

Entretien avec Gilles Havard

Caroline Pelletier

*Gilles Havard est historien de formation. En 1989, alors étudiant à l'Université de Rennes II, il réalise une maîtrise d'histoire à l'Université Laval sous la direction de Denys Delâge dans le cadre d'un échange universitaire franco-qubécois. Il obtient l'agrégation d'histoire en 1990, et, tout en enseignant au secondaire (lycée), il décroche un doctorat d'histoire (Université Paris VII, 2000). Actuellement, il est chercheur au CNRS et rattaché au MASCIPO – Mondes américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs — à Paris. Il travaille essentiellement sur l'histoire des relations entre les Européens et les Amérindiens en Amérique du Nord. Sa thèse, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715*, publiée en 2003 (chez Septentrion), s'est vue décerné en 2004 le Prix Jean-Charles-Falardeau — récompense offerte pour le meilleur livre de langue française en sciences sociales au Canada —, et son ouvrage *Histoire de l'Amérique française* a reçu deux distinctions : le Grand Prix d'Histoire Chateaubriand (2003) et le Grand prix de la Société des Gens de Lettres (2004). Parmi ses récentes publications, on compte notamment *Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne, XVII^e-XVIII^e siècles*, *Annales*, 62, 3, mai-juin 2007, p.539-573. Gilles Havard travaille actuellement à l'écriture d'une *Histoire des coureurs de bois* et coordonne un livre sur l'histoire des relations entre Français et Autochtones (parutions prévues en 2009).*

A.S. Dans un premier temps, pouvez-vous nous expliquer les raisons pour lesquelles vous portez un intérêt à l'histoire de l'Amérique française ?

G.H. Sans doute pour des raisons pratiques — je peux lire facilement les sources coloniales françaises ! — et peut-être, très subjectivement, parce que je suis français. Mais il existe deux facteurs plus fondamentaux : cette histoire, d'abord, demeure totalement oubliée aujourd'hui en France, elle constitue un véritable *no man's land* de l'historiographie et de la mémoire nationale ; l'Amérique du Nord « coloniale », ensuite, forme un extraordinaire laboratoire d'études pour comprendre le monde postcolonial et « globalisé » du XXI^e siècle : des thèmes aussi contemporains que les métissages, l'acculturation et l'assimilation, les chocs de religions et de civilisations, l'universalisme, le communautarisme, les redéfinitions identitaires, l'impérialisme, les migrations, etc., trouvent en effet de saisissants échos dans l'histoire des brassages coloniaux de la période moderne (XVI^e-XVIII^e siècles), en particulier dans l'histoire des relations entre les Français et les Amérindiens.

A.S. Pourquoi l'histoire de la Nouvelle-France est-elle oubliée en France ?

G.H. Depuis les années 1960-70 – c'est-à-dire l'époque où disparaît l'empire colonial français, en Afrique et en Asie, celui qui s'était constitué au XIX^e siècle, bien après la chute de la Nouvelle-France —, c'est l'histoire coloniale de façon générale qui en France n'est presque plus étudiée dans le secondaire, et très peu dans le supérieur, comme si un tabou pesait sur la production d'une telle histoire. Il y a là une véritable amnésie qui tient généralement à certains blocages de la société française vis-à-vis du fait colonial, lequel constitue pourtant une facette essentielle de l'identité nationale contemporaine. La France est un pays « multiculturel », en tant de cas très divers, mais qui ne s'assume pas comme tel; elle peine d'autant plus à observer ses racines coloniales que celles-ci renvoient insidieusement à des métissages et à une diversité culturelle qui font obstacle aux idéaux républicains. Il faut ajouter que l'empire colonial français des XVII^e-XVIII^e siècles – dont faisait partie la Nouvelle-France — est encore moins étudié que celui des XIX^e-XX^e parce qu'il a disparu dans les dernières décennies de l'Ancien Régime, en 1763, c'est-à-dire avant la Révolution (1789) à partir de laquelle la France s'est constituée en État-nation et qui est considérée

comme l'événement fondateur de l'histoire française contemporaine. L'étude des sociétés coloniales est presque totalement délaissée par les historiens modernistes français qui, par nationalisme, ont une grande difficulté à s'évader hors de leurs frontières; pour la plupart d'entre eux, la colonisation française en Amérique du Nord est un phénomène anecdotique... Dernier élément d'explication pour rendre compte du faible intérêt porté par les Français à l'histoire de la Nouvelle-France, c'est le fait que les anthropologues et les ethnohistoriens ont été traditionnellement beaucoup plus attirés par l'Amérique centrale et méridionale et que leur intérêt pour les Indiens d'Amérique du Nord s'est donc avéré extrêmement limité (à quelques exceptions près, comme Emmanuel Désveaux).

A.S. Lorsque l'on étudie les Amérindiens, quelles sont les difficultés le plus souvent rencontrées ?

G.H. Il existe peut-être un avantage à être européen – plutôt que québécois ou canadien – qui est d'échapper plus facilement aux pesanteurs de la rectitude politique (très forte en Amérique du Nord), laquelle conduit parfois soit à idéaliser les sociétés indiennes, soit à exagérer leur capacité d'adaptation face aux pressions coloniales, soit à considérer de manière ethnocentrique que les Européens et les Autochtones se ressemblent. Mais ces travers, à vrai dire, guettent tous les chercheurs. De façon générale, l'étude historique des Amérindiens se heurte à un problème de source, puisque l'historien utilise principalement des sources écrites coloniales et que le point de vue des Autochtones est, de ce fait, difficile à dégager. C'est ce qui explique le développement de l'« ethnohistoire » au cours des quarante dernières années. L'ethnohistoire se distingue de l'histoire par son objet (sociétés « sans écriture »), par ses méthodes inspirées des autres sciences sociales, et par le recours à une grande diversité de sources (correspondance écrite, tradition orale, traces de la culture matérielle...). Aux États-Unis et au Canada, des historiens de formation, parfois des géographes et des sociologues (comme Denys Delâge), se sont consacrés à l'ethnohistoire à partir des années 1970-80; la « discipline », de plus en plus, sert aussi de refuge aux ethnologues, qui n'ont plus les mêmes opportunités que par le passé de procéder à des enquêtes ethnographiques.

Mais il y a de multiples façons de faire de l'ethnohistoire... La meilleure approche me semble se situer à mi-chemin – mais à bonne distance – de deux postures extrêmes que sont le néo-positivisme d'une part et le subjectivisme postmoderne d'autre part. Il n'est pas possible d'affirmer qu'on va objectivement comprendre la vie et le passé des Indiens, surtout si l'on se contente d'une lecture littérale des sources historiques. Inversement, on ne saurait refuser l'utilisation des sources écrites des siècles passés sous prétexte qu'elles sont biaisées et qu'elles ne formeraient que des objets « symboliques », des « discours » inaptes à nous éclairer sur la culture et l'histoire des Indiens; et l'on ne saurait accepter l'idée radicale, défendue par certains chercheurs indiens, selon laquelle l'histoire des Indiens ne peut être écrite que par des Indiens (autohistoire); ou plus généralement le postulat postmoderne qui invalide toute capacité des sciences sociales à produire une compréhension objective du comportement humain. Les documents historiques et ethnologiques, a fortiori s'ils sont anciens, doivent être décryptés et déconstruits par un effort de compréhension des cadres mentaux et des valeurs culturelles des observateurs, et leurs informations croisées avec d'autres sources (tradition orale, archéologie).

A.S. Avant l'arrivée des premiers colons, comment se présentait l'Amérique indienne (en particulier dans la région des Grands Lacs) en termes de groupes linguistiques et tribaux ?

G.H. Trois grandes familles linguistiques sont représentées dans les Grands Lacs et plus généralement dans le Nord-Est de l'Amérique du Nord : les Iroquoiens, les Algonquiens et les Sioux (ou Siouens). La famille iroquoienne, regroupée dans les Grands Lacs « inférieurs » (lac Ontario, lac Érié, sud et est du lac Huron), comprend au début du XVII^e siècle six grandes confédérations (pour une population évaluée entre 60 000 et 110 000 personnes) : les Iroquois ou ligue des Cinq Nations (Agniers, Onneiouts, Onontagués, Goyogouins, Tsonnontouans), les Hurons, les Pétuns, les Neutres, les Ériés et enfin les Andastes (ou Susquehannocks). Ces peuples semi-sédentaires, qui déplacent leurs gros villages tous les dix ou douze ans, s'adonnent essentiellement à l'agriculture (maïs, fèves, courges, tournesols), et secondairement à la chasse,

mais aussi à la pêche. Les membres de la famille linguistique algonquienne occupent quant à eux une zone qui s'étend du littoral atlantique aux Rocheuses. Ceux des Grands Lacs pratiquent la pêche, la chasse et l'agriculture; parmi ces « Algonquiens centraux » (qu'on peut estimer à 100 000 individus), mentionnons les Anishinabe (Ojibwas, Outaouais, Poutéouatamis), les Sakis, les Ménominis (Folles Avoines), les Mascoutens, les Renards (Outagamis), les Kicapous, les Miamis, et les Illinois. La famille linguistique sioux (siouen) enfin, répartie dans les forêts de l'ouest des Grands Lacs et dans les Prairies, autour du Mississippi et du Missouri, comprend les Winnebagos (Puants, Otchagras), les Akansas (ou Quapaws), les Assiniboines et surtout les Sioux proprement dits : d'abord les Sioux « des bois » (Dakotas ou Santees), avec lesquels les Français entrent en contact dès les années 1650-1660, et plus à l'ouest les Sioux des prairies (Nakotas et Lakotas).

A.S. Et quelle était leur organisation sociale ?

G.H. Les Indiens se définissent collectivement à travers un certain nombre de groupes ou sous-groupes : confédérations, « tribus », moitiés, phratries, clans, bandes, villages... Quelle que soit l'échelle sociologique, un « groupe » se conçoit d'abord en ce que ses membres s'identifient comme tels à celui-ci. Il suppose aussi un certain degré de coopération, de solidarité et d'intégration entre les individus. C'est le lieu théorique de la réduction et de l'annihilation des tensions, de l'absorption de la violence, l'espace de la paix et de l'alliance. La confédération iroquoise des Cinq Nations, appelée métaphoriquement « la longue maison », ou Hodenusaunee, constitue ainsi une ligue de paix, vraisemblablement forgée entre 1400 et 1600 dans le but de supprimer la guerre entre les Iroquois. Bien sûr, à mesure que s'affine la nature du groupe — de la ligue au lignage, en passant par la tribu et le clan —, d'autres critères, et en particulier les liens de parenté, interviennent pour donner à la collectivité plus de lien et d'unité. Le terme « tribu », systématisé par l'anthropologie du XIXe siècle, est utilisé aux XVIIe-XVIIIe par des auteurs influencés par leur culture livresque (le terme est emprunté au langage biblique et aux institutions politiques de l'antiquité). Dans les sources, il correspond parfois à un clan, mais le plus souvent à ce que les Français du XVIIe appellent une « nation » (en France, à l'époque, les Normands, les Bretons, etc., forment des « nations »). Les Outaouais par exemple étaient divisés en quatre groupes ou « nations » (Outaouais du Sable, Kiskakons, Sinagos et Nassauakuetons) ; ils existaient comme groupe linguistique, comme alliés, mais chaque « nation » était autonome, tout en étant visiblement apparentée aux autres. Comme l'explique l'anthropologue français Emmanuel Désveaux, le groupe « tribal » — constitué souvent de plusieurs clans, mais aussi de deux « moitiés » — se définit avant tout en ce qu'il constitue une « entité endogame » : il est par définition l'espace de l'alliance. Cela dit, la « tribu » n'est pas un espace social étanche : des segments de « tribus » s'intermarient dans d'autres « tribus », et la guerre, par ailleurs, est une véritable machine à adopter et à enfanter. Le clan, contrairement à la « tribu », constitue une entité sociale exogamique : chaque clan, parfois appelé « famille » dans les sources françaises, est un groupe de descendance formé de plusieurs lignages, lequel réunissent des familles élargies. En ojibwa, l'unité clanique est appelée « Ototeman », ou « Do-daim » qui signifie « ceux de ma parenté » : c'est un groupe totémique qui tire son pouvoir spirituel d'un animal ou d'une créature mythique. Les Outaouais, nous apprend un père jésuite de la fin du XVIIe siècle, sont ainsi constitués des « gens de la carpe », des « gens du Grand lièvre » et des « gens de l'ours ». L'appartenance à un clan implique des obligations rituelles (tabous alimentaires, pratiques funéraires spécifiques, etc.).

A.S. Quelle est la conception amérindienne du territoire ?

G.H. Les Indiens, en tout cas dans le contexte de la colonisation, revendiquent la propriété d'un territoire donné. Certes, ils ne s'en considèrent pas les propriétaires, au sens européen d'une propriété immobilière : il faut rappeler que l'Indien se conçoit traditionnellement comme un élément parmi d'autres de la nature, à l'égal des animaux, des poissons et des plantes. La terre n'est donc pas sa propriété, pas plus que l'air; elle n'est pas perçue comme un bien immeuble, susceptible d'être vendu et échangé. Mais, et même si cette réalité s'est accentuée avec le développement du commerce des fourrures, les limites des territoires de

chasse étaient parfaitement connues des Amérindiens. Les chasseurs savaient s'ils trappaient dans « leur » territoire ou dans celui d'un autre groupe. Et les Français ne construisaient jamais un fort dans la région des Grands Lacs sans demander au préalable l'accord des Autochtones.

A.S. Quels sont les rites et les mythes qui sont rattachés au territoire ?

G.H. Le territoire recèle une dimension sacrée, au sens où l'univers des Amérindiens est spirituellement saturé : il abrite une quantité d'esprits (manitous en algonquien). Le Grand Lièvre, appelé Nanabozo ou encore Michabou, occupait une place importante dans le panthéon des Anishnabe. Selon les mythes de création outaouais, le Grand Lièvre est à l'origine de la formation du monde. Cette période originelle aurait d'ailleurs laissé sa trace dans les paysages, donnant naissance à une véritable géographie totémique. Les Amérindiens lisent en effet le paysage — tel lac, tel rapide, telle île, tel accident du relief, tel rocher... — comme les vestiges du passage des esprits mythiques, comme les empreintes de leurs aventures et de leurs exploits. Le mythe, ainsi, explique le territoire, le rationalise, et sert aux Indiens de langage d'appropriation. Un territoire, une fois qu'il est « approprié » — par le récit mythique —, recèle pour les Indiens des endroits dotés d'une sacralité particulière, chargés de « puissance ». Les pétroglyphes, ainsi, n'étaient pas réalisés n'importe où. Cela dit, et même s'il fallait nuancer selon les groupes, il n'est pas certain que la territorialité des Amérindiens ait été aussi forte que celle des paysans européens de l'époque... Les migrations, d'ailleurs, étaient assez fréquentes, bien avant l'arrivée des colonisateurs français.

A.S. Les Amérindiens étaient souvent en guerre. Quels en étaient les principaux motifs ? D'où provient ce culte de la guerre ?

G.H. La guerre est centrale en effet dans les sociétés amérindiennes. Mais on ne combat pas pour agrandir son territoire ou pour contrôler des ressources. Les raids sont d'ailleurs souvent pratiqués à plusieurs centaines de kilomètres du territoire, sans rapport donc, avec sa défense. Quant au motif de la vengeance, il est présent bien sûr, mais non au sens d'une vendetta comme il en existe dans les sociétés méditerranéennes. En effet, aucun principe d'équivalence ne semble avoir prévalu dans les échanges de violence entre groupes. Les Indiens ne lançaient pas nécessairement un raid contre ceux qui les avaient précédemment attaqués... En fait, si l'on suit les anthropologues P. Clastres ou E. Desveaux, les Indiens font la guerre... pour faire la guerre ! La guerre, d'une certaine manière, n'a pas de motivations, puisqu'elle est intrinsèque à l'ordre social. Le groupe (tribu ou nation) exalte d'ailleurs son identité à travers un discours ethnocentrique virulent, en s'auto-définissant comme « les vrais hommes », les « êtres humains », etc., les « autres » se voyant symboliquement dénier de toute humanité. Les guerres indiennes sont fondamentalement des guerres de capture, de captation. Il est intéressant, pour donner un sens à l'activité martiale, de s'attacher aux détails ethnographiques que nous offrent les sources, détails parfois laissés de côté par les historiens. Chez les Iroquois, la guerre fonctionne comme une matrice, comme une fabrique à remplacer, à assimiler, en somme à enfanter, selon le principe de la filiation. L'objectif des guerriers était de capturer ou, à défaut, de scalper l'adversaire — les circonstances du combat présidant sans doute à l'une ou l'autre des options. Les prisonniers qui risquaient de ralentir la marche du groupe (enfants non sevrés, femmes enceintes, blessés) étaient rapidement mis à mort, parfois mangés sur place. Un document nous apprend qu'au retour du raid, si les scalps étaient sanguinolents, la plupart des guerriers évitaient de s'en approcher; le sang non coagulé du scalp, en effet, est tabou, à l'instar du sang des menstruations féminines : les guerriers se tenaient à l'écart, de même qu'on évitait de s'approcher des femmes indisposées ou parturientes, qui étaient toujours recluses dans une hutte à l'écart du village. Comme le sang féminin, capable d'interférer avec le pouvoir des chamanes, le sang du scalp semble donc investi d'une puissance particulière de nature symbolique, d'un pouvoir potentiellement dangereux. On peut ajouter qu'en assimilant le sang de l'ennemi au sang menstruel, les Iroquois conféraient à la guerre une dimension génésique. Comme l'a mis en évidence Lévi-Strauss, les scalps prélevés à l'extérieur participaient en effet de la fécondité à l'intérieur du groupe. Les captifs étaient mis à mort ou adoptés, selon ce que décidait la mère de clan qui était à l'origine de l'expédition. D'autres détails ethnographiques sont intéressants. Chez les Illinois par exemple, à l'occasion d'un raid en territoire ennemi, le plus jeune guerrier était chargé de faire la cuisine et de raccommo-der les souliers, rôles habituellement dévolus à la femme. Chez les Miamis

et chez les Renards, le jeune guerrier sans expérience est aussi soumis à des travaux féminins : cuisine, corvée d'eau et de bois, réparation des mocassins, etc. Si le guerrier est ainsi assimilé à une femme, et en premier lieu à une femme menstruée, c'est peut-être parce que dans les deux cas s'opère une suspension de l'alliance : le guerrier, par définition, risque de mourir et donc de compromettre sa propre alliance, et la femme, naturellement, est indisposée.

A.S. Vos ouvrages concernent aussi l'analyse des liens entre les Français et les Autochtones. Pouvez-vous nous décrire comment se sont formées les premières relations franco-autochtones ?

G.H. Les Français, à partir surtout des années 1580, s'intéressent de près aux fourrures, en plus de la pêche. Avant de s'allier avec la plupart des nations des Grands Lacs dans la seconde moitié du XVII^e, ils se sont liés au tout début de ce siècle avec les Micmacs, les Montagnais (Innus), les Algonquins et avec le groupe le plus puissant de la région, les Hurons (Wendats). En fait à partir des années 1580-1590, les entrepreneurs français estiment que s'ils veulent s'implanter et établir des liens commerciaux durables avec les Indiens, il est indispensable de cultiver leur amitié. Dès 1600 vraisemblablement, peut-être même plus précocement, une alliance s'établit sur les rives du Saint-Laurent entre les Français et les Montagnais ; elle est consacrée en 1603 à Tadoussac lors d'une « tabagie » qui réunit François Gravé du Pont, Samuel de Champlain et le chef montagnais Anadabijou, qui célèbre avec ses alliés algonquins et etchemins une victoire sur les Iroquois. L'année 1603 inaugure de fait, de façon officielle, une forme de colonisation marquée par l'alliance des Français avec les peuples indiens. C'est l'échange entre marchandises européennes et fourrures qui, pendant un siècle et demi, sert de ferment aux alliances franco-amérindiennes. Mais c'est aussi la guerre : en s'alliant avec les Montagnais et les Hurons, les Français deviennent ennemis des ennemis de leurs alliés, c'est-à-dire des Iroquois. Tout au long des XVII^e-XVIII^e siècles, les alliances sont périodiquement réactivées grâce au troc, à la distribution de cadeaux par les Français (en priorité aux chefs), à l'échange de services, de bons procédés, mais aussi de personnes. De nombreux Français, en particulier les traiteurs de fourrures, étaient intégrés dans les réseaux de parenté autochtones.

A.S. Quelle était l'importance pour les Français de s'allier aux Amérindiens ?

G.H. L'alliance des Amérindiens était indispensable pour des raisons économiques, militaires, mais aussi démographiques. Sur le plan économique, les Autochtones sont d'indispensables partenaires, car ils fournissent les fourrures aux marchands français et ce commerce permet à la colonie d'exister. Sur le plan militaire, il eût été difficile aux Français de faire face aux Iroquois au XVII^e siècle et surtout aux Britanniques aussi longtemps sans le soutien de leurs alliés indiens. Quand, par exemple, deux expéditions sont lancées contre les villages tsonnontouans (iroquois), en 1684, puis en 1687, des centaines d'alliés autochtones accompagnent les soldats français. C'est aussi, en partie, grâce aux raids des Indiens des Grands Lacs que les Iroquois concluent une paix durable avec les Français et leurs alliés en 1701 à Montréal. En fait, l'alliance avec les Amérindiens a permis aux colons de la Nouvelle-France, pendant un siècle et demi, de compenser la faiblesse de leur peuplement. C'est cette faiblesse qui explique aussi en partie l'encouragement officiel de l'intermariage au XVII^e siècle : Champlain dans les années 1630, puis Colbert, le ministre de Louis XIV, dans les années 1660-1670, souhaitaient d'ailleurs former « un seul peuple » à partir des souches amérindienne et française, l'espoir étant de peupler plus rapidement la colonie et d'assimiler les Autochtones. Précisons que la dépendance des Français envers les Indiens, dans les postes de l'intérieur du continent, touche bien souvent tous les aspects de la vie quotidienne : les traiteurs, les missionnaires et les militaires ne sauraient se passer de l'aide des Autochtones, qui leur fournissent des connaissances géographiques, des guides, des techniques de survie pour vaincre l'hiver et bien sûr de la nourriture. Sans oublier les Amérindiennes qui servent de conjointes (parfois d'occasion) à certains Français.

A.S. Est-ce que les tentatives d'union des Anglais et des Espagnols avec les Amérindiens ont été autant aussi fructueuses que celles des Français ? Quelles en sont les raisons principales ?

G.H. Dans l'ensemble, il est vrai que les relations euro-autochtones ont été meilleures en Nouvelle-France que dans les colonies britanniques ou qu'en Nouvelle-Espagne. Mais reste à savoir pourquoi. Or il s'agit d'une question délicate pour plusieurs raisons : d'abord, on répondrait peut-être différemment selon que l'on parle du XVI^e ou du XVIII^e siècle (la vision qu'ont du métissage les autorités françaises, par exemple, évolue beaucoup); ensuite il n'existe pas de « Français » typique, et a fortiori pas de « Britannique » standard (puisque l'empire britannique, en Amérique du Nord, était peuplé d'Anglais, d'Écossais, d'Irlandais, d'Allemands, de Suédois, etc., et même de Français, les huguenots !). Pour expliquer les spécificités des relations franco-indiennes, anglo-indiennes, etc., il faut tenir compte avant tout des contextes de la colonisation. C'est la dépendance des Français envers les Indiens qui les pousse prioritairement à s'allier avec eux. Le handicap démographique des Français par rapport aux Britanniques, qui peuplaient davantage, évite ainsi aux Français d'empiéter sur les territoires autochtones, et explique en partie le succès durable de la relation franco-autochtone. Mais il serait réducteur de lire les contacts avec les Indiens en fonction uniquement des contextes démographiques ou économiques. Il faut aussi tenir compte, par exemple, de la culture politique et religieuse de chaque puissance coloniale. L'hétérogénéité juridique et socioculturelle du royaume français par exemple, a certainement favorisé l'intégration politique des Indiens au sein de l'Empire français. Ces derniers pouvaient en effet y former un corps ou une communauté de plus, avec ses statuts et ses caractères particuliers. Selon la charte de la Compagnie des Cent-Associés (1627), les Autochtones qui se convertissaient au catholicisme étaient même reconnus comme « naturels français » : ils pouvaient théoriquement disposer de leurs biens par testament, posséder des offices, témoigner en justice, etc. On peut aussi remarquer que l'incorporation des peuples autochtones, qu'elle soit le fruit de l'« éducation », de la christianisation ou de l'intermariage, a rarement présenté dans les Treize Colonies britanniques le caractère prioritaire qu'il a revêtu en Nouvelle-France et en Nouvelle-Espagne. Même si, attention, les autorités métropolitaines britanniques et leurs agents ont souvent envisagé aussi d'établir des relations pacifiques avec les Autochtones et exprimé leur volonté de les « civiliser » pour les inclure dans la société coloniale. Dans l'ensemble, si le programme philanthropique des Britanniques s'essouffle, au point de se révéler secondaire ou anecdotique, c'est avant tout parce qu'il ne résiste guère aux réalités nord-américaines : l'immigration massive et la faim de terres des colons, peu sensibles aux efforts missionnaires, conduisent en effet à de très fréquents conflits. Bref, pour comprendre les situations de contact, il faut à la fois prendre en considération les facteurs contextuels et les facteurs culturels.

A.S. Quel sens ont trouvé les colons français catholiques dans les mythes autochtones, et réciproquement ?

G.H. Il est difficile d'étudier les mythes cosmogoniques indiens tels qu'ils ont été rapportés par les jésuites au XVII^e siècle, notamment parce qu'ils ont souvent été passés au crible des catégories culturelles occidentales (recherche des similarités avec la Bible, démonologie) et ne permettent guère de mesurer les éventuelles modifications causées par le contact. Les contes indiens ont subi l'imprégnation du folklore français. À une époque qui reste à déterminer (peut-être dès le XVII^e siècle), des conteurs indiens se référaient par exemple à Petit-Jean ou Ti-Jean (devenu Ticon en ojibwa, Kicon en cri etc.), qui était un personnage très populaire du répertoire folklorique français. Ce transfert était probablement facilité par l'existence de personnages approchants et de thèmes communs entre le matériau européen et celui des Indiens. À cet égard, comme le remarque Lévi-Strauss, il n'est pas aisé d'établir de manière claire si les contes ont ou non reçu l'apport de motifs européens. Le catholicisme, de son côté, avait toujours su intégrer en son sein des rituels non chrétiens, et il était donc plus à même de s'amalgamer avec les religions indiennes que le protestantisme, soit la religion des Britanniques. Le catholicisme se rapprochait davantage du paganisme par son caractère quasi « polythéiste » (la Sainte-Trinité, la Vierge, les saints) et par l'importance accordée à la « magie » (invocation des anges, des saints, bénédictions, etc.), centrale dans la tradition chamanique des Indiens. Les jésuites, moins assimilationnistes que les autres ordres, cherchèrent ainsi à identifier des passerelles entre le catholicisme et les croyances indiennes et, de fait, à valoriser la facette « magique » ou païenne de leur propre religion.

A.S. La relation entre les Français et les Amérindiens a permis d'innombrables échanges. Quels étaient les principaux articles échangés ?

G.H. Dans le domaine matériel, les Autochtones appréciaient la commodité des marchandises européennes qu'ils obtenaient en échange des peaux et des fourrures. Ils étaient séduits surtout par les objets de métal (chaudrons, couteaux, haches...), mais aussi par les produits textiles (toiles, draps, chemises...), les perles de verre polychromes, les armes à feu et l'alcool.

A.S. Par ces échanges, est-ce que les Amérindiens ont subi une acculturation ou bien doit-on parler d'une continuité matérielle ?

G.H. Les produits européens étaient absorbés par les Autochtones de manière sélective. Les objets de fer, plus performants, se substituent partiellement aux outils et ustensiles d'os, de pierre et d'écorce; les fusils sont utilisés sans que les arcs et les flèches disparaissent; les draps sont appréciés mais ne font que compléter les peaux. Les marchandises, de façon générale, sont aussi réinterprétées par la culture indienne, qui leur assigne souvent de nouvelles fonctions d'ordre esthétique et rituel. Les chaudrons par exemple, auxquels s'attachait un grand pouvoir surnaturel, étaient parfois découpés en morceaux et servaient à la fabrication de pointes de flèche, de perles ou de pendentifs; les épées pouvaient être utilisées comme des harpons, les chemises neuves portées au-dessus de la « robe » animale plutôt qu'au-dessous, etc. Les produits s'intégraient donc dans le mode de vie indien sans véritablement le modifier. Mais tout cela est variable selon les époques et selon les groupes. Le processus d'acculturation est ainsi plus « avancé » au XVIII^e siècle chez les Indiens « domiciliés » de la vallée du Saint-Laurent que chez les Autochtones des Grands Lacs. Les Hurons de Lorette, en particulier, offrent le visage d'une communauté acculturée. Ils ont par exemple abandonné les maisons longues traditionnelles en écorce, qui abritaient plusieurs dizaines de personnes apparentées, au profit d'habitations « canadiennes ».

A.S. Quelles furent les méthodes d'évangélisation utilisées par les missionnaires ? Y a-t-il réellement eu conversion ?

G.H. Le jésuite, dans son désir de supplanter le chamane comme interprète des forces surnaturelles, devient en fait lui-même un chamane aux yeux des Indiens. Parce qu'il est soucieux de démontrer la supériorité de son dieu sur les manitous, en parlant de « justice divine » pour rendre compte d'une épidémie, en prévoyant une éclipse de soleil ou en utilisant tantôt des « gadgets » technologiques (instruments de mathématiques, pierres d'aimant, etc.), tantôt le pouvoir de l'écriture pour frapper l'imagination de son auditoire, il s'insère dans la logique animiste et plurielle de l'univers spirituel autochtone. Le dieu chrétien n'est pas « Dieu », mais une divinité, un esprit parmi d'autres ! Du côté des Indiens, on se montre très souvent rétif au discours des missionnaires, ou alors on l'écoute avec politesse ou curiosité, sans plus. Mais il existe des conversions véritables, en particulier chez les Hurons, dans les années 1630-1640, dans le contexte des épidémies, car il s'agit alors pour les Indiens de rechercher la protection de nouvelles puissances spirituelles. Cela dit, bien souvent le discours catholique est recontextualisé : les jeûnes imposés par les missionnaires sont ainsi davantage perçus dans la tradition de la quête de vision que comme rite d'expiation des péchés de la chair; les chapelets et les crucifix servent d'objets de médiation avec le surnaturel, à l'instar des amulettes, des sacs-médecine ou des bâtons cérémoniels; les images de la catéchèse rappellent les peintures rupestres, liées à la quête de vision, etc.

A.S. Lors de l'union de deux individus, l'un provenant de la colonie française et l'autre étant autochtone, comment conjuguait-ils leur vie commune (religion, rôle dans la société, la famille, etc.)?

G.H. Les unions franco-indiennes concernent assez peu la vallée du Saint-Laurent, mais beaucoup plus l'Acadie et la région des Grands Lacs, où le métissage, de fait, a pu s'épanouir. Pour de nombreux coureurs des bois ou voyageurs, l'union avec une Amérindienne servait de porte d'entrée dans l'univers indien; ils appréciaient d'autant plus d'avoir des concubines indiennes qu'elles leur offraient des services appréciés :

préparation de la nourriture, confection de vêtements (mocassins, mitasses, ceintures, etc.), cueillette des herbes médicinales ou encore préparation des peaux. De la même façon, les Indiennes appréciaient généralement de se lier aux « Blancs », notamment car ces derniers leur permettaient d'accéder plus aisément aux articles de traite européens. Il est difficile, faute de sources, de pénétrer dans l'intimité des couples franco-indiens. Ce que l'on peut dire, c'est que ces couples, plus que toute autre sphère sociale, forment un lieu de forte acculturation mutuelle. Les Français mariés avec une Indienne ont ainsi une plus grande chance de « s'indianiser » que les autres, selon une intensité variable selon les cas. Quant aux enfants métis, à l'époque de la Nouvelle-France, ils sont généralement élevés par leur mère et ils s'assimilent donc surtout à la société indienne.

A.S. Par curiosité, que nous reste-t-il aujourd'hui de nos relations d'autrefois ?

G.H. Beaucoup de questions épineuses à régler, comme l'illustrent les problèmes soulevés par l'arrêt Powley de 2003 ! Par ce jugement, la Cour suprême du Canada reconnaît aux Métis des droits autochtones au même titre que ceux qu'il reconnaît déjà aux Amérindiens et Inuits, ce qui suscite aujourd'hui, y compris au Québec, de multiples revendications de groupes qui s'identifient comme métis. Quant à faire des comparaisons entre les relations franco-indiennes de jadis et celles qu'entretiennent le Canada et les nations autochtones d'aujourd'hui, on risque de faire preuve d'anachronisme... Disons qu'en Amérique du Nord, aujourd'hui, il n'est plus tabou, bien au contraire, d'évoquer son ascendance indienne, y compris, je crois, parmi les Québécois. Assumer le métissage nous renvoie, si l'on veut, au XVII^e siècle, époque où les mélanges interethniques, comme je l'évoquais précédemment, étaient vivement encouragés par les autorités coloniales. C'est au XVIII^e siècle, au temps des Lumières, que le racisme s'est progressivement développé et avec lui la mixophobie.

A.S. Pour conclure, quels projets pensez-vous entreprendre prochainement ?

G.H. Après plusieurs années passées dans l'enseignement secondaire, je viens d'avoir la chance, en 2006, d'être recruté au CNRS. Je vais donc pouvoir approfondir mes recherches, et cela autour de deux axes : réfléchir sur l'existence d'une « culture coloniale » en France sous l'Ancien Régime; et faire une étude comparative des « coureurs de bois », ou, plus largement, des traiteurs de fourrures en Amérique du Nord, non seulement au Canada, mais aussi en Louisiane, dans les colonies britanniques et, par-delà le Mississippi, dans la région des Plaines et des Rocheuses jusqu'au milieu du XIX^e siècle.