

Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France

Michel Morin

Volume 43, Number 2, 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1023206ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1023206ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Éditions Wilson & Lafleur, inc.

ISSN

0035-3086 (print)

2292-2512 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Morin, M. (2013). Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France. *Revue générale de droit*, 43(2), 531–598.
<https://doi.org/10.7202/1023206ar>

Article abstract

During the 17th and 18th centuries, the legal principles which formed the framework for relationships between the Algonquians peoples of the St. Lawrence Valley and the French were generally well understood by both parties. Founded initially on the concepts of friendship, alliance or fraternity, these principles assumed the existence of independent nations which had their own decisional systems and customs, as well as local or regional chiefs enjoying strong authority in practice. From 1628 to 1663, only new converts were granted the status of subject of the French king; from 1664 to 1674, only their descendents qualified. Afterward, the situation was ambiguous. However, Christian communities living close to the French cities enjoyed a wide autonomy and seldom renounced it. They were sometimes called children of the King, because they unconditionally supported him at the military level. During the second half of the 17th century, nations which had not become Christian also bestowed paternal status on the French King, but this socio-economic dependency did not call into question their independence, something the French understood very well.

Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France

MICHEL MORIN*

RÉSUMÉ

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les principes juridiques encadrant les relations entre les Algonquiens de la vallée du Saint-Laurent et les Français sont généralement bien compris par chacune des parties en présence. Initialement fondés sur les concepts d'amitié, d'alliance ou de fraternité, ces principes postulent l'existence de nations indépendantes possédant leurs propres structures décisionnelles et leurs coutumes, ainsi que de chefs locaux ou régionaux qui

ABSTRACT

During the 17th and 18th centuries, the legal principles which formed the framework for relationships between the Algonquians peoples of the St. Lawrence Valley and the French were generally well understood by both parties. Founded initially on the concepts of friendship, alliance or fraternity, these principles assumed the existence of independent nations which had their own decisional systems and customs, as well as local or regional chiefs

* Professeur titulaire à la Faculté de droit de l'Université de Montréal. L'auteur a bénéficié d'une subvention dans le cadre du projet «Peuples autochtones et gouvernance», lequel a été financé par le CRSH. Il tient à exprimer sa profonde gratitude à M. Denys Delâge, qui a relu dans un délai excessivement serré ce manuscrit, ainsi qu'un évaluateur anonyme de la *Revue générale de droit*. Il est évidemment le seul responsable des erreurs ou des omissions de la version définitive. Il remercie M. Alexandre Courtemanche de sa collaboration à la recherche documentaire. Le hasard a voulu qu'il coédite un autre livre traitant de la fraternité, sans qu'il y ait de lien évident entre les deux projets (Michel Morin, Marie-Claire Cordonier Segger, Fabien Gélinas et Markus Ghering, dir, *Responsabilité, fraternité et développement durable en droit : en mémoire de l'honorable Charles Doherty Gonthier*, Markham, LexisNexis Canada, 2012).

jouissent en pratique d'une grande autorité. De 1628 à 1663, le statut de sujet du roi de France est d'ailleurs accordé uniquement aux nouveaux convertis, puis, de 1664 à 1674, à leurs descendants. Par la suite, la situation est ambiguë. Toutefois, les communautés de chrétiens vivant près des villes françaises conservent une grande autonomie à laquelle elles acceptent rarement de renoncer. Elles sont parfois qualifiées d'enfants du roi, parce qu'elles soutiennent inconditionnellement les Français sur le plan militaire. Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, des nations non converties reconnaissent également le statut de père au roi de France, mais cette dépendance socio-économique et militaire ne remet pas en question leur indépendance, ce que les Français comprennent fort bien.

enjoying strong authority in practice. From 1628 to 1663, only new converts were granted the status of subject of the French king; from 1664 to 1674, only their descendents qualified. Afterward, the situation was ambiguous. However, Christian communities living close to the French cities enjoyed a wide autonomy and seldom renounced it. They were sometimes called children of the King, because they unconditionally supported him at the military level. During the second half of the 17th century, nations which had not become Christian also bestowed paternal status on the French King, but this socio-economic dependency did not call into question their independence, something the French understood very well.

Mots-clés : *Peuples autochtones, souveraineté, histoire du droit, droit international, Nouvelle-France, fraternité.*

Key-words: *Aboriginal peoples, sovereignty, legal history, international law, New France, fraternity.*

SOMMAIRE

Introduction.....	533
I. Fraternité et égalité	537
A. Les relations d’alliance, d’amitié et de fraternité entre souverains européens.....	537
B. L’égalité entre frères	540
C. L’autorité des capitaines.....	550
II. Christianisation et assujettissement au droit français.....	561
A. La foi, étape préalable à l’assujettissement	562
B. Le consentement à l’application du droit français	572
C. La prééminence symbolique du père.....	580
D. Les traités de paix de 1665-1667 et de 1701.....	587
Conclusion	596

INTRODUCTION

Les conséquences de la colonisation française sur les droits des Autochtones vivant sur le territoire du Québec actuel ont fait couler beaucoup d’encre¹. Pour certains, l’affirmation de la souveraineté française est difficilement compatible avec la reconnaissance de droits territoriaux et d’une autonomie politique autochtones². Pour d’autres, cette souveraineté virtuelle ne comporte aucune intention d’éteindre immédiatement les droits des peuples qui entrent en contact

1. Voir la présentation du débat dans *R c Côté*, [1996] 3 RCS 139 aux para 42-49; Jean Leclair et Michel Morin, «Peuples autochtones et droit constitutionnel» dans *JurisClasseur Québec*, coll «Droit public», *Droit constitutionnel, fasc 15*, Montréal, LexisNexis Canada, 2011 aux para 3-11 et 139-140.

2. Nelson-Martin Dawson, *Feu, fourrures, fléaux et foi foudroyèrent les Montagnais*, Québec, Septentrion, 2005 aux pp 219-21; Michel Lavoie, *Le Domaine du Roi 1652-1859*, Québec, Septentrion, 2010.

avec les Français³. Dans cette perspective, l'assujettissement des Autochtones exige une modification formelle de leur statut, ainsi que l'adoption graduelle des règles du système juridique colonial. Dans l'intervalle, ils demeurent des peuples indépendants avec lesquels des traités de paix ou des alliances militaires et commerciales peuvent être conclus. Les représentants du roi ont aussi la faculté de concéder des terres à leurs compatriotes, même si elles sont situées sur le territoire que fréquente traditionnellement une nation autochtone. Sans être obligatoire, une négociation avec celle-ci demeure possible, car le roi réitère constamment sa volonté de maintenir des relations pacifiques avec ses alliés⁴.

Reste à savoir comment le concept d'une souveraineté française s'exerçant sur les personnes et les territoires de la Nouvelle-France a pu être présenté ou expliqué aux Autochtones. À la suite du choc de valeurs et de cultures résultant de leur interaction avec Français, des accommodements ont été négociés. Pour Richard White, il en est résulté un terrain d'entente précaire (*middle ground*). Ce compromis est perturbant pour chacune des sociétés en présence, mais celles-ci peuvent prétendre que les principes ayant un caractère fondamental à leurs yeux sont demeurés saufs⁵.

Plus récemment, Bruce Morito soutient que les relations entre la confédération haudensaunee ou iroquoise et les

3. Brian Slattery, *The Land Rights of Indigenous Canadian Peoples as Affected by the Crown's Acquisition of Their Territories*, Saskatoon, University of Saskatchewan Native Law Center, 1979; Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Bruylant/Yvon Blais, 2003 aux pp 29-38; Luc Huppé, « L'établissement de la souveraineté européenne au Canada » (2009) 50 :1 C de D 153; Michel Morin, « Des nations libres sans territoire? Les Autochtones et la colonisation de l'Amérique française du XVI^e au XVIII^e siècle » (2010) 12 :1 Rev hist dr int 1 [Morin, « Des nations libres »].

4. Sur toutes ces questions, voir Morin, « Des nations libres », *ibid*, et Michel Morin, « La conception autochtone des territoires en Nouvelle-France », soumis à la revue *Recherches amérindiennes au Québec*.

5. Voir Richard White, *The Middle Ground*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 1992; Jeremy Webber, « Relations of Force and Relations of Justice: The Emergence of Normative Community Between Colonists and Aboriginal Peoples » (1995) 33 Osgoode Hall LJ 623; divers articles dans « Forum: The Middle Ground Revisited » (2006) 63 Wm & Mary Q aux pp 3-96.

Britanniques sont fondées sur une conception largement partagée de l'alliance (*common ground*)⁶. Selon Janna Promislow, certaines pratiques sont considérées comme obligatoires et constituent le fondement normatif des échanges entre la Compagnie de la Baie d'Hudson et les Cris, même si elles peuvent avoir une signification différente au sein de chacune des cultures en présence⁷. Nos recherches s'inscrivent dans cette perspective : la rencontre des Français et des Autochtones donne lieu à un processus d'adaptation graduelle où les attentes de chaque partie et les contraintes qu'elles subissent sont généralement bien comprises, même si certains gestes sont perçus différemment par les protagonistes.

À cet égard, les comptes rendus des missionnaires et les récits d'explorateurs constituent des sources aussi riches que volumineuses. Ils permettent de cerner l'évolution du vocabulaire et des concepts employés lors des pourparlers entre les Français et les Autochtones, qui font largement appel aux métaphores en usage parmi les nations autochtones : la relation entre les nouveaux arrivants (ou le roi) et leurs hôtes est d'abord présentée comme étant de nature fraternelle, jusqu'à ce que le gouverneur soit généralement décrit comme un père, à partir des années 1660. Certes, ces écrits peuvent traduire le biais d'observateurs européens. Toutefois, ceux-ci rapportent des discours prononcés par des Autochtones à des époques et dans des régions différentes. Il arrive que plusieurs d'entre eux fassent référence à un concept précis qui n'a aucun équivalent dans la culture occidentale. C'est pourquoi nous croyons qu'ils présentent une image assez juste des grandes caractéristiques des sociétés qu'ils décrivent.

Les sociétés iroquoiennes, par exemple les Haudenosau-
nees ou Iroquois, les Hurons-Wendats ou les Neutres, vivent

6. Bruce Morito, *An Ethic of Mutual Respect. The Covenant Chain and Aboriginal-Crown Relations*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2012 aux pp 58-59.

7. Janna Promislow, « "Thou Wilt Not Die of Hunger ... for I Bring Thee Merchandise", Consent, Intersocietal Normativity, and the Exchange of Food at York Factory, 1682-1763 » dans Jeremy Webber et Colin M Macleod, dir, *Between Consenting Peoples: Political Community and the Meaning of Consent*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2010, 77 aux pp 103-05; voir aussi Edward Cavanagh, « A Company with Sovereignty and Subjects of Its Own? The Case of the Hudson's Bay Company, 1670-1763 » (2011) 26:1 RCDS 25.

principalement aux environs des lacs Huron, Érié et Ontario, mais aussi plus au sud, dans le territoire actuel des États-Unis d'Amérique. Elles partagent des traits culturels distinctifs. Ainsi, les enfants sont soumis à l'autorité (toute relative) de leur oncle maternel (qui appartient au lignage de leur mère) plutôt qu'à celle de leur père. En faisant admettre que leur gouverneur est le « père » des Autochtones, on peut supposer que les Français ont pensé obtenir un consentement à l'imposition de leur autorité⁸. En effet, dans les colonies britanniques, des stratagèmes de ce genre ont été utilisés⁹. Or, un examen attentif des sources montre que les missionnaires et les gouverneurs français comprennent ces nuances sémantiques et ne se méprennent pas, dans la grande majorité des cas, sur les intentions des Autochtones, qu'ils considèrent avant tout comme des alliés régis par leur propre ordre juridique. Afin de démontrer cela, nous nous concentrerons sur les principaux peuples algonquiens qui, au début du XVII^e siècle, vivent sur le territoire actuel du Québec, de l'Ontario et des Provinces maritimes, soit les Micmacs, les Montagnais (terme utilisé par les Français) ou Innus (terme utilisé par ce peuple), les Algonquins et les Cris.

Si la métaphore des relations fraternelles a une résonance très particulière pour les Autochtones de l'Amérique du Nord, il ne s'ensuit pas qu'elle est incompréhensible pour les

8. Denys Delâge, « Modèles coloniaux, métaphores familiales et changements de régime en Amérique du Nord aux XVII^e et XVIII^e siècles » (2006) 60 *Les Cahiers des dix* 19 à la p 34; Gilles Havard, *Empire et Métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery/Paris, Septentrion/Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2003 aux pp 216 et 359-68; Peter Cook, « Vivre comme frères : le rôle du registre fraternel dans les premières alliances franco-amérindiennes au Canada (vers 1580-1650) » (2001) 31 :2 *Recherches amérindiennes au Québec* 55, notamment à la p 63.

9. Voir notamment John Borrows, *Canada's Indigenous Constitution*, Toronto, University of Toronto Press, 2010 aux pp 129-32; Morito, *supra* note 6 aux pp 24-26, 93-94, 112 et 150-51; toutefois, avant 1760, la confédération Haudenosaunee insistait généralement pour qualifier le gouverneur britannique de frère plutôt que de père (*ibid* aux pp 87 et 112; Daniel K Richter, *Facing East from Indian Country*, Cambridge (NY), Harvard University Press, 2003 aux pp 134-38 et 148-49); Mark D Walters, « "Your Sovereign and Our Father": The Imperial Crown and the Idea of Legal-Ethnohistory » dans Shaunnagh Dorsett et Ian Hunter, dir, *Law and Politics in British Colonial Thought*, Londres, Palgrave-Macmillan, 2010, 91.

Français¹⁰. Au contraire, ceux-ci l'emploient si régulièrement qu'elle constitue un lieu commun des relations qu'ils établissent avec ces peuples, en postulant le respect de leur ordre juridique (I). En revanche, la figure paternelle connote davantage une relation d'autorité, mais il faut prendre garde de ne pas l'assimiler automatiquement à un assujettissement à l'autorité royale. En effet, en l'absence d'une conquête, ce changement de statut exige une décision volontaire des Autochtones; en pratique, elle est le fait de communautés christianisées (II).

I. FRATERNITÉ ET ÉGALITÉ

La notion de fraternité est bien connue en Europe, où elle désigne des relations amicales et une certaine solidarité entre souverains, même si elle peut constituer une simple figure de style (A). De la même manière, entre peuples autochtones, cette métaphore ne doit pas être prise au pied de la lettre. Car au sein de leurs familles, la fraternité a une portée plus étendue que chez les Européens, ce qui permet de lui donner une signification très large (B). Implicitement, elle dénote aussi le respect des traditions et des institutions de ces nations, notamment l'autorité des chefs ou des « capitaines » (C).

A. LES RELATIONS D'ALLIANCE, D'AMITIÉ ET DE FRATERNITÉ ENTRE SOUVERAINS EUROPÉENS

En Europe, le traité d'amitié est reconnu depuis l'Antiquité. Il permet d'établir des relations pacifiques et commerciales entre « ceux qui n'ont jamais été ennemis »; en effet, on a longtemps regardé « comme licite d'exercer des brigandages

10. Voir Rony Blum, *Ghost Brothers: Adoption of a French Tribe by Bereaved Native America*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005; Cynthia J Van Zandt, *Brothers Among Nations: The Pursuit of Intercultural Alliances in Early America 1580-1660*, New York, Oxford University Press, 2008.

et de piller les étrangers, sans déclaration de guerre»¹¹. Pour Alberico Gentili, un traité peut rétablir « la véritable et commune amitié de la nature » avec des étrangers qui, jusque-là, étaient « tenus comme des ennemis par nature »¹². Il ajoute qu'un « accord pour que l'on soit des frères, même s'il ne fait pas frères, a assurément quelque effet », soit « une aussi grande amitié que s'ils étaient des frères » et un engagement à se porter secours en cas d'attaque¹³. Cette notion, qui est paradigmatique de la chrétienté, s'applique également aux compagnons d'armes. Elle constitue même une formule de salutation entre les souverains d'Europe, au moins depuis le XVI^e siècle. En effet, François I^{er} appelle Charles-Quint ou Henri VIII d'Angleterre ses frères; Louis XIV fait de même avec ses adversaires européens — ce qui donne une nouvelle profondeur à l'expression « frères ennemis », étant donné les nombreux conflits qui ont opposé ces souverains¹⁴.

Au début du XVII^e siècle, les commissions délivrées à Champlain ou à ses supérieurs autorisent les représentants du roi à conclure des traités d'« alliance » et d'« amitié » avec les peuples autochtones; elles limitent également le recours à la force aux cas où les Autochtones contreviennent à ces

11. Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999 aux pp 380-81; voir aussi, à titre d'exemple, Conrad Braun, *Les cinq livres sur les ambassades*, Traduction, introduction et notes de Dominique Gaurier, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2008 à la p 237; Pietrino Belli, D'Alba, *Traité sur l'art militaire et la guerre, 1563*, Traduction, introduction et notes de Dominique Gaurier, Alba, Fondazione Ferrero, 2007 à la p 216.

12. Alberico Gentili, *Les trois livres sur le droit de la guerre*, Traduction, introduction et notes de Dominique Gaurier, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2012 à la p 586. La première édition de cet ouvrage est parue en 1598 (à la p 19).

13. *Ibid* aux pp 585-87.

14. Charles De Martens, *Manuel diplomatique ou précis des droits et des fonctions des agents diplomatiques*, Paris/Londres/Bruxelles/Leipsic, Treuttel et Würtz – Bossange, père et fils/Treuttel et Würz, Treuttel fils et Richter – Bossange, père et fils/J. Franck – Demat – Wahlen et fils/F.A. Brochhaus, 1822 aux pp 148-56 et 342-72; Jean-Baptiste Honoré Raymond Capefigue, *François I^{er} et la Renaissance, 1515-1547*, t 3, Bruxelles, Wouters, 1845 aux pp 173-77; sur la dimension essentiellement chrétienne de la fraternité, antérieurement à la Révolution française, voir Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français: le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, LGDJ, 1993 aux pp 19-26.

accords¹⁵. En outre, la possibilité qu'un souverain européen conclue un traité avec un peuple non chrétien est admise par les auteurs du droit des gens, soit le droit international de l'époque¹⁶. Au surplus, le fait qu'un souverain jouisse d'une « supériorité » sur des alliés ne leur fait pas perdre leur indépendance, sauf s'ils sont privés des attributs essentiels de celle-ci¹⁷. Ces considérations ne sont pas purement théoriques. À titre d'exemple, les auteurs des récits que nous avons examinés notent à l'occasion que le droit des gens s'applique aux relations entre Autochtones et Français¹⁸ et à celles que les premiers entretiennent entre eux¹⁹. Le même

15. Samuel de Champlain, *Derniers récits de voyages en Nouvelle-France et autres écrits 1620-1632*, réédition intégrale en français moderne, introduction et notes par Mathieu d'Avignon, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010 à la p 65 [Champlain, *Derniers récits*]; pour une analyse détaillée, voir Michel Morin, « La dimension juridique des relations entre Samuel de Champlain et les Autochtones de la Nouvelle-France » (2004) 38 RJT 389 aux pp 399-406 [Morin, « La dimension juridique »].

16. Michel Morin, *L'usurpation de la souveraineté autochtone*, Montréal, Boréal, 1997 aux pp 49-50 [Morin, *L'usurpation*]; Gentili, *supra* note 12 aux pp 75-78; Gilles Havard, « Les forcer à devenir citoyens », État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France, XVII^e-XVIII^e siècle » (2009) 64 :5 Annales EHESS 985 à la p 1018 [Havard, « Les forcer à devenir citoyens »]; Dominique Deslandres, « "Et loing de France, en l'une & l'autre mer, Les Fleurs de Liz, tu as fait renommer" : quelques hypothèses touchant la religion, le genre et l'expansion de la souveraineté française en Amérique aux XVI^e-XVIII^e siècles » (2011) 64 :3-4 RHAF 93.

17. Morin, *L'usurpation*, *supra* note 16 aux pp 49-50.

18. Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 5, *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)*, Rome/Saint-Laurent, Institutum Historicum Societatis Iesu/Bellarmin, 1990 aux pp 125 (« droit commun des peuples »), 133 (« droit de la guerre ») [Campeau, *MNF5*]; Reuben Gold Thwaites, dir, *The Jesuits and Allied Documents*, 71 vol, Cleveland, Burrow Brothers, 1895-1901 au vol 50 à la p 136 (« loix de la guerre de ce païs ») [Thwaites, *JR*]; Louis Armand de Lom d'Arce Lahontan, *Œuvres complètes*, vol 1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990 à la p 305 (les Iroquois « ont agi [...] contre les traitez de la paix ») [Lahontan, *Œuvres complètes 1*]; Claude Charles Le Roy Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, t 1, Monaco, Éditions du Rocher, 1997 aux pp 189 (« lois de la guerre »), 386 (« droit des gens ») [La Potherie, *Histoire, t 1*]; Claude Charles Le Roy Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, t 2, Monaco, Éditions du Rocher, 1997 à la p 544 (« droit des gens ») [La Potherie, *Histoire, t 2*].

19. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 142 (« droict de toutes les nations »); Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 8, *Au bord de la ruine (1651-1656)*, Rome/Saint-Laurent, Institutum Historicum Societatis Iesu/Bellarmin, 1996 à la p 603 (« les loix de la nature, le droit des gens [...] ») [Campeau, *MNF8*]; Thwaites, *JR*, vol 54, *supra* note 18 à la p 74 (« droit des gens »); Joseph François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 t, Paris, Saugrain l'aîné/Charles-Estienne Hochereau, 1724, t 4 à la p 36 (« droit des Gens ») [Lafitau, *Mœurs des sauvages*].

phénomène peut être observé dans les colonies anglaises, néerlandaises et suédoises de l'Amérique du Nord²⁰.

En 1652, un Huron reproche aux Iroquois d'avoir violé une « loi » commune aux deux peuples. Il formule cette règle ainsi : si une simple femme ouvre la tente de la « suerie [...] où se prennent les conclusions funestes de la guerre » à la suite de communications avec les esprits, les guerriers doivent poser les armes et faire grâce aux vaincus. Or, en offrant des présents, le grand capitaine des Français a « [...] arraché les bastons qui [...] soustiennent » cette « suerie funeste ». Pourtant, les Iroquois n'ont pas tenu compte de cela²¹ :

Vous avez violé cette loy. Et vous, méprisans sa bonté, vous avez foulé aux pieds les ordres et la parole de vos ancêtres. Ils en rougissent de honte aux pays des âmes, voyans que vous violez avec une perfidie insupportable les loix de la nature, le droit des gens et toute la société humaine.

Les Autochtones reconnaissent donc l'existence de règles juridiques encadrant les conflits armés. L'établissement de relations d'amitié ou de liens de fraternité constitue également un engagement de nature juridique. Les Autochtones font d'ailleurs abondamment référence à ce genre de concept, car ils les utilisent depuis des temps immémoriaux.

B. L'ÉGALITÉ ENTRE FRÈRES

Avant d'étudier l'usage métaphorique de la fraternité, il convient d'examiner la signification de cette notion du point de vue des familles autochtones²². Dans les sociétés iroquoiennes et algonquiennes, le frère comprend non seulement les frères

20. Bernard Bailyn, *The Barbarous Years*, New York, Alfred A Knopf, 2012 aux pp 105-06, 208, 230, 237, 271 et 499-500; Christopher Tomlins, *Freedom Bound*, Cambridge (NY), Cambridge University Press, 2010 aux pp 137, 147-55, 176-77 et 563.

21. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 603.

22. Peter Cook, *Vivre comme frères : Native-French Alliances in the St. Lawrence Valley, 1535-1667*, thèse de doctorat en histoire, Université McGill, 2008 [non publiée], en ligne : <http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=19234&local_base=GEN01-MCG02>, analyse de manière exhaustive la question des métaphores fraternelle et paternelle [Cook, *Native French*]. Bien que cette thèse soit remarquable, elle surestime à certains égards le conflit entre les conceptions juridiques françaises et autochtones.

cosanguins, mais aussi les cousins parallèles (issus de deux frères ou de deux sœurs) et leurs descendants, à l'infini (dans la mesure où un lien de parenté éloigné est pris en considération)²³. Les membres d'une expédition de chasse ou de guerre sont généralement des « frères » de ce type. Lorsqu'ils font partie d'une même maison et qu'ils se rencontrent à l'occasion d'un déplacement, chaque groupe apprête la nourriture dans son propre chaudron (appelé « chaudière »), puis ils la partagent avec l'autre lors du repas²⁴. L'utilisation d'un plat commun est donc un symbole typique de la fraternité. Pour sa part, le terme cousin est réservé aux cousins croisés (issus des familles respectivement fondées par un frère et par une sœur). Les Montagnais croient également que les « animaux de chaque espèce ont un frère aîné, qui est comme le principe et l'origine de tous les individus » et qui est « merveilleusement puissant »²⁵. Un peuple peut également être le « frère aîné » d'un autre²⁶.

Chez les Iroquoiens, le père et l'oncle paternel, ainsi que la mère et la tante maternelle, sont tous les deux qualifiés de père ou de mère, selon le cas. Le terme oncle désigne plutôt le frère de la mère, celui de tante référant à la sœur du père²⁷. Les descendants par les femmes d'un même lignage sont également qualifiés de frères ou de sœurs. Il en va de même des membres d'un clan. Celui-ci est symbolisé par un animal totémique (l'ours, le loup, la tortue, etc.). Il regroupe des lignages censés descendre d'un ancêtre commun. Tous ces individus se

23. *Ibid* aux pp 216-19; José Mailhot, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1993 à la p 118; Denys Delâge et Claude Hubert, «La mémoire orale contemporaine des Metabunutins Uininis (Algonquins de Trois-Rivières)» (2010) 40:1-2 Recherches amérindiennes au Québec 83 à la p 88.

24. Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons; suivi du Dictionnaire [sic] de la langue huronne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998 à la p 152 [Sagard, *Le grand voyage*].

25. Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 2, *Établissement à Québec (1616-1634)*, Rome/Québec, Apud «Monumenta Hist. Soc. Iesu»/Presses de l'Université Laval, 1979 à la p 565 [Campeau, *MNF2*].

26. Par exemple, les Agniers qualifient les Onontagués de « frère aîné », mais cela ne semble pas supposer une subordination significative : Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 9, *Pour le salut des Hurons (1657-1661)*, Rome/Saint-Laurent, Institutum Historicum Societatis Iesu/Bellarmin, 2003 à la p 140 [Campeau, *MNF9*].

27. Cook, *Native French*, *supra* note 22 aux pp 219-23.

doivent l'hospitalité, même s'ils ne se connaissent pas ou s'ils vivent dans une nation différente. Enfin, au sein de la confédération huronne, les « nations » de l'Ours, du Rocher et de la Corde se considèrent comme des cousins, ce qui semble dénoter un degré élevé d'indépendance, mais une absence d'inimitié²⁸.

Chaque lignage iroquoïen a un chef qui est d'abord un oncle maternel. Dans les maisons longues ou *longhouse*, il est chargé de l'éducation de ses neveux et exerce une autorité sur eux, ce qui n'est pas le cas de leur père, qui leur manifeste plutôt de l'affection. Par extension, un peuple pourra être présenté comme le neveu d'un autre, ce qui dénote une soumission et, parfois, le paiement de tributs, bien que l'image du père et de l'enfant soit aussi utilisée²⁹. Un chef algonquin de l'île (aux Allumettes ou Morrison), dont le peuple est régulièrement en contact avec les Hurons, utilise également le terme « neveu » pour désigner les hommes qui sont soumis à son autorité³⁰. Les Algonquins de la région de Trois-Rivières s'expriment aussi de cette manière³¹, tout comme les Montagnais du Saguenay³². En outre, les Autochtones de cette époque pratiquent largement l'adoption, qu'il s'agisse d'enfants de leur nation, de captifs de guerres ou d'adultes hébergés pour une longue période, tels que des missionnaires. Ces derniers sont alors qualifiés de frères, d'enfants ou de neveux, selon leur relation avec le chef

28. Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 à la p 84.

29. Voir, sur le territoire des États-Unis actuels, Morito, *supra* note 6 aux pp 35-36 et 44-45; Robert A Williams jr, *Linking Arms Together, American Indian Treaty Visions of Law and Peace, 1600-1800*, New York/Londres, Routledge, 1999 aux pp 72-73; Richter, *supra* note 9 à la p 135.

30. Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 4, *Les grandes épreuves (1638-1640)*, Rome/Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu/Bellarmin, 1989 à la p 349 [Campeau, *MNF4*]; Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 73; Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 6, *Recherche de la paix (1644-1646)*, Rome/Saint-Laurent, Institutum Historicum Societatis Iesu/Bellarmin, 1992 à la p 337 (à propos d'une nation algonquienne non précisée voisine des Hurons) [Campeau, *MNF6*].

31. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 143; Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 aux pp 111, 114, 145 et 151.

32. Thwaites, *JR*, vol 53, *supra* note 18 à la p 152. Au début du XVII^e siècle, en Virginie, un peuple algonquien, les Powathans, utilise la métaphore paternelle pour désigner la subordination d'une tribu : Van Zandt, *supra* note 10 aux pp 76-82.

du groupe qui les accueille³³. En effet, un individu n'existe pas en dehors du système de parenté autochtone; chez les Innus, celui-ci est d'ailleurs très étendu géographiquement et temporellement, puisqu'il remonte jusqu'aux arrière-grands-parents et inclut les arrière-petits-enfants³⁴.

Le premier accord entre les Français et les Montagnais est fondé sur ces notions d'amitié et d'alliance. Conclu à Tadoussac en 1603, il est typique de ceux qui suivront. Lors d'une assemblée solennelle réunissant plusieurs peuples, un Montagnais rentré de France déclare au grand «Sagamo» Anadabijou que le roi «leur voulait du bien et désirait peupler leur terre, et faire la paix avec leurs ennemis, qui sont les Iroquois, ou leur envoyer des forces pour les vaincre»³⁵. Anadabijou répond que «véritablement ils devaient être fort contents d'avoir sa dite Majesté pour grand ami» et qu'il «était fort aise que sa dite Majesté peuplât leur terre et fit la guerre à leurs ennemis, qu'il n'y avait aucune nation au monde à qui ils voulussent plus de bien qu'aux Français»³⁶.

33. Sagard, *Le grand voyage*, supra note 24 aux pp 162, 167, 245, 254, 257 et 258, et Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 3, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)*, Rome/Québec, Apud «Monumenta Hist. Soc. Iesu»/Presses de l'Université Laval, 1987 à la p 696 (à propos des Hurons) [Campeau, *MNF3*]; Campeau, *MNF9*, supra note 26 à la p 107 (Iroquois); Gabriel Sagard Théodat, *Histoire du Canada*, 4 vol, Paris, Tross, 1866 à la p 622 («Canadiens») [Sagard, *His. Can.*]; Germaine Warkentin, dir, *Pierre-Esprit Radisson, The Collected Writings*, vol 1, *The Voyages*, Montréal-Kingston/Londres/Ithaca, McGill-Queen's University Press/Champlain Society, 2012 (version originale anglaise des récits de 1652-1653, 1657-1658, 1654-1656 et 1659-1660, selon l'éditrice) à la p 267 (Sioux du Dakota) [Warkentin, *Collected Writings*]; Pierre-Esprit Radisson, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois*, Québec, Nota Bene, 1999 (version originale française des récits de 1682-1683 et 1684) à la p 275 (Cri de la rivière Hayes) [Radisson, *Les aventures*]; Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999 aux pp 443 et 553 («Gaspésiens») [Leclercq, *Nlle rel.*]; Chrestien Leclercq, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France*, t 1, Paris, Amable Auroy, 1691 aux pp 128 et 149 (Montagnais) [Leclercq, *Établissement*, t 1].

34. Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, Genève, Georg, 2001 à la p 484; Mailhot, supra note 23 aux pp 111-26. Je remercie Denys Delâge d'avoir attiré mon attention sur ce point.

35. Samuel de Champlain, *Premiers récits de voyages en Nouvelle-France 1603-1619*, réédition intégrale en français moderne, introduite et annotée par Mathieu d'Avignon, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 à la p 14 [Champlain, *Premiers récits*].

36. *Ibid* à la p 15.

Bien que les Montagnais de Tadoussac consentent à l'établissement de Français, ceux-ci sont si peu nombreux à cette époque qu'on ne saurait voir dans cette acceptation une renonciation à leur droit de se gouverner eux-mêmes ou de contrôler leur territoire, car ils protégeront jalousement celui-ci par la suite. Si des conflits devaient survenir entre les alliés, implicitement, ils devront être réglés par voie de négociation³⁷. En 1609, le fils d'Iroquet rappelle à Champlain les aspects militaires de cette entente : « il y avait près de dix lunes, ainsi qu'ils comptent, que le fils d'Iroquet m'avait vu et que je lui avais fait bonne réception et déclaré que le Pont et moi désirions les assister contre leurs ennemis [...] »³⁸. En outre, la tradition orale innue contemporaine concorde sur plusieurs points avec les sources écrites, mais elle est la seule à parler d'affrontements violents au cours duquel de nombreux Innus ont été tués par les Français³⁹.

En 1633, à Québec, un capitaine montagnais du Saint-Maurice déclare que ce sont ses aïeux qui ont invité les Français à s'établir à Québec, sans préciser la date de cette rencontre⁴⁰ :

37. Voir en ce sens Yves Chrétien, Denys Delâge et Sylvie Vincent, *Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec*, Montréal, Recherches Amérindiennes au Québec, 2009 aux pp 37-38; Mathieu d'Avignon, « L'alliance franco-montagnaise de 1603 : un événement fondateur méconnu de l'histoire du Québec » dans Mathieu d'Avignon et Camil Girard, dir, *A-t-on oublié que jadis nous étions « frères » : alliances fondatrices et reconnaissances des peuples autochtones dans l'histoire du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 59 [d'Avignon, « L'alliance »]; plus généralement, Alain Beaulieu, « La naissance de l'alliance franco-amérindienne » dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois, *Champlain : la naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, 153. Rien dans le compte rendu de Champlain ne permet d'affirmer qu'« Anadabijou avait parfaitement compris les rapports féodaux » ou que les vassaux « vouaient fidélité et loyauté » au « suzerain le plus puissant » (Lavoie, *supra* note 2 à la p 21).

38. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 à la p 187. L'expression « le Pont » désigne Grévy du Pont, un autre officier ayant autorité en Nouvelle-France avec Champlain (voir *ibid* aux pp 159-60).

39. Chrétien, Delâge et Vincent, *supra* note 37 aux pp 58 et 66-71; Sylvie Vincent, « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé » dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir, *Les Autochtones et le Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, 75 aux pp 83-84.

40. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 à la p 454; « ça-haut » désigne Québec. Cette description ne concorde pas avec la tradition orale contemporaine : Chrétien, Delâge et Vincent, *supra* note 37 aux pp 59-62.

Je me souviens bien d'avoir ouy dire à nos pères que, quand vous estiez là-bas à Tadoussac, les Montagnais vous allèrent voir et vous invitèrent à nostre déceu de monter ça-haut, où nos pères [231] vous ayant veu vous aimèrent et vous prièrent d'y faire vostre demeure.

Les récits d'exploration de la côte atlantique reprennent ce vocabulaire. Selon Champlain, les Français offrent de conclure une alliance ou de devenir amis du plus grand nombre possible de peuples autochtones, en les incitant à mettre fin à leurs guerres ou en promettant de les soutenir contre leurs ennemis; ils proposent parfois de s'établir parmi eux pour leur montrer à cultiver la terre⁴¹. Lescarbot signale cependant que le «sagamos» Micmac Membertou «s'estime pareil au Roi, & à tous ses Lieutenants». Il déclare au sieur de Poutrincourt qu'il est son «grand ami, frère compagnon, & égal, montrant cette égalité par la jonction» des deux index de ses mains; dans son esprit, cela lui donne le droit d'obtenir du vin afin de recevoir ses «confrères» dignement⁴². Notons également que certaines nations, tels les Autochtones de Terre-Neuve, sont en guerre avec les pêcheurs français⁴³. En 1611, Champlain déclare que si les terres du pays des Hurons ou des Algonquins sont fertiles, les Français pourront y faire d'autres «habitations» comme celle de Québec, afin de garantir la sécurité de tous et de leur permettre d'avoir «communication les uns avec les autres, vivant heureusement en la crainte de Dieu»⁴⁴. Selon le père Biard, à la même époque, seulement «trois peuples» sont «familiers et amis» des Français, soit les «Montagnets, les Souriquois et les Etchemins»⁴⁵. Il ajoute qu'ils «tranchent des frères avec-[46] que le Roy et

41. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35, aux pp 84, 91, 94, 119-20, 185, 260, 268-69, 271-72, 313 et 361-62.

42. Lescarbot, *Voyages en Acadie, (1604-1607) suivis de la description des meurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007 aux pp 217 et 394.

43. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 à la p 73. Les références à la «guerre» entre deux nations autochtones sont innombrables.

44. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 à la p 239.

45. Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 1, *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, Rome/Québec, Apud «Monumenta Hist Soc Iesu»/Presses de l'Université Laval, 1967 à la p 479; il s'agit des Innus, des Micmacs et des Malécites [Campeau, *MNF1*].

ne leur faut rien rabattre de toute la pièce»; si on leur offre des présents, «ils danseront, harangueront et chanteront : “Adesquidex, adesquidex, adesquides”»; sçavoir est qu'ils sont les bons amis, alliés, associés, confédérés et compères du Roy et des François»⁴⁶.

Pour décrire l'alliance et l'amitié entre deux nations, les Autochtones disent généralement qu'ils veulent «vivre comme frères»⁴⁷. Au sein d'une même nation, d'anciens ennemis qui s'accordent emploient d'ailleurs cette expression⁴⁸. Ainsi, en 1609, des Algonquins et des Ochastaguins retournent en leur pays fort satisfaits de la bataille qu'ils ont livrée contre les Iroquois et des captifs qu'ils emmènent avec eux. Champlain précise ce qui suit : «Nous nous départîmes donc comme cela avec grandes protestations d'amitiés, les uns et les autres, et ils me dirent si je ne désirais pas aller en leur pays pour les assister toujours comme frères. Je leur promis»⁴⁹.

En 1610, en dépit de la promesse faite par Iroquet, les capitaines algonquins refusent qu'Étienne Brûlé les accompagne dans leur pays. Ils craignent que les Français leur fassent la guerre s'il décède. Champlain leur déclare que dans cette hypothèse, ils n'auront rien à craindre s'ils n'ont rien à se reprocher. Il ajoute que «ce n'était pas comme frère ou ami de me dénier une chose qu'il m'avait promise [...]»; le séjour de ce garçon devrait lui permettre de «contracter plus d'amitié avec eux et leurs voisins, [ce] que n'avions encore fait [...]». S'ils persistent dans leur refus, il n'aura «jamais d'amitié avec eux, car seuls des enfants renient leur promesse»⁵⁰.

En 1611, lorsque le monopole commercial de Pierre Dugas de Mons prend fin, les Autochtones craignent que les marchands français indépendants ne les attaquent. Champlain doit les rassurer à plusieurs reprises, leur disant que ces derniers étaient «sous un même roi [...] et d'une même

46. *Ibid* à la p 485. «Trancher de» signifiait «Prendre, d'une manière prétextuelle, des manières, des airs de...» (en ligne : Centre national de ressources textuelles et lexicales, <<http://www.cnrtl.fr/definition/trancher>>).

47. Denys Delâge affirme que les Autochtones appelaient souvent leur interlocuteur Français «mon cousin», mais il cite uniquement l'auteur Chrestien Leclercq (*supra* note 8 à la p 15).

48. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 à la p 599.

49. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 à la p 203.

50. *Ibid* à la p 217.

nation (mais pour ce qui était des affaires elles étaient particulières) et [qu'ils] ne devaient point avoir peur, étant aussi assurés comme s'ils eussent été dans leur pays»⁵¹. À cette occasion, les Autochtones appellent Gravé du Pont, qui a généralement autorité sur les activités commerciales du sieur de Mons, le « frère » de Champlain⁵². De manière analogue, les missionnaires sont considérés comme des frères⁵³. En 1629, une jeune autochtone convertie, baptisée « Espérance », tient un langage semblable lorsqu'elle apostrophe le traître Marsolet :

Un chien a le naturel meilleur que toi, il suit celui qui lui a donné la vie. Mais toi, tu détruis ceux qui t'ont donné la tienne, sans reconnaissance de bon naturel envers tes frères que tu as vendus aux Anglais. Penses-tu que c'est bien fait pour de l'argent [que de] vendre ainsi ta nation⁵⁴?

En 1616, Champlain est appelé à agir comme médiateur entre les Algonquins et les Attignaouantans, une nation huronne. L'un de ces derniers a exécuté sommairement un captif que le capitaine algonquin Iroquet venait de libérer et d'adopter comme son fils. Les « principaux de la nation algonquine [...] indignés d'un tel acte et mus de colère tuèrent sur le champ ce téméraire entrepreneur meurtrier »⁵⁵. En réaction, des Attignaouantans attaquent les Algonquins et blessent le capitaine Iroquet de deux flèches; une autre fois, ils pillent « quelques cabanes desdits Algonquins ». Ceux-ci doivent aussi offrir cinquante colliers et cent brasses de porcelaine (les wampums), plusieurs chaudières et haches, ainsi que « deux femmes prisonnières en la place du mort » en guise de réparation⁵⁶.

Des Autochtones amis de Champlain craignent que le conflit ne dégénère en guerre ouverte. Cela les empêcherait

51. *Ibid* à la p 237.

52. *Ibid* aux pp 238 et 244.

53. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 à la p 226.

54. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 à la p 170; pour un autre exemple, voir Lucien Campeau, dir, *Monumenta Novæ Franciæ*, vol 7, *Le témoignage du sang (1647-1650)*, Rome/Saint-Laurent, Institutum Historicum Societatis Iesu/Bellarmin, 1994 à la p 130 [Campeau, *MNF7*].

55. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 à la p 319.

56. *Ibid*.

de se rendre chez les Français, qui sont les « amis » des Algonquins⁵⁷. Les « principaux et anciens » Attignaouantans s'entendent donc avec les « principaux » algonquins. Ils s'engagent à mettre à exécution ce que Champlain proposera « comme arbitre sur ce sujet » et à « suivre de point en point l'avis » qu'il leur donnera⁵⁸. Selon lui, ils acceptent de remettre le tout à sa « volonté, comme à leur père », « promettant en ce faisant qu'à l'avenir », il pourrait « disposer d'eux » comme bon lui semblerait⁵⁹. À première vue, Champlain semble croire qu'il a acquis dans ce contexte précis un pouvoir décisionnel, symbolisé par l'image du père.

Champlain donne alors son avis aux Attignaouantans : si la guerre est déclenchée, les Français seront « privés de leur vue et fréquentation, et contraints d'aller rechercher d'autres nations », alors que ces deux nations s'aimaient jusqu'alors « comme frères ». Mieux vaut laisser à Dieu le châtement des coupables. Pour ce qui est des hostilités récentes, elles ont opposé « deux nations, amis et frères, comme ils se disaient », ce qui était indigne d'« hommes raisonnables » et les faisaient ressembler à des « bêtes brutes »⁶⁰. Champlain donne ensuite son avis : « [...] je les priai les uns les autres d'oublier tout ce qui s'était passé entre eux, sans jamais plus y penser ni en porter aucune haine ni mauvaise volonté les uns envers les autres ». Cette formulation constitue visiblement une suggestion plutôt qu'une décision à caractère exécutoire. Il ajoute d'ailleurs que s'ils ne sont pas « contents » de son avis, ils doivent se rendre à Québec, afin que « devant les capitaines de vaisseaux », on confirme « davantage cette amitié » et que l'on prenne des mesures pour les garantir de leurs ennemis. Les Algonquins acceptent d'en rester là en maugréant, « cette mort des deux hommes leur ayant par trop coûté »⁶¹. Le trope de l'amitié et de la fraternité demeure donc clairement dominant ici, la référence au père constituant une simple figure de

57. *Ibid* à la p 320.

58. *Ibid* aux pp 320-21.

59. *Ibid* à la p 321.

60. *Ibid*.

61. *Ibid* à la p 323. Lescarbot écrit que de Monts a été fait « juge » par les Autochtones « de leur débats, qui est un commencement de sujétion volontaire » plutôt qu'un jugement au sens propre (*supra* note 42 à la p 104).

style. En effet, c'est plutôt la figure de l'oncle qui symbolise une certaine autorité dans ce contexte.

En 1627, lors d'une assemblée tenue à Trois-Rivières, Champlain tente de convaincre ses alliés d'envoyer une ambassade chez les Iroquois, afin d'éviter une reprise de la guerre et ses fléaux. Il déclare que cela importe peu aux Français (parce qu'ils ne seront pas touchés par le conflit) et que, « les aimant comme frères », il doit les assister de son « bon conseil ». En outre, il est prêt à les soutenir contre leurs ennemis lorsque ceux-ci voudront leur « faire la guerre mal à propos », ce qui n'est clairement pas le cas, à son avis⁶². Pour sa part, le père Paul Le Jeune explique que les Autochtones désirent voir les Français s'allier « avec eux comme frère ». Or, ces derniers courraient à leur perte en acceptant. En effet, ils devraient d'abord manger tous les vivres de leurs alliés, puis permettre à ceux-ci de venir manger les leurs. Ainsi, ils seraient rapidement dépourvus de provisions pour le reste de l'hiver et risqueraient de mourir de faim⁶³.

Dans un compte rendu de 1653, les Iroquois considèrent que les parties à un traité de paix conclu avec les Français sont des « alliez » ou « amis », mais ils emploient simultanément l'image d'une relation fraternelle⁶⁴. Les Nadoueserons (Sioux) aux environs du lac Supérieur associent également l'alliance et la fraternité⁶⁵. Pour sa part, en 1683, un chef autochtone Cri de la baie James s'adresse ainsi aux Français, en faisant référence à la concurrence anglaise : « Vous vous dites nos frères et vous ne voulez pas nous donner ce que ceux qui ne le sont pas nous donnent »; il menace également d'aller « vers les autres »⁶⁶. Radisson enjoint alors « ce chien qui vient de parler » d'aller « vers ses frères les Anglais ». Mis au pied du mur, celui que Radisson considère comme le chef de la région affirme que « lui et sa nation voulaient demeurer unis avec » les Français⁶⁷.

62. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 à la p 92.

63. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 à la p 479; pour d'autres exemples de la métaphore fraternelle, voir Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 114.

64. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 605.

65. Warkentin, *Collected Writings*, *supra* note 33 à la p 274.

66. Radisson, *Les aventures*, *supra* note 33 à la p 313.

67. *Ibid* à la p 314.

Le premier orateur menace alors de tuer tous les Assempois qui tenteront de venir commercer avec les nouveaux venus. Radisson réplique que dans ce cas, il ira dans le pays de son opposant « manger de la sagamité dans le têt de la tête » de sa grand-mère, c'est-à-dire qu'il lui fera une guerre sans merci⁶⁸. Un nombre indéterminé d'Autochtones acceptent alors d'échanger leurs peaux de castors. Cela n'empêchera pas certains d'entre eux de se rendre chez les Anglais l'hiver suivant⁶⁹. À son retour, Radisson représente d'ailleurs les intérêts anglais plutôt que français, mais il ne lui est pas trop difficile de conclure une nouvelle alliance avec les Autochtones. À cette occasion, le gouverneur de la Compagnie de la Baie d'Hudson respecte la « coutume » et prononce une « harangue » par laquelle il reconnaît les Autochtones comme ses frères en vue de faire la paix, en vantant leurs forces⁷⁰. Toutefois, il a offert des « présents d'estime » aux « chefs » des nations assemblées à cette occasion⁷¹.

Chez les Autochtones de l'Amérique du Nord, la fraternité dénote donc l'égalité entre des nations alliées qui demeurent indépendantes. Afin d'éviter la guerre, les « frères » acceptent de résoudre par voie de négociation les conflits susceptibles de les opposer. Pour ce faire, le rôle des capitaines ou des chefs est déterminant.

C. L'AUTORITÉ DES CAPITAINES

En Acadie, un « sagamo » est le « chef et conducteur » d'une puissante famille⁷². Ces leaders ont souvent plusieurs épouses qui s'occupent de « leur entretien et service, qui est grand et pénible, puis qu'ils ont grande famille et suite ». Pour comble, ils les « battent comme plâtre et souvent pour bien léger subject »⁷³. Mais elles leur permettent d'avoir

68. *Ibid* à la p 315.

69. *Ibid* à la p 336.

70. *Ibid* à la p 340.

71. *Ibid* à la p 339.

72. Campeau, *MNFI*, *supra* note 45 à la p 487.

73. *Ibid* à la p 494; selon Lescarbot, le mari peut mettre à mort son épouse en cas d'adultère (Lescarbot, *supra* note 42 à la p 338).

plusieurs enfants et d'augmenter leur puissance⁷⁴. Leclercq rapporte que les femmes transportent le bagage et préparent la « cabane »; à l'intérieur de celle-ci, elles se tiennent près de la porte, « toutes prestes à obéir, & à servir promptement »⁷⁵. Par ailleurs, lorsque le besoin s'en fait sentir, les sagamos s'assemblent avec les anciens pour discuter « de la paix et de la guerre, des traités d'amitié et du bien commun »; selon Lescarbot, un capitaine élu par ses pairs « d'un clin d'œil amassera mille Sauvages ». En outre, si une querelle survient entre deux Micmacs, le « *Sagamos* fait le Holà, & fait raison à celui qui est offensé, baillant quelques coups de bâton au séditieux, ou le condamnant à faire des présents à l'autre pour l'apaiser : qui est une petite forme de seigneurie », c'est-à-dire d'autorité⁷⁶.

Vers 1675, Leclercq estime que ces leaders ont perdu leur ancien pouvoir, car les « Loix fondamentales que les Anciens avoient établies » ne sont observées que dans la mesure où cela plaît aux Micmacs⁷⁷. Il n'y a plus d'« assemblées nombreuses en forme de Conseil, ni cette Domination souveraine des Chefs, des Anciens & des Capitaines, qui regloient les affaires civiles & criminelles, & decidoient en dernier ressort de la guerre et de la paix »⁷⁸. Seuls deux ou trois Micmacs ont chacun leur « district »; ils conservent « quoiqu'assez foiblement, une espece de puissance & d'autorité » sur les membres de la « Nation », qui n'exécutent cependant « les ordres, qu'autant qu'il leur plaît »⁷⁹. Mais lorsque Leclercq annonce qu'il doit rentrer en France, son père adoptif lui demande si une personne lui a « causé quelque

74. Campeau, *MNF1*, *supra* note 45 à la p 493; Leclercq, *Nlle rel.*, *supra* note 33 à la p 278.

75. *Ibid* à la p 268; Lescarbot, *supra* note 42 à la p 379.

76. Campeau, *MNF1*, *supra* note 45 à la p 489; Lescarbot, *supra* note 42 aux pp 187 et 395.

77. Leclercq, *Nlle rel.*, *supra* note 33 à la p 449. Ce dernier auteur a été le premier à comprendre que les capitaines ne sauraient être considérés comme des rois : Peter Cook, « Kings, Captains and Kin: French Views of the Native American Political Cultures in the Sixteenth and Early Seventeenth Century » dans Peter C Mancall, dir, *The Atlantic World and Virginia, 1550-1624*, Chapel Hill, University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2007, 307.

78. *Ibid* aux pp 449-50.

79. *Ibid* aux pp 450-51.

déplaisir»; car en tant que «Chef de la Nation Gaspésienne», il a «la puissance & le pouvoir en main, pour faire punir le coupable», si Leclercq veut bien le dénoncer⁸⁰. Les capitaines détiennent donc une autorité importante même si, selon Leclercq, elle s'est considérablement effritée au cours du XVII^e siècle.

Champlain affirme à plusieurs reprises que les Autochtones n'ont «ni foy, ni loy», tout en admettant qu'ils ont une forme de gouvernement et des coutumes⁸¹. En 1636, Jean de Brébeuf émet une opinion beaucoup plus favorable à propos des Hurons⁸²:

Je ne pretends pas icy mettre nos Sauvages en parallele avec les Chinois, Japonnois, & autres Nations parfaitement ciuili-sées; mais seulement les tirer de la condition des bestes, où l'opinion de quelques-vns les a reduits, leur donner rang parmy les hommes, & faire paroistre qu'il y a mesme parmy eux quelque espece de vie Politique & Ciuile.

Paul Le Jeune s'exprimera souvent de manière semblable lorsqu'il discutera des coutumes des Algonquiens⁸³.

Champlain admet que les Autochtones ont «des chefs à qui ils obéissent en ce qui est de la guerre, mais non autrement, lesquels travaillent et ne tiennent non plus de rang que leur compagnons»⁸⁴. Habituellement, après leur mort, un de leurs fils leur succède⁸⁵. Toutefois, Lescarbot et Leclercq signalent que les Micmacs peuvent écarter un prétendant s'il

80. *Ibid* à la p 587.

81. Par exemple *ibid* aux pp 139, 177-78, 301-02 et 333. Pour Lescarbot, la corruption est absente chez les Micmacs; or, elle «est la mère nourrice des Médecins & des Magistrats & de la multiplicité des Officiers & Concionateurs publics» (c'est-à-dire des agitateurs); l'abondance de ceux-ci constitue à ses yeux le «signe d'une cité bien malade» (Lescarbot, *supra* note 42 aux pp 368 et 396).

82. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 à la p 371.

83. Voir Denys Delâge, «Les premières nations d'Amérique du Nord sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines?» dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, dir, *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe XVI^e-XX^e siècle*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, 317 aux pp 326-28.

84. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33, à propos des Autochtones de l'île de Nantucket au Massachusetts, des «Souriquois» et des «Canadiens».

85. *Ibid* à la p 155; Sagard, *Le grand voyage*, *supra* note 24 à la p 231.

est mauvais chasseur⁸⁶. Selon Champlain, après avoir consulté leurs devins, les chefs agissent comme « sergent major » et assignent à chaque guerrier sa position avant une bataille⁸⁷. En 1615, après la cohue survenue pendant l'attaque d'un fort iroquois, il précise sa pensée :

les chefs n'ont point de commandement absolu sur leurs compagnons, qui suivent leur volonté et font à leur fantaisie, [ce] qui est la cause de tous leurs désordres et ruine toutes leurs affaires, car ayant résolu quelque chose avec les principaux, il ne faudra qu'un bëlître ou de néant pour rompre une résolution et faire un nouveau dessein, si la fantaisie lui en prend⁸⁸.

Il faut donc trouver des volontaires pour conduire Champlain en canot, car personne ne peut obliger un Autochtone à le faire⁸⁹. De même, les Montagnais sont impuissants à empêcher l'un des leurs de rompre la paix, qui a pourtant été approuvée par la majorité d'entre eux⁹⁰. Aux yeux de Champlain, l'absence de lois chez les Hurons s'expliquerait également par le fait qu'il « n'y a en eux aucune correction, châtement ni répréhension à l'encontre des malfaiteurs, sinon par une vengeance, rendant le mal pour le mal, non par forme de règle, mais par une passion qui leur engendre les guerres et différends »⁹¹. Ils n'usent point de « châtements [...] ni aussi de commandement absolu. Ainsi ils font le tout par prière des anciens et à force de harangues et remontrances »⁹². Toutefois, ceux qui tentent de provoquer la mort de quelqu'un par sorcellerie sont immédiatement mis à mort⁹³.

En 1645, Jérôme Lalemant note que chez les Hurons — mais cette observation est tout aussi valable pour les Algonquiens —, « les pères n'ont [...] aucun pouvoir sur leurs enfants,

86. Lescarbot, *supra* note 42 à la p 446; Leclercq, *Nlle rel.*, *supra* note 33 à la p 454.

87. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 à la p 196.

88. *Ibid* à la p 309; Lescarbot, *supra* note 42 à la p 447; Sagard, *Le grand voyage*, *supra* note 24 à la p 234.

89. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 aux pp 312-15.

90. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 aux pp 56 et 91.

91. *Ibid* à la p 333.

92. *Ibid* à la p 339.

93. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 aux pp 104 et 776; Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 à la p 141.

les capitaines sur leurs sujets et les loix du pays sur les uns et les autres », et que c'est « au public à satisfaire la faute des particuliers ». Il ajoute cependant :

quoique cette forme de justice contienne tous ces peuples et empesche ce semble plus efficacement les désordres que ne fait en France la punition personnelle des criminels, c'est toutefois un procédé qui n'est remply que de douceur et qui laisse les particuliers dans cet esprit de liberté de ne se voir jamais soumis à loix aucunes et ne suivre aucuns mouvemens, sinon celuy de leur volonté, ce qui sans doute est une disposition toute contraire à l'esprit de la foy⁹⁴.

Les chefs doivent être prodigues et offrir constamment des biens, ce qui les place souvent dans un état de dénue-ment. L'un deux répond ainsi à une proposition du commis responsable de la traite, à Québec :

[...] tu te moques de moy, de dire que tu me feras meilleur marché, & que tu tiendras la cherté à mes gens : si j'avois fait cela, dit-il, je mériterois que mes gens me pendissent & me coupassent la teste. Je suis Capitaine, je ne parle pas pour moy; je parle pour mes gens⁹⁵.

Sagard précise que s'ils « vivent presque sans loy, ils ont encore quelque forme de Justice, & de gouvernement politique entr'eux », comme le montre l'affaire suivante, qui concerne des Montagnais. En 1626 ou en 1627, une femme et sa bru, qui sont menacées de mourir de faim, assassinent à tour de rôle leurs maris, qui sont père et fils. Le crime ayant été découvert, après le retour des chasseurs à Québec, « deux Capitaines avec plusieurs anciens » les condamnent à mort. Toutefois, le capitaine Esrouachit refuse d'approuver l'exécution de la plus jeune, qui a été mariée à son frère autrefois; c'est pourquoi elle est simplement bannie, tandis que la plus vieille est tuée froidement⁹⁶. Par la suite, deux hommes se joignent à celle qui a été bannie pour faire « ensemble les manitous & endiablés »; ils menacent « de ne vouloir viure que de chair humaine & d'assommer tout autant de personnes

94. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 396.

95. Leclercq, *Établissement*, t.1, *supra* note 33 à la p 138.

96. Sagard, *His. Can.*, *supra* note 33 à la p 626.

qu'ils pourroient attraper»⁹⁷. Ils sont condamnés à mort par un conseil réunissant Esrouachit et «quelques autres Capitaines», puis exécutés, car ils violent l'interdit du cannibalisme entre les membres d'un même peuple⁹⁸.

De manière analogue, Chrestien Leclercq raconte qu'en désespoir de cause, un père a projeté de tuer sa femme et de consommer sa chair, afin d'éviter de mourir de faim; elle le convainc plutôt de mettre à mort deux de leurs jeunes enfants. Selon Leclercq, s'ils les avaient capturés, les chefs micmacs auraient exécuté sur-le-champ les responsables de cet acte monstrueux⁹⁹. Il ajoute qu'en cas de meurtre, un coupable est généralement mis à mort par un Conseil des Anciens ou par l'autorité privée des particuliers, si la responsabilité du coupable est évidente; *a fortiori*, les prisonniers de guerre sont châtiés de cette manière¹⁰⁰.

Dans de telles hypothèses, les capitaines exercent donc un pouvoir coercitif, même si cela demeure très exceptionnel. En 1724, Lafitau a appris des Hurons de la région de Québec que traditionnellement, un guerrier qui a accepté d'aller au combat en remettant sa buchette (un morceau de bois peint avec des signes personnels distinctifs) pouvait être mis à mort¹⁰¹:

[...] c étoit une Loi de temps immémorial dans leur pays, que le Village étoit en droit de faire mourir celui qui apres voir levé la Buchette ne remplissoit pas les obligations de son engagement. Quoique cette Loi ne s'observe pas aujourd'hui à la rigueur, il y a cependant plusieurs exemples de sévérité encore assés récents, & l'on a vû assés fouvent des Chefs casser la tête de sang froid, & par voye de fait à des particuliers, qui étoient allez en Guerre contre leur volonté, ou qui avoient déserté en chemin, abandonnant le parti dans lesquels ils s'étoient enrôlez.

Pour ce qui concerne les Algonquiens, Le Jeune précise que «toute l'autorité de leur chef est au bout de ses lèvres: il

97. *Ibid* aux pp 636-37.

98. *Ibid* à la p 637. La meurtrière qui vivait avec eux se noie peu après.

99. Leclercq, *Nlle rel.*, *supra* note 33 à la p 289.

100. *Ibid* à la p 455; Lescarbot, *supra* note 42 à la p 396.

101. Lafitau, *Mœurs des sauvages*, t 3, *supra* note 19 à la p 169.

est aussi puissant qu'il est éloquent», mais «il ne sera pas obéy, s'il ne plaist aux sauvages»¹⁰². Ces leaders pratiquent eux aussi la polygynie, qui constitue un obstacle presque insurmontable à leur conversion. En effet, il s'agit presque d'une obligation «selon les loix ou les coutumes» de ces nations¹⁰³.

L'autorité morale d'un capitaine sur sa famille et sa bande n'en demeure pas moins importante. Ainsi, en 1633, l'un d'eux interdit que l'on confie un enfant de sa bande aux jésuites, mais la mère considère que cette décision lui revient¹⁰⁴. Des chrétiens de Trois-Rivières demandent également aux «capitaines» d'une nation non convertie de faire «une criée pour arrester l'insolence» de «jeunes folastres d'une autre nation» qui sont entrés «la nuit dans leurs cabanes»¹⁰⁵. En 1664, Pierre Boucher apporte un éclairage intéressant sur cette question¹⁰⁶ :

Ils craignent plus vne simple reprimande de leurs parens ou de leurs Capitaines, que l'on ne fait en Europe les rotées et les gibets : car vous ne voyez point de desordre parmy eux, quoy que les peres & meres n'ayent point de chastiment pour leurs enfans, nonplus que leurs chefs pour leurs inferieurs, que des paroles de reprimande; & i'en ay veu qui se sont empoisonnez; d'autres se sont pendus, ou pour auoir receu, ou de peur de recevoir vne correction de leurs Capitaines, & cela pour quelques petites fautes qu'ils auoient fait.

Les capitaines détiennent donc un réel pouvoir, même s'ils peuvent être obligés de consulter ou de persuader ceux sur qui ils ont autorité¹⁰⁷. En cas de manquement aux règles coutumières, des reproches peuvent être aussi efficaces, sinon

102. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 à la p 602.

103. Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 aux pp 80 et 325; Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 107; Leclercq, *Établissement*, t 1, *supra* note 33 à la p 282.

104. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 à la p 427.

105. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 aux pp 145-46.

106. Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France vulgairement dite le Canada, 1664*, Boucherville, Société historique de Boucherville, 1964 à la p 96; voir aussi Leclercq, *Nlle Rel.*, *supra* note 33 à la p 476; Lahontan, *Œuvres complètes 1*, *supra* note 18 à la p 715.

107. Voir aussi Russel Bouchard, *L'exploration du Saguenay par J L Normandin en 1732: Au cœur du domaine du roi*, Sillery, Septentrion, 2002 aux pp 116, 132-33 et 216.

plus, que les châtiments corporels imposés en France. Dans les cas les plus graves, les coupables peuvent être mis à mort¹⁰⁸. Il faut donc nuancer considérablement l'image d'harmonie et de consensus présentés par les missionnaires.

Par ailleurs, en 1620, Champlain nous décrit indirectement certaines structures de pouvoir régionales. Il promet à un certain Miritsou que s'il leur en fait la demande, les trente compagnons de celui-ci le choisiront pour chef. Ils pourront ensuite s'établir près de Québec pour y cultiver des terres et accumuler des provisions, afin d'éviter les famines durant l'hiver; alors, « nous les tiendrons comme frères », ajoute-t-il. Exiger le consentement des Français avant l'élection d'un chef lui permettra de « commencer à prendre quelque domination sur eux [...] pour les mieux instruire en notre créance »¹⁰⁹. Miritsou, qui veut succéder à son père, accepte l'offre de Champlain. Il y a six candidats, dont trois ou quatre sont venus de Trois-Rivières¹¹⁰.

Les interlocuteurs de Champlain s'en retournent avec l'intention d'« élire pour chef » Miritsou en faisant « les cérémonies accoutumées ». Celui-ci annonce alors qu'il a été élu chef, comme son père « Anadabjou », qui « entretenait le pays parmi les nations et les Français »; il affirme se « tenir tellement lié avec » les Français « que ce ne sera qu'une même volonté ». Il offre aussi des présents, car ses « compagnons » et lui, « pour plus de témoignage d'affection », veulent considérer Champlain comme leur frère. Celui-ci répond que « tant qu'ils seraient bons », les Français les aimeraient « comme [leurs] frères »; pour sa part, il les assistera contre leurs ennemis¹¹¹. La fraternité permet donc d'exprimer une relation d'égalité aussi bien entre capitaines qu'entre nations.

Un autre prétendant au titre de chef dit être le « fils du premier Annadabigeou qui avait été capitaine » et qui fut « l'un des plus grands chefs » de « ces contrées ». Quoiqu'il n'ait pas été élu de la manière habituelle, il affirme être « capitaine » et demande à être considéré comme le second

108. Voir Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir : figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, L'Hexagone, 1986, notamment aux pp 216-17.

109. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 à la p 36.

110. *Ibid* aux pp 36-37.

111. *Ibid* à la p 37.

chef après Mahigan Aticq (le nouveau nom de Miritsou), afin que joignant leurs efforts, ils tiennent « tout le monde en paix », ce que Champlain accepte¹¹². Il semble donc que le premier chef ait une certaine autorité régionale, mais qu'il puisse être assisté d'un second. Les bandes régionales, qui englobent les bandes locales, constituent d'ailleurs à cette époque des instances politiques, en particulier pour les relations avec les étrangers¹¹³. Bien que Champlain prétende être en mesure de choisir celui qui sera élu chef, il ne participe pas à l'assemblée où cette décision est prise. En réalité, il ne fait que « commencer à prendre quelque domination » sur les Autochtones, qui conservent manifestement leurs institutions et leur autonomie. Ainsi, en 1627, Mahigan Aticq consulte Champlain afin de décider s'il approuvera une rupture de la paix avec les Iroquois, une question qui divise les Autochtones. Il ne laisse aucunement entendre que la décision revient à son interlocuteur¹¹⁴.

Un scénario semblable se répète lors de l'élection de Chomina. Champlain lui promet son appui s'il fait accepter par ses compagnons un accord pour la libération d'un Autochtone soupçonné d'avoir tué deux Français, mais contre lequel aucune preuve concluante n'a été trouvée¹¹⁵. Il ajoute qu'après son élection, « on le tiendrait comme Français parmi nous », il recevrait des gratifications et « aucun conseil ni affaire ne se passerait parmi eux qu'il n'y fut appelé, tenant le premier rang en sa nation »¹¹⁶. Notons que si Chomina doit être considéré « comme Français » lorsqu'il séjourne parmi les membres de cette nation, rien ne dit qu'il sera assujéti à leur autorité.

Au nom des Autochtones présents, Erouachy rappelle l'étroite amitié nouée il y a près de trente ans entre son peuple

112. *Ibid* aux pp 38-39.

113. Jacques Leroux, « Le contrôle territorial ou posséder ce que l'on protège chez trois peuples algonquiens du Québec » dans Pierre Noreau, dir, *Gouvernance autochtone : reconfiguration d'un avenir collectif — Nouvelles perspectives et processus émergents*, Montréal, Thémis, 2010, 101 à la p 116.

114. *Ibid* à la p 89; voir sur ce sujet Alain Beaulieu, « "L'on a point d'ennemis plus grands que ces sauvages" : l'Alliance franco-innue revisitée (1603-1653) » (2008) 61 :3-4 RHAF 365.

115. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 aux pp 134-37.

116. *Ibid* à la p 133. Nous ne comprenons pas comment on peut conclure de cet épisode qu'« on en appelait aussi au gouverneur pour nommer des chefs », puisque c'est Champlain qui tente de s'interposer (Lavoie, *supra* note 2 à la p 54).

et les Français. Il souligne que si des « jeunes sans esprit et conduite » ont tué des Français, cela occasionna un déplaisir général. Il demande à Champlain de continuer la « bienveillance » des Français « comme le père à ses enfants », en rappelant le pardon accordé aux meurtriers dans une autre affaire et les nombreuses raisons de croire que le détenu est innocent. À l'évidence, la figure paternelle ne dénote pas une subordination généralisée, même si elle implique une certaine supériorité, assortie d'une bonne dose d'indulgence¹¹⁷. Érouachy accepte en outre les propositions de Champlain, notamment que Chomina soit tenu pour chef en « attendant son élection ». Celle-ci doit avoir lieu au retour des vaisseaux français afin que l'on procède aux cérémonies traditionnelles, tel que le changement de nom du nouvel élu¹¹⁸. Encore une fois, la décision n'est pas prise par Champlain et les institutions traditionnelles demeurent en place.

En 1637, Le Jeune explique que Makheabichtiou n'est pas le « Capitaine » de sa nation; il est plutôt le « chef » d'une « bande » ou « escouade », sans qu'on sache s'il dirige celle-ci à la chasse ou à la guerre. Néanmoins, il fait souvent « office » de Capitaine¹¹⁹. En 1639, Le Jeune précise que la « résurrection » d'un homme de considération consiste à transmettre le nom de celui-ci à son successeur. Ce dernier reçoit au cours d'un grand festin des présents des parents ou amis du mort; il s'engage à prendre soin de la famille du défunt, « si bien que les pupilles le nomment leur père »¹²⁰. Selon Jérôme Lalemant, s'il n'est pas marié, il épouse la veuve de son prédécesseur¹²¹. Cette cérémonie est habituelle lors de la mort d'un capitaine. Si l'un de ses fils « a quelque conduite, surtout s'il a quelque éloquence naturelle, il tiendra la place de son père sans contredit »¹²². S'il est trop jeune, sa charge peut être

117. Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15 à la p 137.

118. *Ibid* à la p 138.

119. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 à la p 561.

120. Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 à la p 345; Thwaites, *JR*, vol 56, *supra* note 18 à la p 216.

121. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 627.

122. Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 à la p 321; Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 75 (Nipissiriniens, de nos jours les Nippisings).

exercée par un autre jusqu'à ce que celui-ci ait la maturité et la force suffisante pour succéder à son père. Après cela, il ne saurait «retenir ce qui n'est pas à» lui¹²³. D'autres personnes peuvent également être ressuscitées à la suite d'une adoption, tel un neveu¹²⁴. Ainsi, plusieurs sources montrent que la charge de capitaine est *a priori* héréditaire, même si l'Assemblée qui choisit son titulaire peut choisir un autre candidat.

En 1643, à Tadoussac, la cérémonie de «résurrection» d'un capitaine décédé se déroule en présence des «nations voisines» qui reçoivent chacune un présent plus ou moins considérable. L'«officier [...] faisant office de hérault» annonce que le nouveau capitaine portera désormais le nom du défunt. Il ajoute ensuite : «Regardez-le comme le vray capitaine de cette nation. C'est à luy que vous devez obéir; c'est luy que vous devez escouter et que vous devez honorer»¹²⁵. En 1669, des «nations» s'assemblent à Sillery, là où «l'on cré le premier Capitaine, & où il a Coustume de résider», afin de «ressusciter» Noël Tekouerimat, décédé quelques années plus tôt¹²⁶. En 1683, avant d'entreprendre une mission extrêmement risquée, un chef Assinipoete demande à ses hommes d'élire un chef pour commander en son absence ou après son décès¹²⁷.

L'absence d'un véritable devoir d'obéissance ou de sanctions en cas d'opposition à la volonté du chef ne doit pas faire perdre de vue le pouvoir réel que détiennent les chefs, celui de prendre des décisions qui seront généralement respectées. En outre, les manquements les plus graves aux règles coutumières peuvent être sanctionnés par la peine de mort. Enfin, certains capitaines régionaux semblent avoir une prééminence régionale par rapport aux chefs, qui paraissent plutôt diriger des expéditions de chasse. Les Français semblent

123. *Ibid.*

124. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 à la p 321.

125. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 167. Voir sur ce sujet Rémi Savard, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*, Montréal, L'Hexagone, 1996 aux pp 90-109 et 115-37; Horatio Hale, *The Iroquois Book of Rites and, Hale on the Iroquois*, Ohsweken (ON), Iroqrafts, 1989 aux pp 117-20 (je remercie Denys Delâge d'avoir attiré mon attention sur ces références).

126. Thwaites, *JR*, vol 52, *supra* note 18 aux pp 222-24. Selon la coutume, il ne devait pas y avoir de successeur pendant «plusieurs années».

127. Radisson, *Les aventures*, *supra* note 33 à la p 355.

davantage préoccupés par l'impossibilité de faire affaire avec un seul interlocuteur ou par les limites très réelles aux pouvoirs que peuvent exercer les chefs que par le non-respect des décisions prises par ceux-ci.

Pour les Autochtones, la métaphore fraternelle est un préalable indispensable à l'intégration des étrangers dans leur univers. Comme pour les Européens, la fraternité est également synonyme d'égalité, aussi bien entre les membres d'une même nation qu'entre peuples différents. Par voie de conséquence, chacun d'eux conserve ses structures décisionnelles, en particulier les chefs de bande et les capitaines régionaux. Pour autant, le projet colonial suppose la possibilité de convertir les Autochtones et de les assujettir. Or, en l'absence d'une victoire militaire, seul un consentement peut provoquer un tel changement. Une telle exigence est bien comprise par les différentes parties en présence, comme nous allons le voir.

II. CHRISTIANISATION ET ASSUJETTISSEMENT AU DROIT FRANÇAIS

Initialement, les Français espèrent que la conversion des Autochtones et la conclusion de mariages mixtes permettront d'intégrer les futures générations dans leur nation et d'en faire des sujets du roi vivant comme les Français (A). Les néophytes établis près de Trois-Rivières, de Québec et de Tadoussac tiennent eux aussi ce discours. Toutefois, ils conservent leurs structures décisionnelles et adoptent les règles et institutions françaises à la pièce. Les autorités coloniales respectent l'autonomie des nouveaux sujets du roi (B). Dans ces conditions, l'image du père, qui est d'abord employée par les Iroquois dans le cadre de pourparlers diplomatiques, ne connote pas une forme d'autorité; elle fait plutôt référence au rôle de conseiller et de pourvoyeur (C). Elle continuera d'être employée dans le cadre des négociations ayant conduit aux traités de 1665-1667 et de 1701, même si des concepts juridiques d'origine française apparaîtront dans le premier de ces accords (D).

A. LA FOI, ÉTAPE PRÉALABLE À L'ASSUJETTISSEMENT

Initialement, le roi de France ne précise pas à quelle condition les Autochtones peuvent devenir ses sujets. En 1628, dans le préambule de l'acte établissant la Compagnie des Cent-Associés, il affirme que la conversion des Autochtones nécessite l'implantation de sujets français et catholiques dans la colonie¹²⁸. Par leur exemple, ceux-ci pourront « disposer ces nations à la religion chrétienne, à la vie civile, et même y établissant l'autorité royale, tirer de ces terres nouvellement découvertes, quelque avantageux commerce pour l'utilité des sujets du roi »¹²⁹. Le roi ajoute que « les descendants des François qui s'habitueront au dit pays, ensemble les sauvages qui seront amenés à la connoissance de la foi et en feront profession, seront censés et réputés naturels françois », c'est-à-dire sujets du roi, sans qu'il soit nécessaire de procéder formellement à leur naturalisation, notamment s'ils se rendent en France¹³⁰. C'est dire que les Autochtones non convertis demeurent des étrangers. Cette conclusion est confirmée par une étude des commissions déléguées aux représentants du roi dans la colonie¹³¹.

En 1664, après l'abandon des droits de la Compagnie des Cent-Associés, le roi crée la Compagnie des Indes occidentales. Celle-ci est autorisée à s'établir dans les pays qui lui sont concédés « en chassant ou en soumettant les Sauvages ou naturels habitans des dits pays, qui ne sont dans notre alliance »¹³². Elle peut également « traiter de paix et alliance » avec les « rois et princes des pays où elle voudra faire ses

128. On sait maintenant qu'en rééditant ses œuvres, Champlain a parfois magnifié son importance en minimisant celle des protestants présents en Nouvelle-France : Mathieu d'Avignon, *Champlain et les fondateurs oubliés*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

129. « Acte pour l'établissement de la Compagnie des Cent-Associés pour le commerce du Canada, contenant les articles accordés à ladite Compagnie par M. le Cardinal de Richelieu, le 29 avril 1627 » dans *Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du Roi concernant le Canada*, Québec, E R Fréchette, 1854 aux pp 1-2 [É.O.I.]. Le 6 mai 1628, ce document a été ratifié par le Conseil du roi (*ibid* aux pp 18-19).

130. *Ibid*, art XVII.

131. Morin, « Des nations libres », *supra* note 3 aux pp 25-26.

132. « Établissement de la Compagnie des Indes occidentales », dans *É.O.I.*, *supra* note 129 à la p 40, Préambule.

habitations et commerce », sous réserve de l'approbation royale. Si ces peuples commettent une agression contre les Français, la Compagnie peut leur déclarer la guerre, les attaquer et se défendre¹³³. D'autre part, seuls les descendants des Autochtones convertis au catholicisme sont réputés être des sujets « naturels » du roi¹³⁴. Ainsi, leurs parents demeurent des étrangers, comme ceux qui ne se sont pas convertis, ce qui est confirmé par la possibilité de conclure des traités avec le peuple dont ils font partie.

Après la révocation des droits de la Compagnie, en 1674, le statut des nouveaux convertis et de leurs descendants n'est pas précisé¹³⁵. Les résidents des missions de la vallée du Saint-Laurent, qui ont été fondées avant 1674, semblent être considérés comme des sujets du roi¹³⁶. La situation est moins claire pour les peuples qui vivent sur leurs terres ancestrales et qui sont rarement entièrement convertis. En Louisiane, à partir de 1717, une politique différente est d'ailleurs adoptée : les Autochtones ne sont pas considérés comme des sujets du souverain français. En outre, ceux qui sont « dépendants » d'une autre puissance européenne ne peuvent devenir les alliés du roi¹³⁷.

Dans la vallée du Saint-Laurent, rien n'indique que les Autochtones chrétiens soient automatiquement tenus de respecter les ordonnances royales, les seules qui aient vocation à s'appliquer à l'ensemble des sujets¹³⁸. En effet, il est à cette époque parfaitement concevable qu'un peuple conquis conserve une autonomie presque complète, à condition de soutenir la couronne française sur le plan international. Or, *a priori*, une nation qui s'assujettit volontairement est dans

133. *Ibid.*, art XXIX.

134. *Ibid.*, art XXXIV.

135. «Édit du roi portant révocation de la Compagnie des Indes Occidentales et union au domaine de la Couronne, des terres, isles, pays et droits de la dite Compagnie; avec permission à tous les sujets de Sa Majesté d'y trafiquer, etc., du mois de décembre 1674», *É.O.I.*, *supra* note 129 à la p 74.

136. Havard, «Les forcer à devenir citoyens», *supra* note 16 aux pp 1005-09.

137. «Lettres patentes pour l'établissement d'une Compagnie de Commerce, sous le nom de "Compagnie d'Occident"», *É.O.I.*, *supra* note 129 à la p 377.

138. En 1684, le roi déclare que les Autochtones non domiciliés ne sont pas assujettis à la compétence des tribunaux de la colonie (Morin, «Des nations libres», *supra* note 3 à la p 34).

une situation presque identique¹³⁹. C'est pourquoi les autorités coloniales croient nécessaire d'obtenir le consentement des Autochtones avant d'exiger la modification de leurs institutions traditionnelles¹⁴⁰. En l'absence d'une initiative de ce genre, celles-ci demeurent intactes¹⁴¹.

Sur le terrain, les représentants du roi respectent les principes énoncés ci-dessus. Au début du XVII^e siècle, Champlain estime que les Autochtones n'ont « ni foi ni loi, vivant sans Dieu et sans religion comme bêtes brutes »¹⁴². Si l'on veut qu'ils adoptent avec le temps le mode de vie français, il faut commencer par les convertir et par les sédentariser¹⁴³. Quoiqu'ils puissent exprimer le désir de connaître Dieu, « le lendemain leur volonté leur changera, quand il conviendra ôter et supprimer leurs sales coutumes, la dissolution de leurs mœurs et leurs libertés inciviles »¹⁴⁴. Il prétend que ses voyages d'exploration lui ont permis d'apprendre des langues autochtones et de contracter « des habitudes et amitiés avec les principaux des villages et nations pour jeter les fondements d'un édifice perpétuel, tant pour la gloire de Dieu que pour la renommée des Français »¹⁴⁵. En 1633, il croit qu'une centaine de soldats français et trois ou quatre mille guerriers autochtones pourraient anéantir les Iroquois, ce qui permettrait aux Français de donner « la loy » à tous les « peuples » de Nouvelle-France et de leur imposer « des loix et coutumes

139. *Ibid* à la p 21.

140. *Ibid* à la p 33.

141. Ce raisonnement et les sources juridiques sur lesquelles il s'appuie n'a pas été envisagé par M. Lavoie, selon qui « [t]ous les sujets, incluant les Indiens, furent soumis aux lois et règlements émanant » des institutions françaises (Lavoie, *supra* note 2 à la p 34). Il ajoute que « [l]e terme alliance ici ne doit pas être vu comme une panacée, mais plutôt comme une affirmation qui indique que ceux qui n'étaient pas avec le roi de France étaient contre lui et devaient soit être soumis, ce qui était la prospective pour les Indiens, soit exclus, ce qui était le cas des autres Couronnes européennes » (*ibid* à la p 89). Pourtant, l'auteur admet que la soumission des Indiens demeure « prospective » plutôt qu'actuelle. De même, en agissant comme médiateur entre des « peuples » ennemis, le gouverneur entend peut-être susciter une « grande dépendance » de ceux-ci (*ibid* à la p 119); pour autant, il ne croit pas qu'ils sont assujettis à l'autorité du roi.

142. Sur les stéréotypes négatifs et positifs concernant les Amérindiens du XVII^e au XX^e siècles, voir Joëlle Gardette, *Les Innus et les Euro-Canadiens*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

143. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 aux pp 285-89.

144. *Ibid* à la p 271.

145. *Ibid* à la p 289.

telles que l'on voudrait »¹⁴⁶. Pour l'instant, cela n'apparaît pas possible.

Selon Champlain, certains alliés des Français demandent à venir habiter près d'eux, afin de bénéficier de leur protection ou de leur soutien en période de famine, de se familiariser avec les mystères de la foi et d'adopter leur mode de vie. Dès 1613, ils réclament pour cette raison la construction d'un fort à Montréal, ce qui ne sera pas réalisé avant 1642¹⁴⁷. Cela leur permettrait de venir « en nombre [...] pour y vivre comme frères » avec les Français¹⁴⁸. En 1615, Champlain rapporte un échange avec un chef huron¹⁴⁹ :

Le père Joseph et moi les avons entretenus sur ce qui était de [nos] créances, lois et coutumes. Ils écoutaient avec attentions en leurs conseils, nous disant quelques fois : « Tu dis des choses qui passent notre esprit que ne pouvons comprendre par discours, comme chose qui surpasse notre entendement. Mais si tu veux bien faire est d'habiter ce pays et amener femmes et enfants, lesquels venant en ces régions, nous verrons comme[nt] tu sers ce Dieu que tu adores, de la façon que tu vis avec ta femme et enfants, de la manière que tu cultives la terre et ensemences, comme[nt] tu obéis à tes lois et de la façon que l'on nourrit les animaux, comme[nt] tu fabriques tout ce que nous voyons de tes inventions. Ce que voyant, nous apprendrons plus en un an qu'en vingt à ouïr discourir et, si nous ne pouvons comprendre, tu prendras nos enfants qui seront comme les tiens. Et ainsi jugeant notre vie misérable au prix de la tienne, il est aisé de croire que nous la prendront pour laisser la nôtre ».

À cette époque, l'adoption des lois et du mode de vie français repose donc sur une base volontaire et sur un réflexe mimétique destiné à neutraliser la menace présentée par les divergences culturelles¹⁵⁰.

146. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 à la p 382.

147. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 à la p 271 (Algonquins de l'île aux Allumettes ou Morrisson).

148. *Ibid* (chef Huron Atironta).

149. *Ibid* à la p 344; voir aussi Lescarbot, *supra* note 42 aux pp 226-27.

150. Voir Gilles Havard, « Le rire des jésuites : une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e-XVIII^e siècle) » (2007) 62 :3 Annales EHESS 539.

En 1633, dix-huit canots de Montagnais du Saint-Maurice arrivent à Québec. Selon Champlain, certains d'entre eux trafiquent avec des Anglais. Ils ont également réclamé la construction d'une habitation à Trois-Rivières, ce qui sera fait l'année suivante. En réponse au discours de Champlain, un capitaine dont le nom n'est pas précisé mentionne qu'à Tadoussac, « leurs pères » ont bien demandé la fondation de Québec. Pour ce qui concerne Trois-Rivières, il s'exprime ainsi : « je ne suis qu'un enfant. Je n'ay point de mémoire. Je ne sçay si je l'ay demandée »¹⁵¹. Néanmoins, il semble agréer la proposition française. En effet, il croit que si un grand bourg fortifié est construit, ses compagnons et lui ne seront « plus des chiens qui couchent dehors », qu'ils ne manqueront plus de nourriture grâce au blé cultivé par les Français et qu'ils n'iront plus chercher leur vie « dans les bois »¹⁵².

Le capitaine montagnais demandera à ses gens de ne pas se rendre chez les Anglais. Ceux « qui ont de l'esprit » l'écouteront sans doute, mais comme le sait fort bien Champlain, « on ne peut pas tenir la jeunesse »¹⁵³. Il révèle que lors de l'occupation de Québec, de 1629 à 1633, le « capitaine » des Anglais « a voulu faire alliance » avec lui et le « tenir pour son frère », mais qu'il a refusé cette proposition. Champlain promet qu'après la construction d'une grande maison à Trois-Rivières, leurs enfants épouseront des jeunes filles françaises; « nous ne serons plus qu'un peuple », ajoute-t-il. Les Autochtones trouvent cette idée si peu réaliste qu'ils éclatent de rire; ils précisent cependant : « si cela arrivoit, nous serions bienheureux »¹⁵⁴. Tant Champlain que les Montagnais reconnaissent donc que ceux-ci demeurent des peuples distincts, qui sont de simples alliés. Ils semblent tenir pour acquis que le consentement des Montagnais est requis avant que les Français ne s'établissent sur leurs terres¹⁵⁵.

Le projet de susciter des mariages entre mixtes sera ramené sur le tapis pendant quelques années. Vers 1635, dans une lettre adressée au pape, les jésuites demandent

151. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 à la p 454.

152. *Ibid.*

153. *Ibid.*

154. *Ibid* à la p 455.

155. d'Avignon, « L'alliance », *supra* note 37 aux pp 88-89.

l'autorisation de célébrer des mariages entre des Français et des femmes autochtones qui n'ont pas encore été baptisées, en soutenant qu'elles se convertiront rapidement par la suite. À leur avis, « cela obligera tous les sauvages à aymer les François comme leur frères »¹⁵⁶. Les Autochtones auraient même affirmé qu'après ces mariages, les Français feront partie « de leur nation », car les enfants qui en seront issus « les assisteront dans leurs guères et dans toutes leurs nécessitez, comme leurs frères et leurs consanguins »¹⁵⁷. Dans leur esprit, avec le temps, les Français feront donc partie de leur nation, plutôt que l'inverse.

En 1636, à Trois-Rivières, les Autochtones demandent l'appui des Français dans le cadre d'expéditions guerrières. François Derré de Gand, le commissaire général de la Compagnie des Cent-Associés, se plaint alors du fait que leurs « filles se marient à toutes les Nations voisines », sauf la sienne, alors que les Français souhaitent « ne voir plus qu'un seul Peuple en toutes ces terres »¹⁵⁸. En outre, ils attendront d'être assez nombreux pour pouvoir exterminer les Iroquois, car ils ne peuvent se fier à leurs alliés, qui ne savent pas « obeir en guerre ». De Gand leur reproche aussi d'aller traiter à l'étranger, dans d'autres colonies, mais en se fondant sur le principe de l'alliance, sans mentionner le droit français¹⁵⁹.

En 1636, à Québec, un groupe d'Autochtones de Tadoussac se rend à la guerre. Leur Capitaine, vêtu à la française, s'adresse à Bochart du Plessis, qui dirige la flotte marchande de la Compagnie des Cent-Associés. Il l'appelle son frère « puisné », c'est-à-dire plus jeune. Il déclare¹⁶⁰ :

Vous voyez [...] que ie suis François; tu sçais, mon frere, que ma Nation me tient pour tel; on croit que j'ai le bonheur d'estre aimé des Capitaines [français], & que je suis leur parent; pour moy, vous sçavez que i'ay le cœur François, ie vous ay tousiours aimez, dois-ie douter du réciproque? Dites moy, ie vous prie, si ie me puis preualoir de vostre amitié, comme vous estes assuré de la mienne?

156. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 à la p 37.

157. *Ibid* à la p 38.

158. *Ibid* aux pp 278-79.

159. *Ibid* à la p 279.

160. *Ibid* à la p 282.

Après que « on l'eust assuré qu'on l'aimoit », il demande une aide militaire¹⁶¹. Un vieillard offre alors des présents, mais on lui répond que les Français ne déclenchent pas les hostilités pour cette raison, même s'ils secourent leurs amis. En outre, ils disent ignorer que les Montagnais sont « en guerre »¹⁶². Encore une fois, les deux nations demeurent bien distinctes.

À cette occasion, le gouverneur demande une fois de plus que des femmes autochtones épousent des Français, afin de faire un même peuple avec eux et d'éduquer certains de leurs enfants pour les convertir. Le capitaine de Tadoussac réplique que les futurs maris français doivent prouver leur valeur guerrière en attaquant les Iroquois avec eux; en outre, aucun enfant français n'a été placé auprès d'eux, ce qui explique pourquoi ils n'ont pas confié les leurs aux Français¹⁶³. Le gouverneur s'exclame alors : « Je ne sçay ce qu'vn Sénateur Romain auroit répondu de plus à propos sur le suiet proposé »¹⁶⁴! Il rétorque que les Autochtones abandonnent trop facilement le combat, tandis que les soldats français se sentent déshonorés s'ils fuient, car ils doivent vaincre ou périr; ils préfèrent donc mettre toutes les chances de leur côté avant d'entreprendre une campagne. Cela semble satisfaire ses interlocuteurs¹⁶⁵. Il faut d'ailleurs se rappeler que les Montagnais de Tadoussac dont il vient d'être question ont été négligés par les missionnaires jusqu'en 1642, bien que des navires français s'y rendent chaque année pour commercer¹⁶⁶.

En 1639, les jésuites prétendent que les Autochtones de la Nouvelle-France se sont soumis au roi :

un sauvage canadien, fils d'un nommé I8anch8, capitaine sauvage [de Miscou en Acadie] bien connu des François, estant passé en France, fut veu d'un fort bon œil de Sa Majesté, aux pieds de laquelle il posa sa couronne de porcelaine, pour

161. *Ibid.*

162. *Ibid* à la p 283; un débat semblable a lieu au retour des guerriers (aux pp 295-96).

163. *Ibid* aux pp 283-84.

164. *Ibid* à la p 284.

165. *Ibid.*

166. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 aux pp 146, 153.

marque qu'il reconnoissoit ce grand prince, au nom de tous ces peuples, pour leur vray et légitime monarque¹⁶⁷.

Cela semble si invraisemblable que Lucien Campeau écrit : « Le geste ne pouvait avoir dans l'esprit d'un Indien le sens que voulaient lui donner les Français »¹⁶⁸. Or, aucune décision de ce genre n'a été prise par les Autochtones. En effet, à la page suivante, on lit que cet Autochtone est « allé rendre hommage au roy, non pas seulement au nom de son père et de sa nation, mais encore au nom des autres nations du pays »; cela ne dénote aucune forme d'assujettissement¹⁶⁹. En outre, dans une lettre adressée à sa supérieure, mère Cécile de Sainte-Croix raconte qu'aux environs de Tadoussac, elle a rencontré sur le navire « un capitaine nommé Jouenchou, qui est cogneu des François et est le père de ce sauvages qui a esté saluer le Roy en France au non de toute sa nation »¹⁷⁰. Il n'est aucunement question de soumission ici, ou d'un mandat confié par d'autres nations. L'idée d'une simple « salutation » est beaucoup plus conforme à ce qu'indiquent les autres sources.

Néanmoins, à partir de 1641, certains convertis revendiquent hautement le statut de Français. Ainsi, lors d'un conseil, de Chanflour demande aux Montagnais et aux Algonquins d'escorter des Hurons. Jean-Baptiste Etinechka8at, capitaine des Montagnais chrétiens de la mission de Saint-Joseph à Sillery, répond simplement : « Je suis François [...] je n'ay rien à dire davantage »¹⁷¹. Cette apparente soumission peut être interprétée comme une reconnaissance de l'autorité française de la part d'une communauté qui compte « environ trente-cinq ou quarante familles » autochtones, vraisemblablement plus nombreuses que les familles françaises¹⁷². Elle peut aussi constituer une forme de mimétisme destinée à acquérir la puissance spirituelle attribuée aux Français afin

167. Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 à la p 267.

168. *Ibid*, dans la note 4.

169. *Ibid* à la p 268.

170. *Ibid* à la p 747.

171. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 143; voir aussi Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 361.

172. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 655.

de se protéger des épidémies, sans renonciation à l'indépendance ou l'autonomie de ce groupe¹⁷³. Un autre Algonquin, « apostat », s'oppose d'ailleurs à la demande de protection présentée par les Hurons, car il considère cette mesure inutile¹⁷⁴.

L'année suivante, le gouverneur fait débiter la construction d'un fort à l'embouchure du Richelieu; un capitaine chrétien remercie ce « grand capitaine », qu'il qualifie de « maistre de la terre » et « conservateur du pays »¹⁷⁵. Le gouverneur déclare également à un Algonquin non chrétien de Trois-Rivières qu'il serait personnellement touché par une attaque dirigée contre les néophytes de Québec, car « il n'est qu'une mesme chose avecque tous ceux qui croient en Jésus-Christ »¹⁷⁶. Réciproquement, Adrian Earimitag8sitch, un Algonquin de l'île récemment baptisé, est capturé par les Iroquois pour être brûlé et mis à mort. Il leur déclare qu'il « n'y a plus [...] d'Algonquins; nous sommes maintenant François; les François sont nos vrais amis »¹⁷⁷.

Un capitaine chrétien déclare également qu'un capitaine abénaquis doit devenir chrétien pour pouvoir considérer les Autochtones de Sillery comme ses « frère [*sic*] et amis »¹⁷⁸. En 1647, Marie Ka Makate8ing8etch, une femme de la nation algonquine des Onontcharons qui s'est établie à Montréal, déclare à une jeune femme de la nation des Poissons-Blancs que la foi « ramasse les nations et de plusieurs [...] n'en fait qu'une seule »; cela fait en sorte que les Français sont ses « parents »¹⁷⁹. À l'inverse, en 1648, des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent se réfugient à Québec. Ils sont qualifiés d'« enfans sans pères et sans parens, sans chefs et sans conduite », car les « capitaines qui leur servoient de père » sont décédés; néanmoins, ils sont venus se battre sous les « ordres »

173. Voir Denys Delâge, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire » dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray, dir, *Représentation et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVI^e-XX^e siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 17.

174. *Ibid.*

175. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 398.

176. *Ibid* à la p 411.

177. *Ibid* aux pp 463, 649.

178. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 63.

179. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 à la p 86.

de leurs « alliez » français¹⁸⁰. N'étant pas chrétiens, ils ne sont pas considérés comme Français.

On sait que la confédération huronne fut anéantie par les Iroquois en 1649 et que certains fugitifs chrétiens sont venus s'établir près de Québec. Au cours de la décennie suivante, plusieurs d'entre eux seront massacrés dans la vallée du Saint-Laurent. En 1665, « vn des plus anciens » membres d'une délégation de « dix ou douze, des plus considerables » Hurons, explique au nouveau gouverneur de Tracy qu'il a devant lui « les restes pitoyables d'vne grande terre, & les restes pitoyables d'vn monde entier, autrefois peuplé d'vne infinité d'habitans », qui ne sont « maintenant que des carcasses [...] à qui l'Iroquois n'a laissé que les os, en ayant dévoré la chair, après l'avoir grillé sur les échaffauts », conformément au rituel de mise à mort atroce des prisonniers, pratiqué à cette époque par tous les Autochtones de la vallée du Saint-Laurent et de la région des Grands Lacs¹⁸¹. Les Hurons se réjouissent de l'arrivée des troupes françaises venues combattre les Iroquois et expriment leur reconnaissance envers « le plus grand de tous les Onnontios de la terre », c'est-à-dire le roi¹⁸². Le gouverneur donne alors l'assurance « à cette pau[v]re nation Huronne, qu'on espargneroit rien pour la remettre en sa premiere splendeur »¹⁸³. Ces discours tiennent pour acquis l'existence d'une nation huronne distincte, aussi faible puisse-t-elle être.

En revanche, le capitaine algonquin Noël Tekouerimat reconnaît que le roi est le maître de toute la terre; il lui rend l'hommage que « tous les fideles sujets doivent à leur Maistre »¹⁸⁴. Un peu plus loin, il modifie considérablement l'impression qui se dégage de sa première déclaration. Conformément au protocole diplomatique autochtone, son avant-dernier présent est offert afin que¹⁸⁵ :

[...] la Nation Françoise & l'Algonquine, demeuraissent bien vnies; à cause que sans cette mutuelle intelligence, la victoire

180. *Ibid* à la p 362.

181. Thwaites, *JR*, vol 49, *supra* note 18 aux pp 226-28.

182. *Ibid* aux pp 226-36.

183. *Ibid* à la p 234.

184. *Ibid*.

185. *Ibid*.

de l'Iroquois seroit trop difficile, & tres-incertaine. Qu'au reste, estans tous Chrestiens, ils combattoient pour la mesme cause, & qu'ainsi ils devoient agir de concert [...]

Là encore, l'autonomie militaire de la nation algonquine est reconnue. Plus généralement, si les néophytes peuvent revendiquer le statut de sujet, il ne s'ensuit pas que les autorités coloniales tiennent pour acquis qu'ils doivent se conformer au droit français. Bien au contraire, elles semblent leur laisser le soin de procéder à ce changement graduellement, sous l'influence des prêtres.

B. LE CONSENTEMENT À L'APPLICATION DU DROIT FRANÇAIS

Dans l'esprit des missionnaires et de plusieurs officiers du roi, la sédentarisation est un préalable à l'adoption du mode de vie français, mais l'aide matérielle se fait longtemps attendre¹⁸⁶. Les choses changent lorsque des donations reçues de France permettent de construire des bâtiments pour loger les néophytes à Sillery, près de Québec, et à Trois-Rivières. En 1641, un grand nombre de nations viennent séjourner près de cette dernière ville, notamment des Algonquins de l'île, de la Petite Nation, des Attikamègues de Haute-Mauricie, des Montagnais, des Skotoemis, des Nontchatarons¹⁸⁷. Les Algonquins qui s'y établissent sont «superbes et difficiles à gouverner» et ennemis du christianisme¹⁸⁸. À cette époque, les missionnaires croient que les épidémies ont fauché jusqu'à 95 % de la population autochtone. Cette dépopulation empêchera le développement de ces missions¹⁸⁹.

186. Campeau, *MNF3*, *supra* note 33 à la p 560; en 1639, les Autochtones réclament encore de l'aide pour défricher et cultiver les terres : Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 aux pp 270-71.

187. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 aux pp 109-10.

188. *Ibid* aux pp 725-27. En 1644, Barthélemy Vimont juge encore inapte au baptême «les Algonquins de l'île et ceux de la nation d'Hiroquet» : Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 62.

189. *Ibid* aux pp 60 (estimation de Barthélemy Vimont), 695 (Tadoussac). Les Autochtones sont conscients du fait que la propagation d'une maladie est liée aux déplacements des missionnaires (par ex. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 aux pp 131, 171).

Ces communautés conservent une grande autonomie lorsqu'il est question de guerre ou de paix. En 1643, le gouverneur souhaite obtenir la libération d'un captif membre d'une nation alliée des Iroquois, car il ne veut pas « multiplier les ennemis »; mais il doit leur offrir des présents pour qu'ils acceptent, ce qui montre qu'il ne prétend pas exercer une autorité sur eux¹⁹⁰. Une décision de ce genre est particulièrement grave. Ainsi, en 1642, les chefs hurons venus à Québec refusent de libérer un prisonnier sans l'accord des principaux capitaines et anciens, car ceux-ci sont demeurés dans leur pays, sur les rives du lac qui porte leur nom¹⁹¹. En 1646, le gouverneur doit aussi offrir des présents pour empêcher les guerriers de Sillery de partir en guerre venger des meurtres commis par des Socquois, ce qui risquerait de provoquer la rupture de la paix¹⁹². En 1652, il est question de mettre à mort un prisonnier abénaquis, ce qui déclencherait une guerre. Noël Tekouerimat proteste, parce que les « nations intéressées » ne sont pas toutes présentes; dans un tel cas, il faut « tenir un conseil universel des principaux qui se trouvaient pour lors au pays », ce qui semble désigner une instance régionale¹⁹³.

Les communautés du Saint-Laurent conservent également une autorité complète sur les châtiments que les Français souhaitent imposer à l'un de leurs membres. Dans trois affaires où des habitants de la colonie ont été tués par des Autochtones, Champlain tente sans succès de convaincre les nations de Trois-Rivières et de Québec de consentir à l'exécution des coupables, conformément au droit français ou du moins à ses principes généraux¹⁹⁴. À cette occasion, les protagonistes distinguent clairement la « loi » ou les « coutumes » françaises et celles des Autochtones. Bien que les Français vantent la supériorité de leur système, ils ne tiennent pas pour acquis que celui-ci est applicable *a priori*.

190. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 aux pp 725-27.

191. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 aux pp 135-38.

192. *Ibid* à la p 722.

193. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 609. En 1645, les jésuites croyaient que les rites de torture et de mise à mort des prisonniers avaient été abolis (Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 359).

194. Voir Morin, « La dimension juridique », *supra* note 15 aux pp 415-25.

Ils sont bien conscients du fait qu'une position trop intransigeante risque de dégénérer en guerre ouverte, ce qui les contraint à libérer les coupables ou à leur pardonner¹⁹⁵.

La situation n'a guère changé en 1647. Après qu'un Français a été tué au pays des Hurons, les chefs venus à Trois-Rivières pour rencontrer le gouverneur Montmagny désapprouvent « ce forfait ». En effet, ils ont offert des présents afin de donner satisfaction aux employeurs de la victime, les jésuites, conformément aux « loix de leur pays ». Montmagny leur en offre lui aussi, car « ce mort étoit resuscité dans son esprit »¹⁹⁶. Paul Ragueneau explique¹⁹⁷ :

Ce seroit tenter l'impossible et mesme empirer les affaires plustost que d'y apporter remède, qui voudroit procéder avec les sauvages selon la justice de France, qui condamne à mort celui qui est convaincu du meurtre. Chaque pays a ses coutumes conformes aux divers naturels de chaque nation. Or veu le génie des sauvages, leur justice est sans doute très efficace, quoyqu'en France elle parût un injustice. Car c'est le public qui satisfait pour les fautes des particulier, soit que le criminel soit reconnu, soit qu'il demeure caché. En un mot, c'est le crime qui est puni.

Non seulement l'efficacité de la « justice » autochtone est-elle reconnue, mais rien n'indique que la justice française ait automatiquement préséance sur celle des Autochtones.

Dans certains cas, les chrétiens établis près des Français acceptent de changer leur mode de vie, mais sans renoncer entièrement à leurs coutumes et à leurs institutions, qu'ils modifient toutefois considérablement¹⁹⁸. Ainsi, en 1640, à Trois-Rivières, les Autochtones de la mission de Saint-Joseph décident d'élire pour un mandat d'une année un « capitaine des prières » et deux capitaines « qui tiendroient la jeunesse dans leur devoir; l'un estoit chrestien et l'autre encore payen ».

195. Champlain, *Premiers récits*, *supra* note 35 aux pp 352-53, 357; Champlain, *Derniers récits*, *supra* note 15, aux pp 52, 99 et 135; sur le meurtre survenu en 1633, voir Morin, « La dimension juridique », *supra* note 15 aux pp 423-24.

196. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 aux pp 314, 424-30.

197. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 425.

198. Voir Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada*, 1637-1701, Sillery (QC), Septentrion, 1994.

Ils dirigeront la communauté avec un capitaine nommé Jean-Baptiste, qui est déjà en fonction¹⁹⁹. Les hommes adultes annoncent que dorénavant, les femmes devront obéir à leur mari et les jeunes, aux capitaines. Une jeune femme refuse alors de se soumettre à la volonté de son mari et s'enfuit dans les bois. Les capitaines proposent de l'enchaîner par un pied et de la faire jeûner trois jours et trois nuits s'ils la rattrapent, mais on ignore ce qui se passe par la suite²⁰⁰.

En 1641, à la demande de certains chrétiens de Québec, le gouverneur emprisonne un de leurs parents pendant un peu moins d'une journée, pour une faute non précisée²⁰¹. Un an plus tard, les membres de cette communauté décident de faire fouetter une jeune chrétienne par l'un des leurs. Compte tenu de « la liberté et de l'indépendance de ces peuples et l'horreur qu'ils ont du joug et de la servitude », Barthélemy Vimont y voit un signe du ciel, car autrement, « les canons et les armes des roys et des monarques [...] ne les pourroient fléchir »²⁰². En 1644, nous apprenons que la communauté de Québec a approuvé l'imposition d'une amende de trois peaux de castors en cas d'enivrement²⁰³.

L'année précédente, à Tadoussac, un capitaine chrétien apostrophe ainsi un jeune homme : « Hé ! comment ? [...] tu pries et tu n'obéis pas ? Viens ça que je te donne trois coups de bastons sur le dos » ; son interlocuteur reçoit ce châtiment de bonne grâce et fait ensuite ce qui lui avait été demandé, pour se conformer aux enseignements des missionnaires ou par mimétisme²⁰⁴. Notons que dans cette région, la cérémonie traditionnelle de la « résurrection » d'un capitaine décédé (soit l'intronisation de son successeur), qui se déroule en présence des « nations voisines », demeure inchangée²⁰⁵. En 1646, les nouveaux chrétiens y vivent à la française, en rendant à leur capitaine les honneurs dus au gouverneur²⁰⁶. Toutefois, les

199. Campeau, *MNF4*, *supra* note 30 à la p 573.

200. *Ibid* à la p 574.

201. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 71. Il n'est pas possible de savoir si un Français aurait pu être détenu en semblables circonstances.

202. *Ibid* aux pp 409-10.

203. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 88.

204. *Ibid* à la p 155.

205. *Ibid* à la p 167.

206. *Ibid* à la p 597.

règles de la religion catholique ne sont pas toujours bien comprises; ainsi, pendant l'hiver, une femme entend la confession des nouveaux fidèles²⁰⁷. En juin, Et8rt et Iabmets, capitaines de Tadoussac, arrivent à Québec pour se plaindre «de la cherté et façons de traiter de monsieur de Launay». Ils sont «habillés pour la plupart à la française, chemise de toile de Hollande blanche, un rabat à dentelle et casque d'escarlate, qui tâchoit d'aller de pair avec monsieur le Gouverneur, et tout en faisoit le souverain»²⁰⁸.

En 1650, ces mêmes Montagnais demandent au gouverneur de faire construire une prison pour réprimer l'ivrognerie. Un capitaine porté à s'enivrer déclare solennellement que si on le surprend dans un tel état, il veut «subir le premier toute la rigueur des loix» et «qu'il se feroit punir et fustiger publiquement, si quelqu'un de ses gens tomboit dans cette faute»²⁰⁹. Peu après, un jeune homme paraît, à demi ivre. Le capitaine s'exclame alors : «Tirez vengeance de mon corps pour le péché d'un tel. Si quelqu'un de vous m'espargne, je le tiendray pour un lasche et pour un poltron, et pour une personne peu affectionnée à la foy et à la prière». Il se considère donc le responsable, en tant que chef, des manquements des membres de sa bande. Plusieurs de ses compagnons le fouettent alors avec véhémence, jusqu'à ce que le jeune enivré demande que le châtement lui soit infligé, parce qu'un innocent a assez souffert²¹⁰. Celui-ci n'a aucun équivalent dans les traditions autochtones, mais il faut souligner qu'il n'est aucunement imposé par les autorités françaises.

Il semble donc qu'un capitaine préfère se flageller lui-même plutôt que d'imposer un châtement au fautif. En revanche, dans cette même région, un capitaine apostrophe son frère, qui est sur le point de divorcer. Il déclare solennellement que si celui-ci quitte la foi, il cessera par le fait même d'être son parent et deviendra plutôt son ennemi. S'il abandonne l'Église, il devra quitter Tadoussac et n'y jamais reparaitre, car le capitaine le fera «dégrader ou abandonner dans quelque isle déserte» d'où il ne pourra sortir. Ainsi, selon le

207. *Ibid* à la p 596.

208. *Ibid* à la p 718.

209. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 à la p 765.

210. *Ibid*.

missionnaire qui rapporte ces propos, ce chef semble avoir le pouvoir de bannir quelqu'un et, en cas de refus d'obéir, de l'abandonner à son sort sur une île déserte²¹¹. De manière analogue, en 1650, un Huron voyageant avec des Algonquins de Trois-Rivières les trahit et conduit des Iroquois vers eux. Repris par les Français, il avoue son crime; il est donc « condamné à mort et livré entre les mains de ses gens mesme pour en faire l'exécution »²¹².

À Québec, les Autochtones qui ont consommé de l'alcool se fouettent publiquement, peut-être parce qu'ils croient avoir été possédés par des esprits²¹³. Ils savent que le « capitaine des Français » prend connaissance des crimes de ceux-ci et leur impose des châtimens, mais ils préfèrent « être punis dans l'église par l'ordre des Pères ». Or, « les capitaines sauvages, n'ayans aucune justice réglée, ny aucune autorité de punir les défauts de leurs gens », les missionnaires sont « contrains de leur servir de pères et de juges, empeschans les désordres par quelques chastimens qu'ils acceptent for volontiers »²¹⁴. Les missionnaires détiennent ainsi un pouvoir particulier qui n'existe pas à l'égard des Français, un peu comme un chamane capable de conjurer les démons de l'alcool.

En 1648, une ordonnance porte défense « de la part de monsieur le Gouverneur et de la part des capitaines des sauvages de vendre ou d'acheter » des boissons alcoolisées, sous peine des punitions édictées (qui ne sont pas précisées) et d'être banni de la mission chrétienne. Jérôme Lalemant explique l'importance de ce changement²¹⁵ :

Les sauvages, depuis le commencement du monde jusques à la venue des François en leur païs, n'ont jamais sceu ce que c'estoit de deffendre si solennellement quelque chose à leurs gens sous aucune peine pour petite qu'elle soit. Ce sont peuples libres qui se croient tous aussi grands seigneurs les uns que les autres et qui ne dépendent que de leurs chefs autant qu'il leur plaist. Ce-[156] pendant le capitaine harangua fortement.

211. *Ibid* à la p 766.

212. *Ibid* aux pp 749 et 793.

213. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 581; voir aussi Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 à la p 352 (Tadoussac).

214. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 aux pp 581-82.

215. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 aux pp 754-55.

Et pour autant qu'il connoissoit bien que les sauvages ne reconnoistroient pas bien les deffences faites par un François, il répéta plusieurs fois ces paroles : « Ce n'est pas seulement le capitaine des François qui vous parle, ce sont tels et tels capitaines, dont il prononça les noms. C'est moy avec eux qui vous assure que si quelqu'un tombe dans les fautes deffendues, nous l'abandonnerons aux loix et aux façons de faire des François ». Voilà le plus bel acte de juridiction qu'on ait exercé parmi les sauvages depuis que je suis en ce nouveau monde. Il est bon de les réduire petit à petit sous les ordres de ceux que Dieu a choisi pour commander.

Là encore, l'imposition de sanctions semblables à celles qu'emploient les Français est due à une décision des capitaines, qui considèrent être en mesure de refuser de livrer l'un des leurs aux autorités coloniales.

En 1658, des « articles » sont adoptés à Trois-Rivières lors d'un « conseil » réunissant « plusieurs sauvages de diverses nations ». Les chrétiens devront se soumettre « aux peines qui leur seroient imposées, s'ils contrevenoient aux loix de Jésus-Christ et de son Église ». Ceux qui s'enivrent seront emprisonnés et contraints de jeûner quelques jours, en ne buvant que de l'eau. Pour leur part, les apostats ou les « infidelles endurci et rebelles à la foy ne seroient point protégés dans le fort des François » en cas d'attaque²¹⁶. Lors d'une assemblée tenue à l'île d'Orléans, un capitaine Algonquin déclare à un ambassadeur Agnier venu solliciter la libération de captifs : « Au reste, mon frère [...] ne t'étonne pas de voir tes gens aux fers. Onontio qui est nostre père nous y fait bien mettre, quand nous sommes enyvrez »²¹⁷.

Il faudra attendre jusqu'en 1676 pour que le droit pénal français soit officiellement applicable aux Autochtones « domiciliés » demeurant près des villes françaises. Et encore, dans les faits, cette règle demeurera lettre morte²¹⁸. En 1709, l'intendant Antoine-Denis Raudot, qui est responsable de l'administration de la justice dans la colonie, s'étonne du fait

216. *Ibid* à la p 365.

217. Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 à la p 272.

218. Morin, « Des nations libres », *supra* note 3 aux pp 33-34. En 1664, les Autochtones domiciliés ont consenti à l'application de ce droit pour le crime de viol; depuis Champlain, il en allait de même, en principe, pour le meurtre.

que « de tant de nations il n'y en ait aucune qui ait pris nos manieres et qu'étant au milieu et tous les jours avec les François ils se gouvernent de la même manière qu'ils se sont jusques à présent gouvernés »²¹⁹. Selon Bacqueville de La Potherie, les Iroquois chrétiens établis dans la région de Montréal depuis 1671, qu'il appelle ses « concitoyens », se gouvernent « entre eux [...] à leur manière », comme « les Païens »; toutefois, ils « ne déterminent rien sans l'agrément du Gouvernement général » s'il s'agit d'une affaire « qui regarde le pays »²²⁰. Ils forment « pour ainsi dire une sixième Nation » iroquoise, « que la Religion et le commerce avec les Français ont réunie depuis trente ans »²²¹. Leurs « Anciens » décident des festins, « cérémonies ou autres coutumes particulières, et personne ne les contredit jamais ». Ils se soumettent à l'autorité du gouverneur général pour les questions d'intérêt général pour la colonie et constituent « comme le soutien de la Nation française »²²².

Même s'ils se sont convertis au catholicisme, les Autochtones vivant près de Tadoussac, de Québec, de Trois-Rivières et de Montréal conservent une grande autonomie dans le cadre d'activités guerrières, ainsi que leurs institutions traditionnelles et une bonne partie de leurs coutumes. S'ils tentent dans certains cas d'adopter le mode de vie des Français et de créer un devoir d'obéissance, ils le font de leur plein gré (selon les missionnaires), sans y être obligés par leur nouvelle religion ou par le statut de sujet qui leur est reconnu par le roi. D'un autre côté, dans le cas de conflits militaires, certains

219. Camille De Rochemonteix, dir, *Relations par lettres de l'Amérique Septentrionale, (années 1709 et 1710)*, Paris, Letouzey et Ané, 1904 à la p 61 (attribué à Antoine-Denis Raudot; voir en ligne <http://www.biographi.ca/fr/bio/raudot_antoine_denis_2F.html>.

220. La Potherie, *Histoire, t 1, supra* note 18 aux pp 190 et 212; La Potherie, *Histoire, t 2, supra* note 18 à la p 440.

221. La Potherie, *Histoire, t 1, supra* note 18 à la p 203.

222. *Ibid* à la p 212. Il est bien connu cependant que les domiciliés du Sault-Saint-Louis s'adonnent à la contrebande et ont leurs propres priorités au combat (Morin, « Des nations libres », *supra* note 3 aux pp 83-84); Denys Delâge, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, I: Migration et rapports avec les Français » (1991) 21 :1-2 Recherches amérindiennes au Québec 59; « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, II : Rapports avec la Ligue iroquoise, les Britanniques et les autres nations autochtones » (1991) 21 :3 Recherches amérindiennes au Québec 39.

affirment avoir un leur destinée à celle de leurs nouveaux voisins. Cette subordination sur le plan international se traduira avec le temps par l'image du père, mais ce changement de vocabulaire ne remettra pas en cause l'autonomie interne des nations autochtones.

C. LA PRÉÉMINENCE SYMBOLIQUE DU PÈRE

En France, l'image du père est fortement associée à la notion d'autorité et au devoir d'obéissance. Les propagandistes de la monarchie absolue l'emploient d'ailleurs régulièrement à cette fin²²³. En Amérique, ces connotations sont généralement absentes; c'est plutôt l'image de générosité et d'indulgence qui prévaut, notamment lorsqu'il est question des jésuites ou de Dieu le père. Ainsi, les hommes sont des « frères » et ils doivent tous reconnaître « un mesme Seigneur et un mesme Capitaine »²²⁴.

Initialement, les Iroquois utilisent régulièrement l'image de la fraternité dans leurs discours. Il convient de décrire brièvement le déroulement de ceux-ci pour comprendre les citations qui vont suivre. Les pourparlers débutent par des condoléances, sous la forme de dons destinés à essuyer les larmes, à desserrer la gorge, à déboucher les oreilles, à nettoyer la natte rougie de sang, etc.²²⁵. L'orateur offre souvent des wampums, soit des laises ou des colliers composés de petits tubes de coquillages dont les couleurs forment des motifs distincts qui ont un rôle mnémotechnique. Tout au long du Régime français, les observateurs soulignent à satiété la nécessité d'offrir ces présents dans ce cadre. Bacqueville de La Potherie explique : « Envoyer porter un Collier, c'est envoyer quelqu'un pour parler d'affaires, ou de Paix. Ainsi, un Collier c'est un Porte-parole, ou un Contrat, qui a la même vertu que celui que l'on ferait par-devant Notaire »²²⁶.

223. Cook, *Native French*, *supra* note 22 aux pp 92-103; Aurélie du Crest, *Modèle familial et pouvoir monarchique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2002.

224. Campeau, *MNF2*, *supra* note 25 aux pp 471 et 680.

225. Voir notamment Richter, *supra* note 9 aux pp 134-37; Savard, *supra* note 125 aux pp 92-93 et 114-37.

226. La Potherie, *Histoire*, t 2, *supra* note 18 à la p 418; voir par ex. Lescarbot, *supra* note 42 aux pp 187 et 393-94.

En 1641, les « députés » des Iroquois proposent la paix et la fondation d'une maison à Trois-Rivières, afin d'avoir « Onontio pour frère »²²⁷. Un peu plus tard, ils insistent lourdement pour obtenir des armes à feu en s'adressant à « leur oncle Onontio, grand capitaine des François ». Ceux-ci savent que leurs interlocuteurs se sont déjà procuré trente-six arquebuses. Ils ne se laissent pas fléchir, malgré la promesse des Iroquois de rompre tout lien avec les Hollandais. Ce refus provoque une reprise immédiate des hostilités²²⁸. Le mot « oncle » a donc été utilisé uniquement dans le but d'amadouer le gouverneur.

En 1645, l'« ambassadeur » iroquois Kiotseaton propose aux Français et aux Algonquins de faire la paix avec son peuple. Il offre dix-sept présents, accompagnés de déclarations ou de propositions solennelles qui, pour une rare fois, ont toutes été notées²²⁹. En partant, il dit adieu à ses « frères », car il est devenu l'un de leurs parents²³⁰. Pour sa part, le capitaine Noël Nagabmat déclare que les Algonquins de Sillery n'ont « qu'un mesme cœur avec leur frère aîné, monsieur le Gouverneur »²³¹. En septembre, quatre « ambassadeurs » iroquois arrivent à Trois-Rivières, où les attendent plus de quatre cents « Attikamègues, Montagnais, Algonquins de l'Ilse, de la nation d'Iroquet et autres Hurons »²³². Ils promettent qu'avec la paix, ils nourriront et logeront tous leurs nouveaux frères qui viendront les visiter dans leur pays²³³. Un chef Algonquin répond que les Iroquois et son peuple fumeront « dans une mesme pipe, comme font les amis qui prennent du tabac par ensemble »²³⁴. L'« amitié » est un terme très inhabituel, voire inapproprié, dans la bouche d'un orateur autochtone. Cela trahit peut-être un certain manque d'enthousiasme de ce peuple, qui subodore une offre de paix non sincère.

227. Campeau, *MNF5*, *supra* note 18 à la p 135. « Onontio » signifie « Grande Montagne » en iroquois, une approximation du nom du gouverneur Montmagny (*Mons magnus* en latin?); il sera toutefois conservé pour désigner ses successeurs (*ibid* à la p 96).

228. *Ibid* aux pp 137-39; pour les trente-six arquebuses, voir à la p 130.

229. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 aux pp 363-73.

230. *Ibid* à la p 373.

231. *Ibid* à la p 372.

232. *Ibid* aux pp 375-76.

233. *Ibid* aux pp 376-77.

234. *Ibid* à la p 384.

En effet, au cours de tractations secrètes, le gouverneur accepte que la paix soit conclue uniquement entre les Français, les Iroquois, les Hurons de la région de Québec et les Algonquins christianisés, à l'exclusion des alliés non convertis, qu'il abandonne à leur sort²³⁵. De manière analogue, en 1657, alors qu'une attaque iroquoise est imminente, le gouverneur demande aux Hurons et aux Algonquins de la vallée du Saint-Laurent de s'abstenir, dans la mesure du possible, de frapper les Iroquois devant les habitations françaises, bien qu'ils soient libres de le faire ailleurs²³⁶. En contrepartie, il s'engage à défendre ceux qui seront attaqués « à la veue des maisons françoises »; toutefois, il « ne frappera pas le premier et ne rompra pas le premier la paix », malgré les massacres perpétrés contre ses « alliés » hurons et algonquins, qu'il veut « tousjours traiter comme amis »²³⁷. Bref, c'est chacun pour soi...

En 1645, le quatrième collier offert par les ambassadeurs iroquois introduit la notion d'enfantement dans le discours diplomatique. En effet, Onontio a « enfanté Oneiote », une bourgade alliée, qui ne peut toutefois pas « parler », car elle est « encore enfant ». Le gouverneur doit donc en « avoi[r] soin », c'est-à-dire augmenter le présent qui lui avait été fait, car celui-ci était « petit pour traiter une paix d'importance »²³⁸. En d'autres termes, cette relation de parenté symbolique, qui est embryonnaire, pourra se développer grâce à des dons plus considérables. Barthélemy Vimont explique que les Oneïouts ont été décimés par les Hurons et ont dû demander aux Agniers d'envoyer des hommes épouser leurs filles; c'est pourquoi ces derniers « nomment cette bourgade leur enfant »²³⁹.

La métaphore parentale employée par les Agniers à cette occasion n'est donc aucunement synonyme de subordination. Elle indique plutôt une dépendance socio-économique. De la

235. *Ibid* à la p 697; pour une traduction du texte latin, voir Thwaites, *JR*, vol 28, *supra* note 18 à la p 151.

236. En 1656, plus de soixante-dix Wendats établis sur l'île d'Orléans sont capturés par des Agniers, vraisemblablement après un accord tacite avec les autorités françaises : Alain Beaulieu, Stéphanie Béreau et Jean Tanguay, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650-1930*, Québec, GID, 2013 à la p 67.

237. Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 aux pp 149-50 et 266.

238. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 à la p 379.

239. *Ibid* à la p 382.

même manière, les Hurons offrent un présent à « Ononioté [...] pour luy faire un berceau », car il est l'enfant à la fois des Agniers et du gouverneur. Même s'il ne sait « pas encore parler », les Hurons désirent faire la paix avec lui²⁴⁰. Peu après, les Agniers déclarent au gouverneur que « leur misérable fille onnie8te [...] méprisoit la voix de sa mère et le conseil de son père » en envoyant des guerriers attaquer les habitants de Montréal. Ils affirment également que les Iroquois le « reconnoissoient comme le père commun de toutes ces nations, luy donnant milles louanges de ce qu'il avoit rendu l'esprit aux Algonquins, ce que nul n'avoit pu faire avant luy »²⁴¹.

La paix de 1645 sera de courte durée. Au cours d'une ambassade, le père Isaac Jogues provoque la consternation des Agniers en déclarant que les Français se rendront chez les autres nations iroquoises en passant par le Lac Ontario ou le pays des Hurons. En effet, ses hôtes voudraient être leur seul intermédiaire, comme ils le sont pour les Néerlandais²⁴². L'année suivante, le père Jogues est abattu comme s'il était un sorcier, car on le tient responsable de l'épidémie qui s'est déclarée après son départ²⁴³. En 1654, un traité de paix est de nouveau conclu avec certaines nations de la confédération iroquoise. Les Onontagués appellent alors Onontio « le grand capitaine des François », qu'ils considèrent comme ses neveux²⁴⁴. Un autre orateur voit en lui « le soustien de la terre » et un « esprit de paix »²⁴⁵.

Ayant conclu la paix, un ambassadeur Onnontagué déclare : « Nous ne sommes plus qu'un, le François et moy »; il ajoute que tous leurs « bras sont enchainez les uns aux autres par un lien d'amour »²⁴⁶. Le père Simon Le Moyne affirme également que les « Hurons, les Algonquins autant que les

240. *Ibid* aux pp 383 et 552.

241. *Ibid* à la p 552. Encore en 1658, les Onéïouts sont présentés comme les enfants des Agniers (Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 à la p 318).

242. Campeau, *MNF6*, *supra* note 30 aux pp 573-74. Le problème se répète en 1654 (Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 aux pp 686, 724) et en 1656 (Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 à la p 66).

243. Campeau, *MNF7*, *supra* note 54 aux pp 73, 129, 171.

244. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 681.

245. *Ibid* à la p 696.

246. *Ibid* à la p 682.

François [...] avoient pour leur grand capitaine Onnontio »²⁴⁷. Les Autochtones utilisent ici l'image du capitaine, qui a effectivement une autorité importante en temps de guerre sur ses « neveux ».

En 1655, au cours de pourparlers de paix, les Iroquois utiliseront de nouveau l'image du père. Ils affirment vouloir « ne faire qu'un peuple avec » les Français et nouer « une alliance semblable » à celle qui avait été formée avec la « nation » des Hurons avant leur anéantissement, en 1649²⁴⁸. Cette relation impliquait l'établissement de missionnaires parmi ces derniers, mais aucune forme d'assujettissement. Par contraste, en offrant le vingt et unième présent, les ambassadeurs iroquois affirment qu'Onontio a « protégé dans son sein les Algonquins et les Hurons, avec autant d'amour qu'une mère tient son enfant entre ses bras »²⁴⁹. Ils lui demandent alors d'étendre « des soins et des amours de père » aux nations qui s'allient avec lui²⁵⁰ :

C'est toy, Onnontio, dirent-ils, à monsieur le Gouverneur, qui a soustenu la vie à toutes les nations qui se sont alliées et jetées entre tes bras. Serre-les étroitement et ne te lasse pas de les embrasser, qu'elles vivent en ton sein, car tu es le Père du païs.

Ainsi, en 1655, les Onéïouts sont encore qualifiés d'enfants. Le père Chaumonot leur déclare que les Français désirent sincèrement « ne parler plus qu'un mesme langage, n'avoir plus qu'un mesme soleil et un mesme cœur, estre frères désormais », c'est-à-dire « conclure une paix universelle » comprenant tous les alliés, sans exception²⁵¹. Le chef Atondatochan lui offre alors plusieurs présents, dont un par lequel les Français et les Iroquois deviennent « tous parens et tous frères »²⁵². Les conséquences de cette relation sont explicitées deux jours plus tard : « Agochiendagueté, qui est comme le roi du païs [d'Onnontagué], et Onnontio avoient la voix éгалlement forte et constante et [...] rien ne pourroit rompre un si beau lien qui

247. *Ibid* à la p 694.

248. *Ibid* aux pp 840-41.

249. *Ibid* à la p 841; voir aussi Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 à la p 273.

250. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 841.

251. *Ibid* à la p 848.

252. *Ibid* à la p 849.

les tenoit si étroitement unis ». Puisque ces deux personnages « n'estoient plus qu'un », les Onéïouts devaient être les « enfans du premier, comme ils l'estoient du second ». Le père Chau-monot offre donc « un présent pour les adopter »; quelques jours plus tard, le père Dablon adopte également « ceux d'Oio-goëen pour enfans »²⁵³. Ainsi, les enfans d'Agochiendagueté sont devenus les enfans d'Onontio.

Agochiendaguesé affirme qu'il ne fait plus qu'un avec Onontio, ce qui fait des Français et des Onontagués « véritablement [des] frères [...] aujourd'hui que la grande paix se fait »²⁵⁴. Comme les Hurons et les Algonquins sont les « enfans » du second, il les adopte en offrant deux autres présents²⁵⁵. Afin de « faire éclater son ardeur, il prend le Père par la main, le fait lever, le mène au milieu de toute l'assistance, se jette à son colle, l'embrasse, le serre et, tenant en main le beau collier, luy en fait une ceinture [...] »²⁵⁶. Ainsi, l'union qui vient d'être formée avec Onontio est symbolisée par des gestes d'affection vigoureux et emphatiques. Enfin, le « chef des députés d'Oio-goëen » remercie Onontio de lui avoir « fait l'honneur de son adoption », tant en son nom personnel que pour l'Onéïout, car ils sont « deux frères jumeaux »²⁵⁷.

Dans ce discours, Onontio est présenté comme un père aussi aimant qu'une mère, qui tient les Hurons et les Algonquins « dans son sein », c'est-à-dire près des habitations françaises. En outre, il peut adopter ou enfanter des nations iroquoises affaiblies, qui sont subordonnées à leurs « sœurs » plus puissantes de la confédération. Réciproquement, celles-ci peuvent adopter les enfans d'Onontio, qui est le « Père du pays ». Celui-ci se limite pour l'heure à la partie de la vallée du Saint-Laurent qui débute à Montréal, mais il pourrait inclure l'Iroquoisie, si la paix devait s'avérer durable. Toutes ces expressions traduisent sans doute une forte dépendance économique et militaire des « enfans », mais elles ne remettent pas en question leur statut de nation, tant du point

253. *Ibid* aux pp 854-55. « Oio-goëen » désigne la nation Goyogouen, de nos jours les Cayugas; ces relations de fraternité sont encore reconnue en 1656 (Campeau, *MNF9*, *supra* note 26 aux pp 108, 115, 121).

254. Campeau, *MNF8*, *supra* note 19 à la p 860.

255. *Ibid* aux pp 860-61.

256. *Ibid* à la p 861.

257. *Ibid* à la p 862.

de vue des traditions autochtones que de celui du droit des gens. En effet, les Iroquois ne se considèrent jamais comme les neveux d'Onontio.

La métaphore du père et des frères semble également très répandue en Amérique du Nord. Ainsi, vers 1660, dans la région du lac Supérieur, selon Pierre-Esprit Radisson, des ambassadeurs Nadoueseronons (Sioux) déclarent que les Français sont les dieux et les maîtres de la guerre et de la paix, parce qu'ils fabriquent les couteaux, les haches, les chaudières, etc. Leur nation veut donc se placer sous la protection des Français et s'assurer qu'ils reviendront dans leur pays avec des fusils, car ceux-ci leur procureront la victoire²⁵⁸. Radisson répond que les Français veulent soutenir les Nadoueseronons et les reconnaître comme des « frères et enfants ». En tant que « maîtres de la paix et de la guerre », ils entendent établir une « paix universelle ». Ils ont d'ailleurs adopté comme « enfants » les « frères » Christinos (Cris) des Nadoueseronons. Si une nation rompait la paix, elle deviendrait ennemie des Français, qui la réduiront « en poudre » avec leur « feu du ciel »²⁵⁹. Il est clair que la subordination découlant de cette métaphore paternelle ne déborde pas le cadre d'une coalition internationale. En outre, du point de vue des Nadoueseronons, elle est fondée sur la possibilité d'obtenir des armes à feu, auxquelles est associée une certaine puissance spirituelle.

En 1682, Radisson remonte la rivière Hayes, sur la rive occidentale de la baie d'Hudson. Huit jours plus tard, il rencontre une bande de vingt-sept personnes, qui se déplacent dans neuf canots. Radisson leur déclare qu'il a « amené un père » avec lui, soit le commis du fort, qui leur fournira des armes et des provisions; il demande également à être adopté par le chef de cette bande, de manière à créer un lien de parenté avec eux²⁶⁰. Ce dernier a tué un membre du clan de la Martre qui a tenté de « lui enlever sa femme, qu'il aimait fort ».

258. Warkentin, *Collected Writings*, supra note 33 aux pp 277-79.

259. *Ibid* à la p 280.

260. Radisson, *Les aventures*, supra note 33 à la p 274.

Il est poursuivi par des nations qui sont résolues à venger cette mort²⁶¹. Radisson lui assure qu'il n'a rien à craindre, « les Français étant ses pères » et le roi « voulant qu'ils vécussent tous en paix ». S'il ne peut faire la paix avec le clan de la Martre, il se battra pour son nouveau père adoptif²⁶².

En 1684, il revient dans la région, mais pour le compte des Anglais. Au moment de son départ, les Autochtones soulignent qu'il a « apporté la paix aux nations et fait l'union des Anglais et des Français en les rendant, par ce moyen, les frères des uns et des autres »²⁶³. Un « vénérable viellard » le reconnaît comme « le père de sa nation »; il désire que les membres de celle-ci soient « ses enfants »²⁶⁴. Un « jeune » déclare également que Radisson est « meilleur que le soleil » et « un protecteur » pour eux, notamment parce qu'il leur fournit des fusils, des haches et des couteaux²⁶⁵. Comme chez les Algonquiens de la vallée du Saint-Laurent et chez les Iroquoiens, dans la région sud-ouest de la baie d'Hudson, la métaphore fraternelle désigne donc une relation égalitaire, tandis que la relation paternelle traduit une dépendance économique et militaire qui ne remet pas en question le statut de nation et l'autonomie interne qui en découle. Il en ira de même lors des négociations des traités de paix entre les Iroquois, les Français et leurs alliés.

D. LES TRAITÉS DE PAIX DE 1665-1667 ET DE 1701

Après la reprise des hostilités entre les Français et les Cinq-Nations, en 1658, il faut attendre jusqu'en 1665 pour qu'un nouvel accord soit conclu entre le lieutenant général du roi, de Tracy, assisté du gouverneur de Courcelles et de l'intendant, d'une part, et les représentants de nations iroquoiennes ou encore Haudenosaunee, soit les Onnontague, les

261. *Ibid* aux pp 317-18.

262. *Ibid* à la p 318.

263. *Ibid* à la p 357.

264. *Ibid* à la p 358.

265. *Ibid* à la p 359.

Goïogouen, les Tsonnontouan et les Onneiout, d'autre part²⁶⁶. Les Agniers (ou Mohawk) la ratifieront ultérieurement. Si les négociations se déroulent conformément aux mœurs autochtones, le document final tente de formuler en termes juridiques la relation qui unit les Français et les Autochtones, tout en employant à l'occasion des images propres à l'univers de ces derniers²⁶⁷.

Dans le préambule, on rappelle que les projets de « découverte des Païs inconnus, & occupez par les Nations Sauvages, Barbares & Infidelles » ont eu « si peu de succes [...] que les Armes de Leurs Majestés ne se seroient portées que jusques à l'Isle de Mont-Real [...] ». Toutefois, à la suite de la paix de 1654, certains sujets français ont été autorisés à se rendre parmi les quatre nations iroquoises, afin de convertir et d'« assujettir à la domination Française les Peuples Sauvages » qui habitent ces pays. Pour leur part, les « Ambassadeurs » iroquois demandent la confirmation de la paix antérieure et la continuation de la « protection qu'ils ont cy-devant receuë des Armes de Sa Majesté ». Selon les jésuites, de Tracy offre effectivement aux nations iroquoises de faire la paix et de bénéficier de la protection du roi²⁶⁸.

L'article premier du traité distingue nettement les nations iroquoises, les Français, les Hurons et les Algonquins. Ces deux derniers peuples y sont présentés comme des « Sujets dudit Seigneur Roy, ou vivant sous sa Protection ». L'article deux leur garantit le droit de chasser, de pêcher et de se déplacer sur le Saint-Laurent et les territoires situés plus au nord, depuis la Côte-Nord jusqu'au lac Huron. Le roi déclare également dans cette clause²⁶⁹ :

266. *Traitez de paix conclus entre S.M. Le Roy de France et les Indiens du Canada paix avec les Iroquois de la nation Tsonnont8an, à Québec le vingt deuxième [sic] May 1666; paix avec les Iroquois de la nation d'Onnei8t, à Québec le douzième juillet 1666; paix avec les Iroquois de la nation d'Onnontague, le treizième décembre 1666*, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, imprimeur du Roy, 1667; l'imprimeur précise : « De l'exprès commandement de Sa Majesté » (en ligne : <<http://www.canadiana.org/ECO/mtq?doc=90875>>) [*Traitez de paix*].

267. Voir notamment Michel Morin, « Manger avec la même micoine dans la même gamelle : à propos des traités conclus au Québec avec les Amérindiens (1665-1760) » (2003) 33 :1 RGD 93 aux pp 111-17 [Morin, « Manger »].

268. Thwaites, *JR*, vol 50, *supra* note 18 à la p 128.

269. *Traitez de paix, supra* note 266.

qu'il les tient tous, non seulement sous sa Protection, mais comme ses propres Sujets, s'estans une fois donnez à Sa Majesté à titre de sujettion & vasselage, ains au contraire que lesdites Nations Iroquoises seront obligées de les assister en tous leurs besoins, soit en Chasse, soit en Paix ou en Guerre.

Au surplus, il y aura désormais « une amitié & un secours mutuel entre toutes lesdites Nations, qui s'uniront comme freres pour leur commune deffense, sous la protection dudit Seigneur Roy ». La métaphore fraternelle est donc employée entre les nations autochtones, tandis que le roi se considère comme le souverain ou le seigneur des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent.

Chaque nation iroquoise doit accueillir des « familles » et des missionnaires français, puis leur fournir des champs à cultiver. En outre, « la Chasse et la Pesche seront communes aux Familles Françaises » qui recevront des Iroquois « les Secours & les assistances favorables, que de véritables Freres doivent s'entrenderre les uns aux autres ». Réciproquement, les quatre nations devront envoyer « deux des principales Familles Iroquoises » à Montréal, à Trois-Rivières et à Québec, « ausquelles il sera donné des Champs [...] outre le bénéfice de la Chasse & de la Pesche Commune ». La fraternité désigne ici le secours mutuel et le partage de la nourriture. Enfin, les Iroquois ne veulent pas simplement tenir « les François par l'extremité de la robe & par la frange seulement, mais les embrasser par le milieu du corps », comme ils le font traditionnellement en concluant un accord de paix. Cette forte image, qui semble vouloir désigner des sentiments sincères et un engagement véritable, corrobore le fait que les nations iroquoises veulent obtenir une protection sans renoncer pour autant à leur indépendance. Cela est confirmé par le fait que les Français sont présentés comme les frères des Iroquois, dans le pays de ces derniers.

Les Français tenteront de modifier la teneur de cet accord en 1666, lorsqu'ils rédigeront un document confirmant la ratification du traité par les nations iroquoises. En effet, celles-ci sont censées avoir demandé au roi non seulement de leur continuer sa protection, mais aussi « de les recevoir au nombre de ses fidelles Sujets »; en outre, elles auraient affirmé qu'elles le

reconnaissaient « comme leur Souverain »²⁷⁰. Mais la suite des choses prouvera amplement qu'il s'agit là d'une vue de l'esprit. Le ministre Colbert approuve d'ailleurs cette initiative parce qu'elle a été faite dans le but « d'acquérir une possession contre les prétentions — présentes ou de l'avenir des nations de l'Europe », laissant ainsi entendre qu'elle repose sur une fiction²⁷¹. Par la suite, les Iroquois conserveront d'ailleurs leur indépendance. Ainsi, en 1684, Lahontan note que les Iroquois « se regardent comme des Souverains qui ne relèvent d'autre Maître que de Dieu seul »; le gouverneur De la Barre les qualifie d'ailleurs de « frères et d'amis »²⁷². Pour leur part, ils affirment être « nez libres », ne dépendre ni d'Onontio, ni de Corlar (le gouverneur de la colonie de New York), avoir le droit d'aller où ils veulent et commercer avec les partenaires de leur choix²⁷³.

Il est donc clair que les Iroquois ne sont pas réellement devenus des sujets du roi de France à la suite de la ratification du traité de 1665. En revanche, ce dernier présente les Algonquins et les Hurons comme des « Sujets dudit Seigneur Roy, ou vivant sous sa Protection » (article premier). Il semble donc y avoir une incertitude à cet égard, la protection étant synonyme d'indépendance. Le roi ajoute qu'en plus de tenir les Hurons et les Algonquins sous sa protection, il les considère comme ses sujets, car ils se seraient « donnés » à lui « à titre de Sujettion & vasselage » (article deux)²⁷⁴. Dans ce document, le terme sujettion semble désigner une obligation de

270. « Paix accordée par l'Empereur de France, aux Iroquois de la nation Tsonnontouan. À Quebec le vingt-deuxième May 1666 » dans Clive Parry, dir, *Consolidated Treaty Series*, vol 9, Dobbs Ferry (NY), Oceana Publications, 1969 à la p 163 (cette ratification inclut les Onontagués); « Paix accordée par l'Empereur de France, aux Iroquois de la nation Onneiout. À Quebec le douzième Juillet 1666 » dans Parry, *ibid* à la p 208 (ce texte inclut une demande des Agniers de profiter de la paix). La ratification des Goyogouins ne semble pas avoir été confirmée par écrit.

271. « Lettre de M. Colbert à M. Talon », A.N. Colonies, série C11A, vol 1, f° 294.

272. Lahontan, *Œuvres complètes 1*, supra note 18 aux pp 287, 306.

273. *Ibid* à la p 308; voir aussi à la p 627 et, pour les Hurons de Québec, Louis Armand de Lom d'Arce Lahontan, *Œuvres complètes*, vol 2, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990 à la p 831.

274. Aux termes de l'article sept, les actes de violence que pourraient commettre des Autochtones alors qu'ils ignorent la conclusion du traité ne compromettront pas la ratification de celui-ci. Les « François, Algonquins & Hurons » sont présentés comme trois peuples ou nations distincts, sans plus de précision.

loyauté envers les Français face aux ennemis de ces derniers, notamment dans le cadre d'opérations militaires. En France, il implique également une soumission entière à l'autorité royale, mais rien ne permet d'affirmer que les nations visées par ce traité aient accepté un tel statut. L'emploi du terme ancien « vasselage », confirme cette interprétation, car il est défini de la manière suivante²⁷⁵ :

VASSELAGE, se prend quelque fois pour la foi & hommage que le vassal rend à son Seigneur; mais en général ce terme signifie une servitude ou dépendance envers un Seigneur supérieur. On distinguait autrefois entre le vasselage lige & le vasselage simple. Celui qui appartenait au Roi, était appelé vasselage lige, & emportoit une obligation de la part du vassal de servir son Seigneur à la guerre envers tous & contre tous; & par cette raison il ne pouvait appartenir qu'au Roi. On appelloit vasselage simple celui qui appartenait à des Particuliers, la feodalité toujours réservée au Roi. [...].

Il est évident que le roi n'entend pas faire des Algonquins de véritables vassaux en les soumettant aux règles détaillées de la Coutume de Paris concernant les fiefs possédés par des individus bénéficiant de rentes seigneuriales, car ils ignorent totalement ce que signifie une telle relation. Le terme « vasselage » renvoie plutôt à l'obligation de se battre aux côtés du roi et de ses officiers. Dans cette perspective, les Autochtones peuvent être considérés comme des vassaux sans fiefs ou de fidèles guerriers du roi qui conservent une autonomie interne totale²⁷⁶.

275. Claude-Joseph de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, nlle éd, t 2, Paris, Savoye, 1771 à la p 786; en général, ce terme désigne la « condition de vassal » : M Guyot, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, nlle éd, t 17, Paris, Visse, 1784 aux pp 471-72; *Dictionnaire de français Littré, sub verbo* « vasselage », en ligne : <<http://litre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/vasselage/76514>>. *L'Encyclopédie*, ou *Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* édité par Diderot et D'Alembert (1751-1782) offre cette définition (vol 16 à la p 1856) : « l'état de vassal, la dépendance dans laquelle il est à l'égard du seigneur dont il relève; Vasselage signifie aussi quelquefois le fief mouvant d'un seigneur, & quelquefois aussi l'on entend par ce terme l'hommage qui est dû au seigneur par le vassal », en ligne : <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.127:44./var/artfla/encyclopedie/textdata/IMAGE/>.

276. En ce sens, Lavoie, *supra* note 2 aux pp 105-06.

En mai 1666, des ambassadeurs représentant chacune des cinq nations iroquoises demandent officiellement la continuation de la paix et la protection du roi²⁷⁷. Toutefois, immédiatement après, des Agniers ignorant l'existence de cette trêve capturent ou tuent certains Français. En septembre, de Tracy décide d'entreprendre une expédition punitive contre cette nation, mais il devra se contenter de brûler des provisions dans des villages abandonnés situés sur les rives de la rivière Mohawk, dans l'actuel État de New York. Il prend officiellement possession de ce territoire abandonné par acte notarié, avant de rentrer à Montréal²⁷⁸. En 1667, les Agniers sollicitent la paix, que leur accorde de Tracy. Affirmant être en mesure de les ruiner entièrement, il prétend « leur conserver leur terre » en accédant à leurs autres demandes²⁷⁹. Garakontié, qui est venu raffermir la paix au nom des Onontagués, remercie le gouverneur de s'être contenté « d'humilier le seul Agnié », tout comme le roi, qui n'a pas exigé leur « sang » ou leur « totale ruine »²⁸⁰. Il promet que les nations iroquoises demeureront « dans le respect, qu'elles ont promis » au grand Onnontio des Français²⁸¹.

Le gouverneur lui demande alors de s'assurer que ses « frères » et ses « neveux » tiendront parole. Il désigne ainsi les quatre autres nations iroquoises, d'une part, et les guerriers Onontagués, d'autre part²⁸². Il ajoute que le « grand Onnontio » nommé Louis « est si puissant & si jaloux du respect que luy doivent ses enfans », qu'il enverra si nécessaire vingt fois plus de soldats qu'il ne l'a fait auparavant, si les Iroquois s'en prennent à « ses propres Sujets » ou aux « Nations Sauvages, qui se sont mis sous sa protection, & qui l'ont reconnu comme leur Souverain », de la même manière que les Cinq-Nations elles-mêmes l'ont fait. Si les Onontagués ne respectent pas leur parole, ils seront anéantis²⁸³. D'autre part, Garakontie remercie le gouverneur des présents offerts à la suite du décès de guerriers tués par les Andastes. Son interlocuteur répond

277. Thwaites, *JR*, vol 50, *supra* note 18 à la p 134.

278. Morin, « Manger », *supra* note 267 aux pp 115-16.

279. Thwaites, *JR*, vol 51, *supra* note 18 à la p 80.

280. *Ibid* à la p 240.

281. *Ibid* à la p 242.

282. *Ibid* à la p 244.

283. *Ibid* à la p 246.

qu'il s'agit d'« un effet de la tendresse qu'il a en qualité de Pere, pour toy, comme pour son enfant »²⁸⁴. Il insiste pour que les « neveux » de Garakontie, c'est-à-dire les guerriers placés sous son autorité, cessent d'attaquer la nation des Loups. Il distingue donc parfaitement l'enfant bénéficiaire de largesses et le neveu qui obéit à son chef dans le cadre d'expéditions de guerre.

En 1668, des ambassadeurs agniers viennent demander au gouverneur de les secourir dans leur guerre contre la nation des Loups, « comme pour la deffense d'un pays qui est dé-jà au Roy par la force des armes, & qu'ils ne tiennent que parce qu'il lui plaist de leur laisser »²⁸⁵. Si tant est qu'elle reflète la pensée des Agniers — ce dont il est permis de douter — cette déclaration signifie, implicitement, que si le roi désire un jour reprendre le pays qu'il a consenti à « leur laisser », il devra de nouveau utiliser la force. Les ambassadeurs Tsonnontouans s'expriment plus justement en présentant le gouverneur comme « l'arbitre general, & le maistre de tous les differents, & de toutes les guerres de ces Sauvages »²⁸⁶.

En 1669, les Algonquins reprochent aux Tsonnontouans d'avoir attaqué une centaine de leurs alliés. Ils rappellent au gouverneur qu'« en pleine assemblée de toutes les nations », il avait promis de punir « ceux qui contreviendroient aux articles de la paix »²⁸⁷. De Tracy répond qu'ayant :

fait mourir quelques François ses propres neveux, pour les punir des meurtres qu'ils avoient commis sur des Iroquois, à cause que cela estoit capable de r'allumer la guerre, on ne devoit pas douter qu'il ne fist justice des Iroquois, ou des autres peuples qui oseroient troubler la paix²⁸⁸.

Un capitaine huron, âgé de près de quatre-vingts ans, prend ensuite la parole²⁸⁹ :

Onnontio, [...] ô que tu as un gr?de famille, ah! combien d'enfans que tes acquis. Les femmes les plus fecondes n'en ont

284. *Ibid.*

285. Thwaites, *JR*, vol 52, *supra* note 18 à la p 136.

286. *Ibid* à la p 196.

287. Thwaites, *JR*, vol 53, *supra* note 18 à la p 42.

288. *Ibid* à la p 44.

289. *Ibid* aux pp 44-46.

que deux à la fois : mais tu en as produit dans l'espace de ce peu d'années que tu es uenu icy, une multitude innombrable. Tu en as de tous costez, à l'Orient & à l'Occident, au Midy & [17] au Septentrion. Les Algonquins sont tes enfans, les Montagnez, les Outaouïaks, les Hurons & les Iroquois. Quel est le père qui t'ait jamais égalé en multitude d'enfans? Oüy, tu es veritablement nostre père, puisque tu en fais si dignement l'office. Tantost reprenant les vns, & tantost punissant les autres, menaçant celuy-cy, exhortant celuy-là, à vivre en paix avec ses freres.

Il ajoute que « plus qu'en toute autre chose », Onontio se montre père en ouvrant la voie aux missionnaires et en procurant la vie éternelle aux Autochtones. Il conclut²⁹⁰ :

Courage donc Nations Iroquoises, Outaouïaks, Hurons, Montagnez [19] Algonquins, recoignoissez Onnontio pour père, suiuez exactement ses ordres, obeïssez à ses commandemens : écoutez les advis qu'il vous donne pour affermir la paix entre vous [...].

Garakontie explique alors que les Tsonnontouans ont attaqué les « Ontoüagannha, qu'Onnontio jamais n'avoit pris sous sa protection : & qu'ainsi cette derniere Nation Iroquoise ne deuoit pas estre accusée d'auoir en cela rompu la paix »²⁹¹. Ses interlocuteurs lui donnent raison sur ce point. Dans leur pays, les Tsonnontouans répondent ainsi au porte-parole d'Onontio :

Qui sont ses alliez? Comment veut-il que nous les connaisons, puis qu'il prétend prendre sous sa protection tous les peuples que découvrent ceux qui vont porter la parole de Dieu par toutes ces contrées, & [...] des nations qui ne nous ont jamais esté qu'ennemies [...]. Qu'Onnontio arreste leur hache, s'il veut que nous retenions la nostre »²⁹².

Deux choses sont remarquables dans ces négociations. En premier lieu, pour ce qui concerne le langage diplomatique, le gouverneur et les missionnaires comprennent

290. *Ibid* à la p 46.

291. *Ibid* à la p 48.

292. Thwaites, *JR*, vol 54, *supra* note 18 à la p 264.

parfaitement la distinction entre les neveux, les frères et les enfants. En second lieu, les protagonistes opposent les « propres sujets » du roi et les nations qui se sont placées « sous sa protection, & qui l'ont reconnu comme leur Souverain ». Malgré l'emploi occasionnel de ce dernier terme, dans les faits, cette subordination demeure limitée aux questions de guerre et de paix, sans remettre en cause l'autonomie interne des peuples autochtones concernés. En d'autres termes, juridiquement, les « enfants » d'Onontio demeurent ses alliés.

Dans les années 1680, les Iroquois reprennent les hostilités contre les Français et leurs alliés. Elles ne cessent qu'avec la conclusion de la Grande Paix de Montréal, en 1701, entre les Français, leurs alliés et les Cinq Nations. Cette entente évite d'utiliser une terminologie juridique française; le gouverneur s'y adressera plutôt à ses « enfants », sans chercher à préciser s'ils sont alliés ou sujets²⁹³. Mais en 1713, l'article XIII du traité d'Utrecht prévoit que les Français ne molesteront ni les « cinq Nations ou Cantons des Indiens soumis à la G[rande-]B[retagne] » ni les « autres Nations de l'Amérique, amies de cette couronne ». Réciproquement les Britanniques « se comporteront pacifiquement envers les Américains Sujets ou amis de la France »²⁹⁴. Des commissaires devront toutefois déterminer le statut de chaque nation, mais ils ne parviendront pas à le faire. Dans ce cadre, les Français soutiendront que le prétendu assujettissement des Cinq Nations aux Britanniques ne correspond aucunement à la réalité²⁹⁵.

293. Morin, « Manger », *supra* note 267 aux pp 118-22. Après 1667, les cinq nations se sont opposées à l'extension du réseau d'alliances françaises; elles semblent aussi avoir interprété différemment des Français l'une des clauses principales de la paix de Montréal de 1701 : Maxime Gohier, *Onontio le médiateur : la gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France, 1603-1717*, Sillery (QC), Septentrion, 2008 aux pp 115-17, 153-80.

294. « Traité de Paix et d'Amitié entre Sa Majesté très Chrétienne, & Sa Majesté la Reine de Grande Bretagne, conclu le 21 mars/11 avril 1713 » dans Parry, vol 21, *supra* note 270, à la p 409. Au cours des négociations, Louis XIV a demandé, sans succès, que les nations dépendantes d'une couronne soient plutôt considérées comme sujettes de celle-ci, ce qui les aurait empêchées de commercer dans les colonies étrangères. En outre, le roi ne croyait pas possible d'établir des règles pour les peuples indépendants : Morin, *L'usurpation*, *supra* note 16 à la p 96.

295. Voir Morin, « Des nations libres », *supra* note 3 aux pp 65-69.

De manière générale, les actes de soumission volontaire à une puissance européenne sont d'ailleurs représentatifs de la volonté réelle du peuple concerné et ils n'ont pas eu de conséquence durable. En 1722, Bacqueville de La Potherie estime que si les Autochtones de l'Amérique du Nord « vivent dans une entière indépendance les uns des autres, ne se reconnaissent point de Souverain, ils ont tous néanmoins une vénération si particulière pour le Roi, qu'ils appellent le *Grand Onontio* »²⁹⁶. Ainsi, les documents qui tentent de présenter les Autochtones comme des sujets du roi n'ont eu aucune portée réelle. L'image du père qui pourvoit aux besoins de ses « enfants » et qui maintient la paix entre frères demeure prédominante. Les Français ne croient pas pour autant avoir l'autorité d'un capitaine, car il aurait fallu pour cela que les Autochtones deviennent les « neveux du roi ».

CONCLUSION

Du début du xvii^e siècle à la Conquête de 1760, les Français maîtrisent rapidement les subtilités de langage diplomatique autochtone. Ils se présentent d'abord comme des amis, des alliés et des frères, trois concepts qui sont reconnus par leur propre ordre juridique et qui présupposent l'indépendance de leurs partenaires. Ils acceptent que ceux-ci aient leurs propres coutumes et institutions, en particulier leurs chefs, qui ont une autorité assez grande sur les membres de leur communauté et semblent parfois détenir une prééminence régionale. Pour les Autochtones, la fraternité découle d'un rituel diplomatique ou communautaire; elle constitue la clé des relations pacifiques. Elle désigne une relation de solidarité militaire et économique, tandis que les enfants ont une obligation de loyauté bien plus grande envers leur « père », le roi de France; cependant, seuls les neveux obéissent à leurs chefs pour ce qui concerne les expéditions guerrières.

Du point de vue des Français, le statut de sujet est accordé uniquement à la suite de la conversion des Autochtones. Néanmoins, les communautés de néophytes établies dans la vallée du Saint-Laurent conservent une très grande

296. La Potherie, *Histoire*, t 1, *supra* note 18 à la p 219.

autonomie, qu'il s'agisse de leurs institutions traditionnelles, de l'application du droit colonial à leurs membres ou de leurs opérations militaires. À cet égard, ces communautés acceptent clairement de subordonner leurs intérêts à ceux du roi et de se battre aux côtés de ses soldats, même si elles doivent décider elles-mêmes de partir en guerre; en outre, elles disposent librement de leurs prisonniers. Leurs chefs et leurs missionnaires acceptent très graduellement l'application de certaines règles d'origine française, telles que les peines prévues pour le meurtre ou le viol, les châtiments corporels ou l'emprisonnement, tout en préservant pour l'essentiel leur autonomie. Celle-ci constitue une forme de souveraineté interne qui est limitée uniquement par les contraintes acceptées ou subies par ces Autochtones « domiciliés ».

Dans le cadre de pourparlers de paix avec des nations éloignées, la métaphore paternelle désigne une simple prééminence dans le cadre d'une alliance, ainsi que le statut de pourvoyeur et de protecteur du roi. Elle est d'origine iroquoïenne plutôt que française. Son emploi est suggéré aux représentants de la couronne. Ceux-ci l'adoptent sans difficulté, car ils distinguent parfaitement les concepts d'oncle, de père et de capitaine. Bien qu'un petit nombre de documents affirment que certains Autochtones reconnaissent le roi comme leur souverain, de telles déclarations sont souvent démenties par les faits. En outre, l'objectif premier des Français est d'obtenir un soutien militaire et d'empêcher les Autochtones d'entretenir des relations avec leurs ennemis, ce qui ne remet pas en question leur indépendance. De ce point de vue, les frères ont peut-être davantage l'occasion de se quereller que les pères et les fils, mais il y a là une simple question de degré. Il s'agit après tout d'une métaphore, ce dont sont conscients tous les participants.

Il ne faudrait pas conclure de tout cela que les Français souhaitent préserver éternellement l'autonomie des peuples autochtones ou leur mode de vie traditionnel, même si leurs opérations commerciales dépendent à cette époque de la continuation de leurs activités traditionnelles. Ils ne ressentent pas le besoin de remettre en cause cet état de fait, car la mise en culture des terres agricoles de la vallée du Saint-Laurent ne menace pas les zones de chasse et de pêche

autochtones. En raison de la puissance militaire de leurs alliés, les Français doivent entretenir des relations d'ordre international avec eux, sans être responsables de leurs actions. Ils ont donc dû faire preuve d'une fine connaissance des traditions juridiques autochtones et renoncer à leur imposer brutalement des règles d'origine française. Ainsi, en dépit d'intérêts opposés et d'objectifs souvent contradictoires, les parties en présence ont généralement bien compris les concepts employés au cours de pourparlers, car ceux-ci étaient le plus souvent d'origine autochtone. En définitive, qu'il ait été qualifié de frère ou de père, Onontio n'est pas parvenu à devenir le souverain des Autochtones.