Les deux tiers restantes sont nées en France. Elles se répartissent en trois pôles : le Centre-Ouest (9), la Normandie (5) et Paris (3). Les baptisés protestants priorisent donc les unions avec des personnes natives de la même région qu'eux, tout comme les catholiques.

Voir des affinités régionales et/ou confessionnelles se dessiner entre émigrant.es est une chose, mais il convient de vérifier si ces solidarités perdurent afin d'avoir une idée du degré d'endogamie des familles. Se marie-t-on encore entre Français.es du Centre-Ouest ou entre

<sup>10</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 214. Voir en annexe.

familles protestantes à la seconde génération de migrants ? Est-ce que les solidarités de la première génération tendent à se reproduire, à différer ou à s'effacer lorsqu'on compare les conjoint.es choisis par les enfants des six ménages endogames, c'est-à-dire dont les deux parents avaient été baptisés dans un temple, et des 29 couples biconfessionnels<sup>11</sup> ? L'identification et la collecte des informations relatives aux 230 conjoints recensés ont été réalisées avec le RPQA. Les six ménages endogames ont eu 28 enfants ; les 34 couples biconfessionnels en ont eu 150<sup>12</sup>. À raison de six enfants par couple et en tenant compte des remariages, il y a un total de 34 conjoints pour les enfants élevés dans les ménages endogames, contre 197 pour ceux des couples biconfessionnels.

**Figure 29. Origines principales des conjoint.es en fonction de la confession des parents.**



<sup>11</sup> Les ménages endogames sont ceux formés par 1) Élie Godin et Esther Ramage 2) Anne Godin et René Delavoye 3) Isaac Bédard et Marie Girard 4) Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet 5) Isaac Dodin et Jeanne Jarnet 6) Jeanne Perrin et Pierre Duteau Les couples Alexandre Petit/Marie Dat et Philippe Poitier/Jeanne Vigneau ont été retirés car leurs enfants ne se sont pas mariés ou ils n'en ont tout bonnement pas eu. Quant aux 29 couples biconfessionnels, ils comprennent les 15 femmes et 32 hommes mentionnés plus haut auxquels ont été soustraits quatre couples retournés et plusieurs couples sans enfants.

<sup>12</sup> Le célibat s'explique par une mort prématurée, un retour en France ou l'absence pure et simple de mariage.

À la seconde génération, la plupart des individus, que leurs parents soient baptisés au temple ou qu'ils soient des deux confessions, se sont alliés à d'autres enfants d'immigrant.es dans les mêmes proportions, ce qui montre un taux d'intégration similaire chez les deux confessions. La solidarité régionale tend ainsi globalement à s'effacer au profit d'alliances avec des familles de colons installées en Nouvelle-France depuis plus d'une génération. Toutefois, l'endogamie se maintient à un faible degré lorsqu'on regarde du côté des mariages avec des migrants « pionniers » (Hägerstrand 1957) : l'ensemble formé par l'Aunis-Saintonge-Angoumois-Poitou représente approximativement 15 % des unions chez les enfants de couples biconfessionnels et de couples protestants. Quelle que soit la confession héritée de ses parents, le facteur linguistique et géographique joue encore un rôle dans le choix des conjoint.es, même s'il tend à diminuer par rapport à la première génération de migrants (figure 27 et 28). Sensiblement identique, la faible part prise par l'endogamie régionale confirme la forte intégration des deux confessions. Les unions contractées dans la colonie relèvent, dans la plupart des cas, d'affinités pragmatiques (niveau socioéconomique du conjoint, proximité géographique). Afin de préciser les profils des personnes épousées à la seconde génération de migrants, il convient de vérifier les origines des parents de celles et ceux nés dans la colonie.

**Figure 30. Lieux de naissance des parents des conjoint.es nés dans la colonie.**

|                 | Parents des deux confessions |         | Parents baptisés au temple |         |
|-----------------|------------------------------|---------|----------------------------|---------|
|                 |                              |         |                            |         |
| Nouvelle-France | 21                           | 20 %    | 4                          | 21,05 % |
| Normandie       | 16                           | 15,24 % | 6                          | 31,58 % |
| Aunis           | 12                           | 11,43 % | 2                          | 10,53 % |
| Saintonge       | 4                            | 3,81 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Poitou          | 8                            | 7,62 %  | 1                          | 5,26 %  |
| Angoumois       | 2                            | 1,90 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Paris           | 5                            | 4,76 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Bretagne        | 2                            | 1,90 %  | 1                          | 5,26 %  |
| Picardie        | 3                            | 2,86 %  | 1                          | 10,53 % |
| Champagne       | 2                            | 1,90 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Anjou           | 3                            | 2,86 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Touraine        | 4                            | 3,81 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Bourgogne       | 2                            | 1,90 %  | 0                          | 0,00 %  |
| Perche          | 10                           | 9,52 %  | 2                          | 10,53 % |
| Total           | 105                          |         | 19                         |         |

Le tableau ci-dessus renseigne les origines des 19 conjoint.es canadien.nes des enfants de couples endogames, contre 105 des 111 conjoint.es choisi.es par les enfants de ménages

biconfessionnels<sup>13</sup>. Moins du quart des conjoint.es appartiennent à la deuxième génération de migrant.es. Le taux d'intégration équivalent des deux confessions d'origines se confirme donc bien. L'endogamie régionale aussi, puisque 24,76 % des beaux-parents des enfants de couples biconfessionnels et 15,79 % de ceux des enfants de couples protestants sont originaires du Centre-Ouest. Il est vain de commenter les nuances comptées tenu du faible nombre d'individus recensés côté protestant. Un écart confessionnel se dessine néanmoins au niveau de deux régions : Paris et la Normandie. De la première sont originaires moins de 5% des beaux-parents des enfants de ménages biconfessionnels, de la seconde presque le tiers de ceux des enfants de couples d'origines protestantes. C'est peut-être imputable à la diffusion plus importante du calvinisme en Normandie, bien que la confession de ces colons soit difficilement vérifiable en l'absence d'abjuration dans la colonie. Nous pouvons tout de même essayer d'identifier la confession d'origine des conjoint.es à la seconde génération de migrants.

En l'absence d'informations sur leurs lieux de baptême, la confession présumée des conjoint.es qui ne sont pas originaires du Centre-Ouest est très difficile à déterminer<sup>14</sup>. Comme elle ne peut être supposée que sur la base des prénoms vétérotestamentaires ainsi que sur la région d'origine, ce qui n'est pas assez pour une analyse quantitative, nous ne parlerons que de certains foyers où le doute semble permis. Il paraît ainsi que six enfants de ménages biconfessionnels et huit enfants dont les deux parents ont été baptisés au temple se marient avec d'autres personnes issues de familles protestantes<sup>15</sup>. Deux familles semblent avoir été particulièrement concernées par l'endogamie religieuse à la seconde génération de migrants : les Bédard et les Chalifour. 4 des 11 enfants de Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet, tous deux baptisés au temple de La Rochelle, se marient avec de possibles enfants de baptisé.es protestant.es, tandis que 3 des 12 enfants de Paul Chalifour et Jacqueline Archambault, un couple biconfessionnel d'Aunisais, épousent des possibles enfants de baptisé.es protestant.es. L'endogamie confessionnelle de ces deux familles semble perdurer sur deux générations au moins<sup>16</sup>.

---

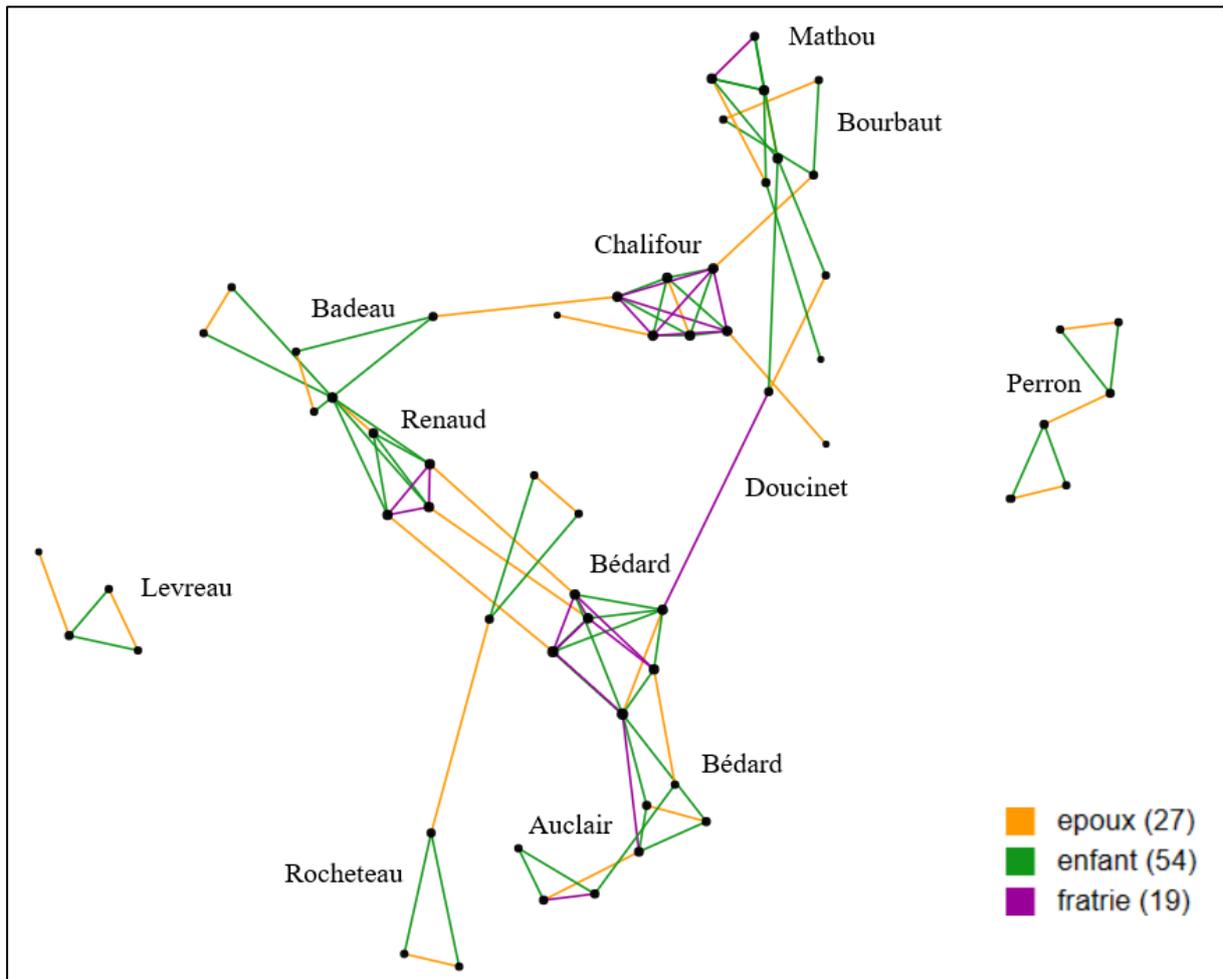
<sup>13</sup> Ces données sont indicatives. Beaucoup des parents sont natifs de régions différentes. Nous retenons celles du père lorsqu'elles variaient. Les origines de certains parents demeurent indéterminées.

<sup>14</sup> Hormis le travail d'Archange Godbout sur le Centre-Ouest, il n'existe pas de monographies régionales sur l'émigration coloniale qui permette d'identifier le lieu de baptême des émigrant.es.

<sup>15</sup> Il s'agit des couples formés par Anne Godin et René Delavoye, Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet, François Bédard et Marie Madeleine Auclair, Marie Madeleine Bédard et Louis Renaud, Jacques Bédard et Marie Jeanne Élisabeth Renaud, Marie Jeanne Bédard et Joseph Renaud, Marguerite Chalifour et Jean Badeau, Marie Chalifour et Joachim Martin, Étienne Chalifour et Claudine Bourbeau, Jeanne Chalifour et François Bibeau, Jean Perron dit Suire et Suzanne Touchette, Marie Mathou et Pierre Cardinal, Marie Catherine Leveau et Joachim Denault, Étienne Boutin et Marie-Madeleine Fiset.

<sup>16</sup> Voir annexes 6 et 7.

**Figure 31. Visualisation des réseaux matrimoniaux présumés endogames<sup>17</sup>.**

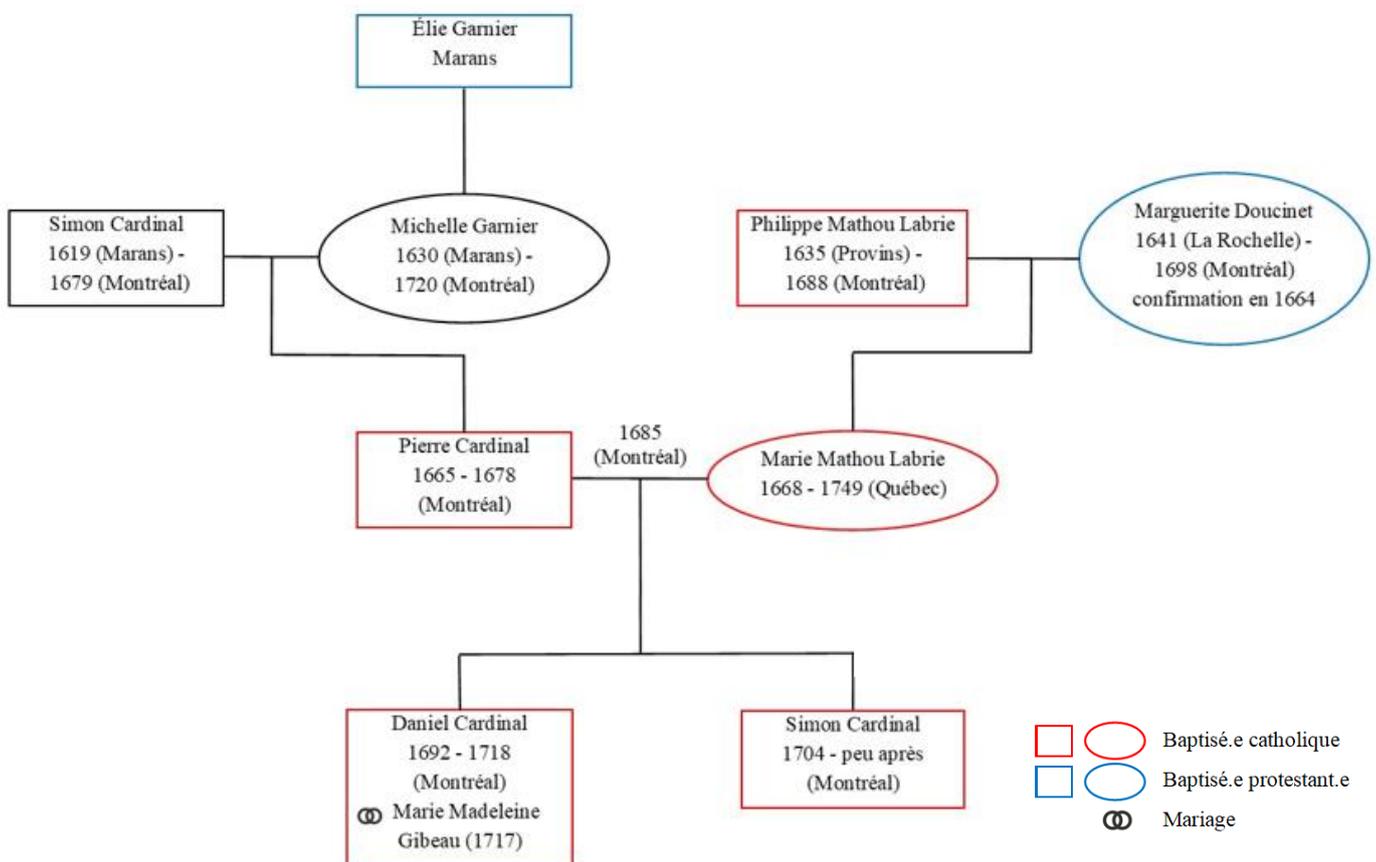


La reproduction confessionnelle se manifeste chez les Chalifour et les Bédard à travers les mariages de certains de leurs membres, mais elle ne concerne que certaines branches familiales et se raréfie au fil des générations. Il vaut donc mieux parler d'une transmission circonscrite et soumise aux relations interpersonnelles plutôt que d'une mémoire familiale collective et également distribuée entre ses membres. En d'autres termes, les enfants de parents baptisés au temple ne partagent pas nécessairement la confession de leurs aîné.es, même s'ils ont reçu une instruction calviniste. La transmission du protestantisme dépend des rapports parent-enfant, rapports qui peuvent différer d'un enfant à l'autre au sein d'une même fratrie. Le cas de Pierre Cardinal illustre cela. Gendre de Marguerite Doucinet, baptisée au temple, il est le fils de Simon Cardinal et Michelle Garnier, tous deux originaires de Marans (Aunis) et probablement catholiques. Son grand-père maternel est Élie Garnier, lui aussi Aunisien. Pierre Cardinal

<sup>17</sup> Chaque ensemble correspond à la famille mentionnée. La visualisation détaillée est disponible à l'adresse : [https://vistorian.net/nodelink/?session=0&datasetName=Transmission\\_du\\_calvinisme](https://vistorian.net/nodelink/?session=0&datasetName=Transmission_du_calvinisme).

appelle deux de ses enfants Simon et Daniel. L'endogamie régionale du couple se double de la récurrence des prénoms vétérotestamentaires dans leurs familles respectives, prénoms transmis à certains de leurs enfants. Les noms de l'Ancien Testament font toutefois place à ceux du Nouveau à la génération suivante. C'est d'abord le signe d'une acculturation socioreligieuse qui va dans le même sens que la métropole, d'autant qu'elle est encouragée par le clergé canadien<sup>18</sup>. C'est aussi celui de l'actualisation de la mémoire familiale à chaque génération. Le souvenir de son père a peut-être encouragé Pierre à prénommer son fils comme lui (Simon) ; aucun de ses petits-enfants ne porte en revanche les noms de leurs arrière-grands-parents, que leurs parents n'ont pas connus. Mémoire familiale et migration se mêlent donc intimement.

**Figure 32. Généalogie de Pierre Cardinal<sup>19</sup>.**



Le tour d'horizon des profils géographiques et confessionnels des conjoint.es choisi.es à la seconde génération de migrants montre que l'affinité religieuse joue beaucoup moins au que la solidarité régionale. Si la bi-confessionnalisation laisse peu de place à la conservation du calvinisme dans les familles, des solidarités subsistent. Il faut considérer les familles comme

<sup>18</sup> Didier Boisson, Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006, p. 196. Geneviève Ribordy, *Les Prénoms de nos ancêtres. Étude d'histoire sociale*, Québec, Septentrion, 1995, p. 61-63.

<sup>19</sup> La version détaillée se trouve en annexe.

des micro-communautés qui adoptent chacune des stratégies uniques pour concilier l'impératif d'intégration à la mémoire de leur migration et de la société d'origine. Hormis le mariage, dans quelles relations s'engagent quotidiennement les baptisé.es protestant.es en Nouvelle-France ? Comment leur situation de minorité religieuse et de nouveaux convertis se traduit-elle dans les rapports qu'ils entretiennent avec l'Église catholique, l'administration et les autres colons ?

En Nouvelle-France, l'Église exerce un monopole sur deux éléments qu'elle ne contrôle pas totalement dans le Centre-Ouest avant la Révocation : les structures de sociabilité et la solidarité communautaire<sup>20</sup>. Il est impossible d'intégrer le bourg ou la paroisse si on n'assiste pas au culte catholique régulièrement. C'est à l'église et dans ses espaces et temporalités voisines que se forme la communauté villageoise : on se voit au catéchisme, à la messe, dans les processions, en pèlerinage, devant l'autel ou encore au cimetière. La cloche rythme les journées et les fêtes<sup>21</sup>. Refuser de se plier aux sacrements de manière répétée peut être mal perçu. À l'inverse, faire un don à la fabrique, à un clerc ou à une communauté religieuse est signe de réussite sociale, mais aussi d'intégration socioreligieuse et communautaire car c'est l'Église qui se charge de soigner les malades, aider les miséreux et instruire les enfants. Le don étant synonyme de charité, salut et intégration sociale vont souvent de pair. Hormis Louis Rabouin, qui donne en 1720 ses services à vie aux religieuses de l'hôpital général de Québec, Suzanne Bennett et Jean Gibault vendent tous leurs biens et se mettent au service des récollets en leur couvent de Notre-Dame-des-Anges en 1678. Pour Louis Rabouin, qui est alors âgé, pauvre et célibataire, se donner à cette institution est une façon de se rapprocher de Dieu et d'être protégé dans ses vieux jours, en l'absence d'enfants pour veiller sur lui. Le contrat qu'il signe comporte des clauses précises : en échange de son travail, la communauté s'engage à le nourrir, le loger, l'habiller, le soigner et, en « bonus », lui fournir six pots d'eau de vie et douze livres de tabac par an<sup>22</sup>. Pragmatisme, peur et dévotion dictent cet engagement sincère. Pour Suzanne Bennett et Jean Gibault, cela va encore plus loin : comme ils nourrissent depuis longtemps le désir « de se donner entièrement à Dieu en lui offrant leurs personnes pleines pour être employées à son honneur et service [...] à une maison religieuse pour y vivre et mourir », ils vendent l'intégralité de leurs biens pour 2 500 livres. En échange, ils promettent à Louis de Frontenac de régler la moitié des frais nécessaires à la construction d'une petite maison de 18m<sup>2</sup>

---

<sup>20</sup> Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724, op. cit.*, p. 342.

<sup>21</sup> *Le Cours de l'histoire*, « De la messe aux messes basses, se retrouver au pied du clocher », avec Alain Cabantous et Nicole Bériou, 3 janvier 2024, disponible à l'adresse : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-cours-de-l-histoire/de-la-messe-aux-messes-basses-se-retrouver-au-pied-du-clocher-6828015>.

<sup>22</sup> BAnQ Québec, Dubreuil, Donation de Louis Rabouin à l'Hôpital-Général de Québec, 28 novembre 1720.

et de ses dépendances à proximité du couvent, pourvu que le gouverneur accepte de financer le reste. Aux religieux, ils jurent de financer la construction d'une chapelle dédiée à saints François, Élzéar et Delphine qui serait accolée à l'église du couvent. Leur seule demande est d'y être inhumés, avec les frères et sœurs qui souhaiteraient y reposer, à leur mort. Bénéficiant d'une « réputation de personnes d'une probité sans reproche, d'une piété particulière, et d'une fidélité inviolable », leur demande est approuvée et l'acte contresigné par Frontenac en personne<sup>23</sup>. Jean Gibault semble être dévot à l'excès et sa femme, née dans une famille protestante, l'est devenue aussi à son contact. La donation de Suzanne Bennett et Jean Gibault est plus extensive que celle de Louis Rabouin car elle n'est nullement dictée par la pauvreté ou la vieillesse, mais plutôt permise et motivée par la richesse. Celle-ci ressemble davantage à un vœu de religion qu'à un échange contractuel, le couple professant d'ailleurs tenir ordre de saint François de Paule dans la donation<sup>24</sup>. Riches comme pauvres se donnent donc aux institutions religieuses dans une même démarche de rédemption. Elle traduit à chaque fois des conversions abouties qui n'impliquent pas d'abjurer formellement.

Les donations à l'Église peuvent aussi être des transactions : en 1673, René Rémy et Marie Léonard, une baptisée protestante qui avait fait vœu de « consacrer sa vie aux sauvages<sup>25</sup> » auprès des hospitalières avant de finalement se rétracter, prévoient de faire don à leur mort des terres et habitations qu'ils possèdent à la fabrique de la paroisse de Boucherville et aux filleuls et filleules qu'ils ont et pourront avoir<sup>26</sup>. Vieillissant et toujours sans enfant, le couple prépare déjà sa succession en pensant à son salut. L'année suivante, Hélène Dodin et Jean Deniau constituent une rente annuelle à Gabriel Souart, le curé de leur paroisse, qui venait d'être nommé au séminaire Saint-Sulpice à Paris<sup>27</sup>. 16 ans plus tard, ce même couple reçoit une donation de la part d'un voisin, Nicolas Dubreuil. S'il vient à mourir, il promet de donner aussi aux fabriques des paroisses de la Sainte-Famille-de-Boucherville et de Notre-Dame de Montréal, aux pauvres de l'hôtel-Dieu et à la chapelle Bonsecours<sup>28</sup>. La mention d'Hélène et Jean parmi ces institutions catholiques montre leur pleine intégration au sein de la paroisse. Alexandre Petit fait aussi un don à l'hôtel-Dieu de Québec en 1678<sup>29</sup>. Il est représenté par son

---

<sup>23</sup> BAnQ Québec, Becquet, Donation de Jean Gibault et Suzanne Bennett aux Récollets, 18 juillet 1678.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> AD17, Demontreau, 3E321, vœu de Marie Léonard, f° 102-103.

<sup>26</sup> BAnQ Montréal, Frérot de la Chesnaye, Donation de biens par René Remy et Marie Léonard à la fabrique de la paroisse de la Sainte-Famille-de-Boucherville et aux filleuls et filleules qu'ils peuvent avoir, 16 avril 1673.

<sup>27</sup> BAnQ Montréal, Basset, Constitution d'une rente à Gabriel Souart, 11 mars 1674.

<sup>28</sup> BAnQ Montréal, Adhémar, Donation en cas de mort de Nicolas Dubreuil dit Laplume, 30 août 1690.

<sup>29</sup> BAnQ Québec, Rageot, Donation de Gédéon Petit, subrogé d'Alexandre Petit, à l'hôtel-Dieu de Québec, 29 avril 1678.

fil, Gédéon, qui avait abjuré cinq ans plus tôt. En apparence gratuit et privé, ce geste est peut-être motivé par la vie publique du négociant. Alexandre Petit comparait à plusieurs reprises devant le Conseil souverain pour des litiges commerciaux ou successoraux entre 1668 et 1683. De confession réformée et n'ayant pas abjuré, il se doit de manifester son implication dans la communauté, ainsi que son respect de l'ordre confessionnel instauré deux ans plus tôt, à travers des donations aux institutions religieuses. Qu'il soit spirituel ou temporel, le don est souvent performatif. Il peut aussi être contraint : beaucoup de sentences forcent les condamnés de droit commun à verser une amende aux institutions de charité. En 1678, Daniel Biaille, l'associé protestant d'Alexandre Petit, doit verser 50 livres d'amende à la fabrique Notre-Dame et à l'hôtel-Dieu de Montréal pour avoir fait décharger des marchandises un jour de fête, « au mépris de la religion catholique apostolique et romaine<sup>30</sup> ». 13 ans après, le lieutenant Nicolas Daussey de Saint-Michel verse 200 livres aux pauvres et quitte la colonie après avoir été convaincu du crime de « sodomie<sup>31</sup> ». Qu'il s'agisse de délits ou de « crimes », la donation est souvent une façon de se racheter aux yeux de ses pairs. Pour Alexandre Petit, notoirement huguenot, le don a donc peut-être pour but de laver les soupçons d'immoralité qui pèsent alors sur ses affaires<sup>32</sup>.

En plus des donations, les relations des colons avec l'Église se matérialisent aussi dans les transactions immobilières. Les institutions religieuses sont à l'époque des propriétaires fonciers importants, en France comme en Nouvelle-France. 15 des 54 acquisitions de terres répertoriées sont conclues avec elles. La plupart des 39 restantes sont arrangées après la décennie 1660. Les achats se font alors plutôt directement entre colons, beaucoup de terres ayant été distribuées par les seigneurs.

**Figure 33. Transactions immobilières conclues avec l'Église catholique.**

| Institution religieuse            | Nombre d'acquisitions |
|-----------------------------------|-----------------------|
| Compagnie de Jésus                | 6                     |
| Séminaire de Montréal             | 3                     |
| Société Notre-Dame de Montréal    | 2                     |
| Hospitalières de Québec           | 2                     |
| Séminaire de Québec               | 1                     |
| Fabrique de la paroisse de Québec | 1                     |
| Total                             | 15                    |

<sup>30</sup> BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1, S28, P2534, 20 août 1667, cité dans Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France, op. cit.*, p. 76.

<sup>31</sup> BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1, S28, P2514, 12 novembre 1691. C'est l'un des rares cas documentés d'homosexualité en Nouvelle-France.

<sup>32</sup> S'il n'était pas désigné comme huguenot, ses fils et son associé l'ont été. BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1, S28, P2754, 11 avril 1672 et TP1, S28, P1899, 29 novembre 1677.

Sans conséquence pour les marchands et les artisans, l'étendue des possessions foncières de l'Église est autrement plus déterminante chez les 13 habitants baptisés au temple. Pour ces derniers, il est important d'avoir de bons rapports avec les institutions religieuses afin d'agrandir les domaines dont leurs revenus dépendent. Ordres de la Contre-Réforme, récollets, sulpiciens et jésuites sont les seigneurs de l'île de Montréal et des alentours de Québec. Il faut donc passer par eux pour obtenir une terre sur demande. Il n'y a pas de contrepartie religieuse dans les concessions répertoriées, les habitants baptisés au temple étant déjà convertis. C'est aussi le cas des engagés : Anne Ardouin, une rochelaise baptisée au temple de la Villeneuve en 1617, avait fait sa profession de foi catholique le 24 août 1630 avant d'épouser Jacques Badeau en l'église Saint-Pierre de Marennes le 13 octobre suivant. Le couple s'engage comme domestiques auprès des jésuites le 12 avril 1647<sup>33</sup>. Outre de devoir s'entendre avec le clergé, les habitants s'allient aussi avec d'autres familles de fermiers propriétaires afin de conserver voire d'agrandir leurs domaines. C'est pourquoi les 39 acquisitions n'ayant pas été conclues avec l'Église, soit les trois quarts d'entre elles, le sont avec d'autres familles d'habitants (souvent des voisins) ou des seigneurs laïcs. Les contrats de mariage signés à ces occasions présentent tous des clauses foncières. Les intérêts de leur exploitation empêchent donc structurellement les habitants d'origine protestante de former des couples endogames. Cela ne semble pas poser de problème. Bien qu'elles soient issues de familles protestantes, certaines Aunisiennes mariées à des habitants catholiques s'impliquent activement dans la gestion du patrimoine familial : c'est le cas de Marguerite Doucinet, Anne Ardouin et Anne Delaunay<sup>34</sup>. Les habitants catholiques et protestants ne diffèrent donc pas dans leurs pratiques.

Plus autonomes financièrement, les artisans et les marchands sont pour la plupart protégés par le pouvoir royal. Le cas de Moïse Hilaret et Daniel Beau, deux maîtres charpentiers de navire, en témoigne. Déclarant qu'ils ne pouvaient « demeurer davantage en ce pays si les affaires du Roi ne les y retenaient étant de la religion prétendue réformée », ils obtiennent en août 1664 l'accord du Conseil souverain pour retourner en France au terme de leur contrat<sup>35</sup>. Les deux hommes mobilisent ingénieusement l'interdiction d'exercer le culte calviniste à leurs fins. Sept jours après, on les somme de rester un an de plus pour œuvrer à la construction de

---

<sup>33</sup> AD17, 3 E 1295, f<sup>o</sup> 55, Teuleron, Engagement de Jacques Badeau et Anne Ardouin pour les Révérends Pères jésuites, 12 avril 1647. Voir l'individu n<sup>o</sup> 240079 du Fichier Origine.

<sup>34</sup> BAnQ Québec, Rageot, Vente d'un emplacement au séminaire de Québec, 8 juillet 1667. BAnQ Québec, Rageot, Vente d'une terre à Jean Dubois, 20 août 1691. BAnQ Québec, Vachon, Vente d'une terre à Jacques Regnault, 28 novembre 1665.

<sup>35</sup> BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1, S28, P159, Arrêt portant permission à Moïse Hilleret et Daniel Beau, charpentiers de navire de religion réformée, de repasser en France, vu l'expiration de leur engagement, 20 août 1664.

bâtiments de guerre<sup>36</sup>. Marié trois ans plus tard avec Catherine Laurent, Moïse Hilaret finit par abjurer onze jours avant le mariage et s'enracine ensuite pour de bon à Québec<sup>37</sup>. Il signe plusieurs devis de construction avec les intendants Jacques de Meulle et Jean Bochart en 1685, 1687 et 1701 et construit cent embarcations pour le roi en 1695<sup>38</sup>. La valeur de son savoir-faire protège aussi Jean Soulard, maître armurier à Québec. Le 9 août 1703, il est condamné par l'intendant Beauharnois dans un litige criminel qui l'oppose à l'orfèvre Michel Levasseur. Celui-ci l'accuse d'avoir altéré l'argent d'une cuillère qu'il lui avait envoyée pour estimation. Deux ans plus tard, le Conseil d'État du roi porte défense de mettre à exécution ledit jugement<sup>39</sup>. L'État colonial agit ainsi directement pour conserver ses artisans, surtout lorsqu'il s'agit de fabricants d'armement. Leur confession d'origine importait peu. Avantagés économiquement et protégés politiquement, deux artisans épousent des protestantes d'origine : Jacques Bédard et Philippe Poitier Lafontaine. Quant au maître charpentier Paul Chalifour, 4 de ses 12 enfants sembleront se marier avec d'autres enfants de baptisés protestants (annexe 7). L'endogamie de ces trois couples se matérialise dans l'espace : les Bédard et les Chalifour vivent tous à Charlesbourg ; Philippe Poitier habite la rue du Saut-au-Matelot, en basse-ville de Québec.

À l'inverse des artisans, aucun des trois marchands mariés dans la colonie n'épouse une calviniste. Quoique également protégés, ils ont plus de mal à s'intégrer. En 1627, les récollets étaient parvenus à intéresser l'État au peuplement de la colonie au terme d'une campagne qui avait fait des négociants huguenots les responsables de l'échec de l'évangélisation<sup>40</sup>. Adversaires tout désignés en un siècle où la guerre civile reprend en métropole, ils sont ainsi exclus de la compagnie des Cent Associés. Tout au long de la période étudiée, l'administration semble pourtant ne pas avoir pris le parti d'exclure les marchands de confession réformée, ces derniers obtenant souvent l'autorisation d'hiverner à Québec lorsqu'ils ne sont que de passage. Une inflexion notable s'observe néanmoins dans les années qui précèdent la Révocation. Traduite par l'éviction des huguenots du commerce avec le Canada jusqu'en 1715, elle se

---

<sup>36</sup> BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1, S28, P170, Arrêt portant ordre d'employer Daniel Beau, Moïse Hilleret, Pierre Esmery et Laurent Nafrechou, charpentiers, pour travailler aux bâtiments de navigation « qu'il est a propos de construire pour l'entreprise de guerre », 27 août 1664.

<sup>37</sup> AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*, f° 16.

<sup>38</sup> BAnQ Montréal, Basset, Marché de construction de cent bateaux avec Sa Majesté, 28 septembre 1695. BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Marché de construction de bateaux à fond plat, 14 août 1685. BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Marché de construction de bateaux à fond plat, 30 septembre 1687. BAnQ Québec, Genaple de Bellefonds, Marché de construction de bateaux à fond plat, 5 janvier 1701.

<sup>39</sup> BAnQ Québec, TP1, S777, D46, Procès entre le sieur Levasseur, orfèvre à Québec, demandeur, et Jean Soulard, arquebusier du Roi, demeurant à Québec, 30 mars 1705.

<sup>40</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi*, op. cit., p. 88-92.

concrétisait déjà sur place par l'abjuration de quatre des cinq marchands émigrés<sup>41</sup> : Daniel Perron (1663), Pierre Conille (1671), Gédéon (1673), Moïse (1680) et Alexandre Petit (1683). Les protestants à l'origine établis dans la colonie peuvent donc y demeurer à la condition de se convertir. Ce n'est pas le cas des négociants venus de métropole, qui ne sont plus admis du tout. En novembre 1685, le rochelais Samuel Bernon se voit refuser le droit d'hiverner à Québec. Ayant déjà passé l'hiver dans la colonie en 1682-83 et en 1684-85, il se prépare à y séjourner de nouveau lorsque sa demande est rejetée en raison de sa confession<sup>42</sup>. Le gouverneur Denonville confesse à Versailles qu'il aurait préféré l'accepter au vu des grands services qu'il avait rendus à la colonie, mais il dut s'incliner devant l'opposition de l'évêque :

Le sr Bernon marchand m'a présenté un mémoire que J'ay l'honneur de vous renvoyer afin que je puisse recevoir les ordres du Roy sur le sejour que les marchands religionnaires feront en ce pays. Je suis obligé Monseigneur de vous rendre compte du merite de cette famille. Ils sont plusieurs frères habitans de la Rochelle qui seroit a souhaitter de pouvoir convertir. Ils ont rendu de grands services a ce pays ici par leur negoce ou il leurs est beaucoup deu. Monseigneur Evesque m'ayant tesmoigné souhaitter qu'il ne passat pas l'hyver en ce pays, J'ay cru luy devoir accorder cette satisfaction<sup>43</sup>.

Samuel Bernon, qui est l'un des principaux négociants assurant le commerce avec le Canada, retourne à La Rochelle où il se convertit au catholicisme peu après son retour. Malgré la conversion des négociants huguenots à la Révocation, John Bosher remarque que les réseaux marchands des catholiques et des nouveaux convertis demeurent distincts au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>. Dans la pratique, les nouveaux convertis se font représenter dans la colonie par des catholiques à compter de 1685. Leslie Choquette constate que Samuel Bernon s'implique à nouveau dans le commerce canadien dès 1687. Bien qu'il ne voyage plus physiquement, ses tractations avec des marchands de Québec ont laissé des traces à Québec et à La Rochelle jusqu'en 1705, lorsqu'il prend sa retraite<sup>45</sup>. Pour s'adapter à l'interdiction dont leur présence fait dorénavant l'objet, les négociants de La Rochelle s'associent donc avec des catholiques sur place.

---

<sup>41</sup> Jacques Mathieu, « Mobilités et sédentarités : stratégies familiales en Nouvelle-France » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique*, t.1, *op. cit.*, p. 216.

<sup>42</sup> Après 1676, année de l'ordonnance de police, il fallait que les marchands protestants obtiennent l'autorisation du Conseil souverain pour hiverner dans la colonie. Leslie Choquette, « La conversion des protestants en Nouvelle-France » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique*, *op. cit.*, p. 305. Leslie Choquette, « 'Cela m'est de la dernière conséquence que le tout soit fait en secret' », *art. cit.*, p. 94.

<sup>43</sup> ANOM, C11A, vol. 7, f<sup>o</sup> 100v-101, lettre de Denonville au ministre, 13 novembre 1685.

<sup>44</sup> John Bosher, « Huguenot Merchants and the Protestant International in the Seventeenth Century » dans *The William and Mary Quarterly*, vol. 52, n<sup>o</sup> 1, 1995, p. 77-102.

<sup>45</sup> Leslie Choquette, « 'Cela m'est de la dernière conséquence que le tout soit fait en secret' », *art. cit.*, p. 93-95.

En dehors du mariage, des affinités matérielles et morales lient les individus aux institutions catholiques et à l'administration coloniale. Dominant les structures de solidarité, l'Église est sollicitée par les colons les plus intégrés à l'ordre socioreligieux, ou en voie d'enracinement. Cela se traduit chez certains par des donations de service et chez d'autres par des dons pécuniers. Ils étaient le moyen de montrer sa bonne intégration à la paroisse, de se racheter après une condamnation, ou de calmer la peur de la mort. Pour les habitants, l'Église est un partenaire de premier ordre, mais c'est davantage vers l'administration que se tournent les artisans et les négociants. Protégés pour leurs savoir-faire, certains artisans s'adaptent à l'ordre catholique en concluant des mariages endogames, ou en se convertissant carrément, au contraire des marchands qui font face à l'hostilité du clergé et doivent bien souvent abjurer.

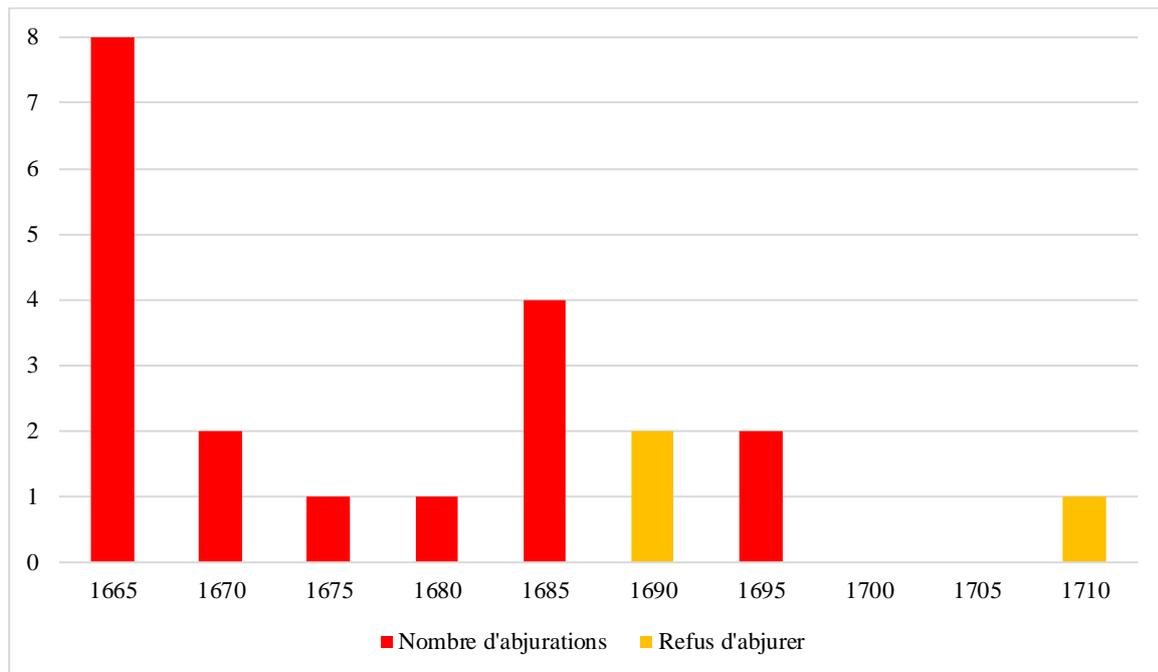
## **2.2 Abjurer, et après ?**

Jusqu'à présent ont été étudiés les comportements démographiques et les rapports qu'entretiennent les colons baptisés au temple avec le pouvoir sur la base de leur statut socioéconomique et de leur degré d'intégration. Il reste à évoquer le cas des 21 hommes qui ont abjuré. Quelles raisons les conduisent à poser, ou à refuser de poser, ce geste sans retour ? S'agit-il d'une étape de leur enracinement, ou d'un marqueur d'exclusion ? Qu'en est-il des femmes ? Enfin, peut-on l'éviter ? Moins du tiers des 21 hommes recensés abjurent dans la décennie 1660, contre plus de la moitié après la promulgation du règlement de police de 1676. C'est l'évêque François de Laval qui systématise la pratique des abjurations en Nouvelle-France ; seules trois sont mentionnées dans le *Journal des jésuites* avant qu'il n'arrive en 1659<sup>46</sup>. 16 des 21 colons abjurent dès leur arrivée et cinq autres plus tard : Daniel Perron dit Suire et Moïse Hilaret 6 ans, Moïse Petit 7 ans, Pierre Tessier 22 ans et Alexandre Petit 34 ans.

---

<sup>46</sup> Charles-Honoré Laverdière et Henri-Raymond Casgrain, *Le journal des jésuites, publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec*, op. cit., p. 46, 74 et 208.

**Figure 34. Chronologie des abjurations.**



Trois soldats du régiment de Carignan-Salières, Jean Arcouet, Simon Darne et Philippe Poitier, abjurent pendant leur hospitalisation à l'hôtel-Dieu de Québec en 1665<sup>47</sup>. Les 21 abjurations survenues à l'arrivée du régiment entre le 13 septembre et le 12 décembre 1665 créent une dynamique favorable aux conversions individuelles. Marc-André Bédard remarque que l'officier Isaac Berthier abjure en présence de l'évêque, du marquis de Tracy, du gouverneur de Courcelles et de l'intendant Talon<sup>48</sup>. Mise en scène à des fins de persuasion collective, l'abjuration du gradé facilite celle des recrues. Les religieuses rivalisent d'ingéniosité pour convertir les malades qui s'exposent à la damnation éternelle. La mère Marie-Catherine de saint Augustin verse par exemple les os broyés du martyr Jean de Brébeuf dans le breuvage d'un huguenot gravement malade. Refusant jusque-là de se convertir, il abjure avec ferveur et recouvre aussitôt la santé, nous disent les annales<sup>49</sup>. Trois autres soldats, Jean Pépin, Élie Tarbot et Jacques Bonnet, refusent l'abjuration alors qu'ils sont hospitalisés à l'hôtel-Dieu<sup>50</sup>. Demeurés (secrètement) calvinistes depuis la Révocation, sans doute mourants et exempts d'attache familiale et matérielle sur place, leur refus d'abjurer les conduits à être enterrés dans un champ.

<sup>47</sup> AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*, f° 8-11.

<sup>48</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, op. cit., p. 83-84.

<sup>49</sup> Archives de l'hôtel-Dieu de Québec, F1-A5,1/1:1, *Annales manuscrite de l'hôtel-Dieu de Québec vol. 1*, f° 81-82.

<sup>50</sup> HDQ-F5-G1,2/1:1, *Registre Journalier Des Malades qui viennent, sortent, et meurent dans Lhostel Dieu de Kebeb en Lannee mil six cent quatre vingt neuf commencent au mois de juin de la mesme année (1689-1698)*, f° 97 et 98. HDQ-F5-G1,2/1:3, *Registre des malades qui viennent, sortent, et meurent à Lhostel Dieu de Quebec (1709-1723)*, f° 56.

Comme le montrent ces exemples, l'abjuration est intrinsèquement liée au projet d'enracinement dans la colonie. Refuser de se convertir est certes un geste d'indépendance qui traduit la volonté de garder la main sur son destin, temporel comme spirituel, mais cela empêche toute intégration. À l'inverse, abjurer est un geste sans retour qui acte souvent la rupture avec la société d'origine, surtout avant la Révocation. Aucun abjuré ne retourne d'ailleurs en France.

L'ancienneté de la présence des cinq négociants qui abjurent précise aussi leurs motivations. Quoique particulièrement réprimés, ils ne doivent pas toujours se convertir rapidement : Daniel Perron le fait au bout de 6 ans, Moïse Petit 7 et Alexandre Petit 34. Entre Daniel Biaille, qui assumait sa confession calviniste depuis 1667 sans jamais avoir eu à abjurer, et Gédéon Petit qui abjure dès son arrivée en 1673, la confession d'Alexandre et Moïse ne devait être un secret pour personne. Pourquoi le frère aîné abjure-t-il alors si tôt ? Sans doute pour bénéficier de droits réservés aux habitants qui doivent, eux, être obligatoirement « naturels François catholiques<sup>51</sup> ». Plutôt que la migration, l'article 7 de la charte des Cent-Associés concerne en fait la propriété foncière. Ne peuvent devenir habitants que les catholiques. Cela explique pourquoi les fermiers et les négociants, qui s'adonnent à la spéculation foncière, sont davantage convertis que les artisans et les domestiques. Quatre ans après sa conversion, Gédéon Petit fait ainsi valoir son abjuration au Conseil souverain pour demander l'obtention des « droits et privilèges dont jouissent les autres habitants de ce pays<sup>52</sup> », c'est-à-dire pour obtenir une terre. Malade, Alexandre Petit abjure quant à lui sur son lit de mort, peut-être par peur de voir ses biens confisqués et son corps enterré dans un champ s'il venait à mourir « dans son erreur », selon la formule consacrée<sup>53</sup>. Il y a donc un lien évident entre l'abjuration et l'enracinement, au sens propre : c'est la terre que l'on achète où qui nous recouvre qui impose la conversion.

Mais, plus que la mort, c'est le mariage qui semble jouer un rôle prépondérant dans les abjurations. Facteur d'enracinement par excellence, il motive les conversions de Daniel Perron Suire (1663), Moïse Hilaret (1667) et Pierre Conille (1671). Le premier s'y plie pour épouser Louise Gargottine, elle aussi Aunisienne, le second Marie Pechina, dont le contrat de mariage signé trois mois plus tard est finalement annulé, le troisième Catherine Laurent<sup>54</sup>. Le cas de Moïse Hilaret est particulièrement révélateur : assumant ouvertement sa confession en 1664 pour obtenir congé, il se décide à abjurer quand la possibilité de se marier se présente. Moïse

---

<sup>51</sup> ANOM, C 11A, 1, f°91r-98v, *Édit du roi pour l'établissement de la Compagnie de la Nouvelle-France*, 6 juin 1628, f° 93.

<sup>52</sup> BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1, S28, P1899, 29 novembre 1677.

<sup>53</sup> Marc-André Bard rappelle que c'était le traitement réservé aux non-convertis à leur mort. *Ibid.*, p. 69.

<sup>54</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 187.

Hilaret se sert donc de la religion comme d'un moyen d'action. C'est seulement lorsqu'il décide à rester en Nouvelle-France qu'il renonce pour de bon à sa confession d'origine. Posée pour s'intégrer dans la société d'accueil, l'abjuration peut aussi exclure de sa communauté d'origine. D'abord commis pour son père François Perron à Québec, Daniel Suire est privé de sa procuration et déshérité lorsque ce dernier apprend son abjuration. Peut-être est-ce surtout sa décision de rester en Nouvelle-France qui afflige son père. Fils unique, Daniel tentera de recouvrer la succession vacante devant la prévôté de Québec, en vain<sup>55</sup>. Quoique inédit, ce cas de figure montre que l'abjuration n'est pas prise à la légère par les familles. Il ne s'agit pas toujours de revirements « routiniers » et sans conséquence, comme le soutient Louise Dechêne, mais d'un geste irrévocable qui fait partie d'une stratégie d'intégration plus vaste<sup>56</sup>. Abjurer implique souvent la rupture avec la métropole. Sept autres hommes ont pu abjurer dans l'espoir de trouver une conjointe dans la colonie, leur statut socioéconomique n'étant pas suffisamment élevé pour en faire de bons partis<sup>57</sup>. Trois se marient dans la décennie suivante, deux dans la décennie d'après, et deux derniers demeurent célibataires. Comme ils ne signent aucun acte notarié de leur vivant, cela laisse penser qu'ils font partie des colons les plus pauvres (voir p. 67-68). Quant à Pierre Tessier, à l'inverse, il était marié depuis 22 ans avec Catherine Varin lorsqu'il abjure à Notre-Dame de Montréal en 1688<sup>58</sup>. Si ce n'est qu'il exploitait une terre sur l'île de Montréal, donc qu'il dépendait des faveurs du clergé pour agrandir son exploitation, sa motivation reste incertaine. Il avait obtenu le bail à ferme d'une terre de la part de l'hôtel-Dieu en 1681 et une concession sur l'île saint Paul de la part de Claude Robutel en 1684<sup>59</sup>.

Une dernière raison d'abjurer est la contrainte ou la captivité. Charles-Gabriel Chalifoux et François Ferté Lamothe viennent tous deux de Nouvelle-Angleterre lorsqu'ils abjurent en 1699 à Montréal. Au XVII<sup>e</sup> siècle, plusieurs familles huguenotes s'installent dans la colonie voisine après un premier séjour en Nouvelle-France. Les autorités se méfient de ces transfuges qui menacent la souveraineté française dans les Amériques. En 1689, Frontenac reçoit d'ailleurs l'instruction de faire renvoyer en France les huguenots qui seraient pris dans l'expédition qu'il

---

<sup>55</sup> BAnQ Québec, TL1, S11, SS1, D1, *Registre civil de la Prévôté de Québec*, no. 1, f<sup>o</sup> 3 v, cité dans Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, op. cit., p. 85. Robert Larin, « Le huguenot de la Nouvelle-France Entre l'histoire méconnue et la mémoire réinventée » dans Mickaël Augeron (dir.), *Figures huguenotes dans les Amériques. De l'histoire à la mémoire*, Rennes, PUR, 2020, p. 129.

<sup>56</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 475.

<sup>57</sup> Il s'agit de Guillaume Chaillé, Pierre Leomont, Timothée Jousseau, Pierre Levreau, Simon Hector Orson et Jean Ranger.

<sup>58</sup> Voir l'acte n<sup>o</sup> 403975 du PRDH.

<sup>59</sup> BAnQ Montréal, Mague, Bail à ferme d'une terre dite de St Joseph par l'hôtel-Dieu de Montréal à Pierre Tessier, de l'île St Paul, 1<sup>er</sup> mai 1681. BAnQ Montréal, Basset, Concession de terre située en l'île St Paul par Claude Robutel, seigneur en partie de l'île St-Paul, à Pierre Tessier de l'île St Paul, 3 octobre 1684.

préparait<sup>60</sup>. Les Ferté et Charles-Gabriel Chalifoux sont sans doute capturés au cours d'une telle incursion. Louise Dechêne remarque qu'arrivés à Montréal de force ou de leur plein gré, les colons qui avaient passé plusieurs années dans la région d'Orange sont systématiquement rebaptisés. Cela concerne aussi bien les enfants que les adultes. Le fils de François Ferté Lamothe, Louis Jean-Baptiste, est par exemple rebaptisé à l'âge de 3 ans, quelques mois seulement après l'arrivée de ses parents<sup>61</sup>. D'autres deuxièmes baptêmes sont célébrés les 24 août et 13 septembre 1700 à l'église Notre-Dame<sup>62</sup>. Nous y reviendrons.

Les femmes sont beaucoup moins susceptibles d'abjurer que les hommes : seules 13 des 169 abjurations consignées dans le *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757* les concernent. Quatre seulement sont françaises, les autres sont des captives venues de Nouvelle-Angleterre<sup>63</sup>. Pourquoi, alors que les femmes jouent un rôle central dans l'instruction des enfants, ne les réprime-t-on pas autant si ce n'est plus que les hommes ? Comment expliquer que l'on évite de recruter des « filles du roi » venues du Centre-Ouest par peur qu'elles ne soient protestantes si on ne surveille pas les Aunisiennes qui viennent par leurs propres moyens<sup>64</sup> ?

La question renvoie au lien entre la confession d'origine et le mode migratoire. Précisons tout de suite que si aucune des 22 femmes suivies n'abjure en Nouvelle-France, quatre se convertissent au catholicisme avant de partir. Catherine Barré, Anne Lépine, Marie Mazouer et Suzanne Rocheteau sont toutes mentionnées dans la *Liste des convertis 1631-1661* découverte par Guy Perron aux archives municipales de La Rochelle<sup>65</sup>. Seules Catherine Barré et Anne Lépine sont considérées comme des « filles du roi » par Yves Landry<sup>66</sup>, mais nous pouvons ajouter Marie Mazouer sans risque d'erreur car elle est dite convertie au couvent des carmes, à l'instar de ses deux consœurs, ce qui laisse entendre qu'elle avait été recrutée par une institution religieuse. De plus, son départ suit de très près sa conversion puisqu'elle se marie à Québec moins de deux ans après<sup>67</sup>. Convertie à l'hiver 1661, peut-être est-elle partie l'été suivant ou

---

<sup>60</sup> Instruction à M. de Frontenac sur l'entreprise contre les Anglais, 7 juin 1689, *Collection de documents relatifs à l'histoire de la Nouvelle-France*, vol. I, Québec, A. Coté, 1888, p. 460, cité dans Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, op. cit., p. 83.

<sup>61</sup> Voir l'acte n° 210990 du PRDH.

<sup>62</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 475.

<sup>63</sup> Il s'agit de Suzanne Bélanger (1662), Marthe Quitel (1665), Catherine Basset (1667) et Anne Noget (1757).

<sup>64</sup> Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, op. cit., p. 61. Dominique Deslandres, « Montréal au temps des filles du Roy », op. cit., p. 42.

<sup>65</sup> AMR, GG737, *Liste des convertis 1631-1661*. Guy Perron, Liste des convertis à La Rochelle entre 1631 et 1662, *Le Blogue de Guy Perron*, 29 décembre 2016, consulté le 6 mai 2024, disponible à l'adresse : <https://lebloguedeGuyPerron.wordpress.com/2016/12/29/146-liste-des-convertis-a-la-rochelle-entre-1631-et-1662/>.

<sup>66</sup> Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, op. cit., p. 271 et 275.

<sup>67</sup> Voir l'acte n° 66610 du PRDH pour son acte de mariage.

celui d'après après un séjour chez les hospitalières ? Il est aussi possible qu'Anne Lépine soit une « fille du roi », mais cela ne peut être vérifié faute de source institutionnelle. Hormis Marie Léonard, Anne Ardouin et Marie Girard, sur lesquelles nous reviendrons au chapitre suivant, 14 des 15 autres femmes parties sans s'être converties au préalable étaient accompagnées d'une ou de plusieurs proches. Cela leur épargna sans doute de se convertir avant de partir, au contraire de « filles du roi » recrutées par des institutions.

Le fait qu'aucune femme n'abjure en Nouvelle-France est révélateur du caractère genré de ce sacrement. Il doit aussi être relativisé : des 21 hommes qui sont amenés à abjurer, six sont des soldats soignés à l'hôtel-Dieu dont trois sont peut-être à l'agonie et deux autres sont des colons venus d'une colonie protestante. Leur abjuration était inévitable. Seuls 13 des 46 émigrants sont donc amenés à abjurer dans des circonstances « ordinaires ». Hormis l'interdiction de s'assembler, les protestants ne font l'objet d'aucune mesure répressive en Nouvelle-France. L'abjuration n'est pas imposée comme durant les dragonnades, mais il faut être catholique pour se marier ou obtenir une concession. Marc-André Bédard soutient que les protestants abjurent en dernier recours, préférant souvent se plier au culte catholique pour éviter d'en arriver là<sup>68</sup>. C'est sans compter que le calvinisme exclut. Les 13 hommes qui abjurent ne sont pas les mieux intégrés à la société coloniale. Il suffit d'une opportunité de rompre l'isolement, un mariage par exemple, pour persuader au moins trois d'entre eux de rejoindre les bancs de l'Église. Ce motif ne joue pas pour les 22 femmes étudiées car elles n'ont aucun mal à trouver un conjoint. Toutes les 14 femmes majeures qui arrivent célibataires se marient l'année de leur arrivée. Leur confession est sans doute passée inaperçue étant donné qu'aucune n'abjure, à moins que certaines ne l'aient déjà avant de partir. Nous n'avons trouvé qu'un cas de mariage catholique possiblement frauduleux : celui de Marie Vanneck, une Anglaise de la région d'Orange qui est accusée à la mort de son mari, un marchand de Québec, de ne pas s'être mariée « en face » de l'église. Cela donne lieu à un procès à Montréal au cours duquel elle se défend contre les accusations qui sont portées contre elle. La veuve fait notamment certifier par Jean Pelladrau, un habitant qui a assisté au mariage, qu'elle avait abjuré entre les mains du jésuite au cours de la cérémonie<sup>69</sup>. Quant à Élisabeth Doucinet et Madeleine Duteau, qui se marient au bout de plusieurs années, elles n'abjurent pas non plus. Deux cas illustrent ce traitement genré : 1) En 1654, Anne Godin passe dans la colonie avec ses parents et son frère, tous baptisés au temple. Deux ans plus tard, elle épouse René Delavoye, un Normand qui avait abjuré le calvinisme

---

<sup>68</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, op. cit., p. 80.

<sup>69</sup> BANQ Montréal, TL4, S1, D21, Attestation de mariage pour contrecarrer les dires des personnes qui contestent que Marie Vanneck, veuve de Eustache Lambert, eut été mariée « en face de l'église », 27-28 janvier 1694.

quelques semaines avant leur mariage sans qu'elle ait à le faire<sup>70</sup>. 2) Baptisée catholique à Sorel en 1673, Marie Marguerite Potier est amenée en Nouvelle-Angleterre par ses parents. Elle y épouse François Ferté Lamothe, un « réfugié » huguenot venu du Poitou. La famille revenue à Montréal en 1699, François Ferté abjure le 29 juin et leur fils est rebaptisé le 22 novembre suivant. Marie Marguerite Potier Dubuisson résidait jusque-là en Nouvelle-Angleterre, s'y était mariée et avait fait baptiser son fils par un ministre, mais semble pourtant quitte au regard du clergé. Le contrôle des maris semble donc suffire à contrôler les ménages, les rares cas d'endogamie étant de toute façon voués à disparaître avec le temps. Au lieu de développer une répression spécifiquement tournée vers les femmes, l'Église semble donc s'appuyer sur la seule domination patriarcale, faisant du *pater familias* le relai de son autorité dans les foyers.

Une dernière question demeure en suspens : comment éviter l'abjuration ? Différentes stratégies de contournement sont adoptées par les protestant.es d'origine. La plus répandue est la confirmation. Elle est l'un des sept sacrements catholiques. Dans le Centre-Ouest, les calvinistes n'en reconnaissent que deux : le baptême et la cène/communion<sup>71</sup>. Pourtant, 17 des 68 émigrant.es étudié.es font leur confirmation dans la colonie.

**Figure 35. Confirmations répertoriées en Nouvelle-France<sup>72</sup>.**

|        | Nombre de confirmations | Personnes qui n'ont pas fait leur confirmation |
|--------|-------------------------|--|
| Hommes | 9                       | 37   |
| Femmes | 9                       | 13   |
| Total  | 18                      | 51   |

Presque la moitié des femmes se plient à la confirmation, contre le cinquième des hommes. Si les émigrantes semblent plus à même de recevoir ce sacrement, les hommes se tournent en plus grande proportion vers l'abjuration. C'est là une différence d'adaptation notable. De 1659 à 1669, François de Laval fait plusieurs fois le tour de son nouveau diocèse. Donner la confirmation est une des tâches courantes qu'il est amené à réaliser, l'évêque étant le seul à pouvoir administrer ce sacrement dans la colonie<sup>73</sup>. Consignant plus de 2 279 confirmations pour la seule décennie 1660, le *Catalogue ou Registre des Confirmés* témoigne d'une pastorale

<sup>70</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 241.

<sup>71</sup> Didier Poton, « Du berceau à la tombe » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>72</sup> Le détail se trouve en annexe.

<sup>73</sup> Gilles Bureau, « Les visites pastorales de François de Laval de 1660 à 1669 » dans *Saint-François de Laval, bulletin du Centre d'animation François-De Laval*, Québec, n° 33, décembre 2016, p. 2.

offensive visant à s'assurer de la confession des fidèles du nouveau diocèse<sup>74</sup>. Ces confirmations de masse sont des performances : la majorité des colons s'y plie au cours de grandes cérémonies publiques célébrées à Québec, Trois-Rivières et Montréal. Il reste que 51 des 68 émigrant.es étudié.es ne reçoivent pas leur confirmation en Nouvelle-France. Dans le *Catalogue*, rien ne distingue les protestant.es des catholiques. Jérémie Foa remarque qu'il y a des papiers qui « tuent », comme la dénonciation écrite d'un huguenot par son voisin, et des papiers qui « sauvent », comme l'attestation de catholicité délivrée à un voisin réputé hérétique durant la Saint-Barthélemy<sup>75</sup>. Dans le cas présent, la confirmation est peut-être un papier qui cache. C'est aussi un sacrement qui « fabrique la soumission<sup>76</sup> », alors que la parole donnée engage le fidèle devant tous.tes. Suivre plusieurs membres de sa paroisse à la cérémonie permet commodément de se convertir sans avoir à se dénoncer publiquement, là où l'abjuration trahit son appartenance à la Réforme. Cela doit avoir créé un effet d'entraînement qui a favorisé bien des passages à l'acte, comme le souligne Thierry Wanegffelen pour les retours collectifs au catholicisme des nicodémites au siècle précédent<sup>77</sup> : tous les Godin font par exemple leur confirmation le 2 février 1660, tandis que Daniel Perron dit Suire se fait confirmer six ans après avoir abjuré (1669). Deux autres abjurés, Moïse Petit et Charles-Gabriel Chalifoux, s'en tiennent pour leur part au baptême. Il est nécessaire d'avoir été baptisé pour recevoir la confirmation. Mais à en croire le PRDH, aucun.e des confirmé.es ne semble avoir été baptisé.e dans la colonie. Au contraire de l'abjuration, la confirmation fait pleinement partie des gestes de culte auxquels se plient les colons en Nouvelle-France dans la décennie 1660. Prononcée en même temps que ses collègues d'atelier, ses camarades du champ ou ses voisin.es, elle permet de faire sa profession de foi, donc de se convertir sans devoir avouer son hérésie.

Une autre mesure est prise par deux femmes, Esther Ramage et Suzanne Bennett : changer son prénom vétérotestamentaire pour un prénom du Nouveau Testament. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la Contre-Réforme s'applique à éliminer les prénoms de l'Ancien Testament afin de reprendre le terrain perdu dans les familles. Se développe une pédagogie élaborée du saint patron, qui instaure une relation personnelle entre l'individu et le saint auquel il est identifié. C'est en 1703 que l'évêque de Saint-Vallier promulgue une liste de 1624 prénoms sanctionnés par l'Église. Les prénoms de l'Ancien Testament sont permis à la condition qu'ils soient

---

<sup>74</sup> Guy Perron, « Confirmations en Nouvelle-France en 1669 » dans *Le Blogue de Guy Perron* [en ligne], consulté le 15/11/2023, disponible à l'adresse : <https://lebloguedeguyperon.wordpress.com/2017/03/20/155-confirmations-en-nouvelle-france-en-1669/>

<sup>75</sup> Jérémie Foa, *Tous ceux qui tombent*, op. cit.

<sup>76</sup> Dominique Deslandres, « Montréal au temps des filles du Roy », op. cit., p. 42.

<sup>77</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, op. cit., p. 366.

accompagnés de noms de saints ou de saintes du Nouveau<sup>78</sup>. Mariée au temple de la Villeneuve avec Élie Godin en 1639, Esther Ramage fait baptiser ses deux enfants selon le rite calviniste avant de gagner la colonie<sup>79</sup>. Ayant reçu sa confirmation en 1660, elle se nomme Marie aux recensements de 1666, 1667 et 1681<sup>80</sup>. Peut-être est-ce le signe de son baptême ? Pris de concert avec son premier mari, son changement de nom vise-t-il à avoir l'air davantage catholique aux yeux des officiels ? C'est difficilement vérifiable, d'autant que son prénom n'est pas rare dans la colonie. À son remariage en 1676, elle s'appelle aussi Marie<sup>81</sup>. Esther/Marie Ramage déclare à chaque document ne pas savoir signer mais conserve son prénom de naissance dans les actes d'état civil, ce qui montre que son identité est circonstancielle : Marie devant l'Église, Suzanne devant le notaire<sup>82</sup>. Quant à Suzanne Bennett, elle devient Marie Suzanne dans son contrat de mariage avec Jean Gibault en 1662 tout en gardant son prénom d'origine dans les recensements de 1666-1667 et dans son acte de sépulture<sup>83</sup>. La mention du prénom de la Vierge sur son contrat de mariage 16 ans plus tôt prépare peut-être le terrain pour sa donation, Suzanne capitalisant sur ce prénom pour acquérir la réputation d'une personne « d'une probité sans reproche, d'une piété particulière, et d'une fidélité inviolable<sup>84</sup> », réputation qui lui sert à « entrer » en religion par la suite. Dans les deux cas, l'usage du prénom catholique de loin le plus répandu est un gage de conversion signalant le changement d'identité des deux femmes. Sous le régime français, le culte marial est très encouragé par le clergé canadien, au point que certains hommes reçoivent eux aussi le prénom de la Vierge. Bien que d'autres émigrant.es conservent leur prénom vétérotestamentaire, ils disparaissent complètement dès la seconde génération. Cela rejoint les conclusions de Geneviève Ribordy<sup>85</sup>. Bertrand Van Ruymbeke rappelle que les prénoms vétérotestamentaires représentent 15 % des prénoms d'ensemble dans le Poitou. Il ajoute qu'ils sont plus courants dans le nord de la France que dans le Midi, notamment dans les communautés minoritaires où ils affirment d'autant plus l'identité huguenote face à la majorité catholique<sup>86</sup>. Entre hégémonie du catholicisme et poursuite d'un changement déjà amorcé en métropole, le triomphe du Nouveau Testament sur l'Ancien dans les dénominations (et dans les esprits) est par conséquent le signe de l'acculturation rapide de la plupart des familles d'origine protestante.

---

<sup>78</sup> Geneviève Ribordy, *Les Prénoms de nos ancêtres*, *op. cit.*, p. 61-63.

<sup>79</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 240-241.

<sup>80</sup> Voir les documents n° 95501, 96440 et 97667 du PRDH.

<sup>81</sup> BAnQ Québec, Rageot, Contrat de mariage entre Mathurin Roy et Marie Ramage, 12 octobre 1676.

<sup>82</sup> BAnQ Québec, Vachon, Concession de terre par Esther Ramage à son fils Jacques Godin, 2 juin 1675. Voir les documents n° 28354, 94594 et 94654 du PRDH.

<sup>83</sup> Voir les documents n° 66585, 96062, 96892 et 70109 du PRDH.

<sup>84</sup> BAnQ Québec, Becquet, donation de Jean Gibault et Suzanne Bennett aux Récollets, 18 juillet 1678.

<sup>85</sup> Geneviève Ribordy, *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>86</sup> Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden*, *op. cit.*, p. 102.

Différentes raisons peuvent donc avoir poussé 21 Aunisiens-Saintongeais à abjurer, ou à refuser d’abjurer, en Nouvelle-France. Hormis trois exceptions dues au contexte de production des archives, à savoir l’hôtel-Dieu, toutes sont liées au projet d’enracinement dans la colonie et le plus souvent au mariage. L’abjuration permet de favoriser son insertion et d’accéder au statut d’habitant. Les femmes ne sont pas directement visées par l’abjuration, lui préférant davantage le baptême des enfants ou la confirmation ; la surveillance des hommes permettant, *in fine*, de s’assurer de la bi confessionnalité des familles.

### 2.3 Quelles évolutions opère la culture calviniste dans la sphère privée ?

Hormis dans les gestes, les sensibilités religieuses se donnent à voir dans les objets. Une dévotion domestique se développe dans le Centre-Ouest dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Basée sur la lecture régulière de la Bible et des recueils de sermons, elle peut passer de la lecture à voix basse à la récitation à voix haute. Elle se destine en priorité aux enfants et aux proches parents et voisins. L’instruction se révèle un « outil efficace de résistance individuelle et collective » à la répression croissante<sup>1</sup>. Mais tous.tes les calvinistes ne sont pas alphabétisé.es. Bien qu’il soit de plus en plus accessible, le livre reste un objet de luxe au siècle suivant. Il est toutefois probable que le culte privé se soit articulé autour de la Bible, transmise de génération en génération, à mesure que le calvinisme soit graduellement exclu de l’espace public. Peu importe son titre, le livre fait partie intégrante de la culture matérielle des huguenots rochelais au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Quelle place la lecture occupe-t-elle dès lors chez les Français.es d’origine protestante passé.es en Nouvelle-France ? Comment le sacré se manifeste-t-il dans l’intimité de leurs foyers ? Que nous apprennent les testaments de leurs sensibilités religieuses ?

**Figure 36. Contenu des 12 inventaires après décès et des 3 testaments répertoriés.**

| Nom                                 | Document               | Date       | Éléments relatifs à la religion   |
|-------------------------------------|------------------------|------------|---|
| Anne Ardouin                        | Inventaire après décès | 24/08/1658 |   |
| Jacques Bédard & Élisabeth Doucinet | Inventaire après décès | 01/08/1711 | <i>Livre sur la vie des saints, Nouveau Testament, Pentateuque chrétien, Lumière chrétienne Pensées chrétiennes</i> |

<sup>1</sup> Didier Poton, « Vivre et pratiquer sa foi protestante », *op. cit.*, p. 162-163.

<sup>2</sup> Muriel Hoareau, « Lire à La Rochelle jusqu’au Grand Siège » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 185-188.

|                                |                        |            |   |
|--------------------------------|------------------------|------------|---|
| Louis Bédard                   | Inventaire après décès | 10/03/1712 | 100 livres sont dus aux hospitalières pour la dot de sa fille   |
| Jacques Delugré                | Inventaire après décès | 29/10/1692 |   |
| Charles Duteau                 | Inventaire après décès | 30/07/1717 | Donne aux sœurs de Ville-Marie. 200 livres dédiées à des messes basses et des requiem.  |
| Gabriel Duprat                 | Inventaire après décès | 03/09/1699 |   |
| Anne Lépine                    | Inventaire après décès | 25/11/1684 | Un chapelet d'argent  |
| Simon Hector Orson             | Inventaire après décès | 29/10/1726 |   |
| Daniel Perron dit Suire        | Inventaire après décès | 11/02/1679 |   |
| Marie Mazouer & Louis Garneau  | Inventaire après décès | 04/05/1715 | Un bénitier   |
| Paul Chalifour                 | Testament              | 11/12/1678 | Recommande son âme à tous les saints et saintes du paradis.   |
| Charles Duteau                 | Testament              | 03/05/1717 | Promet être bon catholique.   |
| Daniel Normandin               | Testament              | 06/05/1728 | Déclare mourir en catholique.   |
| Jean Soulard                   | Inventaire après décès | 23/07/1710 | <i>Vie des Saints</i> en un tome (imprimerie de Lyon)<br><i>Nouveau Testament</i><br><i>Introduction à la vie devotte</i><br><i>Acte Intérieures des Vertus</i> |
| Jean Gibault & Suzanne Bennett | Inventaire après décès | 09/01/1701 | <i>Le Triomphe des dames</i><br><i>Le Nouveau Testament</i><br><i>La Règle du Tierce ordre</i>  |

Seuls trois testaments ont été repérés sur Parchemin. Il s'agit de ceux de Paul Chalifour, Charles Duteau et Daniel Normandin. Les deux premiers sont des testaments rédigés par le testataire, le dernier un testament olographe rédigé par le testateur, qui est aussi notaire. Que nous révèlent-ils de l'attitude des trois hommes devant la mort, lorsqu'on les compare à celles étudiées par Edwin Bezzina à Loudun pour la même période ? Cette ville offre une perspective de comparaison intéressante car elle est le théâtre de la célèbre possession des ursulines (1634-1636) et du basculement du rapport de force confessionnel au profit des catholiques. Une communauté protestante minoritaire dotée d'une conscience aiguë de sa singularité y subsiste, ce qui permet de nettement voir les sensibilités calvinistes ressortir dans les testaments<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Edwin Bezzina, « La mort, l'au-delà et les relations confessionnelles : les testaments et leurs testateurs dans la ville de Loudun, 1598-1685 » dans Didier Boisson, Yves Krumenacker (dir.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve*, Lyon, LAHRA, 2009, p. 150-168.

Plusieurs choses ressortent de l'analyse. D'abord, les trois hommes demandent l'intercession de tous les saints et saintes du paradis, et notamment de la vierge Marie. Charles Duteau et Paul Chalifour demandent spécialement celle de son saint patron. Bien qu'inscrites dans la tradition médiévale de l'intercession, Edwin Bezzina note que le recours à la Vierge est une singularité catholique, les protestants confiant davantage le sort de leur âme à Jésus Christ seul en ce siècle du christocentrisme<sup>4</sup>. Un autre élément notable est que les testataires déclarent tous trois dans le préambule mourir en catholiques. Cela fait peut-être partie du contenu usuel des formulaires utilisés par les notaires de l'époque. Il est toutefois révélateur que Daniel Normandin étaye encore plus ce point dans son testament manuscrit :

Premièrement Je declare que je veux mourir  
Comme vray chrestien en la religion catholique apostolique  
et romaine, Et quand il plaira a dieu de mapeller de ce  
monde mortel, Je Recommande mon ame a sa divine  
Majesté, la supliant de tout mon cœur, et de toutes  
mes forces par les merites infinis de la mort et  
passion de nostre sauveur et Redempteur Jesus  
Christ son fils de luy pardonner ses fautes et peches  
et la mettre en colloque par sa grande miséricorde  
au royaume celeste du paradis,  
Invocquant la prière et Intercession  
de la sainte vierge Marie sa sacré mere  
et tous les saints et saintes du paradis<sup>5</sup>.

Nous pouvons soutenir sans grand risque que le choix religieux du testateur est fait depuis longtemps, d'autant qu'il rédige ce texte 14 mois avant sa disparition<sup>6</sup>. En outre, des dispositions particulières sont prises par Charles Duteau. Il promet de donner de l'argent aux sœurs de la congrégation de Ville-Marie et de régler la dot de sa fille, Marie, au cas où elle souhaiterait y entrer. Mais surtout, 200 livres doivent servir à payer les messes basses et requiem qu'il veut que ses enfants fassent dire à sa mort pour le salut de son âme<sup>7</sup>. Nullement contrainte, cette dernière disposition témoigne d'une croyance en le Purgatoire qui est bien loin de la prédestination calviniste, c'est-à-dire du salut par la foi seule<sup>8</sup>. C'est donc en catholiques que semblent mourir les trois hommes, ce qui montre leur ralliement à la confession dominante.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>5</sup> BAnQ Trois-Rivières, Normandin, Testament de Daniel Normandin, 6 mai 1728.

<sup>6</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève, op. cit.* Voir l'acte n° 8681 du PRDH pour l'inhumation.

<sup>7</sup> BAnQ Québec, Normandin, Testament de Charles Duteau, 3 mai 1717.

<sup>8</sup> Edwin Bezzina, « La mort, l'au-delà et les relations confessionnelles », *op. cit.*, p. 150-168.

Des 12 inventaires après décès repérés sur Parchemin, cinq mentionnent des objets liturgiques, dont trois des livres de dévotion. Tous deux baptisés au temple de la Villeneuve, Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet ont 11 enfants ; 6 se marieront à des catholiques et 4 à d'autres enfants de baptisés protestants (voir en annexe)<sup>9</sup>. Seule la moitié d'entre eux, tous des hommes, savent signer<sup>10</sup>. Les lectures de la famille détonnent avec sa partielle endogamie confessionnelle. Sont mentionnés un livre sur la vie des saints, le Nouveau Testament, le Pentateuque, *La Lumière chrétienne* et *Les Pensées chrétiennes*. Seul le troisième ouvrage fait partie de l'Ancien Testament sur lequel le calvinisme met l'accent à l'origine. Comme les prénoms du Nouveau Testament sont de plus en plus fréquents chez les protestants du XVII<sup>e</sup> siècle, cela montre qu'on ne lit pas que l'Ancien dans le Centre-Ouest<sup>11</sup>. Quant au dernier ouvrage, il s'agit sans doute des *Pensées chrétiennes pour tous les jours de la semaine*, un livre très en vogue écrit en 1670 par le jésuite Dominique Bouhours. La *Vie des Saints* fait aussi partie de la bibliothèque de Jean Soulard, maître armurier à Québec, qui se marie avec des catholiques à trois reprises. Faisant partie des nombreuses hagiographies publiées à la Contre-Réforme, cette lecture paraît moins contraire au calvinisme que l'*Introduction à la vie dévote*, que l'artisan possède aussi. L'*Introduction* est écrite par saint François de Sales en 1609 et rééditée à plusieurs reprises du fait de son succès. Il s'agit d'un manuel de dévotion destiné aux laïcs qui souhaitent vivre en conformité avec les préceptes du Nouveau Testament. Les saints y sont souvent pris en exemple et le langage employé est simple afin de rendre la lecture la plus accessible possible. Il était aussi lu par Marie Guyart de l'Incarnation, la fondatrice mystique du couvent des ursulines de Québec<sup>12</sup>. *Les Actes Intérieurs des Vertus* s'inscrivent peut-être dans cette même tendance, invitant les lecteurs à chercher cet amour de Dieu si caractéristique du Nouveau Testament dans leurs pensées quotidiennes. C'étaient notamment le cas des *Pensées chrétiennes pour tous les jours de la semaine*. Quant aux livres que possèdent Jean Gibault et Suzanne Bennett, morte deux ans avant son mari, ils sont de nature religieuse et morale : *Le Triomphe des dames*, le Nouveau Testament et *La Règle du Tierce ordre des minimes*. Si le premier livre est soit un traité de morale de 1599 attribué à Pierre de Brinon où sont célébrées les vertus féminines, soit une comédie de Corneille de 1675, le troisième n'est

---

<sup>9</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 146 et 213-214.

<sup>10</sup> BANQ Québec, Duprac, Inventaire après décès de Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet, 1<sup>er</sup> août 1711.

<sup>11</sup> Didier Boisson, Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, *op. cit.*, p. 196-197.

<sup>12</sup> Dominique Deslandres, « La religieuse et ses livres. Le cas de Marie Guyart de l'Incarnation au début de la Nouvelle-France » dans Jean-François Cottier *et al.* (dir.), *Ad Libros*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 2010, p. 358.

pas une lecture de catholique modéré<sup>13</sup>. Écrit par saint François de Paule dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, il est peut-être passé au couple par les récollets. Dans ce livre, le fondateur des minimes explique les règles de son ordre de frères mendiants, qui consistent en quatre vœux de religion (pauvreté, obéissance, chasteté, carême perpétuel) et en une vie laïque. Cette lecture montre que le couple a voulu entrer en religion en suivant cette règle, qu'il professait d'ailleurs tenir<sup>14</sup>. Il n'a en outre pas eu d'enfants. Peut-être est-ce la conséquence ou la cause de leur donation aux récollets de 1678. Leur quête spirituelle décide les deux conjoints à renoncer à tous leurs biens et à rendre « à dieu et à la communauté tous les services dont ils seroient capables<sup>15</sup> » pour le restant de leurs jours. À l'exception du Pentateuque et du Nouveau Testament, les bibliothèques des émigrant.es d'origine protestante semblent donc fortement affectées par la Contre-Réforme.

Les lectures de Suzanne Bennett font sens à la lumière de sa donation aux récollets, mais celles de Jean Soulard, Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet demeurent difficiles à interpréter autrement que par leur conversion. L'étude des objets soulève la question de la réponse du for privé à la surveillance de la rue. Il ne faut pas négliger la méfiance de certaines familles à l'égard des notaires et des commissaires-priseurs, surtout si le défunt n'avait pas abjuré et pouvait voir ses biens confisqués. Les protestants ne peuvent conserver leur foi que par la dévotion domestique après la Révocation<sup>16</sup>. Interdit en public, le culte calviniste est dissimulé en privé. Natalia Muchnik évoque différentes « scénographies rituelles » adoptées en France : chaires démontables en bois sculpté, « bibles de chignon », calices maquillés en bougeoirs, coiffes de pasteurs transportées dans des gaines en fer, etc<sup>17</sup>. Religion intimiste et individualiste, le calvinisme répugne l'ostentation dans la sphère privée. Abrisés des regards, la chambre et les coffres sont les endroits où se concentre le sacré. Il n'est pas étonnant que presque tous les ouvrages répertoriés se trouvent près du lit, hormis ceux de Jacques Bédard et Élisabeth Doucinet qui semblent être dans un atelier. Quoiqu'ayant fait sa confirmation, Jacques Bédard a pu garder l'*habitus* calviniste de lire la Bible et de chanter des psaumes en travaillant<sup>18</sup>. Il s'agirait dans ce cas d'un exemple de créolisation. Les placer là témoigne de la quotidienneté

---

<sup>13</sup> Fatima El-Zahraa Rihawi, *Le Triomphe des Dames*, thèse de doctorat dirigée par Marie-Madeleine Fragonard, Paris 3, 2007.

<sup>14</sup> BAnQ Québec, Chambalon, Inventaire après décès de Jean Gibault, 19 janvier 1701

<sup>15</sup> BAnQ Québec, Becquet, donation de Jean Gibault et Suzanne Benet aux récollets, 18 juillet 1678.

<sup>16</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue de l'histoire des religions*, 2000, p. 627-630.

<sup>17</sup> Natalia Muchnik, « Prêcher dans le secret des foules », *op. cit.*, p. 75.

<sup>18</sup> Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden*, *op. cit.*, p. 103.

de sa pratique religieuse, ainsi que de sa sincérité. Quant au bénitier et au chapelet d'argent, ils sont placés en évidence ; le bénitier dans le séjour de Marie Mazouer et le chapelet dans un coffre où Anne Lépine range des objets de valeur. Il est spécifié que le chapelet doit être rendu à Jean Jouvét, l'associé de son défunt mari, qui lui avait laissé en gage. Sincère ou illusoire, un vernis de catholicisme recouvre donc les intérieurs des nouveaux convertis. Qu'il s'agisse ou pas de « montrer le faux pour préserver le vrai », il atteste en tout cas de la forte intégration socioreligieuse des foyers visités. Yves Krumenacker soutient toutefois que les protestants restés fidèles à leur foi peuvent avoir dissimulé leur confession derrière des objets de piété catholiques<sup>19</sup>. Les livres sont en cela trompeurs, car les crypto-protestants pouvaient très bien s'en passer : à la Révocation, la plupart connaissent les psaumes par cœur - la censure accentuant l'oralité de leur culture religieuse<sup>20</sup>. Incapable de surveiller les mémoires, le pouvoir royal a tenté de réprimer les sons. En 1659, il est interdit aux protestants de chanter les psaumes à voix haute « dans les rues, ni en leurs boutiques et chambres » de sorte « qu'ils ne puissent être entendus des passants et voisins<sup>21</sup> ». Yves Krumenacker soutient qu'il y a très peu de condamnations dans les faits<sup>22</sup>. En consultant les registres de police de La Rochelle, on remarque qu'en 1661 Josias Martin doit payer une amende et quitter la ville pour avoir chanté les psaumes chez lui, une plainte ayant sans doute été déposée par un.e passant.e ou un.e voisin.e<sup>23</sup>. La recatholicisation de l'espace public rochelais s'exerce donc jusque dans les logis, le pouvoir s'appuyant sur le voisinage et sur le bouleversement du rapport de force interconfessionnel pour surveiller la sphère privée<sup>24</sup>. Comme à la Saint-Barthélemy, des motivations d'ordre matériel ont peut-être joué dans les dénonciations faites par ces voisins sur leurs voisins<sup>25</sup>. Il est certain que la surveillance croissante des calvinistes à La Rochelle et l'autosurveillance qui caractérise les bourgades coloniales jouent beaucoup dans l'adaptation, ou plutôt dans la continuité de l'adaptation, des habitudes de certain.es émigrant.es, beaucoup ayant intégré la discrétion avant même d'émigrer.

---

<sup>19</sup> Yves Krumenacker, « L'espace domestique des protestants français » dans Yves Krumenacker, Olivier Christin (dir.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 149-164.

<sup>20</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 631.

<sup>21</sup> Luc Daireaux, « Le chant des psaumes, marqueur de l'identité huguenote au XVII<sup>e</sup> siècle » dans Yves Krumenacker et Olivier Christin (dir.), *Les protestants à l'époque moderne, op. cit.*, p. 165-166.

<sup>22</sup> Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 630.

<sup>23</sup> AMR, E, suppl. 331, f<sup>o</sup> 172.

<sup>24</sup> Yves Krumenacker, « La coexistence confessionnelle aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Quelques problèmes de méthode » dans Didier Boisson, Yves Krumenacker (dir.), *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve, op. cit.*, p. 107-126.

<sup>25</sup> Cela fait écho aux conclusions de Jérémie Foa, qui montre dans *Tous ceux qui tombent* que la plupart des meurtres commis à la Saint-Barthélemy sont le fait de voisins sur leurs voisins.

Il est aussi possible que des psautiers ou des traductions de l'Ancien Testament circulent et se donnent à lire en Nouvelle-France. L'évêque François de Laval rapporte en 1670 à Colbert que des protestants s'assemblent et se font passer des objets (et non pas des livres comme on l'a cru), l'exercice du culte réformé n'étant pas encore interdit dans l'espace public :

L'évêque de Québec représente que les commerçants de France envient des comités protestants, que depuis longtemps le clergé en a fait connaître les inconvénients et par rapport à la religion et par rapport à l'État. À l'égard de la Religion, l'évêque de Québec assure qu'ils tiennent plusieurs discours séduisants, qu'ils prêtent des biens et que quelques fois même ils se sont rassemblés entre eux, qu'enfin il a connaissance que plusieurs personnes en parlent honorablement et ne se peuvent persuader qu'ils soient dans l'erreur<sup>26</sup>.

Les dires de l'évêque sont contestables. Il n'y a pas de système de censure en Nouvelle-France. Le monopole du culte donne à l'Église un contrôle suffisant sur les fidèles, d'autant qu'il n'y a pas d'imprimerie avant 1763. Un dispositif de censure n'est donc pas nécessaire<sup>27</sup>. En théorie, l'absence de censure permet aux livres de circuler librement. Des bibles envoyées par la famille restée à La Rochelle sont peut-être passées dans la colonie via Montréal ou Québec. Isabelle Crevier Denommé s'est penchée sur trois d'entre elles conservées à la BANQ. La première est une bible de Genève datée de 1608 (RES/BD/66). Elle s'intitule *La Bible, qui est toute la Sainte Esriture du Vieil et Nouveau Testament, autrement l'ancienne et la nouvelle alliance*. Traduite de l'hébreu, elle contient les psaumes de David, l'Ancien et le Nouveau Testament. La page de titre a été arrachée, sans doute de peur qu'on identifie l'ouvrage. Une mention manuscrite précise qu'elle a été donnée en octobre 1691 par Daniel d'Auger de Subercase, gouverneur de l'Acadie, au militaire et arpenteur Gédéon de Catalogne. Celui-ci abjure le calvinisme à son arrivée en Nouvelle-France et réside à Montréal entre 1690 et 1700. Ses réseaux s'étendent aussi bien aux sulpiciens qu'à Pierre Léomont dit Beaugard, un Aunisien de Québec qui abjure en 1668<sup>28</sup>. Pierre Léomont a peut-être pu consulter cet ouvrage étant donné qu'il sait probablement lire. Son contrat de mariage de 1708 porte sa signature<sup>29</sup>. Les deux autres livres sont des bibles de Charenton. La première est imprimée à Leyde en 1665 (RES/BF/450), la seconde à Londres en 1687 (RES/BF/449). De format *in quarto*, elles sont faciles à transporter

---

<sup>26</sup> ASQ, *Mémoire de l'Évêque de Québec sur les Protestants*, 1670, ASQ, *Manuscrit 17*, f° 207 cité dans Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France*, op. cit., p. 81.

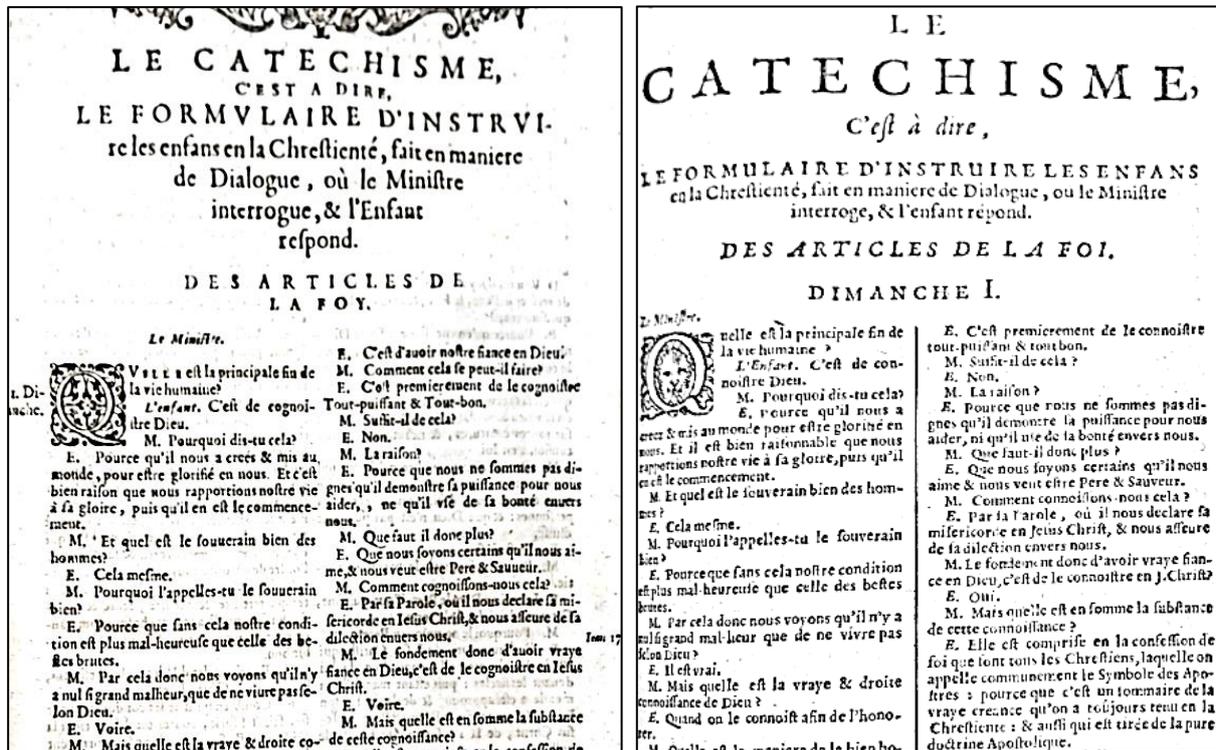
<sup>27</sup> Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel*, op. cit., p. 188.

<sup>28</sup> BANQ Montréal, Adhémar, Accord entre Pierre Leomont, subrogé par Gédéon de Catalogne, et André de Chaunes, 20 octobre 1695.

<sup>29</sup> BANQ Québec, Barbel, Contrat de mariage entre Pierre Leomont Beaugard et Jeanne Bourgeois, 5 juin 1708.

et à dissimuler<sup>30</sup>. Les trois ouvrages contiennent un catéchisme qui se présente sous la forme d'un dialogue entre le ministre et l'enfant. Chaque séance contient un ordre du jour précis, si bien qu'il suffit de suivre le programme pour enseigner.

Figure 37. Extrait du catéchisme dans deux des trois bibles conservées à la BANQ<sup>31</sup>.



Un catéchisme a peut-être pu se pratiquer chez certains foyers de nouveaux convertis, tout comme la prière et le chant des psaumes. Le foyer accueille les prières communes, l'exégèse biblique et les rites de passage qui intègrent l'enfant à la communauté des croyants<sup>32</sup>. N'oublions pas qu' hormis la transsubstantiation et le rôle du prêtre dans le service religieux, peu d'éléments opposent fondamentalement les deux confessions. Dans la pratique, les points de foi échappent au commun des mortels. Seules les élites saisissent les subtilités des controverses religieuses ; la majorité des calvinistes se souvient surtout des atrocités commises par le camp adverse au siècle précédent. La haine polarise davantage que la dispute. Thierry Wanegffelen soutient d'ailleurs qu'il vaut mieux penser la rupture confessionnelle en termes de sensibilités religieuses que de dogmes<sup>33</sup>. Des points communs existent. Comme les catholiques,

<sup>30</sup> Isabelle Crevier Dénomme, « Regards sur une Bible hébraïque, une Bible polyglotte et une Bible de Genève conservées par Bibliothèque et Archives Nationales du Québec » dans Brenda Dunn-Lardeau (dir.), *Ouvrages phares de la Réforme et de la Contre-Réforme dans les collections montréalaises*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 24-41.

<sup>31</sup> BANQ Montréal, RES/BD/66, Bible de Genève, 1608 et RES/BF/450, Bible de Charenton, 1665.

<sup>32</sup> Natalia Muchnik, « Prêcher dans le secret des foules », *art. cit.*, p. 76.

<sup>33</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, *op. cit.*, p. 30-31.

le calendrier calviniste est rythmé par le sacré : le catéchisme est plutôt dispensé l'après-midi. Il est précédé d'une prière le matin et suivi d'une autre le soir. Une prédication a lieu le mercredi et une assemblée de prière chaque vendredi. Le travail est aussi défendu le dimanche. On célèbre la Cène à Noël, Pâques, la Pentecôte et en septembre<sup>34</sup>. Beaucoup plus simple que sa version catholique, la temporalité calviniste n'en est pas moins incompatible avec elle. Sans oublier que les catholiques bénéficient des jours chômés délaissés par les protestant.es. Des adaptations pragmatiques peuvent donc s'opérer sans problème au quotidien ; surtout en situation de migration lointaine, loin des querelles intestines qui déchirent la métropole.

La Nouvelle-France n'est pas aussi contraignante que le Centre-Ouest. Interdits de s'assembler, les protestant.es d'origine n'y font l'objet d'aucune répression spécifique. Reste qu'ils s'adaptent. Certains abjurent, tandis que d'autres optent pour la confirmation ; tous assistent régulièrement à la messe et s'intègrent à leur paroisse. Des fidèles ont pu s'essayer à la dissimulation, mais cela ne devait pas être facile à vivre. Ce devait même être proprement impensable pour les chrétien.nes de l'époque<sup>35</sup>. Quant aux domiciles, ils présentent les signes d'une « (Contre-)Réformation domestique » (Martin et Ryrrie 2012) qui n'est pas sans lien avec la migration. Bien qu'aucun objet ne soit typiquement calviniste, la présence de livres témoigne de la perpétuation d'une culture écrite qui se créolise au contact des textes catholiques.

---

<sup>34</sup> Didier Poton, « Vivre et pratiquer sa foi protestante » dans Muriel Hoareau, Louis-Gilles Pairault, Didier Poton (dir.), *Huguenots d'Aunis et de Saintonge XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 159-162.

<sup>35</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, op. cit., p. 77-78.

Figure 38. Extraits des prières journalières et des psaumes de David<sup>36</sup>.

|   |  |   |
|---|--|---|
| <p>38 PRIÈRES.</p> <p><b>PRIERE DU MATIN.</b></p> <p>N<sup>o</sup>tre bon Dieu, Pere &amp; Sauveur, puis qu'il t'a plu nous faire la grace de passer la nuit pour venir jusques au jour preient, vueilles nous aussi maintenant faire ce bien, que nous l'employons tout à ton service : tellement que nous ne pensions, ne faisons, ne facions rien, sinon pour te complaire &amp; obeir à ta bonne volonté, afin que par ce moyen toutes nos œuvres soient à la gloire de ton Nom &amp; à l'edification de nos prochains. Et comme il te plaît de faire luire ton Soleil sur la terre pour nous éclairer corporellement, vu illes aussi par la clarté de ton Esprit illuminer nos entendemens &amp; nos cœurs pour nous adresser à la droite voye de ta justice. Ainsi à quelque chose que nous nous appliquions, que toujours nostre principale fin &amp; intention soit de cheminer en ta crainte, te servir &amp; honorer, attendans tout nostre bien &amp; honorer profpérité de ta seule benediction, afin de ne rien entreprendre qui ne te soit agreable. Davantage, travaillans tellement pour nos corps &amp; pour la vie presente, que nous regardions toujours plus loin, à l'avoit à la vie celeste, laquelle tu as promise à tes enfans. Neant-moins qu'il te plaise &amp; selon le corps &amp; selon l'ame estre nostre protecteur, nous fortifiant contre toutes les tentations du diable, &amp; nous delivrant de tous les dangers qui nous pourroient advenir.</p> <p>Et pource que ce n'est rien de bien commencer qui ne perleve, vueille nous non seulement pour ce jour d'hui recevoir en ta sainte conduite ; mais pour toute nostre vie, continuant &amp; augmentant journallement ta grace en nous, jusques à ce que tu nous ayes amenez à la pleine conjunction de ton Fils Jesus Christ nostre Seigneur, qui est le vrai Soleil de nos ames, luisant jour &amp; nuit sans fin &amp; à perœuité. Et afin que nous puissions obtenir telles graces de toi, vueille oublier toutes nos futes passées, nous les pardonnant par ta misericorde infinie, comme tu as promis à tous ceux qui t'en requerront de bon cœur. Exauce nous nostre Dieu, nostre Pere &amp; Sauveur, par nostre Seigneur Jesus Christ, au Nom duquel nous te supplions comme il nous a enseignez, disans <i>Nostre Pere</i>, &amp;c.</p> <p><b>PRIERE DU SOIR.</b></p> <p>Seigneur Dieu, puis qu'il t'a plu creer la nuit pour le repos de l'homme, comme tu lui as ordonne le jour pour travailler, vueille nous faire la grace de tellement</p> | <p>par ce moyen nostre conscience ait aussi bien son repos spirituel, comme le corps prend le sien. Davantage, que nostre dormir, ne soit point excellent pour complaire outre mesure à l'air de nostre chair ; mais seulement pour s'istrilatre à la fragilité de nostre nature, afin de nous mieux disposer à ton service. Aussi qu'il te plait nous conserver impollus tant en nostre corps qu'en nostre esprit, &amp; nous garder contre tous changers, à ce que nostre dormir ne meine soit à la gloire de ton Nom. Et pource que le jour ne s'est point passé que nous ne t'ayons offensé en plusieurs fortes, se'on que nous sommes pauvres pecheurs : ainsi que tout est maintenant caché par les tenebres que tu envoies sur la terre, vueilles aussi enlever toutes nos fautes par ta misericorde, afin que par icelles nous ne soyons point reu et de ta face. Exauce nous, nostre Dieu, nostre Pere, &amp; Sauveur, par nostre Seigneur Jesus Christ, au Nom duquel nous te prions, disans, <i>Nostre Pere</i>, &amp;c.</p> <p><b>Priere pour se Preparer à la sainte Cene.</b></p> <p>Seigneur Dieu, nous nous presentons devant ta face, reconnoissans que nous ne sommes pas dignes de nous presenter à ce celebre banquet de viandes sacrées, que tu prepares ce jour d'hui à tes elcus, si tu ne nettoyes &amp; purifies nos cœurs de toutes salere &amp; ordures, si tu n'estiens le bras de ta misericorde sur nous, pauvres pecheurs, que tu vois ici humiliez &amp; abatus, à tes pieds avec une grande contrition de cœur de l'avoir offensé. Pardonne nous, Seigneur, &amp; nous recoi ce jour d'hui à ta sainte Table au nombre de tes enfans. Seigneur Dieu, qui par le sang precieux de ton Fils bien-aimé nous as rachetez de la servitude du peché ; maintenant que nous voici au milieu de ton peuple pour l'adorer &amp; invoquer, &amp; pour gonster &amp; savourer ce qui nous donne la vie eternelle : Fai nous cette grace, ô Eternel, que puissions attentivement écouter ta Parole, laquelle nous fera prechée &amp; annoncer par un de ceux que tu as establis Pasteurs en ton Eglise : afin qu'estans preparez par icelle, puissions, aidez de la foi, prendre dignement le corps &amp; le sang de nostre Sauveur : car sans iceux nous ne pouvons avoir part à la vie eternelle de tes bien-amez. Que nous reconnoissions à bon escient nostre pauvreté &amp; misere, &amp; que nous detestions sincerement les pechez, qui ont</p> | <p>PSAUME CXXXIII. TH. DE BR.</p> <p>David par l'Esprit admirable de la sagesse de Dieu, qui apparut en la creation de forme du corps humain, conclut que rien ne pourroit estre caché à son Seigneur &amp; par ainsi il l'establi à cheminer comme en la presence de Dieu, sans hypocrisie. Finalement il magnifie sa providence en la grace qu'il fait à ses fideles, qu'en son jugement qu'il extera sur les contempneurs de sa misericorde.</p> <p>Sur le chant du 30. Pleau. Seigneur puis que, &amp;c.</p> <p>O Dieu, qui cognois qui te suis, Tu fais tout cela que ie puis. Soit que soye assis ou debout,</p> <p>Tu me cognois de bout en bout. Et n'ai nulle chose conceue, Que n'ayes de loin apperceu.</p> <p>Soit que ie marche ou soy couché, Iete voi soudain approché : De ma vie tout le sentier T'est de pieça tout coutumier : Je n'ai pas le mot sur la langue, Que desja tu fais ma harangue.</p> <p>Derriere &amp; deuant tu me tiens Enuironné de tes liens, Tu as pose sur moi ta main, Ton sens est pour moi trop hautain : Et ne pourroy de ta sagesse Ia mais atteindre la hauteur.</p> <p>Si ton esprit veut m'attrapper, Ou irai-je pour eschapper ? Ou m'enfurai-je deuant toi ? M'enfuyant aux cieus, ie t'y voi : Et si dans les abysses i'entre, Ie t'y trouverai iusqu'au centre.</p> <p>Pose que i'attache à mon corps, Afin d'aller iusques aux bords De l'Ocean faire sejour, Les ailes de l'aube du jour : Ta main, s'il te plaît de l'estendre, Vendra m'y poursuivre, &amp; m'y prendre.</p> <p>Si ie di. La nuit pour le moins Me couvra à tous tesmoins, En lieu de jour me servira : La nuit, point ne me couvra : Car la nuit n'est solitude entiere.</p> <p>Pour vrai merueilleux sont tes faits, Et pource aussi de tes effects Mon cœur pourchasse le savoir. La vigueur que ie puis avoir Na t'est cachée ne secrette : Car en lieu secret tu l'as faite.</p> <p>Tu m'as tissé &amp; façonné Es caavernes dont ie suis né : Tes yeux m'ont veu tout imparfait, Vn seul membre n'en estoit fait, Qu'en ton livre estoit toute escrete L'œuvre que le temps a produite.</p> <p>O combien me sont precieux Tes conseils ! ô combien d'iceux La somme est forte à proierter ! Car si ie les veux tous conter, Il s'en trouuera d'auantage Que de sablon sur le riage.</p> <p>Encor suis-je apres ton conseil Vn chacun iour à mon refusil. O Eternel, quand tu voudras Tuer le mechant par ton bras, Alors, ô toi bande meurtriere, Tire-toi hardiment arriere.</p> <p>Ie dit tes ennemis, Seigneur, Qui ont blasonné ton honneur, Et qui s'esleuent fausement.</p> |
|---|--|---|

<sup>36</sup> BANQ Montréal, RES/BD/66, Bible de Genève, 1608 et RES/BF/450, Bible de Charenton, 1665.

## Chapitre III

### Migrer pour s'adapter : allées et retours des huguenots en Amérique du Nord

---

Un dieu, Un Roi.

Épithaphe de Henry Bounetheau (1877), Tombstone.

Étudier l'installation et l'enracinement des émigrant.es huguenot.es du Centre-Ouest en Nouvelle-France en s'attachant seulement aux réponses formulées à l'interdiction d'exercer le culte calviniste ne suffit pas à couvrir la diversité des trajectoires empruntées, car les migrations ne débouchent pas nécessairement sur l'enracinement<sup>1</sup>. L'émigration coloniale est rarement définitive. Sur les 30 000 personnes passées en Nouvelle-France avant la Conquête, Hubert Charbonneau estime que 16 000 d'entre elles ne s'y sont pas établies<sup>2</sup>. Le chiffre s'élève à 20 000 selon Mario Boleda<sup>3</sup>. Si une majorité de colons d'origine protestante accepte de se convertir au catholicisme pour rester dans la colonie, d'autres préfèrent passer en Nouvelle-Angleterre ou retourner en France. Il se peut qu'ils soient encore plus nombreux qu'escompté car notre panel repose en premier lieu sur des travaux de généalogie qui s'attachent à l'immigration dite « fondatrice ». Les personnes qui n'ont pas fait souche sont *de facto* invisibilisées étant donné qu'il ne subsiste aucune trace de leur séjour dans les archives canadiennes. Néanmoins, nous avons repéré six personnes qui sont passées depuis ou vers la Nouvelle-Angleterre et treize autres qui sont retournées en France. En nous appuyant sur leurs trajectoires individuelles, pouvons-nous déceler un lien de causalité entre la confession d'origine de ces migrant.es et leur parcours migratoire, en sachant que les motivations économiques sont souvent difficiles à isoler des contraintes religieuses ?

#### **3.1 Les « réfugiés » en Nouvelle-Angleterre, des colons entre deux empires**

Au moins 5 des 68 membres du panel séjournent un temps en Nouvelle-Angleterre. Certains y passent avant de gagner la Nouvelle-France, comme Charles-Gabriel Chalifoux et

---

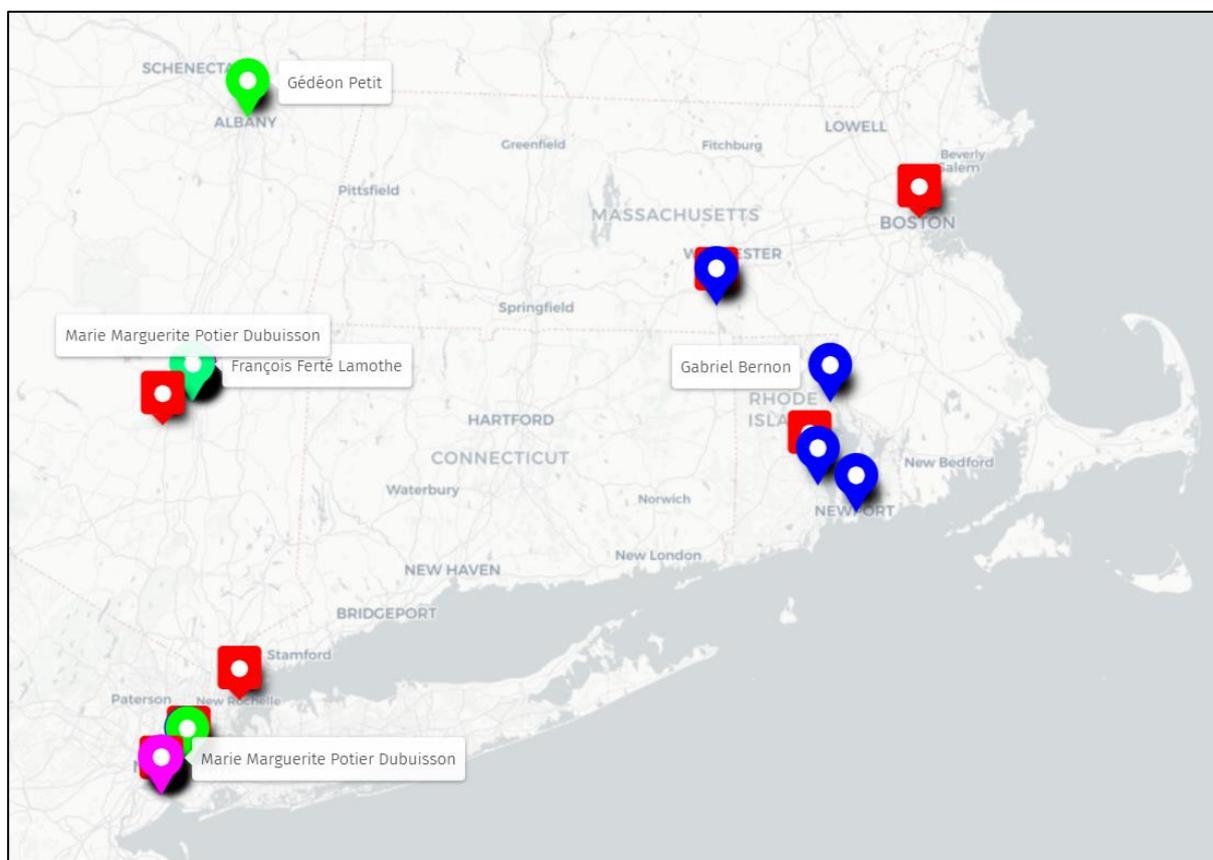
<sup>1</sup> Alain Laberge, « L'immigrant migrant ou les chemins de l'enracinement », *op. cit.*, p. 168.

<sup>2</sup> Hubert Charbonneau *et al.*, « La population française de la vallée du Saint-Laurent avant 1760 » dans Serge Courville (dir.), *Atlas historique du Québec. Population et territoire*, Québec, Sainte-Foy, 1996, p. 31.

<sup>3</sup> Mario Boleda, « Trente mille Français à la conquête du Saint-Laurent » dans *Histoire sociale/Social' History*, 23, 45, mai 1990, p. 153-177.

François Ferté Lamothe. D'autres s'y rendent après, à l'instar de Gédéon Petit. Un autre huguenot rochelais, Gabriel Bernon, ne va jamais en Nouvelle-France mais s'établit à Providence. Il est le frère aîné du négociant Samuel Bernon, qui se voit refuser le droit d'hiverner à Québec à la Révocation. Tandis que le cadet abjure à La Rochelle pour préserver les affaires familiales, Gabriel Bernon gagne Londres, y est naturalisé anglais en avril 1687, puis passe en 1688 à New Oxford (l'actuelle Oxford), à 80 km à l'ouest de Boston. Bien qu'il ne soit jamais venu en Nouvelle-France, cet émigrant s'implique dans la contrebande avec la colonie française par l'entremise de ses contacts familiaux à La Rochelle et à Louisbourg. En parallèle, il recherche la protection de hauts patronages côté anglais. La correspondance durable qu'il entretient avec son frère Samuel, conservée dans le fonds Gabriel Bernon de la Rhode Island Historical Society, est une source précieuse pour comprendre le comportement socioreligieux de cet entrepreneur huguenot en Nouvelle-Angleterre<sup>4</sup>.

**Figure 39. Lieux d'implantation de cinq émigrant.es dans les colonies anglaises<sup>5</sup>.**



<sup>4</sup> Leslie Choquette, « 'Cela m'est de la dernière conséquence que le tout soit fait en secret' », *art. cit.*, p. 95.

<sup>5</sup> Carte consultable à l'adresse [https://umap.openstreetmap.fr/fr/map/circulations-des-huguenots-en-nouvelle-angleterre\\_1049458](https://umap.openstreetmap.fr/fr/map/circulations-des-huguenots-en-nouvelle-angleterre_1049458). En rouge figurent les communautés huguenotes.

## *Les huguenots venus des Treize colonies*

Du séjour de Charles-Gabriel Chalifoux et François Ferté dit Lamothe en Nouvelle-Angleterre, nous savons peu de choses, si ce n'est qu'ils ont gagné les Treize colonies dans la foulée des persécutions religieuses en métropole. Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, Charles-Gabriel Chalifoux s'installe sans doute à La Rochelle après le Siège, au mépris de l'article 34 de la déclaration royale de 1629. Expulsé à 26 ans le 8 juillet 1662, décision réitérée le 2 décembre en l'absence d'appel de sa part, il refait surface à l'âge de 63 ans dans un acte d'abjuration signé à Montréal le 26 décembre 1699<sup>6</sup>. Le document mentionne qu'il vient de Nouvelle-Angleterre, « où il avait passé quelques années<sup>7</sup> ». Outre que son âge concorde bien, il est mentionné qu'il est originaire de La Rochelle, d'où il a été expulsé 37 ans plus tôt. Peut-être y est-il vraiment né ou y résida-t-il assez longtemps pour se considérer rochelais. Yves Landry rappelle que les émigrant.es passé.es en Nouvelle-France sont rarement né.es dans la paroisse d'où elles déclarent venir. C'était encore moins le cas de leurs deux parents<sup>8</sup>. Les Aunisien.nes-Saintongeais.es sont extrêmement mobiles à l'échelle régionale, surtout durant les guerres de Rohan (1621-29). On se considère fréquemment venir d'une localité où on n'est pas né mais que l'on a habité suffisamment longtemps pour se rattacher. Hormis l'expulsion qui l'entraîne sur les routes du Refuge puis de la Nouvelle-Angleterre, sans doute après un premier passage par Londres comme il est souvent de rigueur<sup>9</sup>, la biographie de Charles-Gabriel Chalifoux semble bien obscure. On ignore où il vivait exactement, s'il avait de la famille en Nouvelle-Angleterre et pourquoi il s'est rendu en Nouvelle-France. Il se peut qu'il soit capturé dans un raid français sur New York. Louise Dechêne évoque les baptêmes de Canadiens qui reviennent dans la colonie à l'été 1700 après plusieurs années passées dans la région d'Orange, parfois avec des enfants baptisés là-bas<sup>10</sup>. Peut-être que Charles-Gabriel Chalifoux retourne en Nouvelle-Angleterre après son abjuration étant donné que son acte de sépulture manque dans le PRDH, à moins qu'il ne soit mort à l'hôtel-Dieu de Montréal (dont les archives ont malheureusement brûlé).

---

<sup>6</sup> AMR, GGARCHANC737, *Extrait des noms de ceux qui ont été condamnés de vider cette ville*, f° 18 br, cité dans Guy Perron, « Condamnés à quitter La Rochelle en 1647 et 1663 (1/2) », *Le Blogue de Guy Perron*, 15 mai 2018, consulté le 28 mars 2024.

<sup>7</sup> Voir le document n° 42133 du PRDH.

<sup>8</sup> Yves Landry, « L'émigration française au Canada avant 1760 : premiers résultats d'une microanalyse » dans Andrée Courtemanche, Martin Pâquet (dir.), *Prendre la route*, op. cit., p. 83.

<sup>9</sup> Eckart Birnstiel, Chrystel Bernat (dir.), *La diaspora des huguenots*, op. cit., p. 101

<sup>10</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 475.

Quant au Poitevin François Ferté dit Lamothe, il naît à Lamotte-Saint-Éloi (aujourd'hui La Mothe-Saint-Héray) vers 1669, d'où son surnom<sup>11</sup>. Passé en Nouvelle-Angleterre aux alentours de la Révocation, il y rencontre Marie Marguerite Potier Dubuisson et ses parents<sup>12</sup>. L'acte de baptême de leur fils nous apprend qu'ils vivent jusqu'en 1698 à Esopus, dans la région d'Orange justement<sup>13</sup>. Son beau-père, Jean-Baptiste Potier, un noble picard d'origine catholique qui avait servi dans le régiment de Carignan-Salières, est demeuré en Nouvelle-France lorsque le détachement avait été rappelé en 1665, avait fait sa confirmation à Chambly, et s'était marié avec Élisabeth Jossard. Juste après le baptême de Marie Marguerite à l'église de Sorel (1673), la famille passe en Nouvelle-Angleterre. Jean-Baptiste Potier Dubuisson y devient peut-être interprète pour les Anglais. L'encyclopédie canadienne mentionne que le couple se fait passer pour protestant et qu'il entretient de bonnes relations avec les huguenots de la région. Ces derniers sont au nombre de 800 dans la colonie de New York et 300 en Nouvelle-Angleterre<sup>14</sup>. La famille habite Potier Dubuisson la communauté huguenote de Staten Island (l'actuelle Richmond) dans la décennie 1680 et gagne ensuite Esopus, non loin de la communauté de New Paltz, en 1696<sup>15</sup>. Ce territoire avait été cédé par voie de traité à une soixantaine de calvinistes français et néerlandais le 15 septembre 1677<sup>16</sup>. Nous n'avons pas trouvé trace du passage de la famille dans les archives mises en ligne par la fondation Historic Huguenot Street.

Il est fréquent que les huguenots circulent entre les différentes communautés new-yorkaises dans les années qui suivent leur arrivée<sup>17</sup>. Le parcours migratoire de la famille Potier montre à quel point l'émigration coloniale n'est pas unidirectionnelle : les familles se forment, remigrent, s'installent, s'agrandissent et parfois reviennent, comme nous allons le voir. Tandis que Marie Marguerite Potier épouse François Ferté Lamothe vers 1697, ses parents font baptiser son frère cadet, Louis, par un ministre réformé. Leurs trois autres enfants, Marie-Jeanne, Robert et

---

<sup>11</sup> Voir son acte d'abjuration dans le PRDH (acte n° 403977). Sa biographie se trouve en annexe.

<sup>12</sup> La généalogie de cette famille se trouve annexe 5.

<sup>13</sup> Voir l'acte n° 210990 du PRDH pour le baptême. Marcel Fournier ne sait pas si François Ferté est un « réfugié » passé à New York vers 1685 ou un soldat du régiment de Carignan parti après son service. Nous pensons qu'il s'agit d'un civil passé directement à New York étant donné qu'il n'abjure pas pendant ce séjour, à l'instar de Simon Darne, Jean Arcouet et Jean Pépin (voir en annexe). Il ne subsiste pas non plus de trace de ce passage dans la colonie, à la différence de son beau-père. Marcel Fournier, *De la Nouvelle-Angleterre à la Nouvelle-France, l'histoire des captifs anglo-américains au Canada entre 1675 et 1760*, Montréal, Société généalogique canadienne-française, 1992, p. 134.

<sup>14</sup> Bertrand Van Ruymbeke, « Le Refuge en Amérique du Nord britannique : périodisation, caractéristiques, problématiques » dans Mickaël Augeron, Didier Poton, Bertrand Van Ruymbeke, (dir.), *Les Huguenots et l'Atlantique. Fidélités, racines et mémoire*, t. 2, Paris, Les Indes Savantes, PUPS, 2012, p. 21 et 30.

<sup>15</sup> Selon le PRDH, deux des enfants sont nés à Staten Island en 1682 et 1685, tandis qu'un dernier voit le jour à Esopus en 1696, comme le fils de Marie Marguerite Potier Dubuisson et François Ferté Lamothe l'année suivante.

<sup>16</sup> Historic Huguenot Street, New Paltz Town Records Collection, Esopus Huguenot Land Agreement, 15-09-1677.

<sup>17</sup> Joyce D. Goodfriend, « The Huguenots of Colonial New York City. A Demographic Profile » dans Bertrand Van Ruymbeke et Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity, op. cit.*, p. 244.

Guillaume, sont baptisés par des prêtres catholiques qui se cachent des Anglais, peut-être le père Juillet. C'est probable puisqu'ils ne sont pas rebaptisés à leur arrivée à Montréal. Par ailleurs, le mariage de François et Marie Marguerite n'est pas revalidé à leur retour puisqu'il avait peut-être été célébré clandestinement en 1697 par le père Hans, toujours selon Marcel Fournier<sup>18</sup>. Soupçonnés d'être des espions pour le compte de la France alors que le risque d'une guerre entre les deux empires se précise, les Potier Dubuisson regagnent donc la Nouvelle-France en 1698<sup>19</sup>. Adrian Weimer explique que les Français.es « réfugié.es » en Nouvelle-Angleterre, quoique très bien accueilli.es au départ, font graduellement l'objet des suspicions à mesure que les agressions françaises et autochtones se multiplient dans la décennie 1670. En 1677, la paroisse française de Narragansett est ainsi inquiétée par des Rhode-Islandais.es qui l'accusent d'héberger des « traîtres » catholiques. D'après le témoignage d'un huguenot, des catholiques fréquentaient le temple français de Boston en 1688 mais n'y étaient que de passage<sup>20</sup>. Le retour des Potier Dubuisson est donc précipité par le contexte géopolitique, bien que leur départ initial demeure difficile à expliquer en l'absence de renseignements supplémentaires. Si rien ne prouve son double-jeu politique à New York, la famille gagne les bonnes grâces des autorités françaises à son retour. Cela constitue peut-être un indice de sa fidélité à la France. Le jeune Louis reçoit pour parrain le subdélégué de l'intendant, Louis Tantouin de la Touche, et pour marraine Elisabeth de Joybert, la femme de Philippe de Vaudreuil (alors gouverneur de l'île de Montréal), lorsqu'il est rebaptisé en 1699<sup>21</sup>. Robert devient quant à lui écuyer et commis au contrôle de la marine, ayant comme témoin à son mariage Philippe de Vaudreuil, devenu entre-temps gouverneur de la colonie<sup>22</sup>. François Ferté abjure dès son arrivée, le 29 juin 1699. Il fait ensuite rebaptiser son fils, Louis Jean-Baptiste, à l'église Notre-Dame de Montréal le 22 novembre suivant<sup>23</sup>. Celui-ci deviendra soldat. Son épouse semble être restée catholique étant donné qu'elle n'a pas besoin d'abjurer, tout comme ses beaux-parents. L'absence prolongée de la famille ne lui porte donc pas préjudice puisque seuls deux des cinq enfants sont rebaptisés et que plusieurs d'entre eux accéderont à des postes convoités dans l'armée et l'administration. Le parcours migratoire des Potier Dubuisson n'est pas sans rappeler celui du passeur, qui se joue des frontières en endossant tour à tour des

---

<sup>18</sup> Marcel Fournier, *De la Nouvelle-Angleterre à la Nouvelle-France*, op. cit., p. 185-187.

<sup>19</sup> Gilles Potvin et Nathan Baker, « Jean-Baptiste Potier Dubuisson », *l'Encyclopédie Canadienne*, 19 août 2020, *Historica Canada*, consulté le 1<sup>er</sup> avril 2024 [en ligne].

<sup>20</sup> Adrian C. Weimer, « Huguenot Refugees and the Meaning of Charity in Early New England » dans *Church History*, juin 2017, p. 384.

<sup>21</sup> Voir le document n° 210978 du PRDH.

<sup>22</sup> Voir le document n° 47952 du PRDH.

<sup>23</sup> Voir les documents n° 403977 et 210990 du PRDH.

identités politiques ou confessionnelles distinctes, même temporairement, afin de s'intégrer dans les différentes sociétés qu'il intègre<sup>24</sup>. Sans doute catholiques à l'origine, les Potier Dubuisson se font passer pour des calvinistes une fois en Nouvelle-Angleterre. Ils n'en ont d'ailleurs pas le choix puisque l'exercice du culte catholique y est très mal perçu, ce qui leur permet d'intégrer la communauté francophone. Au moyen d'un double-jeu, cette famille parvient, *in fine*, à intégrer les empires britannique et français. Sa confession paraît plus que jamais être « une affaire de lieu et de circonstances<sup>25</sup> », comme l'écrit Louise Dechêne. Il est toutefois probable que son attachement au catholicisme l'ait desservi à Orange. François Ferté, qui avait au départ quitté la France vers la Révocation puis gagné la Nouvelle-Angleterre dans l'espoir d'y mieux vivre, finit ainsi par réintégrer son empire avec son influente belle-famille<sup>26</sup>.

### *Les huguenots passés en Nouvelle-Angleterre depuis la Nouvelle-France*

À l'inverse de Charles-Gabriel Chalifoux et François Ferté Lamothe, Gédéon Petit se rend en Nouvelle-Angleterre et Moïse Petit peut-être en Guadeloupe après un premier passage en Nouvelle-France. Leur confession d'origine rend leurs trajectoires d'autant plus intrigantes. Ayant abjuré dans la décennie 1670, Gédéon obtient le statut d'habitant en 1677. Son départ n'est donc pas provoqué par la perspective de la conversion, on assiste d'ailleurs à l'abjuration de son frère cadet, Moïse, en 1679, mais plutôt par la disparition de son père<sup>27</sup>. Alexandre Petit laisse des dettes considérables à sa mort le 27 juin 1683. Craignant qu'elle lui soit « plus onéreuse que profitable<sup>28</sup> », Gédéon accepte la succession sous bénéfice d'inventaire. Son frère aîné était déjà parti de la colonie car il ne signait plus de document depuis son abjuration. L'année même de la succession, Gédéon doit régler 219 livres à Pierre Nolan, puis 2 732 livres supplémentaires à Pierre Bailly<sup>29</sup>. Il reçoit son baptême catholique à contre-cœur en mars 1685, entre la vente de deux propriétés à Montréal<sup>30</sup>. Peut-être est-ce le signe d'une tentative de

---

<sup>24</sup> Romain Bertrand et Guillaume Calafat, « La microhistoire globale : affaire(s) à suivre » dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2018/1 (73e année), 2018, p. 5.

<sup>25</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 475.

<sup>26</sup> François Ferté obtient une terre du séminaire de St-Sulpice le 8 avril 1700 et son fils est dit « garde de M. le général » dans son acte de sépulture. BAnQ Montréal, Raimbault, 8 avril 1700. Acte n° 169240 du PRDH.

<sup>27</sup> Voir l'acte n° 404035 du PRDH.

<sup>28</sup> BAnQ Québec, TP1, S28, P3238, Arrêt accordant un bénéfice d'inventaire à Gédéon Petit, 5 juillet 1683.

<sup>29</sup> BAnQ Québec, TL1, S11, SS1, D32, P33, Comparution du sieur Pierre Nolan, lequel déclare lui être dut par le feu Alexandre Petit, Moïse Petit et Gédéon Petit, la somme de 219 livres et 9 sols, 29 octobre 1683. BAnQ Québec, TL5, D3240, Requête de Pierre Bailly, marchand, à l'effet qu'une sentence aurait été rendue en la Prévôté de Québec, le 23 novembre 1683, condamnant Gédéon Petit, héritier d'Alexandre Petit, à lui payer la somme de 2732 livres 15 sols, 6 novembre 1684.

<sup>30</sup> BAnQ Montréal, Ménard, 4 février 1685, Vente d'une terre par Gédéon Petit à François Bourassau. BAnQ Montréal, Maugue, Vente d'une habitation par Gédéon Petit à Guillaume Goyaud et Hélène Benoit, 7 septembre 1686. Pour l'acte de baptême, voir le document n° 90012 du PRDH.

mariage. La succession traîne jusqu'en octobre 1688, lorsque les créanciers reviennent à la charge<sup>31</sup>. Onze jours plus tard, ils demandent le droit de désigner un curateur compte tenu du « bruit qui court que ledit Gédéon Petit est décédé aux Anglais [...], [qu']en tout cas ledit Gédéon Petit étant en pays étranger<sup>32</sup> ». En faisant valoir son départ présumé en Nouvelle-Angleterre, c'est-à-dire en territoire (presque) ennemi, et en capitalisant sur sa confession d'origine, les créanciers finissent par mettre la main sur la succession vacante en octobre 1688. Le départ de Gédéon Petit est corroboré par une lettre du gouverneur Denonville adressée au ministre de la Marine, en date du 8 juin 1687 :

Sur l'avis que M<sup>r</sup> de Calliere eu cette autonne dernière au 12<sup>e</sup> novembre que le nommé gedeon Petit [...] projettoit de s'en aller aux anglois que luy mesme en avoit dit quelque chose et convié quelqu'un d'y aller je le fis areter et metre en prison ou il a demeuré quelque mois jusqu'à ce que Mr l'Intendant et moy mandames au S<sup>r</sup> Gaillard commissaire que sy on n'avoit pas de preuves contre luy on l'élargit mais depuis nous avons prouvé par son evasion que nos soupçons avoient esté bien fondez. Dans les Conjonctures cy ces evasions me paroissent d'autant plus criminelles que ce sont autant d'espions dont nos ennemis profitent pour scavoir ce que nous faisons<sup>33</sup>.

Projetant visiblement de passer en Nouvelle-Angleterre, Gédéon Petit est donc arrêté sur l'ordre du gouverneur à l'hiver 1686, mais parvient à s'enfuir et à mettre son projet à exécution. Son départ se manifeste, comme son frère, par sa disparition soudaine des archives de la colonie. Peut-être que Gédéon s'est concerté avec Moïse, son cadet ?

On est tenté de supposer que Moïse est parti en premier pour préparer leur arrivée, tandis que Gédéon reste un peu plus longtemps pour liquider le patrimoine familial. C'est sans compter sur la mention de Moyse Petit, de La Rochelle, dans le registre paroissial de Capesterre (Guadeloupe), au début du mois d'avril 1687<sup>34</sup>. Un doute est permis quant à sa destination étant donné qu'il est impossible de vérifier la date de naissance de ce colon, comme nous avons pu le faire pour Charles-Gabriel Chalifoux. Sa date d'arrivée concorde néanmoins avec celle de son départ de la Nouvelle-France<sup>35</sup>. La seconde abjuration de Moïse, celle de 1687, s'inscrit

---

<sup>31</sup> BAnQ Québec, TP1, S28, P3684, Provisoire ordonnant qu'une certaine requête de Toussaint Bailly sera signifiée à Gédéon Petit, héritier sous bénéfice de l'inventaire d'Alexandre Petit, 11 octobre 1688.

<sup>32</sup> BAnQ Québec, TP1, S28, P3690, Permission à Charles Bailly de faire créer un curateur à la succession vacante de défunt Alexandre Petit, 18 octobre 1688.

<sup>33</sup> FRANOM, C11A, vol. 9, f<sup>o</sup> 24-24v, lettre de Denonville au ministre, 8 juin 1687, cité dans Owen Stanwood, *The global refuge: Huguenots in an age of empire*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 148 et 263.

<sup>34</sup> FRANOM, DPPC, Registre paroissial de Capesterre, 10 avril 1687, cité dans Gérard Lafleur, Lucien Abénon, « The Protestants and the Colonization of the French West Indies » dans Bertrand Van Ruymbeke, Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity*, op. cit., p. 277.

<sup>35</sup> Nous remercions Gérard Lafleur (SHG) et Domitille de Graviloff (EHESS) pour l'aide qu'ils nous ont apporté dans la reconstitution de sa biographie.

dans la conversion des protestants des Antilles françaises entreprise minutieusement par le pouvoir royal au lendemain de la Révocation. Rassemblés au couvent des frères prêcheurs à Capesterre le 10 avril 1687, les chefs de famille de l'île font abjuration de « toute sorte d'hérésie et notamment de celle de Calvin ». S'il s'agit bien du Moïse qui nous intéresse, celui-ci avait épousé à cette date la fille du planteur Nicolas Classen. Son beau-père est l'ancien chef de la communauté hollandaise réfugiée en Guadeloupe à la reprise du Brésil par les Portugais en 1654. Lieutenant-colonel d'infanterie à l'origine, Classen devient l'un des plus riches planteurs de Capesterre dans les décennies suivantes. Selon Gérard Lafleur et Lucien Abénon, Moïse l'aide à diriger le vaste domaine, mettant ainsi son expertise commerciale à profit<sup>36</sup>. Nicolas Classen possède alors 10 concessions de 614 carrés de terres, dont 39 cultivés en cannes et 36 en vivres par 110 esclaves et 18 serviteurs, sans compter les 11 chevaux et 34 bovins. En tout, entre 2 et 160 hectares de cannes à sucres sont exploités par sa famille<sup>37</sup>. Ainsi donc, Moïse Petit semble quitter la Nouvelle-France avant la mort de son père pour s'insérer dans le très rentable commerce de sucre antillais. Peut-être qu'Alexandre Petit l'a directement encouragé, voyant-là un débouché commercial prometteur pour la fragile affaire familiale. Frédéric Régent souligne la grande implication des milieux marchands de La Rochelle dans l'économie de la Guadeloupe<sup>38</sup>. Une fois arrivé, Moïse Petit a peut-être pris goût à la relative tolérance religieuse dont bénéficient les calvinistes passés aux Antilles jusqu'à la Révocation. Bien qu'ils ne célèbrent pas leur culte ouvertement et qu'ils baptisent leurs enfants à l'église catholique, beaucoup se marient selon le rite calviniste, en France ou dans les îles protestantes voisines, et la plupart consentent à ne pas avoir de funérailles religieuses. Comme en Nouvelle-France, il n'y a pas d'église ou de pasteur officiellement déclarés, mais l'arrivée de la populeuse communauté calviniste néerlandophone en 1654, l'apport migratoire fourni par les protestants condamnés aux galères réfugiés dans là-bas et la possibilité de gagner les îles anglaises, danoises ou néerlandaises en cas de danger ou par simple souci de célébrer un événement dans un temple (baptême ou mariage) contribuent grandement au maintien du calvinisme parmi les colons francophones<sup>39</sup>. On ignore si Moïse et Gédéon Petit gardent contact à leur séparation. Toujours est-il que Gédéon gagne New York en 1687, comme le déclare en 1702 un officier de

---

<sup>36</sup> Gérard Lafleur, Lucien Abénon, « The Protestants and the Colonization of the French West Indies » dans Bertrand Van Ruymbeke, Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity*, op. cit., p. 268-269 et 277.

<sup>37</sup> Frédéric Régent, *Les Maîtres de la Guadeloupe. Propriétaires d'esclaves 1635-1848*, Paris, Taillandier, 2019, p. 64 et 112.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>39</sup> Gérard Lafleur, Lucien Abénon, « The Protestants and the Colonization of the French West Indies », op. cit., p. 273-274.

justice auditionné dans le cadre de la succession d'Alexandre Petit<sup>40</sup>. Il se peut qu'il s'agisse en fait de New Rochelle, une communauté fondée non loin de là<sup>41</sup>, ou plus vraisemblablement d'Albany, plaque tournante du commerce des fourrures à l'époque. Gédéon est sans doute bien accueilli à son arrivée. Des réseaux puritains se mobilisent depuis la décennie 1660 pour venir en aide aux « réfugiés » huguenots partis à la Révocation. Levées de fonds, jeûnes, tracts et prières sont autant de manières de les soutenir spirituellement, mais surtout de les attirer dans la colonie presbytérienne. En tant que minorité religieuse et étrangère, il reste que ces transfuges de la foi sont soupçonnés de trahison des deux côtés de la frontière. En Nouvelle-France, le gouverneur les soupçonne de servir les Anglais, et en Nouvelle-Angleterre, on les accuse de pactiser avec les Français<sup>42</sup>. La conversion à la confession dominante paraît souvent être une échappatoire aux accusations d'infidélité portées à l'encontre des huguenots.

*Quelle(s) trajectoire(s) confessionnelle(s) emprunte(nt) les huguenots en Amérique anglaise ?*

Le parcours migratoire de Gédéon s'inscrit dans un courant migratoire singulier : le passage des nouveaux convertis de Nouvelle-France vers la Nouvelle-Angleterre. Sa trajectoire se rapproche de celui d'autres huguenots passés dans les Treize colonies, à l'instar de François Ferté Lamothe et Charles-Gabriel Chalifoux, car il s'agit dans tous les cas d'une migration double : tous gagnent la Nouvelle-Angleterre après une première migration, soit en Angleterre, soit en Nouvelle-France<sup>43</sup>. Ce qui distingue ces trois hommes sont les raisons qui les conduisent à quitter la France : les persécutions religieuses dans deux cas, la mobilité marchande dans un autre. Quelles stratégies peuvent-ils avoir employées pour s'intégrer ? Que peut-on dire de leur évolution religieuse et culturelle dans la colonie britannique et anglicane ?

Ce sont précisément les questions que Leslie Choquette s'est posée sur Gabriel Bernon. Bien documenté, son cas illustre le devenir des huguenots établis en Nouvelle-Angleterre<sup>44</sup>. Arrivé à l'âge de 44 ans en 1688, ce négociant calviniste fonde New Oxford, un établissement doté de son propre ministre français qui réunira jusqu'à une trentaine de familles huguenotes. À la

---

<sup>40</sup> BANQ Québec, TP1, S28, P6781, Arrêt ordonnant à Joseph Prieur, de présenter au Conseil, l'acte en vertu duquel il se dit curateur de la succession vacante de feu Alexandre Petit, vu sa requête demandant communication de certains papiers qui sont entre les mains d'Alexandre Peuvret, 20 mars 1702.

<sup>41</sup> Charles W. Baird, *History of the Huguenot emigration to America*, New York, Dodd, Mead & Company, 1885, p. 291.

<sup>42</sup> Adrian C. Weimer, « Huguenot Refugees and the Meaning of Charity in Early New England », *art. cit.* p. 365-397. FRANOM, C11A, vol. 9, f° 24-24v, lettre de Denonville au ministre, 8 juin 1687.

<sup>43</sup> Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden*, *op. cit.*, p. 17-18.

<sup>44</sup> Leslie Choquette, « L'identité huguenote de Gabriel Bernon », *op. cit.* Nous remercions vivement l'autrice pour l'aide généreuse qu'elle nous a apportée dans la rédaction de cette section.

différence de la Nouvelle-France, le peuplement des colonies britanniques repose sur le groupe, qui se voit attribué un territoire pour y faire communauté. Oxford fait précisément partie des communautés huguenotes fondées dans les colonies britanniques au XVII<sup>e</sup> siècle : New Paltz (1678), Charleston (1680), Boston (1682), New York (1682), Staten Island (1686), Frenchtown (1686), New Rochelle (1688), Berkeley (1688) et Manakintown (1700)<sup>45</sup>. New Oxford ayant été attaquée par des Autochtones alliés à la France dans la décennie 1690, Gabriel Bernon se lance dans la contrebande avec l'Acadie. Il reprend alors contact avec son frère Samuel en janvier 1697 dans l'espoir de bénéficier de son réseau d'affaires. Celui-ci lui répond quelques semaines plus tard, l'invitant à retourner en France :

Au surplus de votre lettre je suis fâché de tous les malheurs qui vous sont arrivés. Je prie Dieu qu'il vous console et qu'il vous tienne avec votre famille dans sa sainte protection. J'estime que le meilleur parti que vous pouvez prendre pour y parvenir est de retourner tous en France sous la domination du roi sous le règne duquel Dieu vous a fait naître, et que rien ne doit engager à laisser que le renoncement du christianisme de l'évangile et de son baptême, et je soutiens que la religion catholique qui l'a fait faire n'a pas d'autre principe ; et que on a eu tort de n'y pas instruire pour la connaître [...] Je vois que votre dessein est de retourner à Boston avec un gouverneur nouveau duquel vous espérez bien des secours. Je le souhaite mais ordinairement ces messieurs ne sont de nos amis qu'autant qu'ils en ont besoin et qu'ils peuvent en retirer du profit. À quoi ils ne manquent pas de nous sacrifier lorsque l'occasion se présente.

Gabriel Bernon a écrit sur le dos de cette lettre un poème satyrique :

Les riches réunis de France sont bien drôles,  
Du faux ils font de vrai croyez à leurs paroles,  
Ils sont bien convertis et sont bons catholiques,  
Pour le bien pour l'honneur quel tour de politique  
Ils voudraient ne point parler de l'église papiste  
Et encensent à la bête y a-t-il rien de plus triste<sup>46</sup>.

Comme au siècle précédent, la Réforme divise les familles. Mais les liens ne sont pas forcément rompus<sup>47</sup>. L'incompréhension religieuse qui se dresse entre les deux frères n'empêche pas Gabriel, protestant, d'accéder au réseau de Samuel, catholique. En commerçant secrètement avec la Nouvelle-France, Gabriel Bernon recouvre vite sa fortune. Il finance la fondation de trois églises anglicanes à Newport (1699), Wickford (1706) et Providence (1722) et demeure

---

<sup>45</sup> Bertrand Van Ruymbeke, Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>46</sup> RIHS, Gabriel Bernon Papers, Lettre de Samuel Bernon à Gabriel Bernon, 16 mars 1697, cité dans Leslie Choquette, « Correspondance de Gabriel Bernon (1644-1736) éclairant le commerce clandestin entre la Nouvelle-France et la Nouvelle-Angleterre » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 75 (1-2), 2022, p. 7-10.

<sup>47</sup> Yves Krumenacker, « La coexistence confessionnelle aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles », *op. cit.*, p. 107-126.

parallèlement un membre actif de sa communauté, prenant le parti du nouveau gouverneur dans une dispute qui l'oppose à l'église française de New York en 1699<sup>48</sup>. Multiconfessionnel, Gabriel Bernon distribue aussi des tracts pour le compte du mystique Élie Neau en 1701. Cet ancien galérien qui a résisté à l'abjuration lorsqu'il était emprisonné à Marseille est devenu un membre influent de la communauté de New York au tournant du siècle. Il œuvre pour la Society for the Propagation of the Gospel, un organe missionnaire anglican, et finit lui-même par se convertir à l'anglicanisme en 1704. Sa proximité avec Gabriel Bernon montre la connivence intellectuelle des deux hommes. Bernon demeure toutefois attaché au calvinisme : en 1723, il s'oppose vigoureusement au marchand Daniel Ayrault lorsque celui-ci lui envoie un projet de gouvernement de l'église anglicane<sup>49</sup>. Le huguenot refuse catégoriquement de le faire adopter par sa nouvelle église de Providence, estimant qu'il s'agit d'une tentative d'instaurer l'autorité des clercs sur les laïcs, c'est-à-dire de réintroduire au final l'ordre « papiste ». Il n'hésite pas à consulter l'église du Désert à La Rochelle et à partager sa réponse avec le gouverneur de la colonie afin d'obtenir gain de cause. Se définissant lui-même comme « un gentilhomme laïque de France naturalisé anglais<sup>50</sup> », donc refusant de choisir entre sa confession et sa nationalité, Gabriel Bernon se remarie en 1710 avec une anglaise. Son intégration est si poussée qu'une seule de ses filles se mariera avec un huguenot, bien que les unions différenciées au sein d'une même fratrie peuvent avoir d'autres motifs que le critère religieux. Nous l'avons évoqué plus haut. Intégré aux réseaux anglais, Gabriel Bernon se conforme donc à l'anglicanisme tout en demeurant résolument huguenot dans sa langue et ses convictions. Son identité créolisée montre à quel point les huguenots d'origine s'adaptent à leur destination, qu'elle soit à majorité catholique ou anglicane, en s'acculturant dès la seconde génération de migrants dans des sociétés blanches et racialement discriminantes où ils sont souvent les bienvenus<sup>51</sup>.

Les parcours de Charles-Gabriel Chalifoux, François Ferté Lamothe, les Potier Dubuisson et Moïse et Gédéon Petit soulignent donc combien les frontières confessionnelles et politiques sont poreuses dans l'Amérique du Nord de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Au modèle catholique de la Nouvelle-France coexiste celui de la Nouvelle-Angleterre, et dans une moindre

---

<sup>48</sup> RIHS, Gabriel Bernon Papers, Lettre de Gabriel Bernon à messieurs de l'église française de la Nouvelle-York, 25 mars 1699, cité dans Leslie Choquette, « L'identité huguenote de Gabriel Bernon », *op. cit.*

<sup>49</sup> RIHS, Gabriel Bernon Papers, Lettre de Daniel Ayrault à Gabriel Bernon, 2 juillet 1723. RIHS, Gabriel Bernon Papers, Lettre de Élie Neau à Gabriel Bernon, 5 juin 1701. Cités dans Leslie Choquette, « L'identité huguenote de Gabriel Bernon », *op. cit.*

<sup>50</sup> RIHS, Gabriel Bernon Papers, Lettre de Gabriel Bernon à Daniel Ayrault, 10 juillet 1723, cité dans Leslie Choquette, « L'identité huguenote de Gabriel Bernon », *op. cit.*

<sup>51</sup> Jon Butler, « The Huguenots and the American Immigrant Experience » dans Bertrand Van Ruymbeke, Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity*, *op. cit.*, p. 199-200.

mesure des Antilles, pluriconfessionnelles et où les huguenots, quoique libres de pratiquer leur culte, finissent aussi par se convertir à la confession dominante au fil des générations. Des résistances intérieures peuvent avoir subsisté dans la sphère privée, mais tou.tes semblent s'accommoder de leurs différentes sociétés d'accueil. Les « réfugié.es » deviennent donc des émigrant.s comme les autres en Amérique, la migration déterminant bien souvent leur confession d'arrivée.

### **3.2 Aux limites de l'intégration : le retour en métropole**

L'étude de l'émigration coloniale occulte un phénomène autrement plus conséquent que l'enracinement : le retour en métropole. Ce courant migratoire a été peu étudié par l'historiographie québécoise, longtemps intéressée, dans la logique du mythe de la « survivance », aux origines de la francophonie nord-américaine. La faute n'est pas qu'historiographique ; elle est aussi épistémologique : on a longtemps entendu la migration comme un phénomène contingent et unidirectionnel<sup>52</sup>. Le biais des sources y est pour beaucoup, les émigrant.es qui n'ont pas fait souche n'ayant pas souvent laissé de traces de leur passage outre-Atlantique, hormis dans de rares cas. Il est difficile de suivre les traces des retourné.es dans les archives françaises. Leur étude implique de dépouiller systématiquement des archives rarement référencées, ce que nous n'avons pas eu le temps de faire correctement à La Rochelle. Toujours est-il que, des 68 émigrant.es répertorié.es, 13 sont assurément retourné.es en France au terme de leur séjour canadien. À noter qu'Alexandre Petit a fait plusieurs fois l'aller-retour. Quelles sont les raisons qui ont pu pousser ces protestant.es d'origine à mettre un terme à leur expérience canadienne ? Quel rôle a pu jouer leur confession dans cette décision ? Quelles perspectives ont pu s'offrir à eux en métropole ? L'analyse micro historique traitera d'abord des départs solitaires (7) puis des départs en famille (6). Précisons d'emblée qu'il est difficile de tirer des conclusions spécifiques à partir d'un panel aussi restreint.

#### *Les retours individuels : des migrations de maintien ?*

Le point commun entre six des sept personnes retournées seules en métropole est leur genre : ce sont presque tous des hommes, sauf Jeanne Perrin. En outre, cinq sont des engagé.es, dont trois servent Charles de Saint-Étienne de la Tour en Acadie. Il s'agit d'Isaac Cousseau,

---

<sup>52</sup> Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale*, op. cit., p. 1.

Zacharie Fouchard, Hélié Froget, Jeanne Perrin, et Élie Raymond Lathuile<sup>53</sup>. Le départ des engagé.es est favorisé par une clause de leur contrat qui garantit de voir leur retour réglé par le recruteur. Hormis les cinq engagés, il y a le négociant Alexandre Petit et le maître tailleur d'habits Philippe Poitier Lafontaine. Trois des sept retourné.es ne sont pas originaires de La Rochelle : Hélié Froget vient des Angoulins, Zacharie Fouchard de l'île d'Oléron et Philippe Poitier Lafontaine de Chenac-Saint-Seurin-d'Uzet. Hormis ces trois hommes, les quatre autres retourné.es individuels n'ont pas d'antécédents migratoires qui peuvent avoir facilité la poursuite de leur migration outre-Atlantique. Plusieurs sont passés seuls dans la colonie, sauf Jeanne Perrin, venue avec ses enfants, Isaac Cousseau et son beau-frère Élie Raymond, et Alexandre Petit, revenu dans la colonie avec ses fils en 1673<sup>54</sup>.

Deux retourné.es ont encore de la famille dans la colonie au moment de leur départ pour la France : Jeanne Perrin et Philippe Poitier Lafontaine. Ce dernier vit depuis sept ans à Québec avec son épouse, Jeanne Vigneau, lorsqu'il regagne son village natal en 1686, laissant penser qu'il ne compte s'absenter que temporairement. Marie-Ève Ouellet rappelle qu'il n'était pas rare que des colons retournent en métropole régler une succession ou une vente avant de regagner la colonie<sup>55</sup>. Il s'agit souvent dans ces cas-là d'une migration préparant la rupture avec leur communauté d'origine<sup>56</sup>. Encore doivent-ils ne pas déjà être exclus par les leurs, à l'instar de Daniel Perron dit Suire qui est déshérité par son père lorsqu'il apprend qu'il s'est marié à Québec<sup>57</sup>. Aucune disposition ne semble être prise par Philippe Poitier et Jeanne Vigneau au moment de leur séparation. Toujours est-il qu'en août 1689, à la demande de celle-ci, un matelot atteste devant la prévôté de Québec que Philippe Poitier est mort au port de Saint-Seurin-d'Uzet depuis deux ans et demi environ<sup>58</sup>. La veuve apprend probablement la mort de son mari au retour du navire. À la nouvelle, elle doit avoir demandé au matelot de témoigner devant le prévôt pour débloquer sa succession. Le couple n'avait pas d'enfants. Quant à Jeanne Perrin, elle s'engage au marchand Pierre Denis avec ses trois enfants mineurs en avril 1658. Sans doute

---

<sup>53</sup> AD17, Cherbonnier, 3E1128, Acte a aupied le negoce de jesus par le sieur Dissard, envoyer de monsieur Delatour, 8 avril 1643, f° 24-29. AD17, Cherbonnier, 3E1128, obligation de Zackarie Fouchard à François Perron, 5 juillet 1655, f°46. AD17, Cherbonnier, 3E1128, Engagement d'Hélié Froget par Guillaume Desjardins, 7 avril 1642, f° 14. AD17, Teuleron, 3E1299, Engagement de Perrin Jeanne & Dutaud Madeleine par Pierre Denis, 16 avril 1658, f° 29-30.

<sup>54</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 189 et 315.

<sup>55</sup> Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>56</sup> Paul-André Rosental, « Maintien/rupture », *art. cit.*, p. 1403-1431.

<sup>57</sup> Robert Larin, « Le huguenot de la Nouvelle-France », *op. cit.*, p. 129.

<sup>58</sup> BAnQ Québec, TL1, S11, SS1, D32, P76, Comparution de Jean Gautron, matelot dans le navire « le Guillaume » de Bordeaux, lequel a dit que ledit Pottier est décédé depuis deux ans et demi ou environ au port Saint-Séverin, avec signature, 7 août 1689.

s'agissait-il de favoriser leur insertion sociale étant donné que son mari, un portefaix de La Rochelle, ne devait pas avoir les moyens de leur trouver de bons partis<sup>59</sup>. Jeanne Perrin regagne la France au terme de son engagement, tandis que les trois enfants se marient dans la décennie suivant leur arrivée<sup>60</sup>. S'il semble qu'elle refuse de rester en Nouvelle-France alors même que son mari était mort le 12 décembre 1658<sup>61</sup>, il faut souligner qu'elle quitte le domicile conjugal avec l'accord de ce dernier dans le contrat, se risque à traverser l'Atlantique, et revient probablement à La Rochelle avec un petit pécule.

Une question demeure en suspens : qu'est-ce qui conduit ces émigrant.es à retourner en métropole ? Pour les quatre engagés, le célibat semble jouer. Tous sont passés dans la colonie avant l'arrivée des « filles du roi ». Aucun ne s'y marie (figure 7). Plusieurs devaient sans doute prévoir de retourner en France depuis le début étant donné que le contrat d'engagement garantissait leur rapatriement. Partir en Nouvelle-France est souvent une façon d'assurer son insertion dans sa communauté d'origine, donc de mieux rester<sup>62</sup>. Alexandre Petit et Isaac Cousseau avaient quant à eux laissé leurs conjointes respectives à La Rochelle<sup>63</sup>. Leur passage en Nouvelle-France avait plus de chances de ne pas durer puisque leurs conjointes les attendaient au pays. L'émigration d'Alexandre Petit devient toutefois plus solide lorsqu'il retourne à La Rochelle chercher ses deux fils, Gédéon et Moïse, en 1671. En prévision de son départ, Alexandre Petit donne procuration à son associé, le huguenot Daniel Biaille, le 6 octobre 1671<sup>64</sup> ; il le sollicite beaucoup moins à partir de l'arrivée de ses fils début 1673<sup>65</sup>. Devenus majeurs, ils assistent régulièrement leur père dans diverses transactions et le représentent durant ses séjours répétés en France entre 1675 et 1678<sup>66</sup>. Leur activité prend fin, comme nous l'avons vu, à la mort d'Alexandre Petit et avec leur départ de la colonie dans la décennie suivante.

---

<sup>59</sup> AD17, Teuleron, 3E1299, engagement Jeanne Perrin et Madeleine Dutaud, f° 29-30.

<sup>60</sup> BAnQ Trois-Rivières, de Latouche, Contrat de mariage entre Charles Duteau et Jeanne Rivart, 22 avril 1669.

<sup>61</sup> Individu n° 24204 du PRDH.

<sup>62</sup> Paul-André Rosental, « Maintien/rupture », *art. cit.*, p. 1403-1431. Claire Lambert et Yves Landry, « La reproduction sociale dans les familles françaises des immigrants partis de l'île de Ré au Canada au XVII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 55(3), 2002, p. 345-379.

<sup>63</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 189.

<sup>64</sup> BAnQ Québec, Becquet, Collation d'une procuration de Alexandre Petit à Daniel Biaille, 6 octobre 1671.

<sup>65</sup> BAnQ Québec, Rageot, Obligation de Jacques Annets, habitant de la côte de Beaupré, à Gédéon Petit, de la ville de Québec, 9 mars 1673.

<sup>66</sup> BAnQ Québec, Becquet, Vente d'une rente par Louise de Mousseaux à Alexandre Petit, pour lui à ce présent et acceptant Moïse Petit, son fils et procureur, 9 juin 1675. BAnQ Québec, Becquet, Transport d'une somme d'argent par Charles Bazire, à Moïse Petit, à ce présent et acceptant pour Alexandre Petit, son père, 7 mars 1677. BAnQ Montréal, Adhémar, Obligation de François Hertel à Alexandre Petit, absent, acceptant pour lui Gédéon Petit, son fils, 25 mai 1677. BAnQ Québec, Rageot, Cession et transport d'une somme d'argent par Moïse Petit, marchand, au nom et comme procureur de Alexandre Petit, son père, à l'hôtel-Dieu de Québec, 29 avril 1678. BAnQ Québec, Becquet, Transport d'une somme d'argent par Antoine Caddé et Charlotte Lacombe à Alexandre Petit, absent, Gédéon Petit, son fils et procureur général spécial par substitution de Moïse Petit, 25 juin 1678.

Trois retourné.es rentrent sans doute en métropole pour réintégrer leur communauté d'origine, un autre pour retrouver sa conjointe restée en France et deux derniers dans le cadre d'affaires importantes qui nécessitent leur présence, dont un à plusieurs reprises.

*Les retours en famille : des couples mal intégrés ?*

Des six personnes repassées en France en famille, trois sont des hommes. Gabriel Duprat est négociant, Pierre Cousseau maître cordonnier et Pierre Sylvestre laboureur. Catherine Barrée est pour sa part mariée à un maçon, Jeanne Delaunay à un maître serrurier et Élisabeth Delugré à un habitant. Tous.tes rentrent en France avec conjoints et enfants. Sauf Élisabeth Delugré qui a épousé Michel Blavot à La Rochelle juste avant d'émigrer, les cinq retourné.es en famille se marient dans la colonie. Ils ne se distinguent donc nullement du profil-type du retourné en famille<sup>67</sup>. Ajoutons que le fait que les conjoints sont, dans quatre cas sur six, tous deux nés en métropole favorise à n'en pas douter la décision de rentrer. La grande majorité des couples partent moins de dix ans après leurs noces en général<sup>68</sup>. C'est aussi le cas ici, le plus ancien mariage au moment du départ n'ayant « que » six ans d'ancienneté. Le panorama des parcours migratoires soulève une différence notable entre le mode de passage initial des retourné.es en famille et des retourné.es en solo. Alors que cinq des sept personnes rentrées seules se sont engagées devant notaire, aucune des six personnes retournées en famille n'a fait de même. Dans la pratique, la plupart des engagé.es prolongent leur contrat de quelques années. C'est peut-être le cas d'Élie Raymond, qui refait surface à Québec 12 ans après son engagement en Acadie<sup>69</sup>. Cela indique toutefois que la plupart des engagés partent pour rentrer.

Pourquoi ces personnes repartent dès lors que leur mariage dans la colonie laisse présager leur installation ? Contrairement à ce que l'histoire du peuplement conduit à penser, le mariage n'empêche en rien le retour en métropole. Les sources missionnaires et l'historiographie tendent à voir dans l'arrivée des « filles du roi », donc dans le couple, un moyen de palier les retours et de permettre la constitution d'une société de « naturels François catholiques »<sup>70</sup>. Le mariage facilite au contraire le départ vers une nouvelle aire migratoire. Le fait que cinq conjoint.es soient aussi en situation d'immigration facilite le retour des ménages. Toutefois, il est difficile de savoir si ces couples gagnent La Rochelle ou s'ils remigrent en France ou ailleurs, d'autant que les quatre conjoint.e né.es en France ne viennent pas du Centre-

---

<sup>67</sup> Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale*, op. cit., p. 64 et 67.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>69</sup> BAnQ Québec, Audouart, Obligation d'Élie Raymond envers Jean Boudon et ledit Thévenin, 6 octobre 1655.

<sup>70</sup> Voir à ce sujet Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, op. cit., p. 25-33.

Ouest mais de Normandie, de Guyenne et du Poitou. La faible fécondité des parents facilite aussi le retour des jeunes ménages. Un couple a trois enfants, deux autres en ont deux, deux n'en ont qu'un seul et un dernier n'en a pas du tout. Excepté le fils de Gabriel Duprat âgé de 11 ans, les neuf enfants de retourné.es ont moins de 10 ans. Le jeune couple, sans ou avec enfants, est donc bien présent dans la migration de retour<sup>71</sup>.

L'âge et la faible fécondité ne suffisent pas à expliquer le retour des six émigrant.es. Des difficultés matérielles ont certainement favorisé le départ de Pierre Sylvestre et Élisabeth Delugré. Le défi de rendre une exploitation rentable ou d'acquérir une terre sont des obstacles majeurs à l'installation des jeunes couples en Nouvelle-France. Le défrichement d'une parcelle de dix arpents, soit le minimum pour faire subsister une famille, prend dix ans de labeur en moyenne<sup>72</sup>. Laboureur de profession, Pierre Sylvestre n'acquiert pas de terre dans la colonie<sup>73</sup>. Peut-être par découragement ou par manque de moyens ? Quant à Élisabeth Delugré, son époux peut seulement louer une terre après s'être endetté auprès d'un particulier<sup>74</sup>. Juste avant de partir, celui-ci avance de l'argent à Robert Paret. La somme devra lui être remboursée en deux versements qui seront livrés à Caen, en Normandie<sup>75</sup>. Le couple retourne donc dans la paroisse d'origine du mari, non de l'épouse. C'est aussi le cas de Pierre Sylvestre et Marie-Marthe Gendron, qui gagnent La Rochelle dans la décennie 1690<sup>76</sup>. Il est difficile de trouver d'autre explication que l'âge et la faible fécondité pour expliquer le retour des trois autres émigrant.es reparti.es en famille. La Révocation ne les dissuade en tout cas aucunement de retourner en France (voir figure 40). Pas plus qu'elle ne détermine le choix de l'aire migratoire de départ, la confession d'origine ne dicte celui de l'aire de retour. Sans compter que les six personnes retournées en famille se sont mariées catholiquement. Que leur retour survienne avant ou après 1685 importe donc peu puisqu'elles avaient déjà choisi Rome<sup>77</sup>.

Tout comme le départ, le retour peut occasionner des ruptures. Comme Jeanne Perrin, Jeanne Delaunay se sépare définitivement de ses proches restées dans la colonie. En 1667, elle

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>72</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 273

<sup>73</sup> Les seuls actes notariés qu'il signe sont un partage de bien avec sa belle-famille et le recouvrement d'une obligation peu avant son départ. BAnQ Québec, Jacob, Partage de biens meubles et immeubles entre Pierre Sylvestre, Marie Gendron, Jacques Gendron et Pierre Gendron, 23 mars 1688. BAnQ Québec, Obligation de Jean Mathieu, boucher, de la ville de Québec, à Pierre Sylvestre, de l'île et comté St Laurent, 13-14 novembre 1689.

<sup>74</sup> BAnQ Québec, Audouart, Obligation de Isabelle Delugré et Michel Blavot à Jean Godefroy de Linctot, 24 octobre 1649. BAnQ Québec, Audouart, bail de terre par Zacharie Cloutier à Michel Blanot 23 juillet 1650.

<sup>75</sup> BAnQ Québec, Greffe Audouart, Obligation de Robert Paret à Michel Blanot, 19 octobre 1653, cité dans Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>76</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 352.

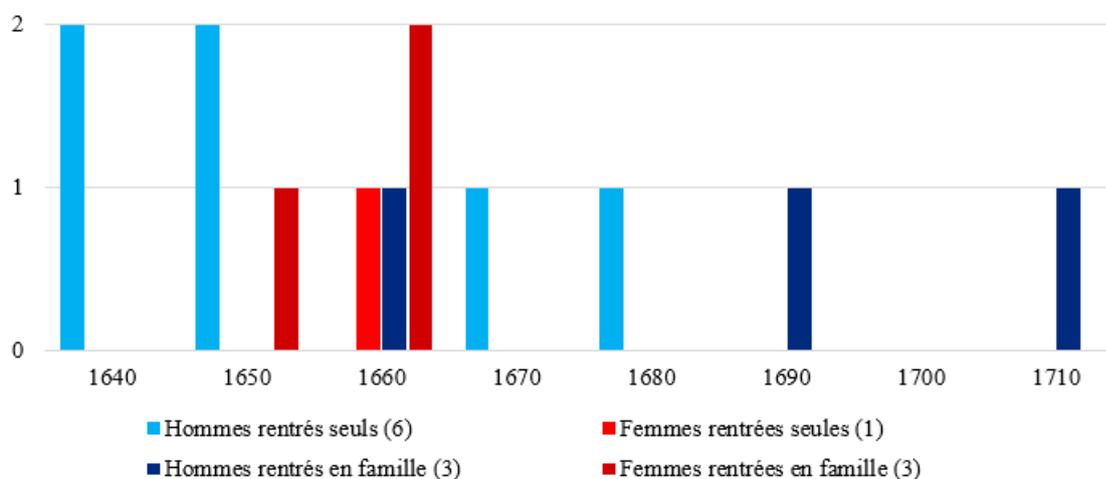
<sup>77</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, *op. cit.*

quitte sa sœur et sa nièce lorsqu'elle retourne en France avec son mari. Elles avaient quitté La Rochelle toutes les trois à la suite des expulsions qui avaient touché leur famille en 1661. Si le départ pour la France met un terme à l'émigration, il entraîne parfois d'autres arrivées. C'est ainsi que le retour d'Isaac Cousseau encourage son frère Pierre à tenter sa chance en 1655, soit douze ans après son départ initial. Jacques, le frère d'Élisabeth Delugré, part à son tour en solo deux ans après le possible détour de sa sœur et son mari par La Rochelle en 1653<sup>78</sup>. Nul doute que ces deux émigrant.es bénéficient des réseaux formés par leurs aîné.es dans la colonie. À noter que Pierre Cousseau est le seul à retourner à La Rochelle avec son épouse, une Poitevine rencontrée au Canada. Jacques Delugré se marie avec une autre Poitevine à Québec, s'y établit et y meurt 26 ans après. Les perspectives offertes par la colonie semblent l'avoir encouragé à rester, bien qu'il ne laisse que 677 livres à ses successeurs en 1687 (dettes incluses)<sup>79</sup>.

Des six personnes retournées en France en famille, toutes sont jeunes et accompagnées de leur conjoint.e et enfants en bas âge. Des obstacles matériels peuvent avoir accéléré le départ de certaines, mais toutes ou presque semblent être parties dans le but de retourner en métropole une fois le capital escompté accumulé. Trois d'entre elles facilitent le départ de proches à leur retour en France, ce qui montre le poids des migrations en chaîne dans l'émigration coloniale<sup>80</sup>.

### *Chronologie des retours*

**Figure 40. Chronologie des retours répertoriés.**



<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 189 et 206.

<sup>79</sup> BANQ Québec, Jacob, Inventaire après décès de Jacques Delugré, 29 octobre 1692.

<sup>80</sup> John S. MacDonald, Leatrice D. MacDonald, « Chain Migration », *art. cit.*, p. 82-97.

Un mot, avant de terminer, sur la dynamique des 13 retours répertoriés. Si les sept retours solitaires s'étalent entre les années 1640 et 1670, souvent en lien avec les dates d'engagement, les six retours en famille se déroulent plutôt sur la seconde moitié du siècle, dont trois sur la seule décennie 1660. Marie-Ève Ouellet y voit la conséquence du pic de l'immigration dite « fondatrice » : plus de la moitié des émigrant.es passé.es dans la colonie durant la décennie 1660 retourne en France peu de temps après<sup>81</sup>. Il y a une autre raison à la diminution des retours dans la seconde moitié du siècle : à compter de l'arrivée du régiment de Carignan-Salières et des victoires sur la ligue Haudenosaunee en 1665, la Nouvelle-France devient beaucoup plus sûre pour les colons. Mis à part que la présente chronologie présente *grosso modo* la même dynamique que l'ensemble, il n'est pas possible de tirer des conclusions spécifiques à partir d'une cohorte aussi restreinte. Tout comme l'est celle des départs, la chronologie des retours des (13) baptisé.es protestant.es en métropole est toutefois la même que celle des catholiques. Rien ne distingue donc les dynamiques migratoires des deux confessions.

### **3.3 Se convertir pour mieux partir ?**

Au terme de notre panorama des différentes trajectoires empruntées par les baptisé.es protestant.es outre-Atlantique, il paraît que le calvinisme ne put perdurer dans la vallée laurentienne. Dans les Treize colonies, où il bénéficiait d'une existence légale dans des communautés ethnoreligieuses constituées, il finit aussi par s'assimiler à l'anglicanisme de la population dominante<sup>82</sup>. Nous avons montré dans le deuxième chapitre que l'abjuration intervient souvent lorsque les émigrants, qui pratiquaient sans doute une dévotion calviniste en leur for privé, se décident à rester dans la colonie pour de bon<sup>83</sup>. Un lien se fait donc voir entre migration et conversion. En poursuivant ce raisonnement, se peut-il que la profession de foi catholique découle davantage du projet migratoire des individus que de leur enracinement ? En d'autres termes, est-ce que des baptisé.es protestant.es se convertissent au catholicisme avant même de partir au Canada ? Cela renseigne-t-il quelque peu sur leur projet migratoire initial ? Pour répondre à ces questions, nous avons dépouillé les actes d'abjuration mis en ligne sur le

---

<sup>81</sup> Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale*, op. cit., p. 59-60 et 144. Hubert Charbonneau et al., « La population française de la vallée du Saint-Laurent avant 1760 », op. cit., p. 31.

<sup>82</sup> Jon Butler, *The Huguenots in America : a refugee people in New World society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992. Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden : the Huguenots and their migration to colonial South Carolina*, Columbia (S.C.), University of South Carolina Press, 2006.

<sup>83</sup> Voir notamment les cas de Moïse Hilaret et Gédéon Petit.

site des archives départementales de Charente-Maritime<sup>84</sup>. Aucun ne concerne les personnes étudiées. Il existe en revanche une *Liste de convertis* qui couvre les années 1631 à 1661<sup>85</sup>. Ce registre de 43 pages a été transcrit par Guy Perron<sup>86</sup>. Plusieurs émigrant.es répertorié.es sont mentionnées dans ce document. Les travaux d'Archange Godbout ont complété le tout.

### *Le rôle des institutions religieuses : « filles du roi » et engagé.es*

Comme nous l'avons évoqué au deuxième chapitre, quatre « filles du roi » passent au catholicisme peu de temps avant de se rendre en Nouvelle-France : Catherine Barré, Marie Mazouer, Suzanne Rocheteau et Anne Lépine. Ajoutons Marie Léonard, que nous évoquerons plus loin. Les neuf « filles du roi » répertoriées ne se sont peut-être pas toutes converties avant de partir, comme l'indique l'absence de Marguerite Ardion, d'Anne Javeleau et des sœurs Doucinet dans la liste des convertis. Peut-être n'avons-nous pas encore trouvé la source qui atteste de leur conversion préalable étant donné que toutes reçoivent la confirmation dans la colonie<sup>87</sup>. Néanmoins, comment expliquer la mention de seules quatre des neufs « filles du roi » dans la liste des convertis ? L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'elles n'ont pas toutes été recrutées par des institutions religieuses. Des quatre femmes mentionnées dans la *Liste des convertis*, les trois premières abjurent au couvent des carmes de La Rochelle<sup>88</sup>. Il est donc probable qu'elles aient été recrutées par une institution. On ignore où abjure Anne Lépine, qui gagne le Canada quatre ans après son abjuration. Peut-être que se marier s'annonçait plus profitable pour elle dans la colonie ? Il est en tout cas possible que les quatre femmes absentes de la liste des convertis soient passées au Canada de leur propre initiative, ne recevant l'aide des autorités qu'une fois mariées là-bas. Yves Landry explique que la catégorie de « fille du roi » inclut aussi bien les femmes dont la traversée était payée par les autorités que celles parties à leurs propres frais qui bénéficiaient d'une aide matérielle sous la forme d'un « trousseau » à leur mariage<sup>89</sup>. Il est donc possible que les trois ou quatre « filles du roi » possiblement recrutées par des institutions religieuses soient obligées de se convertir avant de s'embarquer. 14 des 15 autres femmes parties sans s'être converties au préalable sont accompagnées d'une ou de

---

<sup>84</sup> Nous avons consulté les registres des paroisses Saint-Barthélemy (1630-1639), Saint-Jean-du-Pérot (1651-1652), Saint-Sauveur (1655-1676) et Saint-Nicolas (1662 & 1668). L'instrument de recherche est disponible à l'adresse <https://www.archinoe.net/v2/ad17/registre.html>.

<sup>85</sup> AMR, GG737, *Liste des convertis 1631-1661*. Le détail se trouve annexe 4.

<sup>86</sup> Guy Perron, *Liste des convertis à La Rochelle entre 1631 et 1662*, 29 décembre 2016, consulté le 6 mai 2024, disponible à l'adresse : <https://lebloguedeGuyPerron.wordpress.com/2016/12/29/146-liste-des-convertis-a-la-rochelle-entre-1631-et-1662/>.

<sup>87</sup> Voir annexe 3.

<sup>88</sup> AMR, GG737, *Liste des convertis 1631-1661* (transcription de Guy Perron).

<sup>89</sup> Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, op. cit., p. 24.

plusieurs proches. Il y a donc peut-être un lien entre le mode migratoire et la conversion préalable des femmes au catholicisme, mais cela reste à vérifier à la lumière des fonds d'archives de l'évêché de La Rochelle, à Saintes.

Plus qu'au recrutement féminin, la conversion préalable au catholicisme semble être liée au recrutement tout court. Le 24 août 1630, Anne Ardouin, qui avait été baptisée au temple de la Villeneuve en 1617, fait sa profession de foi catholique avant d'épouser le rochelais Jacques Badeau en l'église Saint-Pierre de Marennes le 13 octobre suivant. Le couple s'engage comme domestiques auprès du jésuite Claude Quantin 17 ans plus tard<sup>90</sup>. Il serait malavisé de voir un lien entre ces deux événements éloignés ; la conversion d'Anne Ardouin est surtout motivée par son mariage avec un catholique<sup>91</sup>. Elle n'en facilite pas moins son engagement auprès d'un ordre missionnaire particulièrement offensif en ce sommet de la Contre-Réforme<sup>92</sup>. La trajectoire d'Anne Ardouin nous permet de faire le lien avec celle de la famille Bédard, assez similaire. Comme nous l'avons évoqué dans le premier chapitre, Isaac Bédard part avec sa femme et leurs deux enfants juste après l'entrée en vigueur de l'ordonnance de 1661 qui interdit la maîtrise aux protestants. Nous n'avons retrouvé aucun contrat d'engagement qu'aurait pu signer ce maître charpentier, mais il est probable qu'il se soit engagé avec les siens aux jésuites pour aller les servir. La famille s'établit justement au village de la Petite Auvergne (aujourd'hui Charlesbourg), situé en leur seigneurie de Notre-Dame-des-Anges<sup>93</sup>. Juste avant de partir, ce maître artisan, sa femme et son fils aîné se convertissent le 2 avril 1660 à La Rochelle. La famille s'embarque probablement dès l'été 1660<sup>94</sup>. Bien qu'il ne se soit pas converti avec eux, le cadet recevra la confirmation à Québec en 1667<sup>95</sup>. Il y a donc peut-être à parier que les jésuites ont exigé la conversion de la famille pour lui permettre de s'installer sur leurs terres.

#### *Le mariage, un vecteur de conversion qui favorise le départ ?*

Des cinq personnes parties avec leur conjoint.e en Nouvelle-France, deux s'étaient mariées à l'église catholique : Anne Ardouin à Saint-Pierre (Marennes) ; Élisabeth Delugré à Notre-Dame-de-Couagnes (La Rochelle). Ajoutons que Paul Chalifour épouse en premières

---

<sup>90</sup> AD17, 3 E 1295, f° 55, Teuleron, Engagement de Jacques Badeau et Anne Ardouin pour les Révérends Pères jésuites, 12 avril 1647. Voir l'individu n° 240079 du Fichier Origine.

<sup>91</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 217.

<sup>92</sup> Dominique Deslandres, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique » dans *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 109, n°2, 1997, p. 505-538.

<sup>93</sup> Voir annexe 6 et figure 15.

<sup>94</sup> AMR, GG737, *Liste des convertis 1631-1661* (transcription de Guy Perron).

<sup>95</sup> Voir annexe 3. Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 146.

noces Marie Jeannet à la chapelle Sainte-Marguerite (La Rochelle), avant de partir à la mort de celle-ci en 1647. Nous apprenons sur son contrat de mariage qu'il était le beau-frère d'Hélie Bourbaut, donc le « bel-oncle » d'Hélie et Pierre Bourbaut, tous deux établis au Cap-de-la-Madeleine<sup>96</sup>. Ainsi, trois personnes se convertissent avant leur départ pour pouvoir épouser des catholiques. Il n'y a pas de lien de causalité entre le mariage d'Anne Ardouin et son départ pour le Canada 17 ans plus tard. La décision de partir suit en revanche de très près le mariage d'Élisabeth Delugré et Michel Blavot, conclu le 13 mai 1647. Ce couple fait baptiser son premier enfant à Québec l'année suivante<sup>97</sup>. Peut-être était-il parti durant l'été 1647, ou pendant la grossesse d'Élisabeth l'été suivant ? Quant au veuf Paul Chalifour, nul doute que le décès de sa conjointe et sa conversion préalable au catholicisme accélèrent son départ pour la vallée laurentienne. Il est impossible de savoir si le mariage d'Élisabeth Delugré est conclu dans la perspective d'émigrer avec Michel Blavot l'année suivante, mais le fait que celui-ci soit originaire de Normandie nous donne un indice de la facilité avec laquelle les conjoints peuvent avoir envisagé de partir en l'absence d'attache familiale du côté de l'époux. Si le mariage catholique peut inciter à rentrer en France une fois que l'émigrant.e se convertit, cela fonctionne aussi dans le sens inverse.

#### *L'ambition missionnaire d'une nouvelle convertie*

Un dernier cas de figure est un véritable « *case study* », pour reprendre le courant lancé par Natalie Zemon Davis. Le 31 juillet 1633 est baptisée au temple de la Villeneuve Marie Léonard, fille d'un marchand poissonnier. Le 8 juillet 1664, à l'âge de 31 ans, elle fait sanctionner par un notaire son entrée en religion auprès des sœurs hospitalières de la charité, qui avaient été fondées à La Rochelle au lendemain du Siègue<sup>98</sup>. Apportant 1150 livres de dot au couvent, elle se résout de « consacrer sa vie au sauvages » et fait promettre aux sœurs de léguer à sa mort une importante somme d'argent à sa nièce, à une condition :

apres de deceder de ladite Leonard arivé audit couvent La somme de deux cens livres tournois une fois paiee à Madeleine Delaunay, sa nièce, fille de Jean Delaunay et de Magdeleine Léonard, pourvu quelle se face catolique et non autrement et quelle la survive et a deffault par elle destre catolique elle lui substitue Lesnée des filles quy naistront desdit Delaunay et Léonard quy se voudra rendre Catholique a desfault de quoy lad somme demeurera au profit dudit Couvent<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 178.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 205. Leur premier enfant naît à Québec le 3 juillet 1648. Voir l'acte n° 57283 du PRDH.

<sup>98</sup> Didier Poton, « La révocation de l'édit de Nantes », *op. cit.* p. 82.

<sup>99</sup> AD17, Demontreau, 3E321, vœu de Marie Léonard, f° 103.

Comme évoqué avec les « sauvages », c'est l'ambition missionnaire qui pousse Marie Léonard à entrer en religion. Loin d'être un lieu d'enfermement, le cloître peut s'avérer être un levier d'action pour des femmes décidées à s'extraire de leur milieu d'origine et à participer, elles aussi, à l'offensive missionnaire dans les Amériques. Nicole Pellegrin explique que les couvents « migrent » pendant la Contre-Réforme, époque de (re)-fondations d'ordres religieux expansionnistes, de tensions religieuses avec les protestants, et de guerres répétées sur le sol français. En ce qui concerne leurs circulations individuelles, les moniales doivent obtenir l'appui de leur hiérarchie. Tout l'enjeu consiste à montrer que leur désir de voyage est conforme à la clôture<sup>100</sup>. Thérèse d'Avila, Marie Guyart de l'Incarnation ou Jeanne de Belcier ne sont que des exemples parmi d'autres de cette action missionnaire inédite<sup>101</sup>.

Soulignons aussi la volonté dont fait preuve Marie Léonard de convertir à peu près tout le monde. Loin d'être l'apanage d'une minorité de prêtres issus de la noblesse, le prosélytisme de la Contre-Réforme s'incarne au quotidien chez des femmes du peuple. Influencées par le mysticisme, des laïques catholiques, protestantes et juives œuvrent à l'instruction religieuse des enfants et assistent les malades ou les femmes emprisonnées pour cause d'adultère ou de prostitution en Europe<sup>102</sup>. En parallèle, « l'expansion religieuse centrifuge » de la Contre-Réforme se double d'un « mouvement centripète de christianisation interne<sup>103</sup> ». En dehors des Amériques, la mission s'exerce aussi en métropole auprès des protestants. Le contrat qui sanctionne l'entrée en religion de Marie Léonard témoigne de ce double mouvement : en plus de se consacrer à l'évangélisation des Autochtones, la jeune femme veut aussi convertir son propre entourage protestant à La Rochelle. Le comble est qu'il s'agit de Madeleine Léonard, la belle-sœur d'Anne et Jeanne Delaunay, toutes deux d'origine protestante et passées au Canada<sup>104</sup>. Déjà exceptionnel en soi, le contrat passé par Marie Léonard réserve une surprise à la première page, ajoutée sur le tard : la moniale renonce à son vœu de religion le 26 février 1666, trois ans après être entrée en noviciat. Elle était sortie du couvent la veille, « pour ne avoir peu supporter la regle dausterité<sup>105</sup> » des hospitalières. Peut-être lui refusait-on de se rendre en Nouvelle-France ? Elle est en tout cas considérée comme une « fille du roi » par Yves Landry,

---

<sup>100</sup> Nicole Pellegrin, « La Clôture en voyage », *art. cit.*, p. 80 et 88.

<sup>101</sup> Ronnie Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 139-151.

<sup>102</sup> Voir notamment Natalie Zemon Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1995.

<sup>103</sup> Dominique Deslandres, *Croire et faire croire, op. cit.*, p. 21.

<sup>104</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 204. Leurs biographies se trouvent en annexe.

<sup>105</sup> AD17, Demontreau, 3E321, vœu de Marie Léonard, f° 102.

ce qui signifie qu'elle s'ajoute au contingent volontaire de 1667 ou qu'elle obtient un soutien financier à titre individuel, faisant dans les deux cas preuve d'une étonnante agentivité<sup>106</sup>. On la retrouve peu de temps après à Québec où elle épouse René Rémy, juge royal à Boucherville, le 24 janvier 1667<sup>107</sup>. Le départ de Marie Léonard suit donc de très près sa sortie du couvent, le cloître étant peut-être devenu davantage synonyme d'enfermement que de liberté pour elle ?

Au terme de ce panorama biographique, il ressort que le choix religieux de sept femmes et deux hommes recouvre celui de leur aire migratoire. Inévitable dans la colonie, la conversion au catholicisme peut donc même être anticipée avant de partir. Elle répond à différentes injonctions (recrutement par une institution religieuse en métropole, engagement auprès d'un ordre missionnaire, mariage avec un.e catholique) et relève de motifs aussi variés que le « mieux mariage », faute de trouver un bon parti à La Rochelle, le « mieux vivre » (Laberge 2001) ou l'ambition missionnaire. En plus de l'enracinement, la conversion préalable de certains baptisé.es protestant.es au catholicisme recouvre donc bien leur projet migratoire.

Pour conclure, contentons-nous de dire que l'intention première de beaucoup d'émigrant.es est de retourner en France une fois leur objectif d'enrichissement atteint. Différents parcours individuels montrent que l'émigration coloniale huguenote s'inscrit bien souvent dans une migration de maintien, donc de retour<sup>108</sup>. Si la confession d'origine des baptisé.es protestant.es en a découragé plus d'un.e de gagner le Canada<sup>109</sup>, certain.es consentent d'emblée à s'en débarrasser sur les quais pour mieux partir. Mais la trajectoire empruntée détermine autrement plus la confession d'arrivée. Les émigrant.es calvinistes qui veulent rentrer devaient se moquer de l'interdiction d'exercer leur culte, surtout après 1685, mais celles et ceux qui veulent rester dans la colonie doivent céder pour s'intégrer, résume Louise Dechêne<sup>110</sup>. Le cas des cinq émigrants passés par la Nouvelle-Angleterre confirme le lien fondamental entre le choix religieux et celui de l'aire migratoire. Alors que certains huguenots s'y rendent et finissent par devenir anglicans, à l'instar de Gabriel Bernon, d'autres (re)passent au catholicisme une fois en Nouvelle-France ; tandis que les colons retournés en France se convertissent bien souvent au catholicisme durant leur séjour canadien.

---

<sup>106</sup> Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada*, op. cit., p. 340.

<sup>107</sup> L'acte de mariage porte le numéro 89069 dans le PRDH.

<sup>108</sup> Paul-André Rosental, « Maintien/rupture », art. cit., p. 1403-1431.

<sup>109</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du roi*, op. cit., p. 91-92.

<sup>110</sup> Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 475.

## Conclusion

---

La Nouvelle-France offre les conditions optimales pour voir comment le contexte colonial puis national ont façonné des *a priori* persistants quant à la fabrique d'une société fantasmée<sup>1</sup>. Antihéros par excellence en un siècle où s'écrit l'État-Nation, les huguenots ont été durablement exclus du récit dominant<sup>2</sup>. La présente étude a pourtant montré que les huguenots, quoique minoritaires, étaient bien admis dans la vallée laurentienne et que beaucoup ont su s'y acclimater, à condition qu'ils deviennent des « catholiques sans scandales<sup>3</sup> ». Notre démarche a consisté à comprendre en premier lieu pourquoi certain.es baptisé.es protestant.es ont choisi de s'enraciner dans la colonie catholique et comment ils et elles se sont adapté.es à l'interdiction d'exercer leur culte, mais aussi à voir si d'autres courants migratoires ont pu être empruntés. Des recherches effectuées principalement dans deux répertoires de généalogie<sup>4</sup>, le *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*<sup>5</sup>, Archinoé, le Registre de la Population du Québec Ancien (RPQA) du Programme de Recherche en Démographie Historique (PRDH), Parchemin et Advitam ont permis de reconstituer les parcours migratoires et confessionnels de 68 colons d'origine protestante, tous.tes né.es dans la région de La Rochelle, foyer du calvinisme français et principal port de départ pour la colonie au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Ces biographies en mouvement constituent la base de notre prosopographie.

Le premier paradoxe que nous avons soulevé est celui du choix de l'aire migratoire : pourquoi se jeter dans la « gueule du loup », c'est-à-dire passer dans une société coloniale où le catholicisme règne en maître, lorsqu'on est calviniste ? Essentiellement pour les mêmes raisons que les catholiques : gagner en « mieux être<sup>7</sup> », accélérer sa mobilité sociale et, parfois, rentrer chez soi. Le panorama des 68 émigrant.es étudié.es montre que, à l'instar de l'ensemble des colons, les baptisé.es protestant.es du Centre-Ouest passé.es en Nouvelle-France sont pour la

---

<sup>1</sup> Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism, op. cit.* Pour une instrumentalisation politique et malavisée de la présence protestante en Nouvelle-France, voir Gérard Bouchard, *Pour l'histoire nationale, op. cit.*

<sup>2</sup> Marc-André Bédard, *Les Protestants en Nouvelle-France, op. cit.*

<sup>3</sup> BAnQ Québec, TP1, 528, P1314, Registre n° 1 des arrêts, jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle-France, f° 273.

<sup>4</sup> Archange Godbout, « Familles venues de La Rochelle en Canada », *op. cit.*, p. 113-377. Marcel Fournier, *La Rochelle et le Canada, op. cit.*, Québec, Histoire Québec, 2015.

<sup>5</sup> AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*.

<sup>6</sup> Gabriel Debien, « Les engagés pour le Canada au XVII<sup>e</sup> siècle vus de La Rochelle » dans *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 6, 1952-1953, p. 205-206.

<sup>7</sup> Alain Laberge, « L'immigrant migrant ou les chemins de l'enracinement au Canada sous le régime français », *op. cit.*, p. 169.

plupart jeunes et urbain.es (c'est d'autant plus vrai pour les femmes). Certain.es poursuivent une mobilité entreprise plus tôt en métropole. Beaucoup partent en famille. Tous.tes partent en même temps que les catholiques, notamment dans la décennie 1660. Si la confession d'origine joue peu dans le choix de l'aire migratoire, elle n'est peut-être pas sans lien avec les discriminations que la communauté calviniste subit à La Rochelle depuis la « délivrance » de la ville (1628). Exclues de la maîtrise dans la plupart des métiers, interdits de chanter les psaumes chez eux.elles et banni.es de La Rochelle s'ielles n'y sont pas né.es, cette dernière mesure culminant lors des vagues d'expulsions de 1661-1662, les calvinistes ont dû voir dans la Nouvelle-France une échappatoire aux mesures qui entravent leur mobilité sociale dans le Centre-Ouest, alors en proie à une offensive missionnaire sans précédent<sup>8</sup>. La religion joue donc peu dans le départ. Plusieurs se convertissent même au préalable pour mieux partir.

Si elle est moins répressive que La Rochelle au lendemain du Siège, la Nouvelle-France n'en est pas moins résolument catholique dans ses espaces publics et ses structures de sociabilité. S'y installer exige des colons qu'ils se conforment à la confession dominante par la profession de foi ou l'abjuration. Un choix religieux est de mise pour celles et ceux qui souhaitent rester. Des solidarités régionales et confessionnelles ont pu voir le jour dans certains ménages, souvent en lien avec le degré d'endogamie dans lequel les conjoint.es avaient grandi. Des transmissions interpersonnelles se donnent à voir à l'échelle micro, comme Pierre Cardinal et Marie Mathou qui transmettent des prénoms vétérotestamentaires à certains de leurs enfants. Mais, dans l'ensemble, c'est bel et bien une assimilation progressive à la confession catholique qui ressort des comportements publics. En privé, la récurrence des livres dans les inventaires après décès trahit une culture écrite typiquement calviniste fortement impactée par l'imaginaire de la Contre-Réforme. Le cas du couple formé par Élisabeth Doucinet et Jacques Bédard laisse notamment entendre une conversion rapide au catholicisme (confirmation, baptême, mariage et sépulture catholiques) qui n'est pas dénuée de créolisation, c'est-à-dire d'adaptation des pratiques et médias calvinistes quotidiens, notamment de l'objet-livre, à la culture religieuse dominante (prière, chant de psaumes, exégèse biblique)<sup>9</sup>.

En dehors de l'enracinement, certaines trajectoires individuelles laissent entrevoir des parcours confessionnels singuliers. Cinq baptisés huguenots (re)passent notamment en Nouvelle-Angleterre, dans les Antilles françaises et à New York. Leur expérience migratoire, éclairée

---

<sup>8</sup> Dominique Deslandres, « Les missions françaises intérieures et lointaines », *art. cit.*, p. 505-538.

<sup>9</sup> Bertrand Van Ruymbeke, *From New Babylon to Eden*, *op. cit.*, 2006.

partiellement par le témoignage du négociant rochelais Gabriel Bernon, laisse entendre là aussi une conversion rapide à l'anglicanisme dominant dans les Treize colonies. Des résistances individuelles peuvent avoir subsisté, transmises par la mémoire familiale du « Refuge »<sup>10</sup>. Les parcours de quelques retourné.es en métropole montrent pour leur part une propension étonnante à penser la migration, plusieurs émigrant.es prévoyant dès le départ de retourner en France au terme de leur séjour dans la colonie. Ils ne se distinguent en cela aucunement des catholiques<sup>11</sup>. Cela montre à quel point la confession fait fi de l'aire migratoire, la trajectoire la plus étonnante étant celle de Moïse Petit en Guadeloupe. L'identité religieuse dépend bien davantage des projets de l'émigrant.e que de ses convictions religieuses premières. Certaines personnes se convertissent avant de partir, ce qui montre combien le choix religieux recouvre le projet migratoire. Il ressort que la migration est un instrument mobilisé par les émigrant.es pour servir leurs intérêts propres, leur confession d'origine s'adaptant à la société d'accueil. La mobilité spatiale et confessionnelle montre donc une solide agentivité, un solide libre-agir.

Au terme de notre étude, nous espérons avoir montré combien les émigrant.es du XVII<sup>e</sup> siècle sont prompts à traverser les frontières géographiques et confessionnelles pour servir pragmatiquement leurs intérêts propres. Nous étions au départ partis du postulat que certain.es familles calvinistes ont résisté avec succès à la conversion au catholicisme en développant un mode de vie communautaire et un culte semi-clandestin. C'est sans compter sur la malléabilité des sensibilités religieuses, la répression grandissante du calvinisme en métropole, et l'impact transformatif de la migration. L'émigration coloniale huguenote en Nouvelle-France doit être foncièrement distinguée du Refuge, qui conduit à penser la migration comme un choix radical découlant du refus de changer de confession<sup>12</sup>. Que ce soit en Nouvelle-France, en Nouvelle-Angleterre ou en Guadeloupe, tous.tes partent et repartent dans une optique de « mieux-être<sup>13</sup> » qui paraît bien loin des préoccupations religieuses et idéologiques attribuées aux réfugié.es de toutes les époques<sup>14</sup>. Émigrer n'est pas qu'une réponse à la répression. Elle ne fait au mieux qu'accélérer un départ déjà envisagé par l'émigrant.e en devenir, qui appartient à la frange la plus moderne (et mobile) de la société d'Ancien Régime. Plutôt que de s'exiler pour perdurer ou de disparaître pour survivre<sup>15</sup>, il semble que les protestant.es d'origine prennent le parti de

---

<sup>10</sup> Leslie Choquette, « L'identité huguenote de Gabriel Bernon », *op. cit.* Leslie Choquette, « Le mythe huguenot de Gabriel Bernon : quand mémoire devient histoire », 2024 [à paraître], 13 pages.

<sup>11</sup> Marie-Ève Ouellet, *L'envers de l'immigration coloniale*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>12</sup> Mickaël Augeron, « L'héritage huguenot dans l'espace atlantique », *op. cit.*, p. 421.

<sup>13</sup> Alain Laberge, « L'immigrant migrant ou les chemins de l'enracinement au Canada sous le régime français », *op. cit.*, p. 169.

<sup>14</sup> Natalia Muchnik, Mathilde Monge, *L'Europe des diasporas*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>15</sup> Owen Stanwood, *The global refuge*, *op. cit.*, p. 136-165.

migrer pour s'adapter, non pas à la confession dominante, ce qui n'est qu'un moyen d'y parvenir, mais à l'accélération du monde. Se donnent ici à voir des individus étonnement modernes, conscients des sacrifices qu'implique leur départ et prêts à renoncer à leur confession d'origine pour bénéficier, eux aussi, du projet colonial et des opportunités qui s'ouvrent aux populations du littoral français, épuisées par les guerres, en un siècle où l'impérialisme et le capitalisme européens connaissent une expansion inédite. La religion paraît plus que jamais être un instrument de subversion entre leurs mains : tous.tes prennent leurs distances vis-à-vis de leur affiliation religieuse d'origine pour s'affirmer en tant qu'individu bien intégré dans un monde en pleine expansion<sup>16</sup>. Émigrer est une rupture en soi qui présage les choix à venir.

Ce mémoire ouvre la voie à une étude de plus grande envergure sur la diaspora atlantique huguenote au sein de l'empire colonial français, voire sur le rôle des huguenots dans les circulations transimpériales entre les Amériques française, anglaise et néerlandaise en général<sup>17</sup>. En raison de la proximité des archives, une approche hémisphérique de l'Amérique du Nord pourrait être privilégiée en sorte de mieux comprendre les modalités d'interactions humaines, économiques et religieuses en contexte de rivalités impériales et en situation coloniale<sup>18</sup>. Les frères Petit et les Ferté-Potier Dubuisson sont des exemples de passeur.ses qu'une prosopographie n'ayant accès qu'aux archives canadiennes et à certaines sources étrangères numérisée peut découvrir. Une recherche disposant du temps et des accès requis pour se pencher sur les sources états-uniennes et françaises, souvent beaucoup moins référencées, pourrait couvrir de bien plus vastes espaces, que ce soit la Nouvelle-Angleterre, les Antilles ou même la Louisiane, voire étendre la période étudiée à d'autres générations de migrants : devenir des retourné.es, sort des remigré.es passé.es dans les Treize colonies, réaction des descendant.es des colons huguenots à la conquête britannique et récits patrimoniaux développés en contexte de domination anglophone et anglicane sont autant de pistes vouées à être approfondies.

---

<sup>16</sup> Natalia Muchnik, Mathilde Monge, *L'Europe des diasporas*, op. cit., p. 447.

<sup>17</sup> Daniel Hedinger, Nadine Heé, « Transimperial History - Connectivity, Cooperation and Competition » dans *Journal of Modern European History*, vol. 16, n° 4, 2018, p. 429-452.

<sup>18</sup> Georges Balandier, « La situation coloniale », art. cit., p. 44-79.

## Sources

---

### Abréviations

|                 |  |
|-----------------|--|
| <b>AAQ :</b>    | Archives de l'Archidiocèse de Québec             |
| <b>AD17 :</b>   | Archives Départementales de Charente-Maritime    |
| <b>AMR :</b>    | Archives Municipales de La Rochelle              |
| <b>ASQ :</b>    | Archives du Séminaire de Québec                  |
| <b>BAC :</b>    | Bibliothèque et Archives du Canada               |
| <b>BAnQ :</b>   | Bibliothèque et Archives nationales du Québec    |
| <b>BnF :</b>    | Bibliothèque nationale de France                 |
| <b>FRANOM :</b> | Archives Nationales d'Outre-Mer                  |
| <b>HDQ :</b>    | Archives de l'Hôtel-Dieu de Québec               |
| <b>PRDH :</b>   | Programme de Recherche en Démographie Historique |
| <b>RPQA :</b>   | Registre de Population du Québec Ancien          |

### Banques de données

Programme de recherche en démographie historique de l'Université de Montréal (PRDH),  
Registre de Population du Québec Ancien, consultée à l'adresse :  
<https://www.prdh-igd.com/fr/accueil>.

Société Archiv-Histo, Parchemin, Banque de données notariales 1635-1775, consultée à  
l'adresse : <https://archiv-histo.com/accueil.php>.

Archives départementales de Charente-Maritime, Archinoe, Contrats d'engagement pour les  
Amériques et l'Afrique (1606 -1758), consultée à l'adresse :  
[https://www.archinoe.fr/console/ir\\_instrument\\_consulte.php?id=19&html=1&pdf=1&doc=1&ead=1&img=1&l=400&pli=1&mod=1&lic=120&lir=120&cli=1&rs=1&ra=1&rc=1&rr=1&ru=1&c=20759&n=1&a=0&k=1583fadb41afa21c73ca4b4f523f49c5](https://www.archinoe.fr/console/ir_instrument_consulte.php?id=19&html=1&pdf=1&doc=1&ead=1&img=1&l=400&pli=1&mod=1&lic=120&lir=120&cli=1&rs=1&ra=1&rc=1&rr=1&ru=1&c=20759&n=1&a=0&k=1583fadb41afa21c73ca4b4f523f49c5).

Groupe de recherche sur Montréal, Centre Canadien d'Architecture (1996-2008), Adhémar,  
consultée à l'adresse : [https://www.remparts.info/adhemar\\_php/](https://www.remparts.info/adhemar_php/).

Fédération québécoise des sociétés de généalogie, Fichier Origine, consultée à l'adresse :  
<https://www.fichierorigine.com/>.

Historic Huguenot Street, New Paltz Town Historic Documents, consultée à l'adresse :  
<https://nyheritage.org/collections/new-paltz-historic-documents>.

## Sources imprimées

*La Bible, qui est toute la Sainte Esriture du Vieil et Nouveau Testament, autrement l'ancienne et la nouvelle alliance*, Genève, imprimée par Pierre et Jacques Chouët, 1608.

*La Bible qui est toute la sainte esriture du Vieil & Nouveau Testament, autrement l'Ancienne & la Nouvelle Alliance, le tout reveu & conferé sur les textes hebreux & grecs, suivant la copie de Charenton*, Leyde, imprimée par Philippe de Crö-Y, 1665.

*La Bible qui est toute la sainte esriture du Vieil et du Nouveau Testament, autrement l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, le tout reveu & conferé sur les textes hebreux & grecs, avec les Pseaumes de David, mis en rime françoise par Cl. Marot & Theod. de Beze*, Londres, imprimée par R. Everingham et se vend chez R. Benteley et chez J. Hindmarsh, 1687.

Charles-Honoré Laverdière et Henri-Raymond Casgrain, *Le journal des jésuites, publié d'après le manuscrit original conservé aux archives du Séminaire de Québec*, Québec, imprimé par Léger Brousseau, 1871.

## Les fonds en France

### Bibliothèque nationale de France :

BnF, FRBNF36401797, *Plainte de la Nouvelle France dicte Canada, A la France sa Germaine. Pour servir de Factum en une cause pendente au Conseil*, 1621.

BnF, FRBNF35945127, *Advis au Roy sur les affaires de la Nouvelle-France*, 1626.

BnF, FRBNF37306152, *Déclaration du Roy sur la réduction de la Ville de La Rochelle en son obéissance*, imprimée à Paris par A. Estienne, P. Mettayer et C. Prevost, 1629.

### Musées d'Art et d'Histoire de La Rochelle :

Musées d'Art et d'Histoire de La Rochelle, *Persécutions à la Rochelle en 1661*, gravure de Jan Luyken, 28.4 sur 35.5 cm.

### Archives municipales de La Rochelle :

Y sont conservées les archives de police qui documentent la répression socioreligieuse.

AMR, FFARCHANC39, *Ordonnance royale*, f° 225r à 231r.

AMR, FFARCHANC39, *Extrait des condamnés à quitter la ville en la présante année 1662*, f° 226v.

AMR, FFARCHANC39, *Alphabet des condamnés à quitter la ville entre le 5 janvier 1661 et le 20 janvier 1662*, f° 233v à 239r.

AMR, FFARCHANC39, *Mémoire de ceux qui ont soutenu avoir droit de demeurer à La Rochelle* (1661), f° 245r.

AMR, E, suppl. 331, Inventaire des registres de police dressé par M. de Richemond en 1892.

AMR, GG737, *Liste des convertis 1631-1661*.

### **Archives départementales de Charente-Maritime :**

Les AD17 conservent les contrats signés auprès des notaires rochelais par les engagé.es parti.es pour la Nouvelle-France ainsi que les documents relatifs à la vie antérieure et au retour des migrants. Compte tenu du temps qui nous a été donné, il a été impossible de trouver beaucoup d'éléments dans ces fonds en l'absence de référencement exhaustif des documents.

AD17, Greffe Teuleron, 3 E 1295 bis.

AD17, Greffe Cherbonnier, 3 E 1128.

AD17, Greffe Demontreau, 3 E 318.

AD17, Greffe Moreau, 3 E 59/260.

AD17, Greffe Drouyneau, 3 E 1430.

AD17, Greffe Michelon, 3 E 2318.

### **Archives Nationales d'Outre-Mer :**

Les ANOM abritent une grande variété de sources coloniales : correspondance administrative, archives militaires, recensements, registres paroissiaux, etc. Elles sont autant de moyens d'étudier les comportements sociaux et matrimoniaux des huguenots passés dans la colonie.

#### **Correspondance générale**

FRANOM, B, Correspondance au départ (lettres du roi ou du ministre).

FRANOM, C11A, vol. 7 et 9, Correspondance à l'arrivée (lettres du gouverneur au ministre).

#### **Recensements**

FRANOM, 5 DPPC 12, état général des habitants du Canada, 1666.

FRANOM, 5 DPPC 12, état des familles de Québec, 1667.

FRANOM, 5 DPPC 12, états abrégés des contenus au rôle des familles, 1667.

FRANOM, 5 DPPC 12, état général des habitants, 1681.

FRANOM, DPPC, Registre paroissial de Capesterre, 1687.

## **Les fonds au Canada**

### **Bibliothèque et Archives nationales du Canada :**

La BAnQ conserve une grande variété de sources (minutes notariales, registres paroissiaux, archives judiciaires). L'essentiel sont numérisées sur Advitam.ca ou sur Familysearch.

#### **Archives notariales**

- BAnQ Montréal, Greffe d'Antoine Adhémar dit Saint-Martin (1634-1714), CN601, S2.
- BAnQ Montréal, Greffe de Bénigne Basset dit Deslauriers (1657-1669), CN601, S17.
- BAnQ Montréal, Greffe de Thomas Frérot de Lachesnaye (1669-1678), CN601, S162.
- BAnQ Montréal, Greffe de Claude Maugue (1677-1696), CN601, S280.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Séverin Ameau dit Saint-Séverin (1619-1715), CN401, S30.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Guillaume Audouart (1634-1663), CN401, S132.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Nicolas Gastineau dit Duplessis (1652-1653), CN401, S138.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Jacques de Latouche (1664-1669), CN401, S28.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Guillaume de Larue (1664-1676), CN401, S55.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Daniel Normandin (1686-1729), CN401, S70.
- BAnQ Trois-Rivières, Greffe de Jean-Baptiste Pottier (1699-1711), CN401, S75.
- BAnQ Québec, Greffe de Claude Auber (1650-1692), CN301, S4.
- BAnQ Québec, Greffe de François Badeau (1654-1657), ZA500, S11.
- BAnQ Québec, Greffe de Paul Vachon (1655-1693), CN301, S266.
- BAnQ Québec, Greffe de Pierre Duquet dit de la Chesnaye (1663-1697), ZA500, S25.
- BAnQ Québec, Greffe de Romain Becquet (1665-1682), CN301, S13.
- BAnQ Québec, Greffe de Gilles Rageot (1666-1691), CN301, S238.
- BAnQ Québec, Greffe de Étienne Jacob (1680-1726), CN301, S143.
- BAnQ Québec, Greffe de François Genaple de Bellefonds (1682-1709), CN301, S114.
- BAnQ Québec, Greffe de Louis Chambalon (1692-1716), CN301, S258.
- BAnQ Québec, Greffe de Jean-Robert Duprac (1693-1723), CN301, S93.
- BAnQ Québec, Greffe de Guillaume Roger (1694-1702), CN301, S242.
- BAnQ Québec, Greffe de Pierre Rivet dit Cavelier (1707-1719), CN301, S240.
- BAnQ Québec, Greffe de Jean-Étienne Dubreuil (1708-1734), CN301, S287.

BAnQ Québec, Greffe de Barthélémy Verreau (1711-1718), CN301, S280.

### **Archives judiciaires**

BAnQ Montréal, Fonds Juridiction royale de Montréal, TL4.

BAnQ Québec, Fonds Conseil souverain, TP1.

BAnQ Québec, Fonds Prévôté de Québec, TL1.

BAnQ Québec, Collection pièces judiciaires et notariales 1638-1900, TL5.

### **Carte**

BAnQ Montréal, *Description générale de l'isle de Montreal divisée par costes où sont exactement marquées toutes les distances de place en place avec le meilleur ordre que l'on a pu observer*, François Vachon de Belmont, reproduction d'une carte manuscrite de 1702 conservée aux Archives de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice à Paris, disponible à l'adresse : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2244788>.

### **Archives du Séminaire de Québec :**

Le séminaire de Québec conserve des sources de première importance : correspondance administrative, mémoires de l'évêque etc. Elles renseignent sur l'attitude des autorités cléricales vis-à-vis des protestants.

ASQ, SME 13, collection des manuscrits, Manuscrit 17, *Mémoire de l'Évesque de Quebec sur les Protestants*, 1670, f° 207.

### **Archives de l'Archidiocèse de Québec :**

AAQ, 66CD, Abjuration, Vol. A, *Registre des Abjurations d'hérésie depuis 1662 jusqu'à 1757*.

AAQ, *Catalogue ou Registre des Confirmés l'an 1749, 1659, 1660, 1661, 1659, 1664, 1665, 1662, etc.*

AAQ, 22A, I, 359, copie d'une lettre de Mgr de Laval datée du 30 mai 1687.

### **Archives de l'Hôtel-Dieu de Québec :**

HDQ, F5, G1, 2/1:1, *Registre Journalier Des Malades*, (1689-1698).

HDQ, F5, G1, 2/1:2, *Registre Journalier Des malades*, (1698-1709).

HDQ, F5, G1, 2/1:3, *Registre des malades*, (1709-1723).

HDQ, F1, A5, 1/1:1, *Annales manuscrite de l'hôtel-Dieu de Québec*, vol. 1.

## Bibliographie

---

### **Instruments de travail :**

GODBOUT, Archange, AUGER, Roland-J., 1970, « Familles venues de La Rochelle en Canada » dans *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec (RAPQ)*, vol. 48, p. 113-377.

JETTÉ, René, 1983, *Dictionnaire généalogique des familles du Québec des origines à 1730*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

FOURNIER, Marcel, 2015, *La Rochelle et le Canada. Migrations transatlantiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>*, Québec, Histoire Québec.

TRUDEL, Marcel, 1983, *Catalogue des immigrants 1632-1662*, Montréal, Hurtubise.

### **La Rochelle :**

BOSHER, John F., 1992, *Négociants et Navires du Commerce avec le Canada de 1660 à 1760*, *Dictionnaire biographique*, Ottawa, Lieux historiques nationaux.

DEBIEN, Gabriel, 1952, « Engagés pour le Canada au XVII<sup>e</sup> siècle vus de La Rochelle » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 6 (2), p. 177-233.

DELAFOSSÉ, Marcel, 1951, « La Rochelle et le Canada au XVII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 4(4), p. 469-511.

DESLANDRES, Dominique, 1997, « Les missions françaises intérieures et lointaines, 1600-1650. Esquisse géo-historique » dans *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 109, n°2., p. 505-538.

HOAREAU, Muriel, PAIRAULT, Louis-Gilles, POTON, Didier (dir.), 2017, *Huguenots d'Aunis et de Saintonge, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Saintes, Le Croît vif.

PÉROUAS, Louis, 1964, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, Paris, Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études (VI<sup>e</sup> section).

POTON, Didier, 1998, *La Rochelle, capitale atlantique, capitale huguenote*, Paris, Éditions du Patrimoine.

RECASENS, Maïté, 2020, « Mémoires urbaines d'un siège royal : les plaques commémoratives du siège de La Rochelle (1628-1757) » dans *Tierce : Carnets de recherches interdisciplinaires en Histoire, Histoire de l'Art et Musicologie*, 2020-4.

### **La Nouvelle-France :**

BÉDARD, Marc-André, 1978, *Les Protestants en Nouvelle-France*, Québec, Sainte-Foy.

BALANDIER Georges, 1951, « La situation coloniale : approche théorique » dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 44-79.

- BOUCHARD, Gérard, 2023, *Pour l'histoire nationale*, Montréal, Boréal.
- BUREAU, Gilles, 2016, « Les visites pastorales de François de Laval de 1660 à 1669 » dans *Saint-François de Laval*, bulletin du Centre d'animation François-De Laval, Québec, n° 33, décembre, p. 1-3.
- CAMPEAU, Lucien, « Compte-rendu de Marc-André Bédard, Les Protestants en Nouvelle-France » dans *Cahiers d'Histoire*, n° 31, 1978 dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 32 (4), 1979, p. 630.
- DECHÊNE, Louise, 1988, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal.
- DESBARATS, Catherine, GREER, Allan, 2011, « Où est la Nouvelle-France ? » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64 n° 3-4, p. 31-62.
- DESLANDRES, Dominique, 2003, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard.
- GALLAND, Caroline, 2012, *Pour la gloire de Dieu et du roi. Les récollets en Nouvelle-France*, Paris, Le Cerf.
- HAVARD, Gilles, 2017, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) » dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62 (1), p. 538-573.
- HAVARD, Gilles, 2016, *Histoire des coureurs de bois*, Paris, Les Indes savantes.
- HAVARD, Gilles, VIDAL, Cécile (dir.), 2019 (réed.), *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion.
- HUBERT, Ollivier, 2000, *Sur la terre comme au ciel, La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII<sup>e</sup> -mi XIX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- LARIN, Robert, 1999, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Montréal, Éditions de la Paix.
- LOEWEN, Brad, BARREIRO ARGÜELLES, Sarai, COTTREAU-ROBINS, Catherine, 2021, « S'adapter pour mieux rester : continuités basques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Archéologiques* (34), p. 1-17.
- LOEWEN Brad, CLOUTIER, Céline, « Le chantier naval royal à Québec et le savoir maritime au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Archéologiques*, coll. Hors-série 1, p. 23-42.
- DORAIS, F.-O., NOOTENS, G., 2023, *Québécois et Autochtones. Histoire commune, histoires croisées, histoires parallèles ?*, Montréal, Boréal.
- WIEN, Thomas, JOUTARD, Philippe (dir.), 2005, *Mémoires de Nouvelle-France, de France en Nouvelle-France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- RIBORDY, Geneviève, 1995, *Les Prénoms de nos ancêtres. Étude d'histoire sociale*, Québec, Septentrion.

## **L'émigration coloniale :**

- BOLEDA, Mario, 1990, « Trente mille Français à la conquête du Saint-Laurent » dans *Histoire sociale*, 23-45, mai 1990, p. 153-177.
- CARPIN, Gervais, 2001, *Le réseau du Canada : étude du mode migratoire de la France vers la Nouvelle-France, 1628-1662*, Québec-Paris, Septentrion-Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- CHARBONNEAU, Hubert et al., 1987, *Naissance d'une population. Les Français établis au Canada au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Montréal, Éditions de l'INED-PUF-PUM.
- CHOQUETTE, Leslie, 2001, *De Français à paysans : modernité et tradition dans le peuplement du Canada français*, Québec-Paris, Septentrion-Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- COURVILLE, Serge (dir.), 1996, *Atlas historique du Québec. Population et territoire*. Québec, Sainte-Foy.
- GETTLER, Brian, 2016, « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit nationaliste-conservateur » dans *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (1), p.7-18.
- LAMBERT, Claire, LANDRY, Yves, 2002, « La reproduction sociale dans les familles françaises des immigrants partis de l'île de Ré au Canada au XVII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 55(3), p. 345–379.
- LANDRY, Yves, 1992, *Orphelines en France, pionnières au Canada : les Filles du roi au XVII<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Leméac.
- OUELLET, Marie-Ève, 2008, *L'envers de l'immigration coloniale : le retour en France des habitants du Canada (1632-1750)*, Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval.
- VERACINI, Lorenzo, 2010, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, New York, Palgrave Macmillan.
- WHITE, Richard, 1991, *The Middle Ground: Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press.

## **Les migrations :**

- AUGERON, Mickaël, GUILLEMET, Dominique (dir.), 2004, *Champlain ou les Portes du Nouveau Monde : cinq siècles d'échanges entre le Centre-Ouest français et l'Amérique du Nord : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, La Crèche, Gestes.
- COURTEMANCHE, Andrée, PÂQUET, Martin (dir.), 2001, *Prendre la route : l'expérience migratoire en Europe et en Amérique du Nord du XIV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Hull, Vents d'Ouest.
- DELAURENTI, Béatrice, LE ROUX, Thomas (dir.), 2020, *De la contagion*, Paris, Vendémiaire.

- FOURNIER, Marcel, 1992, *De la Nouvelle-Angleterre à la Nouvelle-France, l'histoire des captifs anglo-américains au Canada entre 1675 et 1760*, Montréal, Société généalogique canadienne-française.
- ROSENTAL, Paul-André, 1990, « Maintien/rupture : un nouveau couple pour l'analyse des migrations » dans *Annales, économies, sociétés*, 45<sup>e</sup> année, n° 6, p. 1403-1431.
- LANDRY, Yves *et al.* (dir.), 1995, *Les chemins de la migration en Belgique et au Québec : XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Beauport, Publications MNH.
- GHERMANI, Naïma, 2022, *Le droit des exilés, Généalogie du droit d'asile au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MACDONALD, John S., MACDONALD, Leatrice D., 1964, « Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks » dans *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 42(1), p. 82-97.
- MARTINIÈRE, Guy, POTON, Didier, SOUTY, François (dir.), 1999, *D'un Rivage à l'Autre. Villes et protestantisme dans l'Aire Atlantique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Poitiers, Université de Poitiers-MSHS.
- PELLEGRIN Nicole, 2008, « La clôture en voyage (fin XVI<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècle) » dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 8, p. 77-98.
- POUSSOU, Jean-Pierre, 1970, « Les mouvements migratoires en France et à partir de la France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle au début du XIX<sup>e</sup> siècle : approche pour une synthèse » dans *Annales de démographie historique*, p. 11-78.
- ZEMON DAVIS, Natalie, 1995, *Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.

### **La culture calviniste à l'époque moderne :**

- BAXTER, Carol, 2009, « Women, Religious Conviction and the Subversive Use of Power » dans *Seventeenth-century French studies*, Vol. 31, no. 2, p. 111-121.
- BOISSON, Didier, DAUSSY, Hugues, 2006, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin.
- BOISSON, Didier, KRUMENACKER, Yves (dir.), 2009, *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholique dans la France moderne*, Lyon, LAHRA.
- DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.), 2014, *Ouvrages phares de la Réforme et de la Contre-Réforme dans les collections montréalaises*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- FÉLICITÉ, Indravati, 2012, « La conversion et les convertis dans les relations diplomatiques entre la France et l'Europe du Nord au temps de Louis XIV » dans *Revue d'Histoire Diplomatique*, 2012/3, p. 205-238.

FOA, Jérémie, 2021, *Tous ceux qui tombent, Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, La Découverte.

KRUMENACKER, Yves, 2000, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle » dans *Revue de l'histoire des religions*, 217(3), p. 623-638.

KRUMENACKER, Yves, CHRISTIN, Olivier (dir.), 2017, *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

KRUMENACKER, Yves, MARTIN, Philippe (dir.), 2019, *Jésuites et protestantisme XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Chrétiens et Sociétés.

MONGE, Mathilde, MUCHNIK, Natalia, 2019, *L'Europe des diasporas, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses Universitaires de France.

MUCHNIK, Natalia, 2012, « Prêcher dans le secret des foules. La parole religieuse des minorités dans les villes européennes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) » dans *Histoire urbaine*, 2012(2), n° 34, p. 71-92.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, 1997, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press.

WANEGFFELEN, Thierry, 1997, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion.

ZEMON DAVIS, Natalie, 1979, *Les Cultures du Peuple*, Paris, Aubier-Montaigne.

POTON, Didier, PRÉTOU, Pierre (dir.), 2016, *Religion et navigation, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

### **La diaspora atlantique huguenote :**

AUGERON, Mickaël, POTON, Didier, VAN RUYMBEKE, Bertrand (dir.), 2009, *Les Huguenots et l'Atlantique. Pour Dieu, la Cause ou les Affaires*, t. 1, Paris, Les Indes Savantes-PUPS.

AUGERON, Mickaël, POTON, Didier, VAN RUYMBEKE, Bertrand (dir.), 2012, *Les Huguenots et l'Atlantique. Fidélités, racines et mémoire*, t. 2, Paris, Les Indes Savantes-PUPS.

AUGERON, Mickaël (dir.), *Figures huguenotes dans les Amériques. De l'histoire à la mémoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020.

BAIRD, Charles W., 1885, *History of the Huguenot emigration to America*, New York, Dodd, Mead & Company.

BERTRAND, Romain, CALAFAT, Guillaume, 2018, « La microhistoire globale : affaire(s) à suivre » dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2018(1), p. 1-18.

BIRNSTIEL, Eckart, BERNAT, Chrystel (dir.), 2001, *La diaspora des huguenots. Les réfugiés protestants de France et leur dispersion dans le monde (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Honoré Champion.

- BOSHER, John F., 1995, « Huguenot Merchants and the Protestant International in the Seventeenth Century » dans *The William and Marie Quaterly*, 3<sup>e</sup> série, vol. LII, n<sup>o</sup> 1.
- BUTLER, Jon, 1992, *The Huguenots in America: a refugee people in New World society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- CHOQUETTE, Leslie, 2021, « ‘Cela m’est de la dernière conséquence que le tout soit fait en secret’ : le commerce clandestin entre la Nouvelle-France et la Nouvelle-Angleterre dans la correspondance de Gabriel Bernon, marchand huguenot » dans *Revue d’histoire de l’Amérique française*, vol. 75, n<sup>o</sup> 1-2, p. 89-103.
- CHOQUETTE, Leslie, 2022, « Correspondance de Gabriel Bernon (1644-1736) éclairant le commerce clandestin entre la Nouvelle-France et la Nouvelle-Angleterre » dans *Revue d’histoire de l’Amérique française*, vol. 75, n<sup>o</sup> 1-2, p. 1-13.
- CHOQUETTE, Leslie, 2024, « Le mythe huguenot de Gabriel Bernon : quand mémoire devient histoire » [à paraître dans un ouvrage dirigé par Mickaël Augeron], 13 pages.
- FISHMAN, J. A., 1965, « Language maintenance and language shift: the American immigrant case within a general theoretical perspective » dans *Sociologus*, vol. 16, n<sup>o</sup> 1, p. 19-39.
- GREEN, Jack P., MORGAN, Philipp D. (dir.), 2009, *Atlantic History. A critical appraisal*, Oxford, Oxford University Press.
- LAFLEUR, Gérard, 1987, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l’Ancien Régime*, Basse-Terre, Société d’histoire de la Guadeloupe.
- LEMAÎTRE, Nicole, (dir.), 2009, *La Mission et le Sauvage, Huguenots et catholiques d’une rive atlantique à l’autre (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Québec, Presses de l’Université Laval.
- PUTNAM, Lara, 2006, « To Study the Fragments as a Whole: Microhistory and the Atlantic World » dans *Journal of Social History*, vol. 39, n<sup>o</sup> 3, p. 615-630.
- RÉGENT, Frédéric, 2019, *Les Maîtres de la Guadeloupe. Propriétaires d’esclaves 1635-1848*, Paris, Taillandier.
- ROULLET, Éric (dir.), 2024, *Partir aux Amériques : les minorités religieuses et le peuplement du nouveau monde (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Presses Universitaires du Septentrion.
- STANWOOD, Owen, 2019, *The global refuge: Huguenots in an age of empire*, New York, Oxford University Press.
- VAN RUYMBEKE, Bertrand, SPARKS, Randy J. (dir.), 2003, *Memory and Identity. The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora*, Columbia, University of South Carolina Press.
- VAN RUYMBEKE, Bertrand, 2006, *From New Babylon to Eden, The Huguenots and Their Migration to Colonial South Carolina*, Columbia, University of South Carolina Press.
- WEIMER, Adrian C., juin 2017, « Huguenot Refugees and the Meaning of Charity in Early New England » dans *Church History*, p. 365-397.

## Annexes

---

### 1. Notices biographiques

Sont ici classées alphabétiquement les 68 biographies retracées au fil de notre étude. Chaque notice comprend le numéro PRDH de la personne correspondante. Développé par l'Université de Montréal, le Programme de Recherche en Démographie Historique référence de manière exhaustive l'ensemble des individus mentionnés dans les registres paroissiaux et les recensements canadiens entre 1621 et 1849 dans une banque de données qui s'intitule le Registre de la Population du Québec Ancien (RPQA).

**Arcouet**, Jean, dit Lajeunesse (PRDH 1667) : baptisé au temple de Marennes vers 1646, il s'engage dans le régiment de Carignan-Salières et part seul pour la Nouvelle-France à l'âge de 19 ans. Il abjure aussitôt à Québec durant son hospitalisation avant d'épouser en premières noces Marie Élisabeth Pépin, elle aussi aunisienne (1671), puis Antoinette Lenoir, une catholique originaire de Paris (1701). Devenu habitant, il multiplie les acquisitions de terre à Montréal et Trois-Rivières et s'installe à Champlain, où il a 11 enfants. Il s'éteint en 1727.

**Ardion**, Marguerite (PRDH 1603) : « fille du roi » dont le père est un maître maçon et tailleur de pierre, elle est baptisée au temple de la Villeneuve le 17 août 1636. Mariée en 1659 avec Laurent Beudet, elle se retrouve veuve quatre ans plus tard et passe en Amérique du Nord avec son fils Laurent, à l'âge de 27 ans. Elle se remarie l'année même avec Jean Rabouin, un habitant, et fait sa confirmation à l'hôtel-Dieu de Québec l'année suivante. Décédée vers 1677 à Sainte-Famille-de-l'île-d'Orléans, elle a eu huit enfants.

**Ardouin**, Anne (PRDH 3816) : baptisée au temple de La Rochelle le 20 novembre 1617, elle épouse Jacques Badeau, un catholique, à l'église St Pierre de Marennes le 13 mai 1630. Ils font tous deux leur profession de foi dans cette même église, le 14 mai et le 24 août suivants. Engagés comme domestiques auprès des jésuites, ils passent au Canada avec leurs trois enfants 17 ans plus tard. Ce couple s'installe à Notre-Dame-des-Anges et finit par acheter une terre aux jésuites après, avoir eu un quatrième enfant, en 1667. Anne Ardouin s'éteint trois ans plus tard.

**Barré**, Catherine (PRDH 7713) : enfant de Jean (maître pâtissier) et Marie Épy, c'est une « fille du roi » baptisée au temple de la Villeneuve le 24 mai 1643. Elle abjure chez les carmes de La Rochelle le 7 juillet 1659 et arrive dans la colonie en 1663. Mariée le 23 octobre à Nicolas Roy, un maçon originaire de Normandie, elle regagne la France avec lui en 1665, sans enfant.

**Beaudouin**, Jacques (PRDH 3843) : issu de la petite noblesse rhétaise, il est baptisé le 4 août 1645 au temple de la Villeneuve et passe seul au Canada à l'âge de 23 ans. Confirmé l'année de son arrivée, en 1664, il s'installe à Saint-François-de-l'île-d'Orléans et épouse Françoise Durand, une émigrante venue de Normandie avec laquelle il aura neuf enfants avant de s'éteindre, en 1708.

**Bédard**, Isaac (PRDH 4327) : charpentier de gros œuvre rochelais baptisé au temple vers 1616, il épouse au temple de la Villeneuve Marie Girard, elle aussi protestante, le 20 mars 1644 (voir plus loin). Le couple se convertit avec leur fils aîné à La Rochelle le 2 avril 1660 et passe au Canada en 1660 avec leurs deux enfants, Jacques et Louis. Il s'installe à la Petite Auvergne, dans la seigneurie jésuite de Notre-Dame-des-Anges. Un troisième enfant, Marie, naît en 1664. Marie Girard meurt en 1683, suivie d'Isaac six ans plus tard.

**Bédard**, Jacques (PRDH 4330) : fils du précédent, il est baptisé à la Villeneuve le 18 décembre 1644 et arrive avec ses parents et son frère à l'âge de 16 ans. Il s'était converti au catholicisme le 2 avril 1660, juste avant de partir. Devenu maître charpentier, il fait sa confirmation en 1662 et épouse quatre ans plus tard Élisabeth Doucinet, elle aussi baptisée au temple de La Rochelle. Établi à Charlesbourg, le ménage a onze enfants à la mort de Jacques en 1711.

**Bédard**, Louis (PRDH 4331) : frère du précédent, il est baptisé le 7 février 1655 au temple de la Villeneuve et arrive avec ses parents et son frère à l'âge de 5 ans. Devenu lui aussi maître charpentier, il fait sa confirmation en 1667 et épouse 11 ans plus tard Marie-Madeleine Huppé dit Lagroix, une catholique baptisée à Québec. Le couple s'établit à Charlesbourg et a douze enfants lorsque Louis meurt en 1701.

**Bennett**, Suzanne/Marie (PRDH 7262) : nièce d'Anne et Jeanne Delaunay (voir plus loin), elle est issue d'une famille de médecins rochelais du côté de sa mère. Elle gagne le Canada avec ses tantes en 1661, à l'âge de 20 ans. Mariée l'année suivante au négociant Jean Gibault, un Poitevin catholique, Suzanne s'installe un temps à Beauport avant de renoncer à tous ses biens pour entrer avec son mari au service des récollets de Notre-Dame-des-Anges, en 1678. Ce couple sans enfant mène une vie de dévotion austère suivant la règle des frères mineurs lorsque Suzanne (qui se renomme Marie dans certains actes) s'éteint en 1699.

**Bonet**, Jacques (non référencé dans le PRDH) : né en 1692, il est probablement élevé dans une famille de crypto-protestants rochelais après la Révocation puisqu'il meurt « dans son erreur » à l'hôtel-Dieu de Québec, le 2 juin 1711. Il venait sans doute d'arriver dans la colonie et avait été hospitalisé des suites de la traversée. Il se peut qu'il soit soldat de profession.

**Bourbaut**, Hélié (PRDH 8164) : fils du maître charpentier de gros œuvre Hélié Bourbaut et Marguerite Renaut, tous deux protestants, il est baptisé au temple de La Rochelle le 17 juillet 1626 et passe dans la colonie en 1650, à l'âge de 24 ans. Il sert dans l'administration comme notaire, juge et procureur fiscal (1668) puis substitut du procureur du roi (1679 & 1686). Il épouse à Trois-Rivières Jeanne Sauvaget, une Angoumoise qui était veuve de Guillaume Benassis, le 13 novembre 1656. Demeuré sans enfant, le couple vit au Cap-de-la-Madeleine lorsque Hélié s'éteint en 1687.

**Bourbaut**, Pierre (PRDH 8499) : demi-frère du précédent, il est né du second mariage de Hélié Bourbaut avec Marie Noyron, une catholique. Baptisé à l'église Notre-Dame de La Rochelle le 22 août 1648, il passe au Canada en 1664 et habite un temps chez son frère d'origine protestante, Hélié, au Cap de la Madeleine, région où il s'installe par la suite. En août 1675, il reçoit 100

livres en héritage de la part de sa mère et il épouse l'année suivante Anne Besnard, une catholique baptisée à Trois-Rivières. On leur connaît 12 enfants. Pierre est inhumé en 1710.

**Brunet**, Augustin, dit Bonvouloir (PRDH 9707) : issu d'une famille de notables, il est baptisé le 26 juin 1668 au temple de la Villeneuve. Il s'engage dans les troupes de la marine (compagnie de Saint-Jean), ce qui le conduit au Canada en 1694 à l'âge de 26 ans. Il épouse quatre ans plus tard Anne Refort, originaire de l'Orléanais, avec laquelle il s'installe à Québec. N'ayant pas eu d'enfant, Augustin Brunet s'éteint en 1700 à l'hôtel-Dieu de Québec.

**Chaillé**, Guillaume (PRDH 13511) : né vers 1641 à Royan, il passe seul dans la colonie à l'âge de 25 ans et abjure à son arrivée à Québec, le 16 décembre 1666. Il épouse six ans plus tard Marie Thérèse, originaire de l'Orléanais, et s'installe avec elle à Lévis. Servant probablement comme laboureur, il meurt après 1681 sans avoir eu d'enfant.

**Chalifour**, Paul (PRDH 13657) : né à Périgny et baptisé au temple St-Yon (La Rochelle) le 30 décembre 1612, c'est un maître charpentier de gros œuvre. Il abjure pour épouser Marie Jeannet à l'église Notre-Dame de La Rochelle le 10 avril 1644. Enfermé en 1647 à la conciergerie du palais royal de La Rochelle, il passe ensuite dans la colonie et épouse Jacqueline Archambault, originaire de Dompierre-sur-Mer, l'année suivante. Il est alors âgé de 35 ans. Confirmé à Château-Richer en 1660, il s'établit à Charlesbourg avec son épouse et a douze enfants à sa mort en 1678. Quatre d'entre eux épousent des enfants de baptisés protestants.

**Chalifoux**, Charles-Gabriel (PRDH 133900) : visiblement né à La Rochelle en 1636, mais peut-être pas de parents qui en étaient originaires, il en est expulsé en 1662 en raison de l'ordonnance royale de 1629. Il gagne alors la Nouvelle-Angleterre, probablement après un bref passage par Londres. Ayant peut-être été capturé lors d'un raid français sur les Treize colonies, il abjure le calvinisme et reçoit le baptême catholique à l'église Notre-Dame de Montréal le 26 décembre 1699, à l'âge de 63 ans. Réputé sans enfants ni alliance, il repasse peut-être dans les colonies britanniques par la suite puisqu'il n'a visiblement pas été inhumé en Nouvelle-France.

**Conille**, Pierre (PRDH 39559) : issu d'un milieu d'artisans, il est baptisé au temple de la Villeneuve le 2 avril 1645. Devenu maître texier, il passe au Canada à l'âge de 26 ans en 1671 et abjure l'année même en vue d'épouser Marie Pechina, mais le contrat de mariage est annulé (gr. Becquet). Il se marie donc le 5 mars 1675 avec Geneviève Alexandre, originaire de Normandie, et meurt moins d'un an après à Charlesbourg sans avoir eu d'enfant.

**Cousseau**, Isaac, dit Laroche (non référencé dans le PRDH) : issu d'une famille d'artisans, il est baptisé au temple de La Rochelle le 1<sup>er</sup> avril 1614. Il épouse Marguerite Raymond au temple de la Villeneuve le 19 août 1640. Deux enfants naissent de cette union, avant qu'Isaac ne s'engage le 8 avril 1643 auprès de Charles de Saint-Étienne de La Tour, lieutenant du roi en Acadie, pour aller servir trois ans comme marinier au fort Saint-Jean (l'actuel Saint-John dans le Nouveau Brunswick). Il est accompagné de son beau-frère, Élie Raymond dit Lathuille (voir plus loin). Les deux hommes retournent probablement à La Rochelle au terme de leur contrat.

**Cousseau**, Pierre, dit Laviolette (PRDH 42420) : frère cadet du précédent, il est baptisé au temple vers 1620 et part seul pour le Canada 35 ans plus tard. Son frère était retourné à La Rochelle entre temps. Trois ans après son arrivée, ce cordonnier épouse Marie Brissonet, une Poitevine avec laquelle il s'installe un temps non loin de la porte allant à Sillery (Québec). Deux ans plus tard, le couple retourne en France avec leur fille en bas âge, Marie Suzanne.

**Dandonneau**, Pierre, dit Lajeunesse (PRDH 1624) : baptisé au temple de La Rochelle le 28 octobre 1624, il passe dans la colonie en 1647, à l'âge de 23 ans. Devenu habitant, il épouse Françoise Jobin, originaire de Normandie, le 16 janvier 1653. Ménage établi à Champlain, 11 enfants. Décès survenu en 1690.

**Darme**, Simon, dit Jolicoeur (PRDH 17413) : baptisé vers 1644 au temple de la Villeneuve, il sert en 1665 dans le régiment de Carignan-Salières, qui recrutait notamment dans le Centre-Ouest. Âgé de 21 ans, il abjure le calvinisme dès son arrivée, au cours de son hospitalisation à l'hôtel-Dieu de Québec. Au terme de son service, il devient tailleur d'habits et s'installe à la Durantaye, où il épouse Catherine Bureau, une catholique originaire de Paris (1695). N'ayant pas eu d'enfant, il s'éteint en 1707 dans cette même ville.

**Delaunay**, Anne (PRDH 19439) : fille du médecin ordinaire Louis Delaunay et de Marguerite Caselede, elle est baptisée le 20 septembre 1640 au temple de la Villeneuve et passe à Québec avec sa sœur et leur nièce en 1661. Son frère aîné, Jean, venait d'être expulsé de La Rochelle. Anne épouse la même année Pierre Mailloux, un sabotier catholique originaire de Saintonge. Elle est alors âgée de 21 ans. Confirmée à Québec en 1665, elle s'installe rue du Saut-au-Matelot (Québec) et aura sept enfants avec lui avant de s'éteindre, en 1700.

**Delaunay**, Jeanne (PRDH 19440) : sœur de la précédente (d'un an sa cadette), elle part avec elle et leur nièce en 1661. Leur frère aîné, Jean, venait d'être expulsé de La Rochelle. Elle épouse Jean de Lespinasse, un maître armurier catholique originaire de Guyenne, le 30 novembre 1662 à Québec. Confirmée deux ans plus tard, elle a deux enfants lorsqu'elle regagne la métropole avec son mari en 1667.

**Delugré**, Élisabeth (PRDH 6699) : fille d'un boulanger, elle est baptisée au temple de La Rochelle le 7 septembre 1627, alors que le siège de la ville débute. Elle se convertit au catholicisme pour épouser Michel Blavot dit Lafontaine, originaire de Normandie, en l'église Notre-Dame le 13 mai 1647. Le couple passe en Nouvelle-France la même année, où il réside près de la rivière aux chiens (Cap-Tourmente). Il regagne la métropole avec leurs trois enfants en bas âge en 1653, soit six ans plus tard, pour aller s'installer à Caen (Normandie).

**Delugré**, Jacques (PRDH 19052) : frère cadet de la précédente, il est baptisé au temple de la Villeneuve le 4 mai 1636 et il passe dans la colonie à l'âge de 19 ans (1655), deux ans après le retour de sa sœur en France. Il fait sa confirmation à Québec cinq ans plus tard et épouse Marie Taupier, une Poitevine catholique, dans cette même ville l'année suivante (1661). Le couple s'installe à Sainte-Famille-de-l'île-d'Orléans, où il loue une parcelle de terre. Ayant eu neuf enfants avec sa conjointe, Jacques s'éteint en 1687.

**Dodin**, Isaac (PRDH 17347) : tonnelier né à l'île de Ré, il est baptisé au temple de La Rochelle en 1615 et se marie dans ce même lieu avec Anne Jarnet le 2 septembre 1640. Ils ont trois

enfants qui ont tous été baptisés au temple, lorsqu'Isaac part pour le Canada avec sa deuxième fille, Hélène, en 1664. Il réside sur l'île de Montréal, non loin de l'anse fondue où il achète une terre en 1670, lorsqu'il meurt au cours de son hospitalisation à l'hôtel-Dieu l'année suivante.

**Dodin**, Hélène (PRDH 17349) : fille du précédent, elle est baptisée au temple de la Villeneuve le 20 novembre 1643. Venue avec son père au Canada à l'âge de 21 ans, elle épouse trois ans plus tard Jean Deniau, un scieur de long catholique originaire de Bretagne, avec lequel elle a six enfants. Elle trouve la mort avec lui dans un raid iroquois sur Boucherville, en 1695. Tous leurs enfants leur survivent.

**Doucinet**, Marguerite (PRDH 23961) : fille de Pierre (maître cordonnier) et Florence Canteau. « Fille du roi » baptisée au temple de la Villeneuve le 17 février 1641, elle arrive dans la colonie avec sa sœur cadette, Élisabeth, en 1662. Mariée la même année avec Philippe Matou dit Labrie, un catholique originaire de Paris, elle fait sa confirmation à l'hôtel-Dieu deux ans plus tard et s'installe à Charlesbourg. Elle a 10 enfants à sa mort, survenue en 1698.

**Doucinet**, Élisabeth (PRDH 4332) : sœur cadette de la précédente baptisée au temple de la Villeneuve le 19 mai 1647. C'est aussi une « fille du roi ». Elle arrive avec sa sœur aînée en 1662, à l'âge de 15 ans. Apportant des biens estimés à 200 livres, elle se marie la même année avec Jacques Bédard, évoqué plus haut, avant de s'établir avec lui à Charlesbourg. Elle a 17 enfants lorsqu'elle meurt en 1710 (Landry p. 308).

**Duteau**, Marie (PRDH 24206) : fille de Pierre Duteau, portefaix, et de Jeanne Perrin, elle est baptisée au temple de la Villeneuve le 25 août 1639. Elle s'engage avec sa mère, son frère et sa sœur pour trois ans au marchand Pierre Denis, agissant pour le compte du colon Jacques de la Poterie, en 1659. Elle se marie la même année avec Michel Lemay, un habitant catholique originaire d'Anjou et s'installe à Batiscan avec lui à l'âge de 20 ans. Mère de 9 enfants, elle est finalement inhumée à Lotbinière en 1675.

**Duteau**, Charles (PRDH 24178) : frère de la précédente, il est baptisé à la Villeneuve le 22 décembre 1641 et s'engage pour trois ans aux côtés des siens en 1659, à l'âge de 18 ans. Devenu habitant, il se marie en 1669 avec Jeanne Rivard, une catholique née à Trois-Rivières avec laquelle il s'installe à Champlain. Il s'éteint en 1717 et laisse 1100 livres en héritage à ses 13 enfants et à sa veuve (gr. Normandin).

**Duteau**, Madeleine (PRDH 24207) : sœur des précédents, elle est baptisée à la Villeneuve le 13 juillet 1649 et s'engage pour trois ans aux côtés des siens (dont sa mère) en 1659, à l'âge de 10 ans. Une fois dans la colonie, elle se marie avec Nicolas Leblanc, un habitant catholique originaire de Paris avec lequel elle s'installe au Cap de la Madeleine. Elle s'éteint en 1704, après avoir eu 7 enfants<sup>19</sup>.

**Duprat**, Gabriel (PRDH 22199) : riche négociant baptisé au temple de la Villeneuve le 4 juin 1656, il passe dans la colonie à l'âge de 27 ans en 1683 et épouse 1) Marie-Thérèse Duquet, une catholique née à Québec, en 1686. 2) Hélène Trefflé, catholique et native de Québec, en 1700. 3) Françoise Charpentier, catholique née à Sillery, en 1713. Résidant en basse ville de Québec, il signe quantité de transactions avant de quitter la colonie peu de temps après son

---

<sup>19</sup> Marie, Charles et Madeleine Duteau vivent tous les trois à proximité au Cap de la Madeleine (voir figure 14).

troisième mariage. Accompagné de son épouse et son fils Philippe, né du second mariage, il aurait été inhumé en l'église Saint-Jean du Perrot, à La Rochelle.

**Dusseau**, Élie, dit Lafleur (PRDH 23691) : fils d'un laboureur, il est baptisé au temple de la Villeneuve le 7 septembre 1635 et part pour la colonie à l'âge de 27 ans en 1662. Servant comme marin, il épouse à Québec le 22 février 1663 Madeleine Nicolet, une veuve probablement catholique. Résidant rue du Petit Champlain, en haute ville, il aura 4 enfants avant de mourir en 1680.

**Ferté**, François, dit Lamothe (PRDH 28102) : né à Lamotte-Saint-Éloi (aujourd'hui La Mothe-Saint-Héray) vers 1669, ce Poitevin passe en Nouvelle-Angleterre aux alentours de la Révocation, peut-être après un bref passage par Londres. En Amérique, il rencontre Marie Marguerite Potier Dubuisson (et ses parents), qu'il épouse. Le couple s'installe à Esopus, dans la région d'Orange. Son beau-père, Jean-Baptiste Potier, est un noble originaire de Picardie qui sert dans le régiment de Carignan-Salières en 1665. Juste après le baptême de Marie Marguerite à l'église de Sorel (1673), cette famille passe en Nouvelle-Angleterre. Il semble que Marie Marguerite grandit dans la communauté huguenote de Staten Island dans la décennie 1680, avant de gagner Esopus, non loin de la communauté de New Paltz, à compter de 1696. François Ferté gagne Montréal avec sa belle-famille en 1699, en même temps que Charles-Gabriel Chalifoux (voir plus haut). La famille s'attache les bonnes grâces des autorités. François abjure dès son arrivée, le 29 juin 1699, et fait aussi rebaptiser son fils, Louis Jean-Baptiste, à l'église Notre-Dame le 22 novembre suivant. Son épouse semble être catholique étant donné qu'elle ne doit pas abjurer, tout comme ses beaux-parents. Travaillant la terre sur la côte Saint-Laurent, le couple a cinq autres enfants lorsque François Ferté meurt en 1748, à l'âge de 79 ans.

**Fouchard**, Zacharie (non référencé dans le PRDH) : né vers 1603 à l'île d'Oléron, il s'engage comme charpentier auprès de François Perron en 1655, à l'âge de 52 ans. On ne sait rien de sa vie en France. Une fois passé dans la colonie, il réside en basse ville de Québec chez Jean Bourdon, que François Perron représentait à La Rochelle, sur la rue du Saut-au-Matelot. Il retourne probablement en métropole au terme de son contrat trois ans plus tard.

**Froget**, Hélié (non référencé dans le PRDH) : né vers 1617 aux Angoulins, il s'engage à l'âge de 25 ans auprès de Charles de Saint-Étienne de La Tour, lieutenant du roi en Acadie, pour aller servir trois ans au fort Saint-Jean (l'actuel Saint John, dans le Nouveau Brunswick). Il retourne probablement en France au terme de son contrat.

**Girard**, Marie (PRDH 4328) : baptisée au temple Saint-Yon de La Rochelle le 16 février 1623, elle épouse Isaac Bédard le 20 mars 1644 au temple de la Villeneuve (voir plus haut). Le couple se convertit au catholicisme avant de partir au Canada à l'été 1660 avec leurs deux premiers enfants, Jacques et Louis. Il s'installe à la Petite Auvergne, dans la seigneurie jésuite de Notre-Dame-des-Anges. Un troisième enfant, Marie, naîtra en 1664. Marie meurt en 1683.

**Godin**, Élie (PRDH 29627) : issu d'un milieu marchand, il naît vers 1621 et épouse Esther Ramage au temple de la Villeneuve en 1639. Il part avec elle et leurs deux enfants, Anne (15 ans) et Pierre (4 ans), pour le Canada en 1654 (voir plus loin). Devenu habitant, Élie habite Sainte-Anne-de-Beaupré avec les siens et fait sa confirmation en 1660. Il a encore deux autres enfants avant de mourir dans cette même ville en 1672.

**Godin, Anne** (PRDH 19943) : fille du précédent, elle est baptisée au temple de la Villeneuve le 18 octobre 1639 avant de gagner le Canada avec ses parents 15 ans plus tard. En 1656, elle épouse à Québec René Delavoie, un calviniste de Normandie qui avait abjuré quelques semaines avant leur mariage. Confirmé en 1660, ce couple s'installe à Sainte-Anne-de-Beaupré où il donne naissance à huit enfants. Anne meurt en 1678.

**Godin, Pierre** (PRDH 29629) : frère cadet de la précédente, il est baptisé à la Villeneuve le 22 mai 1650 et gagne la colonie avec ses parents à l'âge de 4 ans. Sans alliance, peut-être en raison de sa pauvreté, il meurt à Sainte-Anne de Beaupré, village où réside sa sœur, le 22 janvier 1674.

**Hilaret, Moïse** (PRDH 34749) : sans doute issu d'un milieu d'artisan, il naît à Arvert vers 1639 et s'engage comme maître charpentier de navire à l'âge de 24 ans. Son contrat d'engagement étant arrivé à expiration, il fait valoir qu'il est de confession réformée pour obtenir du Conseil souverain le droit de retourner en France trois ans plus tard (1664), mais il est finalement sommé de rester. Moïse abjure finalement à Québec en 1667 pour épouser Catherine Laurent, une Saintongeaise catholique. Installé rue du Cul-de-sac, en basse ville de Québec, il gagne en 1691 Montréal et se remarie avec Anne Huboux Delonchamp, elle aussi catholique mais baptisée à Québec. Le couple réside rue Bonsecours lorsque Moïse s'éteint sans avoir eu d'enfant en 1719.

**Javeleau, Anne** (PRDH 38114) : « fille du roi » issue d'un milieu marchand, elle est baptisée au temple de la Villeneuve le 14 juin 1636 et passe dans la colonie à l'âge de 30 ans en 1666, six ans après l'expulsion de sa sœur de La Rochelle. Apportant des biens estimés à 200 livres, elle épouse le 24 janvier 1667 Jacques Lebeuf, un habitant catholique originaire d'Aunis, et fait sa confirmation à Québec moins d'un an après. Le couple s'installe Sainte-Foy, où il a deux enfants avant qu'Anne ne meure deux ans après.

**Jousseau, Timothé** (PRDH 185230) : né vers 1645 à Marennes, il part pour la colonie à l'âge de 24 ans en 1669 et abjure dès son arrivée à Québec. Ne s'étant jamais marié, il travaille comme laboureur à Grondines jusqu'en 1699, date de sa mort.

**Léomont, Pierre, dit Beauregard** (PRDH 30768) : né à Saint-Jean-d'Angély vers 1647, il gagne la colonie en 1668 et abjure à son arrivée à Québec. Résidant en haute ville de Québec, sur la route au Cap rouge, il épouse 1) Jeanne Élisabeth Lemire, née à Québec (1676). 2) Jeanne Bourgeois, originaire de Paris (1708). Sans enfant, il meurt en 1713 dans cette même ville.

**Léonard, Marie** (PRDH 47896) : fille d'un marchand poissonnier, elle est baptisée au temple de la Villeneuve le 31 juillet 1633 et se résout à « consacrer sa vie aux sauvages » chez les hospitalières de La Rochelle en 1664. 200 livres doivent être payées après son décès à sa nièce, Madeleine Delaunay, à la condition qu'elle se fasse catholique. Le 26 février 1666, elle quitte les hospitalières « pour n'avoir pu supporter leur règle d'austérité » (gr. Demontreau). Devenue fille du roi, elle épouse à Québec le 24 janvier 1667 René Rémy, un catholique originaire de Champagne qui est alors juge à Boucherville. Le couple s'installe à Sainte-Famille puis à Beauport en 1681. Marie Léonard s'éteint à Québec en 1688 sans avoir eu d'enfant.

**Lépine, Anne** (PRDH 2919) : « fille du roi » née à Pointe-de-Couaille et baptisée au temple de la Villeneuve le 22 février 1637. Ses parents sont Jacques de Lépine et Noémi Murlon. Convertie au catholicisme à La Rochelle le 4 février 1659, elle arrive à Québec en 1663 et se marie l'année même, à l'âge de 26 ans, avec François Boucher dit Vin d'Espagne, un habitant catholique originaire d'Aunis. Décédée vers 1682 à Québec, elle a sept enfants.

**Levreau, Pierre** (PRDH 50912) : habitant né à Saintes vers 1660, il gagne la colonie à l'âge de 25 ans et abjure dès son arrivée à Québec (1685). Après avoir économisé, il épouse neuf ans plus tard Marie Jeanne Courtois, baptisée à Québec, avec laquelle il s'installe à la Petite Auvergne. Père de 14 enfants, il s'éteint à Montréal en 1735.

**Mazouer, Marie** (PRDH 33185) : fille d'un aubergiste et marchand de la rue du Minage, à La Rochelle, cette « fille du roi » est baptisée au temple de la Villeneuve le 8 décembre 1643 et se convertit au catholicisme au couvent des carmes le 27 décembre 1661. Elle part seule pour Québec deux ans plus tard, où elle épouse Louis Garnaud, un engagé probablement catholique et originaire du Poitou, le 23 juillet 1663. Installée avec lui à l'Ange-Gardien, elle laisse huit enfants derrière elle lorsqu'elle s'éteint en 1715.

**Normandin, Daniel** (PRDH 57384) : né à Rochefort et baptisé le 17 avril 1661 au temple de la Villeneuve, il s'engage dans les troupes de la marine (compagnie de Rompré) à l'âge de 23 ans. Trois ans plus tard (1687), il épouse Louise Hayot, une catholique née à Sillery, et s'installe à Champlain. Il officie comme notaire royal, greffier et huissier pendant 42 ans avant de s'éteindre à Batiscan en 1729, laissant sept enfants derrière lui.

**Orson, Simon Hector, dit Piscine** (PRDH 58692) : né à Saintes vers 1659, ce maître cordonnier s'embarque pour le Canada en 1685, à l'âge de 26 ans. Il abjure dès son arrivée à Québec et réside à Ste-Anne-de-la-Pérade, ville où il épouse Marie Jeanne Larue Deplaine en 1702. Le couple a quatre enfants au moment de la mort de Simon, en 1716.

**Pépin, Jean** (non référencé dans le PRDH) : baptisé au temple de La Tremblade vers 1671, ce probable soldat se retrouve hospitalisé à l'hôtel-Dieu de Québec à son arrivée dans la colonie 20 ans plus tard. Il meurt sans avoir abjuré, le 6 juin 1691.

**Perron, Daniel, dit Suire** (PRDH 61854) : enfant hors mariage du négociant rochelais François Perron et de Jeanne Suire, il est baptisé au temple de Dompierre le 25 novembre 1638 avant d'aller représenter son père dans la colonie à compter de 1657. Il abjure à Québec en vue d'épouser Louise Gargotin, une aunisienne catholique, ce qui entraîne son exclusion du cercle familial - son père lui retire sa procuration et le déshérite. Installé à Château-Richer puis l'Ange-Gardien, ce ménage a six enfants. Daniel Perron meurt en 1678.

**Perrin, Jeanne** (PRDH 24205) : baptisée au temple St-Yon de La Rochelle le 31 mai 1615, elle épouse le portefaix protestant Pierre Duteau au temple de la Villeneuve le 20 août 1637. En 1659, alors âgée de 44 ans, elle s'engage avec ses trois enfants mineurs auprès du marchand Pierre Denis, agissant au nom du colon Jacques de la Poterie. Son mari lui donne son accord. Officiant dans la colonie comme domestique, elle retourne à La Rochelle au terme de son contrat. Ses trois enfants se marient dans la colonie et s'installent au Cap-de-la-Madeleine. Son passage visait sans doute à assurer leur insertion sociale, faute de moyens suffisants en France.

**Petit, Alexandre** (PRDH 75426) : négociant baptisé au temple de La Rochelle le 15 octobre 1623, il épouse Marie Dat, toujours selon le rite calviniste, vers 1648 et a six enfants en tout. Il part une première fois pour le Canada en 1668, où il fait affaire avec nombre de colons, et retourne à La Rochelle en 1671 puis en 1673. C'est son associé huguenot, Daniel Biaille, qui le représente durant ses deux séjours en France. Repassé dans la colonie avec deux de ses fils, Moïse et Gédéon Petit, il les associe rapidement à ses affaires et leur donne sa procuration pendant ses retours ultérieurs. Ayant résidé tour à tour à Québec, aussi bien en haute ville (rue

saint Pierre) qu'en basse ville (rue saint Louis), et à Montréal (saut saint Louis), Alexandre Petit abjure juste avant de mourir en 1683. Il laisse des dettes considérables à ses enfants.

**Petit, Moïse** (non référencé dans le PRDH) : fils du précédent, il est baptisé au temple de la Villeneuve, le 5 février 1649, et accompagne son père au Canada en compagnie de son frère cadet, Gédéon, en 1673. Ayant abjuré le calvinisme cette même année, Moïse obtient les privilèges d'habitant trois ans plus tard. Il codirige les affaires familiales jusqu'à son départ pour la Guadeloupe aux alentours de 1679, peu après son abjuration. Sans doute passé là-bas pour bénéficier du lucratif commerce de sucre antillais, il épouse la fille de l'important planteur et esclavagiste Nicolas Classen. Moïse met dès lors son expérience des affaires au service de son beau-père. Peut-être commerçait-il avec son frère resté en Nouvelle-France ou avec la branche familiale de La Rochelle. Il abjure à nouveau le 21 avril 1687 au couvent des frères prêcheurs de Capesterre, ce qui témoigne de son intégration dans la société coloniale antillaise.

**Petit, Gédéon** (PRDH 75429) : frère cadet du précédent, il est baptisé au temple de la Villeneuve le 30 juin 1658. Conduit par son père avec son frère aîné au Canada en 1673, Gédéon le seconde dans ses affaires courantes, tant à Québec qu'à Montréal, et abjure le calvinisme en 1679. Considérablement endetté à la mort de son paternel (1683), il tente de redresser les affaires familiales, sans grand succès. Son baptême à contre-cœur en 1685 est peut-être le signe d'une tentative de mariage. Harcelé par ses créanciers, notamment la famille Bailly, et ne voyant peut-être pas d'échappatoire, Gédéon envisage de gagner les Treize colonies lorsqu'il est enfermé en novembre 1686 sur l'ordre du gouverneur, le marquis de Denonville, qui a eu vent de son dessein. Il parvient finalement à s'enfuir et gagne peut-être les communautés huguenotes de New York ou de New Rochelle, où il est dit mort en 1712.

**Poitier, Philippe, dit Lafontaine** (PRDH 63647) : né vers 1643 dans le village de Chenac-Saint-Seurin-d'Uzet, en Saintonge, il est baptisé au temple puisqu'il abjure en 1665 à son arrivée à Québec. Il s'était engagé dans le régiment de Carignan et s'était converti au cours de son hospitalisation. Devenu maître tailleur d'habits, il habite en basse ville, rue du Saut-au-Matelot, lorsqu'il épouse 14 ans plus tard Jeanne Vigneau, une Poitevine qui est aussi d'origine protestante. Sans enfant, il retourne dans son village natal pour régler quelque affaire courante lorsqu'il y meurt en 1686, à l'âge de 43 ans. Son épouse, restée à Québec, apprend sa mort trois ans après au retour du navire et demande à un matelot de la certifier devant la prévôté.

**Rabouin, Louis** (PRDH 127039) : fils d'un maître arquebusier et neveu de Suzanne Rocheteau (voir plus loin), il est baptisé au temple de la Villeneuve le 21 septembre 1665, son père ayant failli être expulsé de la ville en 1662, puis passe dans la colonie à l'âge de 24 ans, en 1689. Officiant probablement comme domestique et laboureur, il demeure célibataire et finit par donner ses services à vie aux religieuses de l'Hôpital-Général de Québec en 1720, à 55 ans. Il meurt huit ans plus tard, sans héritier.

**Ramage, Esther/Marie** (PRDH 29628) : baptisée au temple de La Rochelle vers 1621, elle épouse Élie Godin dans ce même lieu le 22 mars 1639 (voir plus haut). Parents de trois enfants, ils les amènent avec eux au Canada en 1655. Résidant à Sainte-Anne-de-Beaupré avec les siens, Esther fait sa confirmation en 1660. Elle se renomme ensuite Marie dans certains documents. Elle a encore deux autres enfants et meurt dix ans environ après son époux, vers 1681.

**Ranger, Jean, dit Lavallée** (PRDH 186832) : baptisé vers 1659 au temple de la Villeneuve, ce soldat de la compagnie de M. Durivieux abjure à son arrivée à Québec en 1685, à l'âge de 26

ans. Sans enfant ni alliance, peut-être en raison de ses obligations militaires qui le tiennent à l'écart de la vie civile, il meurt à Montréal en 1699 en ayant atteint le grade de sergent.

**Raymond**, Élie, dit Lathuile (non référencé dans le PRDH) : né dans les premières décennies du siècle, il s'engage en 1643 comme soldat auprès de Charles de Saint-Étienne De La Tour, lieutenant du roi en Acadie, pour aller servir deux ans au fort Saint-Jean (l'actuel Saint John, dans le Nouveau Brunswick). Son beau-frère Isaac Cousseau l'accompagne (voir plus haut). Sans doute retourné à La Rochelle au terme de son contrat, il semble revenir à Québec comme marin en 1675, puis rentre pour de bon dans le Centre-Ouest.

**Rocheteau**, Suzanne (PRDH 12442) : tante de Louis Rabouin, qu'elle n'a pas connu, elle est la fille d'un maître tailleur d'habits de La Rochelle. « Fille du roi » baptisée au temple de la Villeneuve le 13 avril 1642. Convertie au catholicisme chez les carmes de La Rochelle le 11 mai 1659, elle part seule pour la colonie à 19 ans et épouse le 22 septembre 1661 un domestique, Jean Boutin dit Larose, un Saintongeais de confession catholique. Installée avec lui à Château-Richer puis à Sainte-Anne-de-Beaupré, elle laisse 8 enfants à sa mort en 1677.

**Soulard**, Jean (PRDH 68597) : fils d'un maître arquebusier, il est baptisé au temple de la Villeneuve le 13 décembre 1643. Son oncle doit abjurer pour éviter d'être expulsé de la ville en 1661 tandis que Jean part seul pour le Canada en 1666, à l'âge de 26 ans. Devenu maître artisan comme son père, il se marie avec 1) Catherine Boutet (1666). 2) Adriane Rolland de St-Georges (1692). 3) Marie-Catherine Miville (1701). Influent et protégé par les autorités en raison de son savoir-faire, il quitte la haute ville pour la basse ville de Québec en 1688 et, après avoir eu 12 enfants et lu bien des ouvrages de dévotion catholique, s'éteint à Québec en 1710.

**Sylvestre**, Pierre (PRDH 68681) : fils d'un marchand, il est baptisé à la Villeneuve le 13 février 1661. Cet émigrant part seul pour la colonie en 1685 et épouse Marie-Marthe Gendron, une catholique née à Sainte-Famille-de-l'île-d'Orléans, le 18 octobre suivant. Le couple repart à La Rochelle avec leurs deux enfants en bas âge six ans plus tard, soit après la Révocation.

**Tarbot**, Élie (PRDH 137664) : né à La Tremblade en 1631, il est sans doute soldat lorsqu'il se retrouve hospitalisé à l'hôtel-Dieu de Québec à son arrivée, sans doute des suites de la traversée. Âgé de 60 ans, il meurt sans avoir abjuré, le 25 mai 1691, soit deux semaines avant Jean Pépin (voir plus haut). Nés dans la même ville, passés dans le même navire et morts presque simultanément, les deux hommes doivent s'être serré les coudes face aux sœurs hospitalières et aux prêtres qui essayaient de les convertir.

**Tessier**, Pierre (PRDH 71975) : né vers 1638 à La Tremblade, il passe dans la colonie à l'âge de 28 ans et se marie l'année de son arrivée avec Catherine Varin, originaire de Normandie. Devenu habitant, il loue diverses terres sur l'île de Montréal et s'établit à l'île Saint-Paul avec son épouse, où ils élèvent leurs quatre enfants. Ayant abjuré en 1688, il s'éteint en 1702.

**Vigneau**, Jeanne (PRDH) : fille d'Abel et de Suzanne Bonneau, elle naît à Brioux-sur-Boutonne, vers Poitiers, aux alentours de 1636 et se rend seule dans la colonie en 1657. Âgée de 21 ans, elle épouse Jacques Greslon dit Laviolette à Québec la même année. Le couple, qui réside dans le comté de Montmorency, élève 12 enfants jusqu'à la mort du mari vers 1678. Remariée en 1679 avec Philippe Poitier dit Lafontaine, lui aussi protestant à l'origine (voir plus haut), elle s'installe avec lui en basse ville de Québec et meurt 21 ans plus tard à l'hôtel-Dieu de Québec sans avoir eu d'autres enfants.

## 2. Personnes mentionnées dans le *Registre des abjurations*.

| Nom               | Date d'abjuration | Lieu d'origine         | Référencement dans le PRDH |
|-------------------|-------------------|------------------------|----------------------------|
| Daniel Suire      | 06-12-1663        | La Rochelle            | 61854                      |
| François Beaus    | 01-05-1664        | Villefagnan            | Non                        |
| Antoine Pouyault  | 01-05-1664        | Villefagnan            | Non                        |
| Simon Darne       | 15-02-1665        | La Rochelle            | 23194                      |
| Philippe Poitier  | 14-09-1665        | Saint-Seurin-d'Uzet    | 63645                      |
| Jacques Gaultier  | 14-09-1665        | Champdeniers           | Non                        |
| Jean Recouet      | 14-09-1665        | Marennes               | Non                        |
| Pierre Lebaron    | 17-09-1665        | Coue (Poitou)          | Non                        |
| Jean Arcouet      | 19-09-1665        | Marennes               | 1667                       |
| Pierre Brisson    | 12-12-1665        | Saint-Jean-d'Angély    | Non                        |
| Zacharie Aymé     | 12-07-1666        | Saint-Juste (Aunis)    | Non                        |
| Guillaume Chaille | 16-12-1666        | Royan                  | 13511                      |
| Moïse Hilaret     | 17-09-1667        | Arvert                 | 34749                      |
| Pierre Leomont    | 22-11-1668        | Saint-Jean-d'Angély    | 30768                      |
| Élie Lhomme       | 22-11-1668        | Saint-Jean-d'Angély    | Non                        |
| Timothee Jousseau | 25-06-1669        | Marennes               | 185230                     |
| Mathurin Cardin   | 06-04-1671        | La Rochelle            | Non                        |
| Nicolas Parenteau | 29-06-1671        | La Rochelle            | Non                        |
| Pierre Conille    | 29-06-1671        | La Rochelle            | 39559                      |
| Gédéon Petit      | 22-03-1673        | La Rochelle            | 75429                      |
| André Brilouet    | 08-11-1673        | Manzet (Poitou)        | Non                        |
| Daniel Audebrond  | 06-11-1678        | Bourg-Saintain (Aunis) | Non                        |
| Moïse Petit       | 09-07-1679        | La Rochelle            | Non                        |
| Étienne Soué      | 21-09-1681        | Arvert                 | Non                        |
| Jacques Menardeau | 04-02-1685        | Montcoutant (Poitou)   | Non                        |
| Pierre Bouzey     | 07-03-1685        | La Jarne               | Non                        |
| Joel Valois       | 09-04-1685        | Matha                  | 2436089                    |
| Jean Ranger       | 27-04-1685        | La Rochelle            | 186832                     |
| Simon Orson       | 14-07-1685        | Saintes                | 58692                      |
| Pierre Levreau    | 15-07-1685        | Saintes                | 50912                      |
| Jean Bouttecor    | 14-08-1686        | Marennes               | Non                        |
| Jean Rivalland    | 20-12-1686        | Saintes                | Non                        |
| Pierre Tessier    | 27-07-1688        | La Tremblade           | 71975                      |
| François Ferté    | 29-06-1699        | Lamothe-Saint-Héray    | 28102                      |

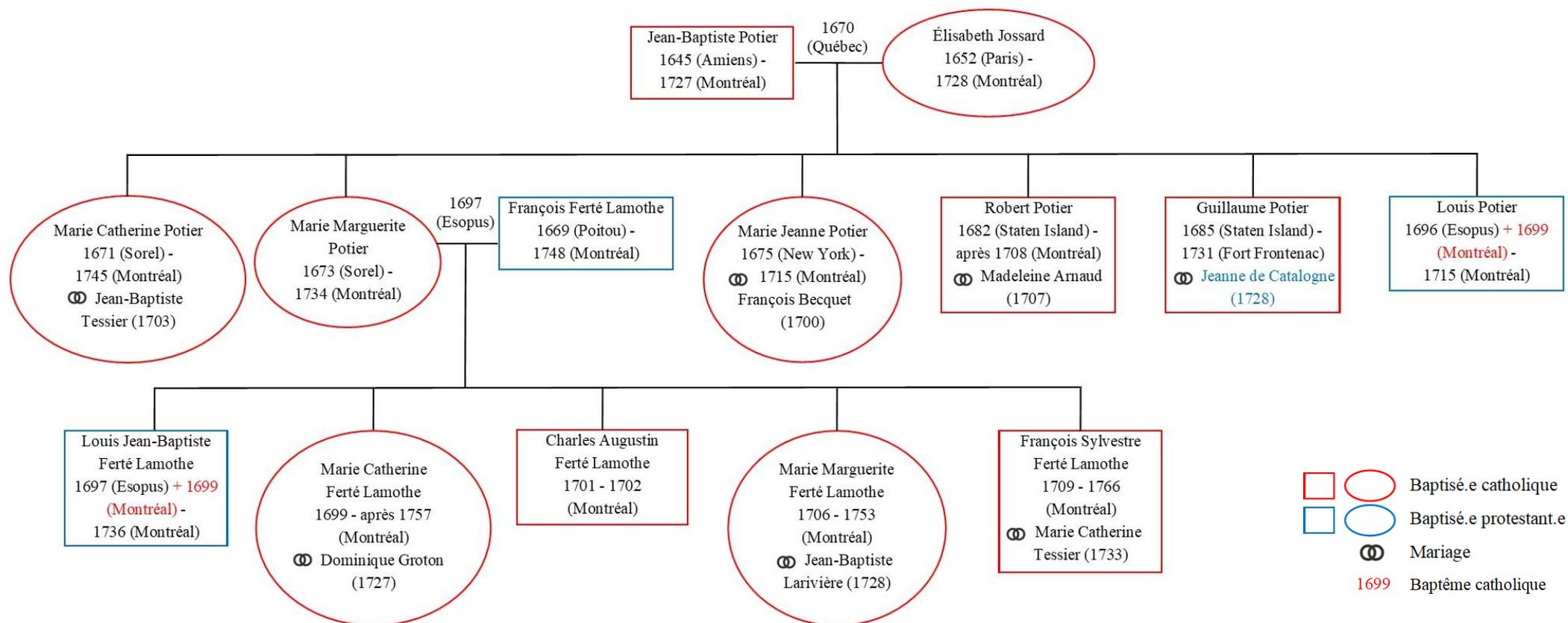
### 3. Personnes mentionnées dans le *Catalogue ou Registre des Confirmés*

| Nom                 | Date       | Lieu                 |
|---------------------|------------|----------------------|
| Paul Chalifour      | 02-02-1660 | Château-Richer       |
| Jacques Delugré     | 02-02-1660 | Château-Richer       |
| Élie Godin          | 02-02-1660 | Château-Richer       |
| Anne Godin          | 02-02-1660 | Château-Richer       |
| Esther Marie Ramage | 02-02-1660 | Château-Richer       |
| Pierre Godin        | 24-08-1660 | Montréal             |
| Jacques Bédard      | 01-05-1662 | Notre-Dame de Québec |
| Daniel Suire        | 23-04-1664 | Notre-Dame de Québec |
| Pierre Bourbaut     | 01-05-1664 | Cap-de-la-Madeleine  |
| Jacques Beaudoin    | 03-06-1664 | Hôtel-Dieu de Québec |
| Marguerite Ardion   | 03-06-1664 | Hôtel-Dieu de Québec |
| Jeanne Delaunay     | 23-03-1664 | Notre-Dame de Québec |
| Anne Lépine         | 23-03-1664 | Notre-Dame de Québec |
| Marguerite Doucinet | 03-06-1664 | Notre-Dame de Québec |
| Anne Delaunay       | 16-11-1665 | Notre-Dame de Québec |
| Louis Bédard        | 31-05-1667 | Notre-Dame de Québec |
| Anne Javeleau       | 31-05-1667 | Notre-Dame de Québec |
| Élisabeth Doucinet  | 26-05-1681 | Notre-Dame de Québec |

### 4. Personnes mentionnées dans la *Liste des convertis* entre 1631 et 1661.

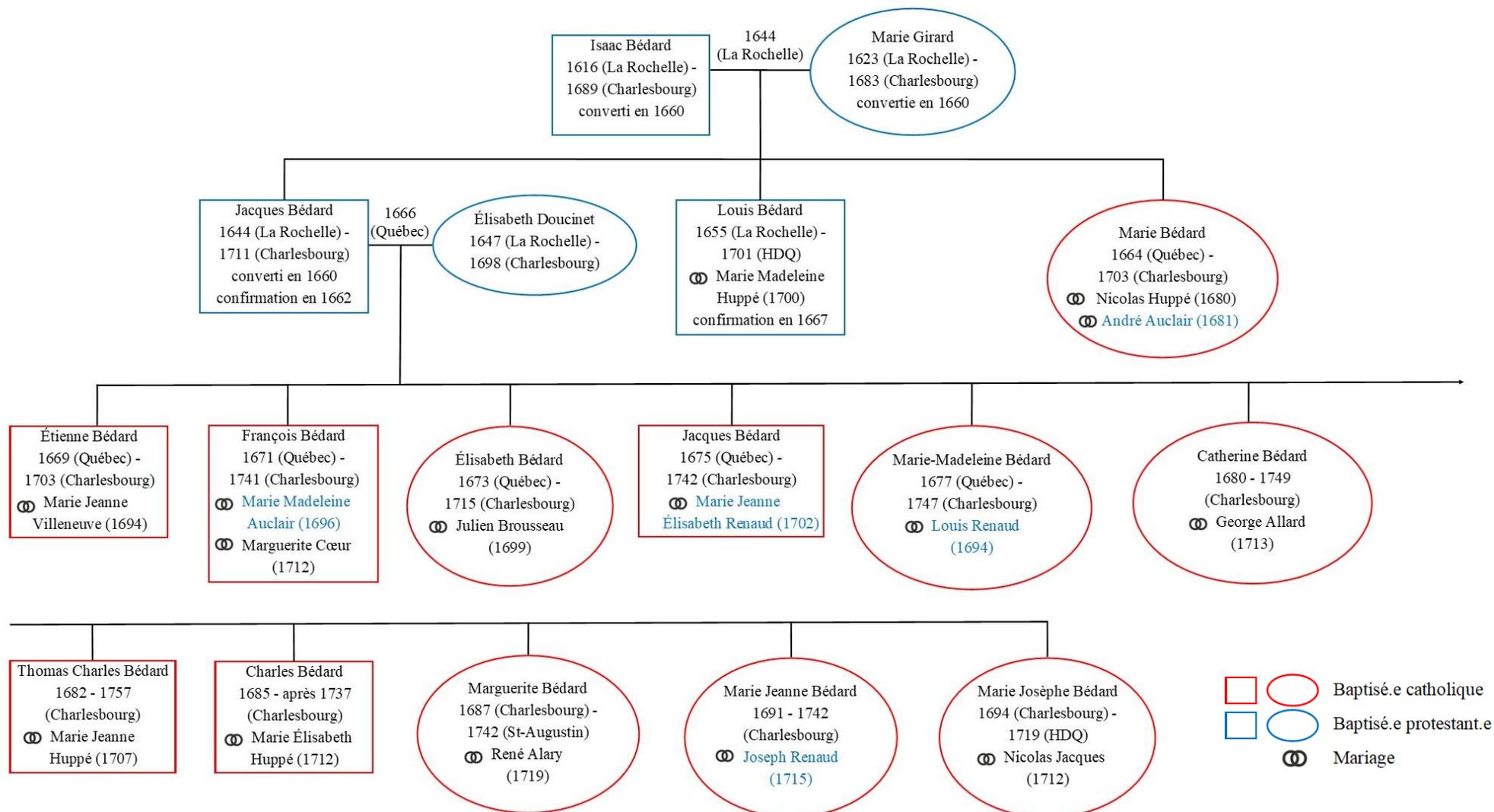
| Nom               | Date       | Lieu               |
|-------------------|------------|--------------------|
| Marie Mazouer     | 27-12-1657 | Couvent des carmes |
| Anne Lépine       | 04-02-1659 | Inc.               |
| Suzanne Rocheteau | 11-05-1659 | Couvent des carmes |
| Catherine Barré   | 07-07-1659 | Couvent des carmes |
| Isaac Bédard      | 02-04-1660 | Inc.               |
| Girard Marie      | 02-04-1660 | Inc.               |
| Jacques Bédard    | 02-04-1660 | Inc.               |

## 5. Généalogie de la famille Potier Dubuisson - Ferté Lamothe

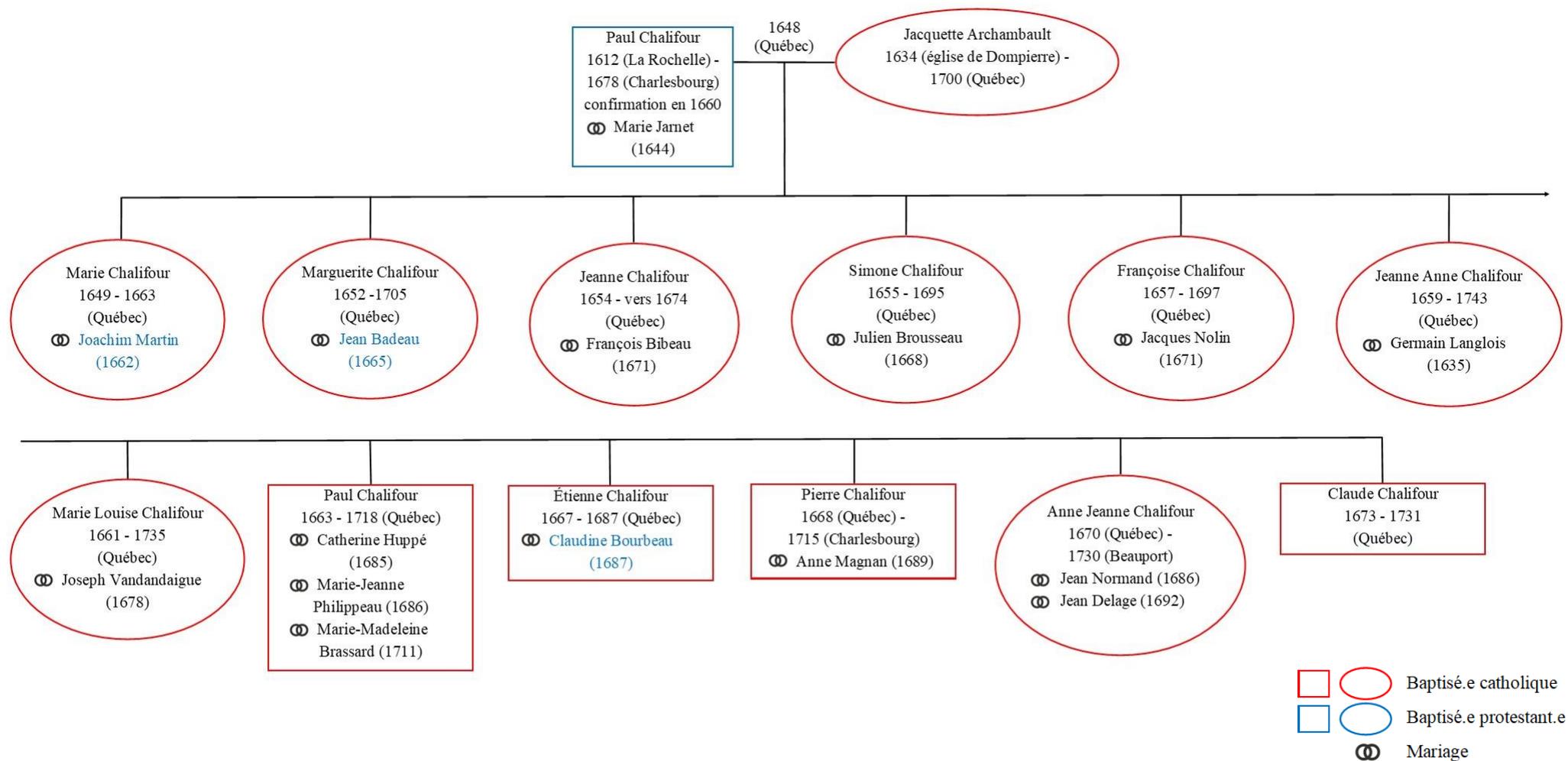


Les conjoint.es issu.es de familles d'origine protestante figurent en bleu.

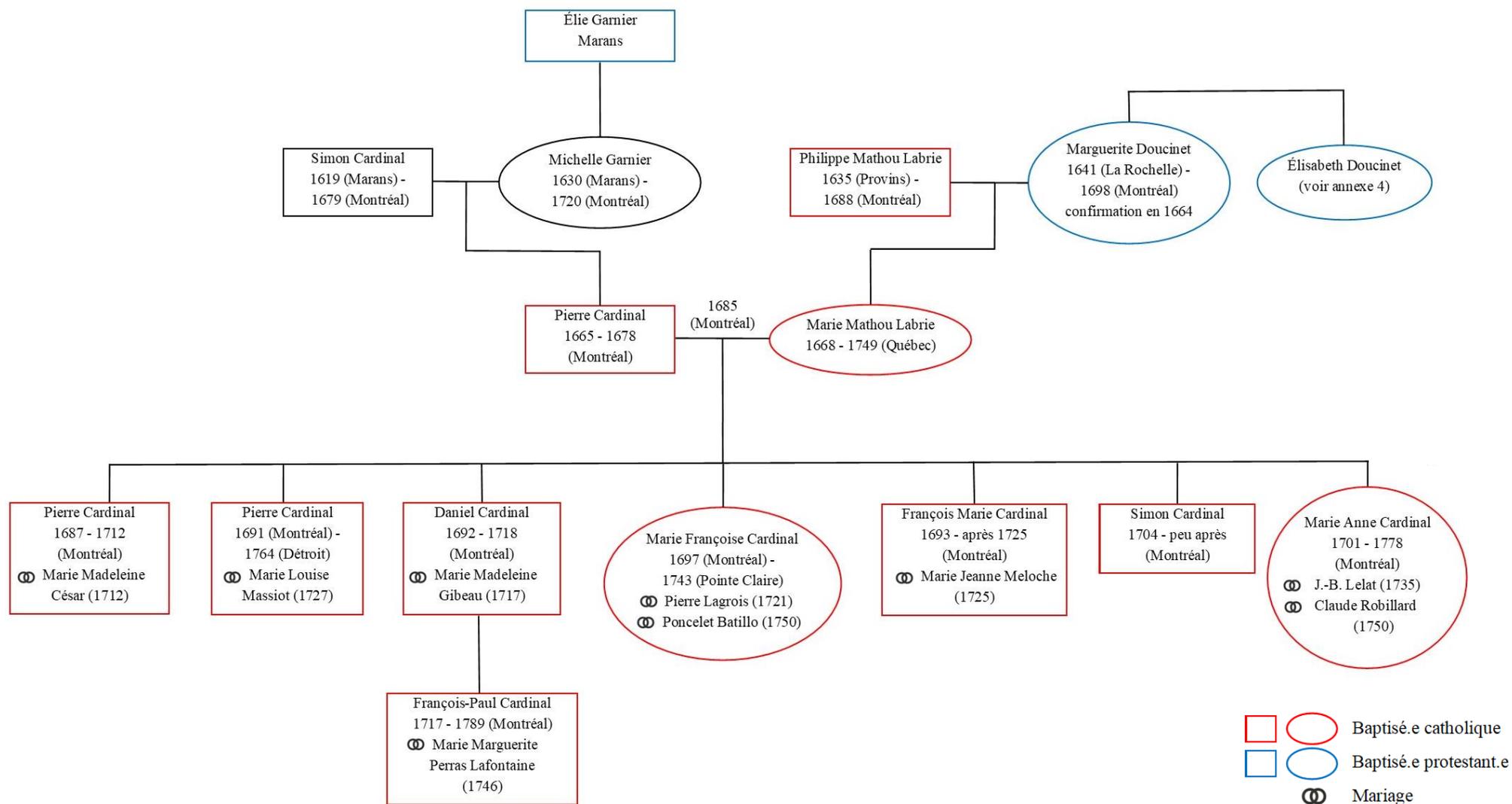
## 6. Généalogie des famille Bédard et Doucinet



## 7. Généalogie de la famille Chalifour



## 8. Généalogie de la famille Cardinal



## Index onomastique

---

- Arcouet, Jean : 42-43, 57, 86.  
Ardion, Marguerite : 35, 37, 120.  
Ardouin, Anne : 37, 82, 121.  
Barré, Catherine : 39, 49, 89, 115, 120.  
Bédard, Isaac : 66, 73, 74, 121.  
Bédard, Jacques : 72, 76, 83, 94-97, 121.  
Bédard, Louis : 94, 121.  
Bennett, Suzanne : 37, 47, 62, 79-80, 92-96.  
Bonet, Jacques : 49, 54, 67.  
Bourbaut, Hélié : 43, 50-51, 122.  
Bourbaut, Pierre : 50-51, 63, 122.  
Brunet, Augustin : 43, 49.  
Chaillé, Guillaume : 88.  
Chalifour, Paul : 68, 76-77, 83, 121-22.  
Chalifoux, Charles-Gabriel : 48, 62, 88-89, 91, 102, 107-109, 112.  
Conille, Pierre : 84, 87.  
Cousseau, Isaac : 12, 113-114, 118.  
Cousseau, Pierre : 115, 118.  
Darme, Simon : 42-43, 57, 86.  
Delaunay, Anne : 37, 62, 82, 123.  
Delaunay, Jeanne : 37-39, 49, 62, 115-117, 123.  
Delugré, Élisabeth : 37-39, 116-118, 121-22.  
Delugré, Jacques : 94, 118.  
Dodin, Isaac : 38-39, 57, 66, 80.  
Dodin, Hélène : 38, 57, 66, 80.  
Doucinet, Marguerite : 37, 62, 77, 82, 120.  
Doucinet, Élisabeth : 37, 62, 72-76, 90, 120.  
Duteau, Marie : 35, 50-52.  
Duteau, Charles : 35, 50-52, 81.  
Duteau, Madeleine : 35, 50-52, 90.  
Duprat, Gabriel : 43, 71, 115-117.  
Dusseau, Élie : 41.  
Ferté, François : 47, 88-90, 102-107, 110-112, 123.  
Fouchard, Zacharie : 12-13, 113.  
Froget, Hélié : 12, 113.  
Girard, Marie : 37, 66, 71, 121.  
Godin, Élie : 73, 91-92.  
Godin, Anne : 72, 80, 91.  
Godin, Pierre : 70, 91.  
Hilaret, Moïse : 48, 67-68, 83, 87-88.  
Javeleau, Anne : 62, 120.  
Jousseau, Timothé : 70.  
Léomont, Pierre : 98.  
Léonard, Marie : 48, 80, 120, 122-24.  
Lépine, Anne : 45, 89, 94, 97, 120.  
Levreau, Pierre : 88.  
Mazouer, Marie : 89, 94, 97, 120.  
Normandin, Daniel : 43, 94.  
Orson, Simon Hector : 67, 94.  
Pépin, Jean : 43, 54, 86.  
Perron, Daniel : 43, 48, 54, 84-85, 88-91, 94.  
Perrin, Jeanne : 37-39, 42, 51, 71, 113-114, 117-119.  
Petit, Alexandre : 38-39, 48, 54, 71, 80-81, 84, 86-87, 107-109, 113-115.  
Petit, Moïse : 38, 47, 63, 70, 86-87, 91, 107-109, 112-115.  
Petit, Gédéon : 37-38, 63, 70-71, 80, 84, 98, 102, 107-115.  
Poitier, Philippe : 42-43, 57, 67, 72, 83, 86, 113-114.  
Rabouin, Louis : 63, 70, 79-80.  
Ramage, Esther/Marie : 37, 71, 92.  
Ranger, Jean : 43, 70.  
Raymond, Élie : 12, 43, 73, 113-116.  
Rocheteau, Suzanne : 48, 63, 89, 120.  
Soulard, Jean : 48, 67, 83, 94-96.  
Sylvestre, Pierre : 115-117.  
Tarbot, Élie : 54, 86.  
Tessier, Pierre : 57, 86, 88.  
Vigneau, Jeanne : 45, 67, 72-73, 114.