École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale de l'EHESS

Mondes Américains

Thèse de doctorat

Discipline : Histoire et civilisations

JONAS MUSCO

Dualisme et stratification.

Anthropologie historique des relations à l'environnement dans la vallée du Mississippi amérindienne au XVIIIe siècle

Thèse dirigée par : **Gilles Havard**, Directeur de recherche, CNRS, Mondes Américains

Date de soutenance : le 24 juin 2026

Jury

1. **Lionel Larré**, Professeur des universités, Université Bordeaux Montaigne (rapporteur)
2. **Frédéric Laugrand**, Professeur ordinaire, Université catholique de Louvain (rapporteur)
3. **Benjamin Balloy**, Chargé de recherche, CNRS, FRAMESPA (examinateur)
4. **Alice Ingold**, Directrice d'études, EHESS (examinatrice)
5. **Cécile Vidal**, Directrice d'études, EHESS (examinatrice)

À Lucia

Remerciements

Au moment où s'achève l'écriture de cette thèse, il me faut remercier les nombreuses personnes qui ont contribué, à différents moments et de différentes façons, à ce travail qui aura duré près de six ans. Mes premiers remerciements vont bien sûr à mon directeur de thèse, Gilles Havard. Plus qu'un tuteur, il a d'abord été une source d'inspiration, depuis ce jour où, à peine inscrit à l'université, je découvrais par hasard l'un de ses livres à la bibliothèque. Il a ensuite accepté d'encadrer mon mémoire de Master, à l'EHESS, puis ma thèse, quelques années plus tard. Avec patience et rigueur, il m'a accompagné dans mes réflexions, même lorsque j'effectuais de fastidieux détours, prenant le temps de me relire jusqu'aux dernières étapes de la rédaction. Qu'il s'agisse de son encadrement ou de son travail d'historien, il est évident que cette thèse lui doit aujourd'hui beaucoup.

J'adresse ensuite mes vifs remerciements à Benjamin Balloy, Alice Ingold, Lionel Larré, Frédéric Laugrand et Cécile Vidal, toutes et tous membres du jury, pour avoir accepté de lire cette thèse et de partager avec moi leurs commentaires, leurs critiques et leurs interrogations. Alexandre Surrallés et Emmanuel Désveaux m'ont également fait bénéficier de leurs réflexions dans le cadre de mon comité de suivi de thèse – je les en remercie.

Outre sa participation au jury, Benjamin Balloy a joué un rôle important depuis le début de ce travail. Benjamin a en effet toujours fait preuve d'une grande générosité à mon égard, partageant à la fois ses réflexions et ses découvertes. Nos conversations régulières ont constitué une intarissable source d'inspiration.

Je me dois de remercier aussi Paz Núñez-Regueiro qui m'a fait confiance et m'a ouvert les portes du musée du quai Branly. Elle a ainsi contribué à transformer durablement ma manière de concevoir le métier d'historien. Avec une patience et une bienveillance sans égales, des salles de consultation du musée aux routes de l'Alabama, ses remarques et ses conseils ont été précieux.

L'équipe enseignante du Centre d'études nord-américaines (CENA) a également marqué mon apprentissage de la recherche, alors que j'étais étudiant à l'EHESS. À ce titre, je remercie vivement Nicolas Barreyre, Thomas Grillot, Romain Huret, Sara Le Menestrel et Cécile Vidal. Cécile Vidal a, en particulier, par ses enseignements et en partageant généreusement ses archives avec moi, contribué de manière importante à mon parcours.

Je tiens en outre à remercier Rémi Hadad, qui a joué un rôle important dans les premières années de ma formation, à Nanterre. Il a éveillé mon intérêt pour la pensée critique et pour les sciences sociales en général. Son influence, j'en suis certain, se ressent dans cette thèse.

Plusieurs collègues et amis ont accepté de relire des parties de cette thèse, parfois à des stades où l'écriture méritait encore d'être nettement améliorée : Pierre Charrey et Yann Cerf, qui ont relu de nombreux textes depuis le début, mais aussi Nelo Magalhães, Lucas Bouguereau et Emmanuelle Perez-Tisserant. Lucia Benayoun a relu l'ensemble de ce travail, des premières idées jetées sur un brouillon à la version actuelle. Son rôle a été majeur dans l'élaboration de ma réflexion.

Dans le cadre du projet CRoyAN, en France et aux États-Unis, nombre de collègues ont partagé avec moi des idées, des récits et des références. Pour cela, je remercie chaleureusement Everett Bandy, Elizabeth Ellis, George Ironstrack, TJ Redcorn, Ryan Spring, Ian Thompson, Leandro Varison et Logan York.

De Toulouse à Helsinki, en passant par Nantes et Paris, j'ai eu aussi le plaisir de dialoguer avec toute l'équipe du projet « Interfaces », que je remercie ici : Virginie Adane, Benjamin Balloy, François Bon, Nicolas Delsol et Emmanuelle Perez-Tisserant.

Au CENA et à Mondes Américains, j'ai partagé bien des conversations, dans le cadre du séminaire des doctorants ou en dehors, avec Manuel Bocquier, Ariane Dumond, Domitille de Gavriloff, Victoria Gonzalez Maltes, Seyni Gueye, Tristan Le Bras, Fanny Malègue, Antoine Nséké Missé, Antoine Rousseau et Marie Vidal. Je les remercie de m'avoir aidé à cheminer dans mes recherches.

Parce qu'ils et elles m'ont aidé à avancer, d'une manière ou d'une autre, à différentes occasions, je remercie enfin, en espérant n'oublier personne : Thomas Brignon, Paul Cournarie, Raphaël Devred, Benjamin Furst, Eric Garine, Catherine Hofmann, Amélie Hurel, Megan Kassabaum, Frédéric Lesimple, Andréanne Martel, Robert Morrissey et Jan Synowiecki.

Lucia, ces six années de travail auraient eu bien peu de sens sans ta présence, sans ton indéfectible soutien, et sans la vie que, de Paris à Chongqing et de Lille à Fès, nous avons construite ensemble.

Liste des abréviations

AN : Archives nationales, Paris.

ANOM : Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence.

BNF : Bibliothèque nationale de France, Paris.

HNOC : Historic New Orleans Collection, New Orleans, États-Unis.

JCBL : John Carter Brown Library, Brown University, Providence, États-Unis.

JR : THWAITES Reuben Gold (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers Company, 1896-1901, 73 vol.

NL : Newberry Library, Chicago, États-Unis.

SHD : Service historique de la Défense, Vincennes.

WL : Watkinson Library, Trinity College, Hartford, États-Unis.

Résumé et mots clefs

L'historiographie traitant des relations à l'environnement en Amérique du Nord autochtone est traversée depuis une trentaine d'années par des approches déterministes. Selon ces travaux, les rapports à l'environnement relèveraient principalement de l'économie de subsistance, et l'organisation sociale des nations amérindiennes constituerait une réponse stratégique aux contraintes environnementales, visant à maximiser l'exploitation des ressources. À rebours de cette lecture utilitariste, cette thèse défend une approche anthropologique qui réinscrit les écologies amérindiennes dans leurs logiques culturelles propres.

Dans cette perspective, et à partir d'une étude comparée de plusieurs sociétés de la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle, elle montre que la spécificité des rapports à l'environnement ne repose pas seulement sur les bénéfices que les Amérindiens peuvent en tirer mais aussi, et surtout, sur des relations interpersonnelles. L'écologie autochtone y apparaît en effet structurée par un modèle relationnel dualiste qui oppose la parenté à la prédation guerrière. Autrement dit, les personnes, qu'elles soient humaines ou non humaines, sont catégorisées soit comme des parents, soit comme des ennemis. De cette conception des relations sociales découlent de nombreuses pratiques relatives à l'environnement, examinées en détail dans la thèse. Ainsi en va-t-il des pratiques guerrières, auxquelles certains animaux et êtres invisibles sont intégrés. Suivant ce principe, la frontière entre chasse et guerre s'avère parfois poreuse. Par ailleurs, dans un contexte où la vallée du Mississippi devient, à partir des années 1670, le théâtre des ambitions coloniales françaises, les animaux d'origine européenne sont eux aussi intégrés par les Amérindiens à leur propre écologie, quoique de manière différenciée selon les espèces. Les cas des chevaux, des porcs, des bœufs et des volailles sont ainsi étudiés au prisme de ce modèle relationnel dualiste.

Loin de se limiter toutefois à cette dualité, l'écologie des Amérindiens implique une grande variabilité dans la manière de catégoriser les personnes comme parents et comme ennemis. Cette variabilité dépend, comme le montrent les différents chapitres, de la place attribuée à chaque individu dans la stratification du cosmos. Les sociétés de la vallée du Mississippi partagent une conception stratifiée du monde, où les personnes humaines comme non humaines sont réputées vivre dans des strates spécifiques. Cette thèse propose de considérer

la stratification du cosmos comme une matrice de la hiérarchie sociale, où chaque personne se voit conférer une agentivité particulière selon la place qui lui est attribuée dans le cosmos. À cet égard, les êtres associés au monde céleste, comme plusieurs espèces d'oiseaux, ou ceux associés au monde chtonien, comme les ours, se distinguent par une capacité d'action supérieure, impliquant nombre de précautions rituelles dans les relations que les Amérindiens tissent avec eux. En somme, dans la vallée du Mississippi autochtone, les relations à l'environnement sont structurées par une logique dualiste – l'opposition entre parenté et prédation – de laquelle émerge cependant une pluralité de variantes qui dépendent du statut social des individus concernés.

En étudiant cette articulation entre dualisme et stratification, à partir d'un vaste corpus d'archives coloniales, cette thèse propose une lecture critique de l'histoire environnementale états-unienne, tout en réinscrivant l'Amérique du Nord autochtone dans les débats anthropologiques contemporains, notamment en dialogue avec les travaux sur les sociétés amazoniennes. Grâce à cette approche pluridisciplinaire, cette étude trace finalement les contours d'une écologie mississippienne singulière, dans son rapport étroit à la hiérarchie sociale, et montre sa vitalité durant plus d'un siècle après les premières incursions coloniales dans la région.

Mots clefs : anthropologie historique ; environnement ; Mississippi ; Amérindiens ; dualisme ; stratification ; non-humains.

Abstract and Keywords

The historiography on relationships with the environment in Native North America has been dominated by determinist approaches for the past thirty years. According to these works, relationships with the environment are primarily linked to subsistence economies, and the social organization of Native American societies is interpreted as a strategic response to environmental constraints, aimed at maximizing access to natural resources. In contrast to this utilitarian interpretation, this dissertation adopts an anthropological approach that reinscribes Native American ecologies within their own cultural logics.

Drawing on a comparative study of several societies from the Mississippi Valley in the 18th century, this dissertation shows that the specificity of relationships with the environment does not depend solely on the benefits Native Americans could derive from them, but also – and primarily – on interpersonal relations. This Indigenous ecology appears to be structured by a dualistic relational model that contrasts kinship with warlike predation. In other words, persons, whether human or other-than-humans, are categorized either as kin, or as enemies. This conception of social relations gives rise to many practices relating to the environment, which are examined in detail in this dissertation. This is the case, for instance, with war practices, in which certain animals and invisible beings are also involved. Following this principle, the boundary between hunting and war at times becomes permeable. From the 1670s onward, when the Mississippi Valley became one of the arenas of the French colonial ambitions, European animals were also integrated by Native Americans into their own ecology, although in different ways depending on the species involved. The examples of horses, hogs, cattle, and hens are thus studied through the lens of this dualistic relational model.

Native American ecology in the Mississippi Valley, however, cannot be reduced to this duality alone. It also implies considerable variability in the ways persons are categorized as kin or as enemies. As shown throughout the different chapters, this variability depends on the position attributed to each being within the stratification of the cosmos. The societies living in the Mississippi Valley share the conception of a stratified cosmos where both human and other-than-human persons inhabit specific layers. This dissertation argues that the stratification of the cosmos constitutes a foundation for social hierarchy, whereby each person is endowed with a particular agency according to the place they occupy in the cosmos. In this regard, beings

belonging to the celestial world – such as several species of birds – or to the underworld – such as bears – distinguished themselves by a superior agency compared to others, which requires numerous ritual precautions in the relationships Native Americans establish with them. In short, in the Indigenous Mississippi Valley, relationships with the environment are structured by a dualistic logic – the opposition between kinship and predation – from which a plurality of variants nevertheless emerge, depending on each being's social status.

By examining the interplay between dualism and stratification through an extensive corpus of colonial archives, this dissertation offers a critical reading of the American environmental history and reintroduces Native North America into several contemporary anthropological debates, engaging, for instance, with scholarship on Amazonian societies. Through this multidisciplinary approach, this study outlines the contours of a distinctive Mississippian ecology, closely tied to social hierarchy, and demonstrates its vitality for more than a century after the first colonial incursions into the region.

Keywords: Historical Anthropology; Environment; Mississippi; Native Americans; Dualism; Stratification; Other-than-human beings.

Table des matières

Remerciements 3
Liste des abréviations 5
Résumé et mots clefs 6
Abstract and Keywords 8
Table des matières 10
Table des illustrations 15
Introduction 18
1. Une historiographie majoritairement déterministe 19
2. Pour une approche anthropologique des relations à l'environnement 21
3. Une logique relationnelle dualiste 23
   A. La parenté, espace privilégié de l'intégration sociale 23
   B. L'inimitié, rapport privilégié à l'étranger 26
   C. Une opposition dualiste : parenté *versus* prédation 28
   D. L'adoption au cœur du dispositif sociologique amérindien 29
   E. Au-delà des humains 32
4. Stratification du cosmos et stratification sociale dans la « sphère » mississippienne 33
   A. Le problème anthropologique de la hiérarchie dans le bas Mississippi 34
   B. Le phénomène de la stratification dans la longue durée 35
5. Bornes chronologiques et sources 42
PARTIE 1. Panorama géographique et historiographique 46
Chapitre 1. Le déterminisme environnemental en anthropologie et en histoire amérindienne aux États-Unis (XXe-XXIe siècle) 47
1. Le déterminisme environnemental face à l'anthropologie boasienne (v. 1910 – v. 1950) 48
2. De l'écologie culturelle au matérialisme culturel : l'avènement d'une pensée capitaliste (v. 1950 – v. 1990) ? 59
3. Écriture autochtone, histoire environnementale et essor du déterminisme en histoire amérindienne (v. 1990 – v. 2020) 68
Chapitre 2. La vallée du Mississippi au XVIIIe siècle : écosystèmes et populations 77
1. La démographie autochtone : effondrement et recomposition 77
   A. Le choc épidémique 77
   B. Des communautés en mouvement 81
2. Diversité des écosystèmes et des populations 82
   A. Le climat 82

B. Forêts, prairies, écotone 83
C. La prairie d'herbes hautes 89
D. La plaine alluviale 92
E. La plaine côtière et le pays choctaw 95
F. Les milieux humides côtiers, du Texas au delta du Mississippi 97
G. Le monde animal : les espèces chassées 98
PARTIE 2. Logiques cynégétiques 107
Chapitre 3. La chasse, une affaire de parents 111
1. Chasse et intégration sociale masculine 111
A. Un apprentissage long et rigoureux 111
B. Une pratique indispensable à l'ascension sociale 113
2. Chasse et union matrimoniale 116
3. Les grandes chasses collectives 118
A. Une éthique du partage 119
B. Un espace où s'exprime la complémentarité 121
4. Les maîtres du gibier : des alliés à la nature insaisissable 125
A. Qu'est-ce qu'un maître du gibier ? 125
B. Dieu est-il un maître du gibier ? 131
Chapitre 4. De la chasse à la guerre : la part d'inimitié dans les relations cynégétiques 138
1. Le statut des hommes 143
2. Le recours aux « esprits-gardiens » 146
3. Communiquer avec les esprits-gardiens 148
4. La chasse et la guerre en pratique 150
A. Avant, pendant et après l'expédition 150
B. L'art de l'imitation et de la surprise 152
5. « Faire la guerre aux ours » : des proies ennemies 157
PARTIE 3. Des animaux domestiques 163
Chapitre 5. Les chiens, entre ambivalence et subordination 166
1. Qui sont les chiens autochtones de la vallée du Mississippi ? 167
2. Le chien, un animal utile ? 170
3. Le chien et l'ennemi 174
A. Une proximité sémantique et relationnelle particulièrement répandue 174
B. Le problème des couvertures en poil de chien 184
4. Un parent potentiel ? 185
5. Ambivalence et subordination 189
Chapitre 6. Irruption, diffusion et intégration des chevaux en pays amérindien 191

1. Une révolution équine ? Réflexion historiographique 192
A. Contraintes environnementales et énergie solaire 192
B. Changement ou continuité ? Renverser le raisonnement 196
2. La diffusion des chevaux dans la vallée du Mississippi 198
A. Les axes de diffusion 199
B. Le cas des Français dans la vallée du Mississippi 207
C. Des sociétés réfractaires à l'adoption du cheval ? Le problème illinois 210
3. Les chevaux au quotidien dans la vallée du Mississippi 212
A. De nouveaux chiens ? L'intégration des chevaux à l'économie autochtone 212
B. Plus de vitesse, plus de puissance ? 215
4. La question de la monte 217
5. Des chevaux intégrés à la parenté 218
6. Des chevaux ennemis 226
A. Tuer et capturer des chevaux 227
B. Une intensification de la guerre 233
C. Le cheval est-il un captif comme un autre ? 235
D. Le cheval et les gestes du guerrier 240
Chapitre 7. Du refus de l'adoption à la conflictualité : les bœufs et les porcs 246
1. L'implantation des animaux d'élevage dans la vallée du Mississippi 246
2. Un certain refus d'adopter et de consommer les animaux d'élevage 251
3. Une intégration sans adoption 257
A. Les attaques contre le bétail : une nouvelle forme de chasse ? 257
B. Les animaux d'élevage dans la guerre 259
C. Une conflictualité spécifique en contexte colonial ? 262
PARTIE 4. L'étagement du monde 266
Chapitre 8. Le monde céleste (I) : les astres et le tonnerre 271
1. Le soleil 271
A. Le soleil est-il une personne ? 273
B. L'astre solaire, un allié puissant… 276
C. …au sommet du monde ? 281
D. Le soleil e(s)t le feu 283
2. La lune, ou « le soleil qui paraît pendant la nuit » 286
3. Les éclipses 293
4. Le tonnerre 294
A. Forme avienne, formes plurielles 295
B. Puissance personnelle ou puissance d'un tiers ? 299
Chapitre 9. Le monde céleste (II) : les oiseaux 305

1. Des oiseaux sur le Mississippi 312
2. Une dangerosité manifeste 314
3. Obtenir la protection des oiseaux 316
4. Les oiseaux et leur mise à mort 319
5. Parenté rituelle et attributs aviens 326
Chapitre 10. Sous la terre et sous les eaux 334
1. La place de l'ours dans la vallée du Mississippi 334
A. L'ours parmi les espèces chassées 335
B. Un être chtonien 338
C. Précautions et ritualisation dans les relations à l'ours 341
C. 1. La mise à mort de l'ours et ses préparatifs 342
C. 2. Après la mort : traitement du corps et consommation collective 343
D. Le problème de la conflictualité 351
2. Les êtres subaquatiques et leur nature 353
A. Un ou plusieurs êtres à la nature trouble 354
B. Une panthère subaquatique ? 360
C. Présents, alliance et déférence 367
PARTIE 5. Commensalité et adoption 375
Chapitre 11. Partager du tabac, danser le calumet 378
1. Le tabac et sa culture dans la vallée du Mississippi 379
2. Le calumet : définition, travaux et débats 381
3. Partage du tabac et adoption 386
A. Le calumet, un objet au cœur de l'alliance 387
B. L'objet calumet 391
4. La danse du calumet 392
A. Une prise de contact pacifique 394
B. Nourrir les invités 397
C. Chanter jusqu'à l'aube 399
D. Fumer ensemble : un espace de commensalité entre humains et non-humains 400
E. Combats chorégraphiés et harangues 407
F. Faire et recevoir des présents 409
G. Des relations hiérarchisées 412
5. Une actualisation nécessaire de l'alliance 414
6. La marque d'une commensalité ordinaire 417
Chapitre 12. Alimentation, intégration et distinction sociale 421
1. Que mange-t-on dans la vallée du Mississippi autochtone ? 423
A. Gibier, plantes domestiques et plantes sauvages 424

B. De faibles influences européennes 427
2. Alimentation et parenté 428
3. Le partage de nourriture au cœur de l'adoption 431
4. Commensalité rituelle et inégalités sociales 437
A. Tout manger 438
B. Nourrir et être nourri 442
C. « De quoi faire chaudière » : redistribution et pouvoir des chefs 444
D. Consommation et préséance 446
E. Le rôle des femmes dans les festins 450
Conclusion 453
1. Approche anthropologique et histoire environnementale 454
2. Anthropologie, écologie et hiérarchie sociale 456
3. Défis et perspectives face à une documentation lacunaire 459
Sources consultées 461
Sources manuscrites et fonds d'archives 461
Sources imprimées 463
Bibliographie 467
Travaux universitaires 467
Sites internet 501
Cours et présentations en ligne 501

Table des illustrations

Fig. 1 Monks Mound, sur le site archéologique de Cahokia (Illinois) – Photographie : Jonas Musco, 2024. 36

Fig. 2 Le site archéologique de Moundville (Alabama) – Photographie : Jonas Musco, 2024. 37

Fig. 3 Les aires alimentaires nord-américaines selon Clark Wissler – WISSLER Clark, *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, New York, Douglas C. McMurtrie, 1917, p. 18. 53

Fig. 4 L'écotone, écosystème mixte aux confins de la forêt et de la prairie d'herbes hautes – MORRISSEY Robert Michael, « The Power of the Ecotone: Bison, Slavery, and the Rise and Fall of the Grand Village of the Kaskaskia », *Journal of American History*, 2015, vol. 102, nº 3, p. 670. 85

Fig. 5 Maquettes de maisons longues mohawk, auxquelles les maisons illinoises ressemblaient peut-être – Albany, New York State Museum. 87

Fig. 6 Un *wigwam* chippewa – NABOKOV Peter et EASTON Robert, *Native American Architecture*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 61. 88

Fig. 7 Prairies où les Illinois se rendent pour chasser le bison – Guillaume Delisle, « Carte de la Louisiane et du cours du Mississipi », 1718, 50 x 66cm, Paris, BNF, Département Cartes et Plans, GE C-10920 (détail). 89

Fig. 8 La végétation de la vallée du Mississippi. Le fond vert clair recouvert de pointillés représente la prairie d'herbes hautes – KÜCHLER August William, Potential Natural Vegetation of the Conterminous United States, New York, American Geographical Society Special Publication, 1964, n°36 (détail). 90

Fig. 9 Maison semi-enterrée dans la vallée du Missouri – NABOKOV Peter et EASTON Robert, Native American Architecture, New York, Oxford University Press, 1989, p. 126-127. 91

Fig. 10 Des villages choctaw et les champs qui les entourent – Anonyme, « Carte pour donner une idée de la position des villages sauvages où l'on voit par une ligne ponctuée en rouge la séparation des sauvages qui tiennent pour nous d'avec ceux qui tiennent pour les Englois », s.d., 54,5 x 45 cm, SHD, Recueil 68, carte n°65 (détail). 96

Fig. 11 La répartition du bison (en rouge) avant sa destruction au XIXe siècle – W. T. Hornaday, « Map Illustrating the Extermination of the American Bison », 1889, 50 x 39 cm, Washington D.C., Library of Congress, Q11 U5 1887. 103

Fig. 12 Artiste quapaw, Peau peinte dite des Chasseurs et animaux effrontés, vallée de l'Arkansas, XVIIIe siècle, peau de chevreuil (?), pigments, 155 × 170 cm, Besançon, musée des Beaux-Arts et d'Archéologie, 853.50.1. 106

Fig. 13 Une scène de chasse au chevreuil – BRY Théodore de, « Cervorum venatio ; Crocodilos consiciendi ratio » dans *Grands Voyages*, Francfort-sur-le-Main, 1590-1596, partie 2. 153

Fig. 14 Représentation de l'utilisation d'une tête de chevreuil à la chasse – Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les

événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, planche n°13. 154

Fig. 15 Un chien harnaché d'un travois, lors des mobilités saisonnières dans la moyenne vallée du Mississippi – LE PAGE DU PRATZ Antoine Simon, *Histoire de la Louisiane*, Paris, De Bure, 1758, vol. 3, p. 164. 171

Fig. 16 Représentation d'un homme tirant son cheval par la bride par un artiste anonyme chickasaw – WASELKOV Gregory, « Exchange and Interaction Since 1500 » dans Raymond D. Fogelson, *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 691. 203

Fig. 17 Localisation approximative du lieu appelé « conchak ousoubaille » sur une carte attribuée à Régis du Roullet – Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Carte du chemin du Fort de La Mobile aux villages des Tchaktas levé par estime en 1732 le 14 juillet par Monsieur Regis du Roullet Officier dans la Colonie », 1732, 45 x 95 cm, SHD, Recueil 68, carte n°71. 205

Fig. 18 Localisation approximative du lieu appelé « conchak ousoubaille » sur une carte attribuée à Régis du Roullet – Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Carte du chemin du Fort de La Mobile aux villages des Tchaktas levé par estime en 1732 le 14 juillet par Monsieur Regis du Roullet Officier dans la Colonie », 1732, 45 x 95 cm, SHD, Recueil 68, carte n°71 (détail). 206

Fig. 19 La fortification des villages à la frontière des territoires choctaw et chickasaw – Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Carte de la province de la Louissiane autrefois dit le Missisipy », s.d., 75 x 49 cm, AN, N/III/Louisiane/1/3. 231

Fig. 20 Deux villages chickasaw fortifiés – Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Carte de la province de la Louissiane autrefois dit le Missisipy », s.d., 75 x 49 cm, AN, N/III/Louisiane/1/3 (détail). 231

Fig. 21 Anonyme, « Pipe Tomahawk », 1762, 47 x 7,5 x 3,5 cm, bois, argent, fer, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1934.33.52. 242

Fig. 22 Anonyme, « Pipe Tomahawk », 1762, 47 x 7,5 x 3,5 cm, bois, argent, fer, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1934.33.52 (détail). 243

Fig. 23 Les animaux domestiques européens dans un recensement de 1737 – « État récapitulatif du recensement général de la Louisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°197. 249

Fig. 24 Anonyme, « Sac », Grands Lacs ou vallée du Mississippi, XVIIIe siècle, 53 × 24 cm, peau et poil de cervidé, pigments, piquant de porc-épic, cuivre, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1878.32.128. 296

Fig. 25 Peau peinte, Grands Lacs ou vallée du Mississippi, XVIIIe siècle, 107 × 121,3 cm, peau de cervidé et pigments, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1878.32.134. 297

Fig. 26 Deux pendentifs mississippiens, l'un correspondant au style Cox Mound, l'autre de celui de Hixon –LANKFORD George E., « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Object and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 9. 306

Fig. 27 Pièce de cuivre représentant un être hybride, mi-homme mi-oiseau, découverte sur le site de Wulfing, à Malden, dans le Missouri – KNIGHT Vernon James, BROWN James A. et LANKFORD George E., « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », *Southeastern Archaeology*, 2001, vol. 20, n° 2, p. 135. 307

Fig. 28 Anonyme (Illinois), « Peau peinte », XVIIIe siècle, 145 x 141 cm, peau de chevreuil, pigments Besançon, musée des Beaux-Arts et d'Archéologie, 853.50.2. 308

Fig. 29 Une effigie d'oiseau en haut d'un mat de jeu de balle apalachee – MCEWAN Bonnie G., « Apalachee and Neighboring Groups » dans W. Sturtevant (éd.), *Handbook of North American Indians : Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 673. 310

Fig. 30 Représentation d'un « temple » de la basse vallée du Mississippi – Alexandre de Batz, « Temple des sauvages » dans David I. Bushnell (ed.), *Drawings by A. DeBatz in Louisiana, 1732-1735*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Smithsonian Institution Miscellaneous Collections », vol. 80), 1927, p. 5. 311

Fig. 31 Anonyme, « Calumet » (tuyau), bassin du Mississippi, XVIIIe siècle, 150 cm, Paris, bibliothèque Sainte-Geneviève, inv. 1943, n° 161 ; « Calumet » (fourneau), XVIIIe siècle, 10,5 cm, catlinite, Paris, bibliothèque Sainte-Geneviève, inv. 1943, n° 167. 328

Fig. 32 Alexandre de Batz, « Desseins de Sauvages de Plusieurs Nations, Nlle Orléans », 1735, 29,8 x 45,3 cm, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 41-72-10/20 (détail). 329

Fig. 33 George Catlin, *Eagle Dance, Choctaw*, 1835-1837, 49,6 x 70 cm, Washington D.C., Smithsonian American Art Museum, 1985.66.449. 331

Fig. 34 Anonyme, « Mocassins », vallée du Mississippi, XVIIIe siècle, 23 x 22 x 7 cm, pattes d'ours, peau de cervidé, tendon, Paris, musée du quai Branly–Jacques Chirac, 71.1934.33.13.1-2. 350

Fig. 35 Plusieurs représentations de l'époque mississippienne interprétées par Kent Reilly III comme des « serpents à cornes ». Elles proviennent des sites archéologiques de Kent (a, b), Pecan Point (c, d) et Spiro (e) – REILLY III F. Kent, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley » dans George E. Lankford, F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Visualizing the Sacred. Cosmic Visions, Regionalism, and the Art of the Mississippian World*, Austin, University of Texas Press, 2011, p. 129. 362

Fig. 36 Massue en crosse de fusil (détail) – BRASSER Theodore, « Massue de guerre » dans Gaylord Torrence (ed.), *Indiens des Plaines*, Paris, Musée du quai Branly/Skira, 2014, p. 101. 366

Fig. 37 Anonyme, « Calumet », début du XIXe siècle, 43,5 x 107 cm, bois, pierre, plumes d'aigle, piquants de porc-épic, bec de pic-vert, laine, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1909.19.1-2 Am D. 382

Fig. 38 « Marche du calumet de paix », Le Page du Pratz Antoine-Simon, *Histoire de la Louisiane*, Paris, De Bure, 1758, vol. 1, p. 107. 393

Introduction

« Ils honnorent le Grand Tygre, comme le dieu de l'eau […] Ils vous disent que ce Michypissy est toujours dans un antre fort creux, qu'il a une grande queüe, qui excite de gros vents quand il la remüe pour aller boire ; mais s'il la fait joüer fortement, il cause de grandes tempestes. Dans les voyages, qu'ils ont à faire, soit petits, ou grands, voicy leur maniere de parler dans les invoquations. Toy, qui es le maitre des vents favorise nostre voyage, et donne nous un temps calme. Cela se dit en fumant une pipe de tabac, dont ils jettent la fumée en l'air »

N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, [vers 1716]

« S'il arrive une Eclipse, ils s'imaginent qu'il se fait dans le Ciel quelque grand combat, & ils tirent quantité de flèches en l'air, pour écarter les prétendus Ennemis du Soleil & de la Lune »

P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 1744, vol. 3

« Comme dans la concession de la Terre blanche il y avoit beaucoup de chevaux, il y en eut un de ces animeaux qui […] fut attaqué de quelques sauvages qui lui coupèrent non seulement la queüe mais lui donnèrent un coup de casse tette à hache dans le flanc du côté du montoir. Cette action est réputée de même que si l'on avoit levé une chevelure d'un homme »

J.-F.-B. Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx », 1747

Pour qui s'intéresse aux relations à l'environnement dans la vallée du Mississippi amérindienne[1] au XVIIIe siècle, la lecture des archives révèle de curieuses anecdotes. Rédigées sans conviction, au détour d'un paragraphe, elles surgissent presque au hasard dans le vaste corpus de sources produit par des auteurs coloniaux d'origine européenne, en particulier français. Bien qu'elles paraissent souvent lacunaires, voire énigmatiques, elles ouvrent pourtant la voie à l'étude des écologies autochtones, c'est-à-dire à l'ensemble des relations que les Amérindiens ont inventé et tissé avec les organismes vivants et le milieu qu'ils habitent[2]. En effet, si tant est qu'on porte sur elles un regard critique, les formules telles que « dieu de l'eau », « ennemis du soleil » ou « action […] réputée de même que si l'on avoit levé une chevelure », prélevées dans les citations mises en exergue, invitent l'historien à s'interroger sur les

[1] Conformément à l'usage dans l'historiographie française, j'utilise le terme « Amérindiens » pour désigner les personnes autochtones d'Amérique du Nord : HAVARD Gilles, *Les Natchez. Une histoire coloniale de la violence*, Paris, Tallandier/Flammarion, 2024, p. 9-10. Le terme « Autochtones » est également utilisé plus ponctuellement, pour éviter les répétitions.

[2] J'emprunte cette définition de la notion d'« écologie » à Philippe Descola : DESCOLA Philippe, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1986, p. 14-15.

spécificités du rapport que les sociétés amérindiennes de la vallée du Mississippi entretenaient avec leur environnement. C'est l'objet de cette thèse.

1. Une historiographie majoritairement déterministe

Loin, cependant, de prendre au sérieux ces données, l'historiographie tend au contraire à les écarter. Dès lors qu'ils étudient les relations à l'environnement en pays amérindien, les historiens, états-uniens en particulier, focalisent plutôt leur attention sur l'économie de subsistance. Dans cette perspective, ils considèrent ces relations comme majoritairement utilitaires et relevant la plupart du temps d'un calcul « coût-bénéfice » qui permettrait aux Amérindiens de maximiser l'apport énergétique offert par les plantes et les animaux. Dans sa version la plus radicale, cette approche va jusqu'à considérer que l'organisation des sociétés autochtones, dans son ensemble, constitue une réponse adaptative à des contraintes environnementales. C'est l'approche défendue par exemple par Robert Morrissey, qui s'emploie depuis une dizaine d'années à analyser l'émergence d'une économie fondée sur la chasse pédestre aux bisons chez les Illinois, à la fin du XVIIe siècle[3]. Les grands bovidés, qu'il voit comme des intermédiaires entre les Amérindiens et l'énergie solaire contenue dans l'herbe de la prairie, apparaissent sous sa plume comme un véritable « réservoir de biomasse ». Les Illinois auraient su saisir cette « opportunité majeure » que constituait la présence des bisons sur leur territoire, en exploitant ce « réservoir »[4]. « L'économie illinoise fondée sur le bison était évidemment opportuniste », écrit R. Morrissey, qui y voit même une « stratégie autochtone d'exploitation, une tentative de tirer avantage d'un environnement spécifique »[5]. Selon cette lecture, le mode de vie tout entier des Amérindiens des prairies leur aurait donc permis de « maximiser stratégiquement certaines caractéristiques » de leur environnement[6]. À l'image des travaux de Morrissey, l'historiographie la plus en vogue actuellement aborde ainsi les relations

[3] R. Morrissey s'inspire notamment des travaux de Pekka Hämäläinen, en particulier de l'article suivant : HÄMÄLÄINEN Pekka, « The Politics of Grass: European Expansion, Ecological Change, and Indigenous Power in the Southwest Borderlands », *The William and Mary Quarterly*, 2010, vol. 67, n° 2, p. 173-208 ; MORRISSEY Robert Michael, « The Power of the Ecotone: Bison, Slavery, and the Rise and Fall of the Grand Village of the Kaskaskia », *Journal of American History*, 2015, vol. 102, n° 3, p. 668, note 3.

[4] MORRISSEY Robert Michael, *People of the Ecotone: Environment and Indigenous Power at the Center of Early America*, Seattle, University of Washington Press, 2022, p. 13, 62 (je traduis, comme toutes les citations suivantes dans la thèse, sauf mention contraire).

[5] MORRISSEY Robert Michael, « Bison Algonquians: Cycles of Violence and Exploitation in the Mississippi Valley Borderlands », *Early American Studies*, 2015, vol. 13, n° 2, p. 314.

[6] R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 11.

à l'environnement dans les sociétés amérindiennes par un raisonnement reposant sur la causalité environnementale, selon une approche que je qualifierai de déterministe[7].

Il n'en a pas toujours été ainsi. Les relations à l'environnement dans l'Amérique du Nord autochtone ont attiré l'attention des chercheurs au moins depuis le début du XXe siècle, aux États-Unis. À la fin des années 1970, d'intenses débats animaient encore les chercheurs concernant la manière d'aborder les écologies autochtones[8]. Au tournant des années 1980, au moment où l'histoire environnementale se constituait comme un champ historiographique à part entière, plusieurs travaux contribuant à son émergence ont porté, précisément, sur l'histoire des sociétés amérindiennes, et se tenaient encore à distance prudente des interprétations déterministes[9]. Ces dernières se sont toutefois nettement répandues et renforcées depuis une vingtaine d'années, dans le sillage de l'historiographie qualifiée par plusieurs historiens de « rationaliste » et dont Gilles Havard a, à plusieurs reprises, souligné les faiblesses[10]. Opposés à l'héritage ethnohistorique issu de l'école boasienne, qui valorisait l'étude des sociétés amérindiennes à travers les propres catégories des acteurs, les tenants de l'approche rationaliste rejettent toute altérité culturelle et défendent l'idée selon laquelle les Amérindiens agiraient en suivant exactement les mêmes motivations que les Européens à l'époque moderne, et plus généralement selon des modalités universellement partagées – cela se traduirait en particulier par une attirance naturelle pour l'économie de marché et par une grande appétence pour les conquêtes territoriales[11]. On peut, à mon sens, considérer l'approche déterministe en histoire amérindienne comme l'avatar « environnemental » de cette historiographie rationaliste.

Certes, on ne saurait nier l'intérêt de ces recherches, dans un contexte où les XVIIe et XVIIIe siècles restent largement sous-étudiés par les historiens de l'environnement spécialistes de l'Amérique du Nord, comparé à l'époque contemporaine[12]. Ces travaux ont notamment montré que le changement historique dans les sociétés autochtones était intrinsèquement lié aux transformations environnementales qui font suite à l'expansion des puissances coloniales en

[7] La question de la relation entre anthropologie, histoire amérindienne et déterminisme environnemental est explorée en détail dans le chapitre 1.
[8] On peut notamment penser à la controverse qui a opposé Calvin Martin à plusieurs historiens et anthropologues après la publication de son livre *Keepers of the Game* en 1978 : cf. *infra*, p. 65-67.
[9] CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 2003 [1983] ; WHITE Richard, *The Roots of Dependency: Subsistence, Environment, and Social Change Among the Choctaws, Pawnees, and Navajos*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1983.
[10] Voir par exemple : HAVARD Gilles, « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2024, vol. 79, n° 3, p. 393-411, et l'ensemble de ses travaux.
[11] *Ibidem*, p. 403.
[12] FURST Benjamin, « Pour une histoire environnementale « connectée » de la Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2020, vol. 74, n° 1-2, p. 158.

Amérique du Nord[13]. Leur définition de ce qui relève de l'environnement est néanmoins devenue beaucoup trop restrictive, au point qu'on perd de vue tout ce qui fait la singularité des écologies autochtones dans la vallée du Mississippi. Si, à l'instar de ces travaux, les relations à l'environnement sont réduites à l'exploitation des ressources, comment alors interpréter les milliers d'indices qui, disséminés dans les archives, donnent à voir des formes *spécifiques* d'interaction avec l'environnement, et notamment avec les êtres vivants qui l'habitent ? Comment expliquer, par exemple, que les guerriers amérindiens scalpent des chevaux ? Comment comprendre l'évitement alimentaire dont certaines espèces animales font l'objet ? Comment appréhender l'association que font les Amérindiens entre des phénomènes climatiques et l'action d'êtres invisibles ?

2. Pour une approche anthropologique des relations à l'environnement

À partir du cas de la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle, cette thèse est conçue comme une réponse critique à cette inflexion déterministe des travaux historiques. Dans le prolongement des travaux de G. Havard, mais aussi de plusieurs chercheurs qui l'ont précédé, en particulier Raymond DeMallie, Denys Delâge et Emmanuel Désveaux, mon travail suit une démarche anthropologique, au sens où j'entends réinscrire l'écologie des Amérindiens dans les logiques culturelles qui président à son élaboration[14]. Dans cette perspective, je considère que la spécificité du rapport autochtone à l'environnement, dans cette région, ne repose pas seulement sur le bénéfice que les Amérindiens peuvent en tirer mais aussi, et surtout, sur des *relations interpersonnelles* – entre humains ainsi qu'entre humains et êtres non humains.

[13] W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit* ; R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*. ; ISENBERG Andrew C., *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750–1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; DEJOHN ANDERSON Virginia, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transform Early America*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004 ; MORRIS Christopher, *The Big Muddy: An Environmental History of the Mississippi and Its Peoples from Hernando de Soto to Hurricane Katrina*, New York, Oxford University Press, 2012 ; NASH Linda, « Beyond Virgin Soils. Disease as Environmental History » dans Andrew C. Isenberg (ed.), *The Oxford Handbook of Environmental History*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 76-107.

[14] HAVARD Gilles, *Histoire des coureurs de bois*. *Amérique du Nord, 1600-1840*, Paris, Les Indes Savantes, 2016 ; *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2017 [2003] ; *Les Natchez*, *op. cit*. ; DEMALLIE Raymond J., « "These Have No Ears": Narrative and the Ethnohistorical Method », *Ethnohistory*, 1993, vol. 40, n° 4, p. 515-538 ; DÉSVEAUX Emmanuel, *Quadratura americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg éditeur, 2001 ; DELÂGE Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985. Benjamin Balloy a récemment suivi l'héritage intellectuel de ces chercheurs : BALLOY Benjamin, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle. Mythologie, guerre, hiérarchie*, Paris, Les Indes Savantes, 2023.

À cet égard, l'anthropologie américaniste a montré de longue date que les écologies amérindiennes se caractérisaient notamment par une forte porosité entre les humains et les êtres non humains, en ce qui concerne leur capacité d'agir et leur intentionnalité. À la suite des travaux pionniers d'A. Irving Hallowell sur les Ojibwe, les ethnographes ont souligné que les populations nord-amérindiennes entretenaient de véritables relations sociales avec les animaux, mais aussi avec des êtres invisibles, les considérant comme des « personnes » à part entière[15]. Les anthropologues amazonistes se sont ensuite emparés de cette question des relations aux personnes non humaines et ont largement contribué à en renouveler l'étude[16]. Bien que les propositions théoriques issues de leurs recherches n'aient pas connu le même succès chez les nord-américanistes, plusieurs travaux importants leur ont tout de même accordé une attention soutenue, comme ceux de David Posthumus sur les Lakota ou ceux de Frédéric Laugrand et Jarich Oosten sur les Inuit[17]. Comme le montreront les chapitres qui suivent, cette dimension des relations à l'environnement dans les sociétés amérindiennes se retrouve nettement dans les sources des XVIIe et XVIIIe siècles : c'est le cas, par exemple, du dictionnaire français-illinois rédigé par le père Jean-Baptiste Le Boulanger dans les années 1730, où le mot « animal » est littéralement traduit par *ðaïa*, « personne »[18].

Dans la continuité de ces travaux anthropologiques, je défends la thèse selon laquelle le rapport à l'environnement dans la vallée du Mississippi amérindienne au XVIIIe siècle, loin d'être limité à des stratégies adaptatives, doit être pensé au prisme des formes autochtones d'appréhension de l'altérité. Ces dernières, d'une part, rattachent les sociétés de la vallée du Mississippi à des logiques plus larges, que partagent de nombreuses sociétés autochtones en Amérique du Nord. En l'occurrence, les relations sociales, dans ces sociétés, sont structurées par un modèle dualiste, qui oppose la parenté à la prédation guerrière – les individus sont catégorisés tantôt comme des parents, tantôt comme des ennemis. Dans la mesure où les

---

[15] HALLOWELL A. Irving, « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View » dans *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago/Londres, University Of Chicago Press, 1976 [1960], p. 357-390. Voir également : BRIGHTMAN Robert A., *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animals Relationship*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1993, p. 2.

[16] Voir notamment : P. Descola, *La nature domestique*, *op. cit.* ; *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Folio « Essais »), 2005, p. 230-234, 242-243 ; ERIKSON Philippe, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, 1987, vol. 9, p. 105-140 ; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University Of Chicago Press, 1992 ; VILAÇA Aparecida, « Making Kin Out of Others in Amazonia », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2002, vol. 8, n° 2, p. 347-365 ; FAUSTO Carlos, « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, 1999, vol. 26, n° 4, p. 933-956.

[17] POSTHUMUS David C., *All My Relatives: Exploring Lakota Ontology, Belief, and Ritual*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2018 ; LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich, *Hunters, Predators and Prey: Inuit Perceptions of Animals*, New York, Berghahn Books, 2015.

[18] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 10 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/10/mode/2up, consulté le 20 février 2026].

Amérindiens ne distinguent pas les humains des non humains sur le plan de leur intentionnalité, je montrerai que ce modèle dualiste façonne les relations entre *toutes* les personnes, humaines comme non humaines. D'autre part, les formes autochtones d'appréhension de l'altérité comportent une dimension plus spécifiquement « mississippienne ». Il s'agit ici d'une tendance à concevoir le monde comme un espace fortement stratifié, où le statut social de chaque individu dépend de la place qu'il occupe dans le cosmos. Dans ce cadre, les personnes sont certes catégorisées comme des parents ou des ennemis, mais elles le sont de manières différentes en fonction de la place qui leur est attribuée dans l'univers et donc dans la hiérarchie sociale. En somme, à une même logique – l'opposition dualiste entre parenté et prédation – répondent des statuts sociaux différents. Je défends la thèse selon laquelle cette dynamique est au fondement des relations au vivant dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle.

Cette thèse a avant tout émergé d'un long travail empirique mené dans les archives, mais elle fait aussi écho aux réflexions de plusieurs anthropologues et historiens. En nourrissant ma lecture des sources de leurs propositions théoriques, mon enquête a abouti à la formulation d'un modèle d'interprétation alternatif à celui valorisé par l'historiographie déterministe. Fondé sur l'articulation entre les principes de dualisme et de stratification, il permet selon moi d'approcher au plus près l'expérience écologique des sociétés autochtones de la vallée du Mississippi. Il convient donc de présenter ici les travaux sur lesquels je me suis appuyé pour élaborer ce modèle, avant d'examiner comment il se déploie dans le reste de la thèse.

3. Une logique relationnelle dualiste

A. La parenté, espace privilégié de l'intégration sociale

L'anthropologue R. DeMallie a montré dans plusieurs travaux à quel point la parenté constituait le modèle privilégié par les sociétés autochtones nord-américaines pour penser l'intégration sociale, en d'autres termes pour conceptualiser l'appartenance à un même groupe[19]. Au départ, la démonstration de cette hypothèse s'est focalisée sur les Sioux dont R.

[19] R. DeMallie s'est largement inspiré lui-même des travaux de Fred Eggan. Voir notamment : EGGAN Fred, « Historical Changes in the Choctaw Kinship System », *American Anthropologist*, 1937, vol. 39, n° 1, p. 34-52 ; *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 [1964].

DeMallie était un éminent spécialiste[20]. Il est évident que la parenté est une donnée importante pour toutes les sociétés humaines et l'histoire de l'anthropologie en témoigne – dès les années 1870, Lewis Morgan se lançait dans une vaste analyse comparative de la parenté, que lui avaient inspirés ses travaux sur les Haudenosaunee (Iroquois), entreprise vouée à une longue postérité[21] ; puis au tournant des années 1950, les écoles française, par l'intermédiaire de Claude Lévi-Strauss, et britannique, avec les structuro-fonctionnalistes, ont placé la parenté au cœur de leurs préoccupations[22]. R. DeMallie s'est toutefois employé à montrer que la parenté, chez les Sioux, dépassait de loin les frontières que lui attribuaient habituellement les anthropologues et prenait une place beaucoup plus englobante. « Loin d'être une abstraction savante », écrit-il, « la parenté constitue, dans la société sioux, la force motrice de l'existence quotidienne »[23]. La parenté sioux, en effet, ne se réduit pas à la famille mais implique une dimension fortement intégratrice et concerne potentiellement l'ensemble des êtres humains – les Sioux en priorité, membre d'un même ensemble reconnu comme tel, mais aussi les autres humains si tant est qu'ils sont adoptés et transformés en parents[24] :

> Le système de parenté en soi constituait le fondement de l'unité sociale et de l'ordre moral […] La parenté dans la culture sioux n'avait pas de frontières prescrites ; en tant que système de potentialités elle structurait et conférait un sens à l'ensemble des interactions humaines tout en donnant le sentiment rassurant d'un univers ordonné[25].

La parenté peut ainsi être entendue au sens large, comme un modèle utilisé par les Sioux pour penser les relations sociales *en général*.

R. DeMallie a, par la suite, étendu ses conclusions à l'échelle de l'Amérique du Nord autochtone. Il a montré en effet qu'en se focalisant sur des éléments formels, c'est-à-dire principalement sur les comportements qu'adoptent les individus en fonction des termes de parenté auxquels ils répondent, l'anthropologie qu'il appelle « sociale »[26] ou « sociale-

---

[20] DEMALLIE Raymond J., « Kinship and Biology in Sioux Culture » dans Raymond J. DeMallie et Alfonso Ortiz (eds.), *North American Indian Anthropology: Essays on Society and Culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, p. 125-146.
[21] MORGAN Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1871.
[22] Voir notamment : LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1949 ; RADCLIFFE-BROWN Alfred et FORDE Daryll (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950 ; EVANS-PRITCHARD Edward E., *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
[23] R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 125.
[24] *Ibidem*, p. 131.
[25] *Ibid*., p. 133.
[26] *Ibid*., p. 328.

structurale »[27] a manqué une part importante de ce que signifie la parenté et être parent chez les Amérindiens. Il défend au contraire une approche « culturelle », seule capable de mettre au jour les spécificités de la parenté amérindienne en tant qu'elle constitue un modèle structurant pour penser l'intégration sociale[28]. À cet égard, les individus qui entretiennent des relations sociales pacifiques sont pensés au premier chef comme des parents (*relatives*)[29]. R. DeMallie voit ainsi dans la parenté le fondement des sociétés autochtones nord-américaines. L'approche « culturelle » permet par ailleurs de comprendre que cette conception élargie de la parenté implique des attitudes particulières, associées à des valeurs partagées collectivement[30]. En l'occurrence, les relations sociales – entre « parents » donc – sont souvent conceptualisées à partir d'un lexique renvoyant à la bienveillance, à la paix et à l'amitié[31]. À ces valeurs répondent des comportements prescrits, au premier rang desquels se déploient le partage, la générosité et le fait de nourrir, de subvenir au besoin de son « parent »[32].

Cette définition de la parenté autochtone par R. DeMallie repose sur les données ethnographiques disponibles, datant principalement des XIXe et XXe siècles, mais elle correspond également aux données historiques plus anciennes. En ce qui concerne la vallée du Mississippi, l'historien Jacob Lee a en effet récemment signalé l'importance de la parenté dans les sociétés amérindiennes à l'époque de la colonisation française[33]. J. Lee n'en fait pas en revanche une spécificité amérindienne et mobilise, conformément à la tendance en vogue dans l'historiographie[34], les mêmes catégories pour décrire les relations de parenté amérindiennes et européennes. Il développe par ailleurs une interprétation résolument fonctionnaliste et utilitariste de la parenté. Celle-ci, reposant selon lui sur les mêmes principes tant chez les Amérindiens que chez les Européens[35], aurait ainsi été mobilisée de manière stratégique par tous ces acteurs pour faire valoir leurs intérêts politiques et économiques respectifs[36]. Cette

[27] R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 141.
[28] DEMALLIE Raymond J., « Kinship: the Foundation for Native American Society » dans Russell Thornton (ed.), *Studying Native America: Problems and Prospects*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, p. 328-329.
[29] *Ibidem*, p. 307.
[30] *Ibid*., p. 329, 341.
[31] *Ibid*., p. 323-324.
[32] *Ibid*., p. 329.
[33] LEE Jacob F., *Masters of the Middle Waters: Indian Nations and Colonial Ambitions along the Mississippi*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.
[34] G. Havard, « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », art. cité, p. 403-405.
[35] J. Lee écrit ainsi que « les Indiens comme les colons organisaient leur société autour de la parenté – familiale comme fictive – et ils comprirent que les relations de parenté renforçaient les alliances entre individus et entre nations » : J. Lee, *Masters of the Middle Waters*, *op. cit.*, p. 3. Il affirme plus loin que les formes de parenté amérindienne et européenne suivent une même logique, fondée à la fois sur la « maisonnée », la « communauté » et le rapport « au monde extérieur » : *ibidem*, p. 4.
[36] J. Lee écrit à ce titre que la « parenté garantissait que les intérêts [des Amérindiens et des Européens] demeurent liés entre eux » : *ibid*., p. 3. « Comme leurs homologues indiens », poursuit J. Lee, « les Européens faisaient appel

approche, fondée sur une observation de départ pertinente mais largement affaiblie par une interprétation ethnocentrique, ne me paraît donc pas entièrement satisfaisante. Je suivrai plutôt les conclusions de G. Havard, qui prolonge les observations de R. DeMallie et d'E. Désveaux, et retrouve ce même fondement de la parenté à l'œuvre au sein des sociétés amérindiennes des XVIIe et XVIIIe siècles, à partir de sa lecture des archives d'Ancien Régime. « Pour les Indiens, écrit-il en effet, toute interaction sociale véritable, toute relation interpersonnelle repose sur l'établissement de liens de parenté »[37]. Dans ce cadre, l'opposition entre parenté « fictive » et parenté « réelle », souvent utilisée par les historiens, n'est pas opérante[38]. Dans la mesure où les Amérindiens ne reconnaissent pas la filiation biologique[39], toutes les relations de parenté sont considérées comme réelles, même si elles concernent des individus a priori très éloignés de la cellule familiale, du moment qu'ils sont passés par un processus d'adoption.

B. L'inimitié, rapport privilégié à l'étranger

Aussi fondamentale soit-elle, la relation de parenté n'est pas la seule configuration relationnelle possible dans les sociétés amérindiennes. Tous les individus peuvent potentiellement intégrer cette parenté à un moment ou à un autre mais, s'ils ne le sont pas formellement, ils demeurent des étrangers. Or, l'attitude privilégiée à l'égard des personnes étrangères au groupe de parenté est l'inimitié. Les Amérindiens établissent en effet une équivalence directe entre l'étranger et l'ennemi, sans qu'il semble exister véritablement de relation intermédiaire. Par conséquent, la forme relationnelle qui prévaut avec l'extérieur est la guerre.

Les travaux comparatifs les plus approfondis sur le sujet ont été menés par E. Désveaux. Dans *Quadratura americana*, en particulier, il montre que tout individu extérieur au groupe est, par définition, considéré comme un ennemi qui doit être anéanti – par le meurtre et, dans de nombreux cas, par la torture. E. Désveaux parle même d'une « impossible altérité », au sens où les Amérindiens ne conçoivent pas qu'une relation ordinaire et pacifique puisse exister avec des étrangers[40]. Ainsi, selon lui, la guerre « apparaît comme le paradigme de la relation à

à leurs parents pour leur apporter une aide et un soutien, et mobilisaient leurs relations personnelles pour faire croître leur influence et leur richesse » : *ibid*., p. 4.

[37] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 585.

[38] *Ibidem*, p. 588, note 29 ; R. DeMallie, « Kinship: The Foundation for Native American Society », art. cité, p. 323.

[39] R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 135 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 160-161, 188-198.

[40] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 275-306.

autrui » dans l'Amérique du Nord autochtone[41]. Il montre bien toutefois que la guerre n'est pas considérée comme négative en soi par les Amérindiens, s'inspirant pour cela des travaux de Pierre Clastres qui avait formulé une critique des interprétations fonctionnalistes de la guerre en Amazonie[42]. En réalité, selon E. Désveaux, la guerre est un mode relationnel à part entière, fortement valorisé d'ailleurs par les Amérindiens qui en font la pierre angulaire de leur réussite sociale[43]. Dans cette perspective, la « sociabilité » amérindienne est « résolument ethnocentrée »[44].

Cette thèse de la guerre comme relation privilégiée avec l'extérieur dans les sociétés nord-amérindiennes fait écho à un phénomène plus largement répandu dans les Amériques, en particulier en Amazonie où il a été bien étudié depuis les travaux pionniers de Patrick Menget[45]. Ce dernier a été le premier anthropologue à formaliser l'idée selon laquelle l'inimitié était structurante dans les relations à autrui en Amazonie, idée largement reprise et approfondie par la suite. Des différences certaines séparent les contextes amazoniens et nord-américains, à commencer par le fait qu'en Amérique du Nord le cannibalisme occupe une place beaucoup moins importante[46]. Mais les travaux comparatifs restent rares[47]. On retiendra pour le moment qu'il existe de remarquables continuités entre les deux espaces, comme l'avait déjà amplement documenté C. Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*[48]. Il apparaît en particulier que, partout, l'inimitié constitue un mode de relation privilégié à l'autre et cette tendance partagée autorise

---

[41] *Ibidem*, p. 277.

[42] *Ibid*., p. 253 ; CLASTRES Pierre, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2016 [1977].

[43] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 253. Pour un cas d'étude éclairant sur la place de la guerre dans la socialisation masculine et l'ascension sociale, voir : B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 169-216, 219-245.

[44] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 277. Au sujet de cette prépondérance de l'inimitié dans les relations avec l'extérieur, les analyses d'E. Désveaux et de R. DeMallie se rejoignent : R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 131.

[45] MENGET Patrick, « Jalons pour une étude comparative », *Journal de la société des américanistes*, 1985, vol. 71, nº 1, p. 131-141.

[46] A. Vilaça, « Making Kin Out of Others in Amazonia », art. cité ; TAYLOR Anne-Christine, « Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 2006, vol. 2, nº 2, p. 67-84 ; FAUSTO Carlos, « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, nº 4, p. 497-530 ; HIRTZEL Vincent, « Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne) », *Journal de la Société des américanistes*, 2013, vol. 99, nº 99-2, p. 83-133 ; FAUSTO Carlos, « Quand on mange des personnes » dans *Le jaguar apprivoisé. Essais d'ethnologie amazonienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2024, p. 73-119. Pour une comparaison entre les cas tupinamba et haudenosaunee, voir : DÉSVEAUX Emmanuel, « Des Iroquois aux Tupinambas ou de la guerre amérindienne » dans *La Parole et la substance. Anthropologie comparée de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, Les Indes Savantes, 2017, p. 45-60.

[47] Les travaux de Carlos Fausto et d'Emmanuel Désveaux constituent à cet égard des exceptions bienvenues : C. Fausto, « Feasting on People », art. cité ; E. Désveaux, « Des Iroquois aux Tupinamba », art. cité.

[48] En particulier dans le troisième volume : LÉVI-STRAUSS Claude, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968. Voir également : E. Désveaux, « Des Iroquois aux Tupinamba », art. cité.

à aller puiser, au fil de la thèse, dans les travaux des amazonistes pour éclairer certains exemples nord-américains[49].

C. Une opposition dualiste : parenté *versus* prédation

Le recours aux travaux de R. DeMallie et de E. Désveaux, ainsi qu'un bref détour par l'ethnographie amazoniste, suggèrent qu'il existe une double possibilité relationnelle dans la vallée du Mississippi, comme ailleurs en Amérique du Nord autochtone : les individus sont catégorisés soit comme des parents, soit comme des ennemis, et ils répondent à ce titre aux attitudes prescrites dans le cadre de la parenté ou, à l'inverse, de la prédation. Cette opposition entre parenté et prédation apparaît comme structurante dans les sociétés amérindiennes dans la mesure où, à un certain niveau de généralité, elles semblent régir l'ensemble des relations à autrui. Bien qu'elle n'ait jamais été formulée de cette manière ni mobilisée comme modèle interprétatif, elle traverse pourtant la littérature anthropologique et historique sur les sociétés nord-amérindiennes, au sens où elle émerge telle une intuition jamais approfondie par plusieurs auteurs. C'est par exemple le cas de Greg O'Brien, historiens des Choctaw, qui, au détour d'un paragraphe, en fait une généralité en Amérique du Nord : « les Indiens reconnaissaient généralement deux catégories fondamentales de personnes – les parents ou les ennemis »[50]. David Posthumus, élève de R. DeMallie, relève une dualité similaire chez les Lakota, tout comme R. Morrissey chez les Illinois, ainsi que Philippe Jacquin ou encore J. Lee à propos de la vallée du Mississippi[51]. G. Havard est assurément l'historien qui, dans la continuité des travaux d'E. Désveaux et R. DeMallie, a exprimé le plus clairement la prévalence de cette logique à la période qui m'intéresse. Dans les sociétés amérindiennes des XVIIe et XVIIIe siècles, écrit-il :

> Le groupe est avant tout l'espace de la « cohérence maximale ». En ce sens, il est par excellence l'arène sociale de la paix, c'est-à-dire de l'alliance. C'est le lieu théorique de la réduction et de l'annihilation des tensions, de l'absorption de la violence. L'extérieur constitue au contraire le domaine potentiel de la guerre, et sert de repère à la définition du groupe[52].

[49] Cette dimension est explorée en particulier dans le chapitre 4.
[50] O'BRIEN Greg, *Choctaws in a Revolutionary Age, 1750-1830*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2002, p. 57.
[51] D. Posthumus, *All My Relatives, op. cit.*, p. 108 ; R. Morrissey, « The Power of the Ecotone », art. cité, p. 675 ; JACQUIN Philippe, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1987, p. 158-159 ; J. Lee, *Masters of the Middle Waters*, *op. cit*., p. 6.
[52] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 98.

Les sources historiques recèlent des indices qui permettent de confirmer la prééminence de ce modèle relationnel dualiste dans la vallée du Mississippi, au XVIIIe siècle. Dans son dictionnaire français-illinois, le jésuite Jean-Baptiste Le Boulanger note, à l'entrée « Ennemi », le terme « nitata8antis8mina » qu'il traduit par « nous ne sommes point alliez »[53]. Le statut d'ennemi apparaît ainsi, dans la langue illinoise, en miroir de celui d'allié et laisse transparaître une conception en deux pôles opposés. En 1768, l'officier Jean-Bernard Bossu écrit pour sa part, telle une généralité, que « les Sauvages sont très hospitaliers envers les étrangers avec qui ils sont en paix, bons envers leurs alliez & leurs amis ; mais cruels & inexorables envers leurs ennemis »[54]. Ici, de manière plus claire encore que chez Le Boulanger, une conception dualiste des relations sociales se dessine. On trouve d'un côté les personnes intégrées au groupe, dont les étrangers avec qui la paix a été conclue – et dont on verra qu'ils deviennent de ce fait des parents car la paix s'élabore sur le registre de l'adoption. Les relations aux membres du groupe, « alliez » et « amis », imposent une certaine éthique, une attitude bienveillante – « ils sont […] bons » écrit Bossu – comme le suggérait R. DeMallie à propos des valeurs qui entourent les relations de parenté. De l'autre côté, les attitudes prescrites sont tout à fait opposées et relèvent de la cruauté – Bossu fait probablement référence à la pratique de la torture et, peut-être, à celle consistant à scalper les ennemis. Un schéma relationnel à deux pôles donc : celui de la parenté, caractérisé par la bienveillance, et celui de la prédation, marqué par la violence. Entre le soin bienveillant apporté à un parent et la torture qu'on inflige à l'ennemi, on observe une profonde fracture. Comment les individus peuvent-ils alors passer, comme on le lit dans les sources, d'un statut à l'autre ? Il faut pour le comprendre examiner la question de l'adoption qui est placée au cœur du dispositif sociologique nord-amérindien.

D. L'adoption au cœur du dispositif sociologique amérindien

Si les relations sociales amérindiennes sont structurées par l'opposition dualiste entre parenté et prédation, elles ne sont pas définitivement fixées d'un côté ou de l'autre. Un individu considéré comme un ennemi peut en effet devenir un parent. À l'inverse, un parent peut potentiellement devenir un ennemi. On peut penser à ce titre aux Bayagoula qui, après avoir adopté les Mougoulacha et les avoir laissé s'installer à proximité de leur village, les ont

[53] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 74 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/74/mode/2up, consulté le 20 février 2026].
[54] BOSSU Jean-Bernard, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales ; contenant une relation des différents peuples qui habitent les environs du Grand Fleuve Saint-Louis, appelé vulgairement le Mississippi ; leur Religion ; leur gouvernement ; leurs mœurs ; leurs guerres et leur commerce*, Paris, Le Jay, 1768, partie 2, p. 27.

massacrés du jour en lendemain en 1700 – il en va de même du massacre des Houma par les Tonica en 1706 ou encore de celui des Natchitoches par les Colapissa en 1712[55]. Pour comprendre comment ce transfert de statut est possible, on peut s'en remettre encore une fois aux travaux de R. DeMallie et d'E. Désveaux. Les deux auteurs soulignent que la filiation biologique n'était pas reconnue dans les sociétés autochtones d'Amérique du Nord, ou du moins qu'elle n'était que marginale dans la constitution des relations de parenté[56]. Ces relations, explique R. DeMallie, sont réelles quand bien même elles ne relèvent pas de la généalogie[57]. E. Désveaux formule une comparaison utile pour comprendre cette spécificité : la logique amérindienne s'oppose selon lui à celle de l'Ancien Monde en ce qu'elle « dissocie fécondation et hérédité là où, en Occident, il y aurait plutôt surdétermination de la transmissibilité naturelle des caractéristiques physiques et mora[les] de l'individu »[58]. Dans cette perspective, l'adoption apparaît comme le mécanisme fondamental de l'intégration à la parenté.

La question de l'adoption a connu un certain succès chez les historiens nord-américanistes qui l'ont étudié à partir des années 1980[59]. Les travaux de Daniel Richter puis de Roland Viau ont montré que la guerre chez les Haudenosaunee se caractérisait par la prise de captifs ennemis qui étaient ensuite, sous l'impulsion des femmes de la communauté, soit torturés et consommés, soit adoptés pour remplacer des parents défunts – un frère, un mari ou un fils par exemple[60]. L'exemple haudenosaunee est sans doute le plus spectaculaire et témoigne d'une tendance à l'adoption poussée à son paroxysme, mais il est loin d'être isolé. G. Havard souligne que la guerre de captivité et l'adoption des prisonniers constituaient une logique répandue dans toute la région des Grands Lacs, analyse qui est aussi celle de Brett Rushforth[61]. Ce dernier affirme toutefois que la frontière entre l'adoption d'un captif et sa réduction en esclavage était parfois poreuse[62], idée qu'avait déjà avancée E. Désveaux en notant « une proximité foncière entre adoption et esclavage, que seul sépare un léger glissement

[55] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 231.
[56] R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 135 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 160-161, 188-198.
[57] R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 131.
[58] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 161. En ce qui concerne l'Europe d'Ancien Régime, cette perspective est confirmée par les travaux récents des historiens : SCHAUB Jean-Frédéric et SEBASTIANI Silvia, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021.
[59] RICHTER Daniel K., « War and Culture: The Iroquois Experience », *The William and Mary Quarterly*, 1983, vol. 40, nº 4, p. 528-559 ; VIAU Roland, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Québec, Éditions du Boréal, 2000 [1997].
[60] *Ibidem*.
[61] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 48-49 ; RUSHFORTH Brett, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slaveries in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.
[62] B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 19, 67-68.

transformationnel »[63]. L'adoption en contexte guerrier est également largement pratiquée dans le Sud-Est comme l'a montré Christina Snyder mais aussi dans les Plaines, comme en témoignent différents récits de captivité[64].

L'adoption n'est pas seulement pratiquée avec des captifs de guerre. Les cérémonies diplomatiques fonctionnaient également comme des moments d'adoption, de constitution d'une parenté commune entre les différents partis. Cette dimension était tellement fondamentale pour les Amérindiens que les Français, lorsqu'ils se sont établis au Canada puis dans la vallée du Mississippi, se sont adaptés à ce registre en s'appropriant le vocabulaire de la parenté : le gouverneur de la colonie devenait le père et les Amérindiens alliés ses enfants[65]. Comme l'a montré G. O'Brien à propos des Choctaw, cette nécessité pour les Autochtones d'adopter leurs partenaires diplomatiques s'est poursuivie après la fin de la présence française et britannique, avec les agents américains[66].

Suivant cette logique, on ne peut différencier la notion de « parent » de celle d'« allié » car elles se recoupent pleinement : on ne peut pas être alliés sans partager une même parenté. L'alliance est ici aussi entendue au sens large, pas uniquement dans le sens que lui confère l'étude de la parenté en anthropologie, mais également comme l'union de deux groupes : alliance militaire, politique ou économique qui n'implique pas nécessairement d'union matrimoniale.

Qu'il s'agisse de captifs de guerre ou de personnes étrangères au groupe, l'adoption apparaît ainsi tout à fait généralisée dans les sociétés autochtones nord-américaines[67]. Elle constitue même l'alternative exclusive et indispensable aux relations d'inimitié. Dans cette perspective, selon E. Désveaux, les Amérindiens choisissent soit de faire la guerre aux individus étrangers, soit « de les adopter afin de les transformer en des identiques à soi », par des rituels

---

[63] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 287.

[64] SNYDER Christina, *Slavery in Indian Country: the Changing Face of Captivity in Early America*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2010. Pour un récit de captivité, voir par exemple : KELLY Fanny, *Ma captivité chez les Sioux*, Paris, Payot/Rivages, 2010 [1871].

[65] GALLOWAY Patricia, « "The Chief Who Is Your Father": Choctaw and French Views of the Diplomatic Relation » dans Peter H. Wood, Gregory A. Waselkov et M. Thomas Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 254-278 ; HAVARD Gilles, *The Great Peace of Montreal of 1701: French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 29, 144 ; *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 263-275 ; HAVARD Gilles et VIDAL Cécile, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2014 [2003], p. 259. Voir également : P. Jacquin, *Les Indiens blancs*, *op. cit*., p. 158.

[66] G. O'Brien, *Choctaws in a Revolutionary Age, op. cit.*, p. 57-58.

[67] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 277.

spécifiquement dédiés qui « marquent cette métamorphose d'un individu ennemi en membre à part entière du groupe »[68].

Une fois de plus, le phénomène n'est pas tout à fait singulier en Amérique du Nord et il fait écho aux travaux des amazonistes. Eduardo Viveiros de Castro parle par exemple d'une « entreprise de socialisation » des captifs par les Tupinamba qui les intégraient à leur parenté en les transformant, plus spécifiquement, en beaux-frères[69].

Il faut préciser enfin que l'adoption n'est pas qu'une affaire individuelle. En effet, outre l'adoption d'un individu au sein d'une communauté, il existait dans la vallée du Mississippi, au XVIIIe siècle, des formes collectives d'adoption. Elizabeth Ellis a montré, à ce titre, que l'histoire des « petites nations » de la basse vallée du Mississippi était indissociable de formes d'adoption collectives, au sens où des communautés avaient pour habitude d'accueillir d'autres communautés entières avec lesquelles elles cohabitaient durablement[70] – sans pour autant que le potentiel d'inimitié ne disparaisse totalement[71].

E. Au-delà des humains

Ce modèle dualiste désormais défini, je considère qu'il structure non seulement les relations entre humains mais également celles que ces derniers tissent avec l'ensemble des êtres vivants. En effet, les êtres autres qu'humains étant considérés comme des personnes à part entière dans les sociétés amérindiennes, les relations que les humains construisent avec eux reposent sur les mêmes formes d'appréhension de l'altérité qui prévalent pour les humains entre eux. Différents nord-américanistes l'ont déjà noté : les Amérindiens intègrent sans difficulté les êtres non humains dans leur parenté[72]. E. Désveaux a quant à lui souligné que le principe de l'adoption fonctionnait aussi pour les animaux[73]. Dans cette thèse, j'entends systématiser cette approche en montrant que les relations aux êtres vivants, dans la vallée du Mississippi autochtone, renvoient à ce modèle dualiste.

---

[68] DÉSVEAUX Emmanuel, « Avant le Far West (2). Le coureur de bois ou l'homme sans filiation », *Grief*, 2017, vol. 4, nº 1, p. 180. Voir également : DÉSVEAUX Emmanuel, « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », *Journal de la société des américanistes*, 1997, vol. 83, nº 1, p. 120-125 ; HAVARD Gilles, « Avant le Far West (3). L'Amérique ou le régime de l'adoption », *Grief*, 2017, vol. 4, nº 1, p. 189-200.

[69] VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le brésil du XVIe siècle*, Genève, Labor et Fides, 2020, p. 104.

[70] ELLIS Elizabeth N., *The Great Power of Small Nations: Indigenous Diplomacy in the Gulf South*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2022, p. 7-8.

[71] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 231.

[72] R. DeMallie, « Kinship : The Foundation for Native American Society », art. cité, p. 306 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*.

[73] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 167-168.

Il faut préciser que les relations qu'entretiennent les Amérindiens avec les êtres vivants, et notamment lorsqu'il s'agit de les intégrer via l'adoption, seront souvent examinées dans cette thèse au prisme d'événements rituels – à l'image de la « danse du calumet »[74]. Le rituel est entendu au sens que lui confère Michael Houseman, depuis son travail fondateur sur le sujet, mené avec Carlo Severi[75]. Pour M. Houseman, le rituel ne se définit pas tant par son contenu symbolique ou son sens profond que par sa « forme distinctive » et les « configurations relationnelles nouvelles » auxquelles il donne lieu[76]. Comme ces deux auteurs, j'aborderai donc les actions rituelles en tant qu'elles constituent « des mises en forme et en acte d'un réseau de *relations*, à la fois entre les participants et avec des entités non humaines »[77]. Ces relations sont actualisées à travers des attitudes et des gestes prescrits qui prennent une forme souvent paradoxale, au sens où ils mettent en scène des éléments ou des relations normalement considérés comme contraires ou incompatibles[78] : c'est en cela que les relations rituelles se distinguent des relations ordinaires. Or, dans la vallée du Mississippi, ce caractère paradoxal renvoie souvent au risque d'un basculement des relations de parenté vers le registre de l'inimitié, même dans des contextes où les participants sont tous des parents. C'est même précisément là la condition de l'efficacité rituelle : ce risque toujours présent de l'inimitié dans les sociétés de la vallée du Mississippi autochtone contribue en miroir, comme on le verra, à la réaffirmation du statut de parent des participants, qu'ils soient humains ou non.

4. Stratification du cosmos et stratification sociale dans la « sphère » mississippienne

Il faut le préciser immédiatement : toutes les relations sociales *ne se réduisent pas* à au modèle dualiste précédemment défini. Je considère en revanche qu'*elles s'y rapportent* d'une certaine façon. Il existe en effet une grande variabilité dans la manière d'être catégorisé comme parent ou comme ennemi et cette variabilité dépend, comme je le montrerai au fil de la thèse, de la place que chaque personne occupe dans la stratification du cosmos. C'est là, véritablement, que réside à mon sens la spécificité du cas mississippien.

---

[74] Cf. chapitre 11.
[75] HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1994.
[76] *Ibidem* ; HOUSEMAN Michael, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, 2002, vol. 3, nº 3, p. 537 ; *Le rouge est le noir. Essai sur le rituel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 14-15.
[77] M. Houseman, *Le rouge est le noir*, *op. cit*., p. 15 (je souligne).
[78] C'est ce que M. Houseman et C. Severi appellent la « condensation rituelle » : M. Houseman et C. Severi, *Naven*, *op. cit*., p. 16 ; M. Houseman, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », art. cité, p. 535 ; *Le rouge est le noir*, *op. cit*., p. 15.

A. Le problème anthropologique de la hiérarchie dans le bas Mississippi

La vallée du Mississippi a en particulier intéressé les spécialistes du Sud-Est, aire restée toutefois assez peu étudiée par les anthropologues, à la différence des Plaines et du Subarctique, par exemple. Cela s'explique par le fait que les Amérindiens qui y vivaient ont traversé une succession d'événements particulièrement dramatiques, dont leur déportation en « Territoire indien », à partir des années 1830, constitue un moment charnière[79]. Dès le XIXe siècle, les spécialistes du Sud-Est ont toutefois remarqué que les populations autochtones de la région étaient souvent caractérisées par des inégalités sociales plus marquées qu'ailleurs en Amérique du Nord. Au moment où l'anthropologie émergeait comme une discipline professionnelle aux États-Unis, les sociétés de l'est du Mississippi avaient déjà été largement déportées dans ce qui allait devenir l'État de l'Oklahoma. Les inégalités sociales étaient alors plus difficilement perceptibles d'un point de vue ethnographique, mais les anthropologues n'ont pas manqué de voir dans les tertres monumentaux qui ponctuent la vallée du Mississippi les vestiges de sociétés hautement hiérarchisées[80]. Cette réalité archéologique, associée au constat de l'affaiblissement durable des sociétés originaires du Sud-Est, ont ainsi poussé précocement ces chercheurs à avoir recours aux sources historiques pour les étudier. John Swanton a joué à ce titre un rôle pionnier et voyait d'ailleurs dans l'archéologie l'avenir de la recherche sur la région[81]. À la suite des travaux de Swanton, comme le note G. Havard, plusieurs traits ont été considérés par les anthropologues comme typiques du Sud-Est et du bas Mississippi, à commencer par l'idée d'une stricte hiérarchie sociale, doublée d'une organisation en « chefferies » et d'une économie de subsistance reposant sur l'agriculture intensive[82]. L'identification de ces traits a été encouragée par les travaux sur la société natchez, dont les sources insistent sur la forte hiérarchisation, mais également par le paradigme néo-évolutionniste qui traverse l'anthropologie américaine des années 1960-1970 et dont les tenants voyaient des « chefferies » dans nombre de sociétés inégalitaires sans État[83]. Il paraît ici pertinent de suivre l'intuition des

[79] SAUNT Claudio, *Unworthy Republic: The Dispossession of Native Americans and the Road to Indian Territory*, New York, W. W. Norton & Company, 2020 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 31-32.
[80] BALLOY Benjamin, « Procession, progression. Périodicité, mythes et hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee (Creek) au 18e siècle (Alabama, Etats-Unis) », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2019, p. 22 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 32-33.
[81] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 333 ; HAVARD Gilles, « Archéologie du savoir sur les Indiens de Louisiane », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, n° 40, p. 24-45 ; SWANTON John R., *The Indians of the Southeastern United States*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 137), 1946, p. 827.
[82] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 32-33.
[83] *Ibidem* ; « Archéologie du savoir sur les Indiens de la Louisiane », art. cité. Le renouveau de l'évolutionnisme s'amorce avec la publication de cet ouvrage : SAHLINS Marshall et SERVICE Elman R. (eds.), *Evolution and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

anthropologues qui, depuis plus d'un siècle, ont perçu dans la hiérarchie sociale l'un des marqueurs des sociétés du bas Mississippi – et qui, on le verra, traverse en fait toute la vallée du Mississippi. La question doit en revanche être abordée avec un certain recul critique vis-à-vis des catégories d'analyse associées au phénomène hiérarchique, longtemps restées trop éloignées des données empiriques, comme l'a récemment souligné Benjamin Balloy[84]. En l'occurrence, les travaux portant sur l'organisation sociale des sociétés du Sud-Est sont d'un intérêt relatif dans le cadre d'une étude sur les écologies amérindiennes. Pour mieux saisir les enjeux du rapport entre hiérarchie et environnement, il faut effectuer un bref détour par l'archéologie de la vallée du Mississippi.

B. Le phénomène de la stratification dans la longue durée

Nombre de chercheurs ont souligné que les sociétés de la vallée du Mississippi partageaient une conception stratifiée, ou étagée, du monde[85]. Cette conception s'est constituée au fil de l'histoire commune qu'ont traversée les sociétés de la vallée du Mississippi jusqu'au XVIIIe siècle, notamment à l'époque que les archéologues appellent « mississippienne », qui s'amorce dans les années 900 de notre ère et s'achève après l'arrivée des Européens en Amérique. Cette période se caractérise notamment par l'influence culturelle durable de la cité de Cahokia sur toute la vallée du Mississippi. Cette ville, qui atteint la taille de Londres vers l'An mille, s'organise autour d'une place centrale où d'immenses tertres sont érigés et est

[84] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 16.

[85] HUDSON Charles, *The Southeastern Indians*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1976, p. 122-128 ; KNIGHT Vernon James, BROWN James A. et LANKFORD George E., « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », *Southeastern Archaeology*, 2001, vol. 20, n° 2, p. 129 ; DYE David H., « Art, Ritual, and Chiefly Warfare in the Mississippian World » dans Richard F. Townsend (ed.), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 193 ; CARSON James Taylor, « Sacred Circles and Dangerous People. Native American Cosmology and the French Settlement of Louisiana » dans Bradley G. Bond (ed.), *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 67 ; BERLO Janet et PHILLIPS Ruth, *Amérique du Nord. Arts premiers*, Paris, Albin Michel, 2006 [1998], p. 30-31 ; REILLY III F. Kent, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley » dans George E. Lankford, F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Visualizing the Sacred. Cosmic Visions, Regionalism, and the Art of the Mississippian World*, Austin, University of Texas Press, 2011, p. 119 ; G. Havard, *Empires et métissages*, *op. cit*., p. 83 ; « From the Litter to the Horse: The Native American Ritual of Lifting » dans Ranni-Henrik Andersson, Logan Sutton et Thierry Veyrié (eds.), *Great Plains Ethnohistory: New Interdisciplinary Approaches*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2024, p. 193 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 87-88, note 33. Si cette dimension est particulièrement marquée dans la vallée du Mississippi, on en trouve des variantes dans différentes aires de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud, comme l'ont bien remarqué C. Lévi-Strauss puis E. Désveaux : C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit.,* p. 323 ; *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 510-558 ; *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 155-168 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 51-53 ; *La Parole et la substance. Anthropologie comparée de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, Les Indes Savantes, 2017, p. 148.

dirigée par des élites puissantes[86], et il en va de même de plusieurs autres cités réparties dans toute la région. Bien qu'elles se soient vidées de leurs habitants autour du XIVe siècle, l'héritage de la période mississippienne est encore bien visible au XVIIIe siècle. Les paysages sont marqués par de nombreux tertres, à commencer par ceux de Cahokia eux-mêmes (Fig. 1) auxquels on peut ajouter ceux de Moundville, en pays choctaw (Fig. 2), ou encore de Spiro, aux confins des territoires caddo et quapaw[87].



Fig. 1 Monks Mound, sur le site archéologique de Cahokia (Illinois) – Photographie : Jonas Musco, 2024.

[86] PAUKETAT Timothy R., *Cahokia: Ancient America's Great City on the Mississippi*, New York, Penguin, 2014 [2009].
[87] PAUKETAT Timothy R., *Ancient Cahokia and the Mississippians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; REILLY III F. Kent et GARBER James F., « Introduction » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 3 ; P. Pauketat, *Cahokia*, *op. cit*., p. 9 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 68-69.



Fig. 2 Le site archéologique de Moundville (Alabama) – Photographie : Jonas Musco, 2024.

Loin de se limiter à la construction de tertres, les sociétés mississippiennes partagent plus largement des référents culturels et idéologiques communs. Pour rendre compte de ce phénomène, Kent Reilly III et James Garber ont proposé le concept de « sphère d'interaction idéologique mississippienne »[88]. Ce concept visait en premier lieu à caractériser les frappantes proximités iconographiques et, selon leurs propres termes, « symboliques », identifiables dans le matériel archéologique issu de l'ensemble de l'aire d'influence cahokienne, soit dans toute la vallée du Mississippi, entre les années 900 et 1700[89]. Comme le montrent les études empiriques sur lesquelles ces auteurs s'appuient, les référents partagés par les sociétés mississippiennes dépassent néanmoins le cadre de l'iconographie : ils supposent en réalité l'existence de ce que K. Reilly III et J. Garber appellent « un système religieux » qui recouvre l'ensemble de la région, par-delà les frontières ethniques et régionales communément admises chez les nord-américanistes[90]. L'archéologue Timothy Pauketat identifie le même phénomène mais préfère quant à lui parler d'une « mémoire » partagée entre ces sociétés, relevant d'un substrat historique commun[91]. Plutôt qu'une « religion », catégorie trop associée à l'histoire

[88] En anglais : « Mississippian Ideological Interaction Sphere ». F. Kent Reilly III et J. Garber, « Introduction », art. cité, p. 3. L'idée d'une « sphère d'interaction » avait déjà été proposée par Joseph Caldwell en 1964 pour penser les contacts et les proximités archéologiques entre les différents groupes de la vallée du Mississippi à l'époque de Hopewell (100 av. n. è.-300 de n. è.) : CALDWELL Joseph R., « Interaction Spheres in Prehistory », *Hopewellian Studies*, 1964, vol. 12, nº6, p. 133-143 ; HALL Robert L., *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*, Urbana, University of Illinois Press, 1997, p. 155-156. Pour une réflexion récente sur le concept de « sphère d'interaction » en archéologie nord-américaine, voir : LADU Daniel A., « A Reappraisal of Interaction Spheres », *Journal of Anthropological Archaeology*, 2025, vol. 78.

[89] *Ibidem*, p. 3-4.

[90] *Ibid*., p. 4.

[91] T. Pauketat évoque en particulier le rapport à l'espace, aux lieux et à l'architecture : PAUKETAT Timothy R., *Chiefdoms and Other Archaeological Delusions*, Lanham, AltaMira Press, 2007, p. 90.

européenne pour être pertinente en contexte amérindien[92], je parlerai plus volontiers, à propos des sociétés mississippiennes, d'une ontologie commune, c'est-à-dire d'une même manière d'« être au monde », fonctionnant comme un socle à partir duquel se déploient des variantes locales, comme le soulignaient déjà K. Reilly III et J. Garber, ainsi que T. Pauketat[93].

Bien que plusieurs travaux, dans les années 2000, aient insisté sur les transformations, voire les bouleversements qui touchent les sociétés de la vallée du Mississippi à partir du XVIIe siècle[94], on ne saurait considérer que l'arrivée des Européens dans la région enclenche une rupture totale dans l'histoire et la mémoire de ces sociétés. Les référents communs hérités des siècles précédents ne disparaissent pas totalement[95]. Au-delà des questions de stricte chronologie, plusieurs historiens ont montré que des traits marquants des sociétés mississippiennes, qu'il s'agisse de l'iconographie, ou encore de l'organisation sociale et de la conception de l'univers, persistent chez nombre de nations autochtones au XVIIIe siècle. James Taylor Carson l'a ainsi souligné à propos des Choctaw mais aussi de la vallée du Mississippi en général[96]. Robbie Ethridge, tout en insistant généralement sur le changement historique dans son étude sur l'ethnogénèse des Chickasaw, concède aussi qu'il existe des continuités entre la période mississippienne et l'époque coloniale[97]. G. Havard écrit quant à lui à propos des Natchez et des Taensa qu'ils sont les « héritiers » des sociétés mississippiennes qui ont érigé des tertres sur leurs territoires[98]. Ces continuités peuvent aussi être soulignées au sujet des Illinois et des communautés qui les précédaient dans les prairies à l'époque mississippienne, tout comme cela a été également suggéré à propos des Osage[99].

---

[92] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 307 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 4.

[93] K. Reilly III et J. Garber, « Introduction », art. cité, p. 4 ; T. Pauketat, *Chiefdoms and Other Archaeological Delusions*, *op. cit*., p. 90. Voir plus généralement l'argumentation développée par T. Pauketat dans l'ensemble de l'ouvrage, où il critique les modèles d'interprétation néo-évolutionnistes qui ont longtemps nié les spécificités dont témoignaient les données archéologiques. J'emprunte l'expression « être au monde » à Philippe Descola et Tim Ingold : DESCOLA Philippe et INGOLD Tim, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

[94] ETHRIDGE Robbie et HUDSON Charles (eds.), *The Transformation of the Southeastern Indians, 1540-1760*, Jackson, University Press of Mississippi, 2008 ; ETHRIDGE Robbie et SHUCK-HALL Sheri M. (eds.), *Mapping the Mississippian Shatter Zone: The Colonial Indian Slave Trade and Regional Instability in the American South*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2009.

[95] K. Reilly III et J. Garber, « Introduction », art. cité, p. 1.

[96] CARSON James Taylor, *Searching for the Bright Path: The Mississippi Choctaws from Prehistory to Removal*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2003, p. 11-23 ; « Sacred Circles and Dangerous People », art. cité. Voir également : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 121.

[97] ETHRIDGE Robbie, *From Chicaza to Chickasaw: The European Invasion and the Transformation of the Mississippian World, 1540-1715*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2010, p. 3.

[98] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 69.

[99] Sur les Illinois, voir : C. Lee, *Masters of the Middle Waters*, *op. cit*., p. 18-39 ; R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 53-56. Sur les Osage, voir : BECK KEHOE Alice, « Osage Texts and Cahokia Data » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Object and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 246-282.

Parmi les référents communs qu'ont pu mettre au jour les spécialistes des sociétés mississippiennes, le trait le plus marquant et le plus nettement partagé[100] est une conception stratifiée, ou étagée, du cosmos. Celle-ci a été très bien documentée, tant en ce qui concerne la période mississippienne proprement dite qu'à des périodes plus récentes[101]. Bien qu'elle puisse prendre des formes variées, cette conception repose, fondamentalement, sur une tripartition structurante entre monde céleste, monde terrestre et monde chtonien[102]. Dans chacun de ces mondes vivent des êtres différents. Par exemple, le monde céleste est habité par les astres et par des oiseaux, comme les oiseaux-tonnerres chez les Amérindiens de langues algonquiennes, êtres qui peuvent intervenir dans le monde terrestre, où vivent les humains[103]. Le monde chtonien, lui, est le lieu de vie d'êtres tels que le « Michipissy » décrit par le traiteur de fourrure Nicolas Perrot ou le « Michibichi » du père jésuite Sébastien Rasle, entité subaquatique responsable de la houle et des rapides, souvent associée par les archéologues à la figure de la panthère subaquatique et dont ils repèrent la trace dans l'iconographie mississippienne[104].

Cette conception partagée du cosmos n'est toutefois pas rigide. Le concept de sphère d'interaction idéologique a même été pensé comme une alternative à celui, plus ancien, de « complexe cérémoniel du Sud-Est »[105]. Alors que la notion de complexe cérémoniel du Sud-Est s'était constituée autour de quelques traits soi-disant caractéristiques des sociétés de cette

---

[100] LANKFORD George E., « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Object and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 8.

[101] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 122-128 ; V. Knight, J. Brown et G. Lankford, « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », art. cité, p. 129 ; D. Dye, « Art, Ritual, and Chiefly Warfare in the Mississippian World », art. cité, p. 193 ; J. T. Carson, « Sacred Circles and Dangerous People », art. cité, p. 67 ; J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord*, art. cité, p. 30-31 ; G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 8, 15 ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 119 ; G. Havard, *Empires et métissages*, *op. cit*., p. 83 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 87-88, note 33 ; G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 193. Si cette dimension est particulièrement marquée dans la vallée du Mississippi, on en trouve des variantes dans différentes aires de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud, comme l'ont bien remarqué C. Lévi-Strauss puis E. Désveaux : C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit*., p. 323 ; *L'homme nu*, *op. cit*., p. 510-558 ; *La potière jalouse*, *op. cit*., p. 155-168 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 51-53 ; *La Parole et la substance*, *op. cit*., p. 148.

[102] G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 8, 15 ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 119 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 83.

[103] Cf. chapitre 8.

[104] PERROT Nicolas, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, édité par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 205 ; JR, vol. 67, p. 158-160 ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité.

[105] En anglais : « Southeastern Ceremonial Complex ». Ce concept a été développé par Antonio Waring Jr et Preston Holder dans : WARING Antonio J. Jr et HOLDER Preston, « A Prehistoric Ceremonial Complex in the Southeastern United States », *American Anthropologist*, 1945, vol. 47, n° 1, p. 1-34. Il a connu une longue postérité. Voir par exemple : GALLOWAY Patricia K. (ed.), *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989. Il a ensuite été critiqué et abandonné au cours des années 2000 : KNIGHT Vernon James, « Farewell to the Southeastern Ceremonial Complex », *Southeastern Archaeology*, 2006, vol. 25, n° 1, p. 1-5 ; K. Reilly III et J. Garber, « Introduction », art. cité, p. 3-4.

région, sur le temps long, les données empiriques nouvellement découvertes – ou relues avec un regard neuf – ont montré que ces traits n'étaient ni systématiques ni d'ailleurs propres au Sud-Est[106]. Loin de cette conception fixiste, il convient, comme l'ont bien noté Vernon Knight, James A. Brown et George Lankford, d'éviter de plaquer un modèle théorique immuable sur les données disponibles. Il importe au contraire d'observer comment un socle de référents communs se décline localement[107]. C'est précisément ce que permet de faire le concept de sphère d'interaction idéologique mississippienne. En insistant sur les échanges, il encourage à explorer les expressions plurielles de ces référents partagés ; de prendre en compte à la fois les proximités et les divergences. En ce qui concerne la stratification du cosmos, il ne s'agit donc pas d'affirmer que les strates qui la composent sont fixes et toujours les mêmes pour chaque société étudiée – il peut y en avoir plus ou elles peuvent être organisées différemment[108] – mais plutôt de considérer que la *logique* d'un étagement de l'univers est largement partagée dans la vallée du Mississippi, et probablement plus marquée dans cette région qu'ailleurs.

Plus précisément, dans la mesure où les différents étages du cosmos sont réputés abriter différentes catégories d'êtres, j'émets l'hypothèse que la stratification du cosmos constitue une matrice de la stratification sociale entre les humains et les personnes non humaines. Dans cette perspective, le statut social de chaque personne dépend de la place qui lui est attribuée dans le cosmos. À titre d'exemple, nombre d'oiseaux se distinguent des chiens au sens où les premiers se voient conférés une capacité d'agir particulièrement importante sur le monde des humains, du fait de leur appartenance au monde céleste[109], alors que les seconds, êtres terrestres, se trouvent toujours placés dans une position de subordination à l'égard des humains[110]. Au sein d'une même strate, par ailleurs, le statut des personnes connaît également des nuances, à l'instar de la place accordée aux chevaux qui se distingue sensiblement de celle des bovidés européens, en pays amérindien[111]. Je défendrai ainsi l'idée que stratification du cosmos et hiérarchie sociale tendent à se confondre et à constituer une seule et même chose dans les sociétés étudiées.

Prendre la vallée du Mississippi pour objet d'étude permet de montrer qu'il existe une logique commune dans les relations autochtones à l'environnement, par-delà la diversité des écosystèmes et des « aires culturelles » traditionnellement reconnues depuis l'ouvrage

[106] V. Knight, « Farewell to the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 3-4.
[107] V. Knight, J. Brown et G. Lankford, « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », art. cité, p. 129-130.
[108] G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 15.
[109] Cf. chapitre 9.
[110] Cf. chapitre 5.
[111] Cf. chapitres 6 et 7.

fondateur d'Alfred Kroeber, publié en 1939[112]. La vallée du Mississippi se trouve en effet à la croisée de trois de ces aires : le Nord-Est, les Plaines et le Sud-Est. Cette démonstration s'inscrit dans le sillage des travaux de C. Lévi-Strauss, qui a montré l'existence de continuités frappantes entre les mythes des différentes sociétés autochtones nord-américaines[113]. Ces continuités ne se limitent pas aux mythes et concernent également l'organisation sociale et les pratiques rituelles, comme l'a ensuite proposé E. Désveaux[114]. En suivant cette approche, E. Désveaux s'est par exemple saisi du dossier natchez et s'est employé à le réinscrire dans des logiques plus larges, partagées par d'autres sociétés amérindiennes. Contre l'idée d'une exceptionnalité des Natchez, son travail montre que leur organisation sociale résulte d'une transformation des divisions en moitiés, fort communes dans le Sud-Est et ailleurs. Alors que nombre de sociétés de la région sont divisées en moitiés relativement égalitaires, les Natchez sont eux aussi divisés en moitiés, mais celles-ci sont hiérarchisées : les Nobles, moitié céleste, s'opposent aux Puants, moitié terrestre[115]. Cette démarche, consistant à arrimer de nouveau les sociétés du bas Mississippi et du Sud-Est à des logiques panaméricaines a ensuite été poursuivie par G. Havard et B. Balloy, contribuant à l'émergence d'une nouvelle école française dans le champ des études sur la région[116]. Cette thèse s'inscrit pleinement dans cette école. À ce titre, le modèle dualiste identifié plus haut, opposant la parenté à la prédation, permet de rattacher la vallée du Mississippi au reste du sous-continent nord-américain. Dans le même temps, la corrélation entre stratification du cosmos et hiérarchie des êtres vivants apparaît quant à elle comme une singularité mississippienne : elle traverse cette région sur le temps long et contribue à façonner son unité. Dans cette perspective, la logique commune, panaméricaine, que constitue l'opposition entre parenté et prédation, se décline localement sur un axe vertical, au sein de l'univers stratifié des sociétés mississippiennes. Comme j'entends le montrer dans cette thèse, l'articulation entre logique dualiste et stratification des êtres est ainsi au fondement de l'écologie autochtone dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle.

---

[112] KROEBER Alfred Louis, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press, 1939. Comme l'a noté E. Désveaux, le travail d'A. Kroeber est alors largement tributaire de celui de Clark Wissler, qui l'a précédé : DÉSVEAUX Emmanuel, « L'anthropologie américaine avant et après Boas » dans Michel Espagne et Isabelle Kalinowski (eds.), *Franz Boas. Le travail du regard*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 88-89.

[113] C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit.* ; *L'homme nu*, *op. cit.* ; *La potière jalouse*, *op. cit.* ; *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.

[114] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*.

[115] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 338-341.

[116] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit.* ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*. L'expression « école française » est de G. Havard : G. Havard, « Archéologie du savoir sur les Indiens de la Louisiane », art. cité, p. 39.

5. Bornes chronologiques et sources

Étudier un espace aussi vaste que la vallée du Mississippi contribue aussi combler les lacunes de la documentation. En effet, écrire l'histoire des sociétés amérindiennes au XVIIIe siècle est déjà un défi en soi, puisque les sources ont presque toutes été produites par des Européens, mais le défi est encore plus grand lorsqu'on s'intéresse aux relations souvent discrètes que les Amérindiens tissent avec l'ensemble des êtres vivants. Les observateurs coloniaux sont souvent plus prompts à décrire les pratiques diplomatiques ou les effectifs militaires autochtones que leur manière de s'adresser aux oiseaux, par exemple. Ce sont d'ailleurs de ces sources, dont la précision est très inégale, que dépend la possibilité d'étudier les groupes qui habitent la vallée du Mississippi[117]. Certains d'entre eux, tels que les Illinois, les Choctaw, les Natchez et, dans une moindre mesure, les Quapaw, sont plutôt bien documentés grâce aux archives coloniales. D'autres, à l'inverse, le sont beaucoup moins. Ainsi en va-t-il des Meskwaki (Renards), des Miami, des Osage, des Otoe, des Missouria, des Kansa, des Pawnee ou encore des nombreuses « petites nations » de la basse vallée du Mississippi : Bayagoula, Mougoulacha, Colapissa, Chitimacha, Mobiliens, Tomé et Naniaba. C'est donc la qualité de la documentation qui guide les recherches et qui offre ou non la possibilité d'étudier certains aspects des relations à l'environnement chez une nation ou une autre.

Les bornes chronologiques de cette thèse s'ouvrent avec les premiers documents coloniaux connus sur la vallée du Mississippi, attribués au père jésuite Jacques Marquette et à son compagnon de voyage Louis Jolliet, en 1673. La période étudiée prend fin autour de 1804, au moment où les jeunes États-Unis s'imposent définitivement comme la puissance contrôlant la vallée du Mississippi. Nous sommes alors à la veille d'une série d'événements qui constituent un point de rupture pour les nations amérindiennes de la région, dont la déportation en Territoire indien sera le point culminant[118]. Les sources mobilisées dans cette thèse proviennent majoritairement du corpus produit par des observateurs français. Parmi ces archives, on trouve les *Relations des jésuites*, moins abondantes pour la vallée du Mississippi que pour le Canada mais dont le contenu est particulièrement substantiel. On trouve également des récits de voyage, d'une richesse et d'une fiabilité variables, mais dont le nombre important permet de produire une analyse comparée des informations qu'ils recèlent et d'écarter celles qui sont le moins crédibles. Plusieurs récits d'auteurs britanniques sont aussi mobilisés du fait de leur intérêt

[117] G. Havard, « Archéologie du savoir sur les Indiens de la Louisiane », art. cité.
[118] C. Saunt, *Unworthy Republic, op. cit.*

particulier pour l'écologie des Amérindiens – comme celui du naturaliste John Bradbury – mais également parce qu'ils ont exercé une influence telle sur l'historiographie qu'il est impératif d'en proposer une lecture critique au regard des interprétations formulées ici – comme *The History of the American Indians* de James Adair[119]. Aux *Relations* et aux récits de voyage, il faut ajouter la correspondance administrative qui regroupe des dizaines de milliers de pages conservées aux Archives nationales d'outre-mer, à Aix-en-Provence[120]. La majorité de ces pages sont des lettres adressées par des administrateurs de la Louisiane française au ministre de la Marine, à Versailles, mais l'on y trouve aussi des relations de voyage et des lettres échangées par les officiers de la colonie entre eux. Je mentionnerai enfin la lecture des dictionnaires rédigés en français et en langues autochtones par des missionnaires, comme les jésuites Jacques Gravier et Jean-Baptiste Le Boulanger, qui contiennent des indications précieuses pour comprendre l'univers des Amérindiens.

Les sources françaises non traduites ont souvent été sous-exploitées par les spécialistes anglophones de la vallée du Mississippi. Bien que certains chercheurs lisent aujourd'hui le français et explorent ces sources en profondeur, à l'image de R. Morrissey, la norme a longtemps consisté à mobiliser peu d'archives de première main et à mêler les données relatives aux différentes périodes, en articulant des sources produites entre le XVIe et le XXe siècles sans les passer au crible de la critique[121]. Cette thèse a au contraire comme souci constant d'historiciser rigoureusement un corpus de sources de grande ampleur. Comme l'a écrit G. Havard à ce propos, seule une connaissance fine du contexte de production des sources d'Ancien Régime permet d'en saisir les enjeux et de « décrypter les comportements des autochtones tels qu'ils sont traduits dans la documentation coloniale »[122]. À cela s'ajoute un usage maîtrisé de la littérature ethnographique américaine, ponctuellement mobilisée comme contrepoint des sources du XVIIIe siècle. Cette méthode s'inspire de celle développée par William Fenton à la fin des années 1940, appelée *up-streaming* – ou « histoire régressive » par

[119] L'ouvrage de James Adair, *The History of American Indians* (1775), a été la source la plus exploitée par les historiens du Sud-Est, au point que certains, comme Charles Hudson, ont formulé des thèses qui reprenaient presque littéralement les interprétations du traiteur britannique. Or, comme l'a montré Mary Churchill, l'opposition entre pureté et impureté, structurante dans le travail de C. Hudson, correspond moins à une réalité ethnographique qu'à l'obsession de James Adair pour les indices témoignant d'une filiation entre les Amérindiens du Sud-Est et les Anciens Hébreux, les premiers étant selon lui les descendants d'une tribu perdue d'Israël : CHURCHILL Mary C., « The Oppositional Paradigm of Purity versus Pollution in Charles Hudson's: "The Southeastern Indians" », *American Indian Quarterly*, 1996, vol. 20, n° 3/4, p. 563-593.

[120] Il s'agit de la correspondance à l'arrivée, identifiée comme la sous-série C13 (fonds ministériels).

[121] À cet égard, voir par exemple : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 14-22, 120-183, 258-316 ; KRECH III Shepard, *The Ecological Indian: Myth and History*, New York, Norton & Co, 1999 ; *Spirits of the Air: Birds and American Indians in the South*, Athens, University of Georgia Press, 2009.

[122] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 15.

plusieurs historiens français –, et qui a ensuite connu un succès certain en histoire amérindienne[123]. Dans cette thèse, je reste néanmoins prudent quant à de supposées continuités historiques qui relieraient les sources coloniales aux observations réalisées par des ethnographes aux XIXe et XXe siècles. Si elles sont parfois bien réelles, plusieurs spécialistes ont eu tendance à tracer de telles continuités de manière automatique, à l'instar de Charles Hudson par exemple, sans pour autant en démontrer véritablement l'existence[124]. J'ai donc préféré recourir aux sources ethnographiques surtout pour stimuler l'interprétation des sources et éviter le piège d'une lecture trop littérale des archives coloniales[125]. Plutôt que des éléments confirmant systématiquement les sources coloniales, j'y puise des informations montrant l'épaisseur et la complexité des écologies autochtones. Cette approche permet d'approfondir la réflexion à travers des points de comparaison, mais je ne manquerai de souligner régulièrement les contradictions entre les données issues des sources coloniales et les observations des ethnographes – ou les interprétations des anthropologues qui s'en sont inspirés. Cette stratégie de lecture critique des sources se distingue ainsi d'une approche hypothético-déductive, au bénéfice d'un ancrage rigoureux dans les données empiriques de l'époque qui m'intéresse.

Pour faire face au caractère fragmentaire des données relatives à l'environnement dans ces sources, j'ai suivi en particulier l'approche « morphologique » développée par l'historien italien Carlo Ginzburg lorsqu'il travaillait sur les liens entre sorcellerie et culture populaire dans l'Europe du début de l'époque moderne. Cette perspective d'inspiration anthropologique prend ses distances vis-à-vis de la causalité évènementielle comme point de départ de l'analyse historique. L'objectif est, à l'inverse, d'accorder une attention soutenue à des éléments dont l'apparition ponctuelle dans les sources semble négligeable mais qui suscitent chez l'historien l'intuition qu'il existe entre ces données des proximités significatives[126]. Il s'agit alors, dans un premier temps, de les rassembler « sur la base d'affinités purement formelles », ce qui permet

[123] FENTON William N., « Collecting Materials for a Political History of the Six Nations », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1949, vol. 93, p. 233-238 ; HAVARD Gilles, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine. Les défis de l'ethnohistoire » dans Cécile Vidal et François-Joseph Ruggiu (eds.), *Sociétés, colonisations et esclavages dans le monde atlantique. Historiographie des sociétés américaines des XVIe-XIXe siècles*, Plouasne, Les Perséides, 2009, p. 100-101 ; « Le soleil et les pleurs : les premiers contacts franco-amérindiens d'après un coureur de bois du XVIIe siècle », *Actes de colloques du Musée du quai Branly*, 2016, vol. 7, paragraphe 7
[en ligne : https://journals.openedition.org/actesbranly/693?lang=en, consulté le 20 février 2026].
Inspiré de l'œuvre de Marc Bloch, Nathan Wachtel est le premier historien américaniste à avoir mis en œuvre une telle méthode en France. Voir notamment : WACHTEL Nathan, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990.
[124] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*.
[125] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 15.
[126] GINZBURG Carlo, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 10. Benjamin Balloy avait lui aussi eu recours aux travaux de C. Ginzburg dans sa thèse récente : B. Balloy, « Procession, progression », *op. cit*., p. 28-29.

ensuite, dans un certain nombre de cas, de voir se dessiner un ou plusieurs phénomènes qui se distinguent par leur cohérence[127]. L'objectif est de travailler à la manière « d'une sonde », pour repérer des informations exploitables dans des contextes où les archives sont lacunaires ou fortement orientées sur le plan idéologique, comme dans la vallée du Mississippi à l'époque coloniale[128]. C. Ginzburg insiste sur la « nature conjecturale » de cette méthode qui s'est imposée à lui du fait de la rareté des sources mais qui, rapidement, révèle des informations largement ignorées par l'historiographie[129]. De cette façon, j'ai pu voir émerger un « contraste entre l'hétérogénéité des contextes » – les différentes sociétés autochtones – et « l'homogénéité morphologique des données »[130]. J'ai alors additionné patiemment ce que C. Ginzburg appelle des éléments « hétérodoxes », souvent passés sous les radars car ils contredisent l'historiographie – en l'occurrence les données relatives aux relations à l'environnement mais qui ne vont pas dans le sens d'une lecture déterministe. Ces éléments, articulés ensemble, donnent alors à voir une écologie d'une grande cohérence et d'une remarquable originalité. En suivant cette méthode, ce ne sont pas tant les transformations et les changements qui sont placés au centre de l'analyse que la stabilité de cette écologie mississippienne. Cela se traduit notamment par l'idée que la vitalité des sociétés amérindiennes réside dans le maintien, sur le temps long, de leur rapport au cosmos et aux êtres qui y vivent.

Ce travail est divisé en cinq parties. La première formule une réflexion sur la place du déterminisme environnemental en histoire amérindienne, avant de présenter brièvement la diversité des écosystèmes et des populations de la vallée du Mississippi. La deuxième partie aborde le problème de la chasse, activité fortement valorisée et dont les enjeux sont loin de se limiter à la subsistance. Il s'agit alors d'en étudier les spécificités en réintégrant le cas mississippien aux débats anthropologiques, notamment amazonistes, sur la chasse amérindienne. Les troisième et quatrième parties comparent les différentes déclinaisons relationnelles observables en fonction des espèces ou des catégories d'êtres et de la place qu'elles occupent dans le cosmos, dévoilant ainsi un système où les relations au vivant sont hautement hiérarchisées. La cinquième partie aborde enfin la question de l'adoption et de l'intégration sociale au prisme des relations à l'environnement, en examinant, d'une part, l'usage rituel du calumet, puis les pratiques alimentaires dans les sociétés amérindiennes, d'autre part.

[127] GINZBURG Carlo, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 2022 [1989], p. 38.
[128] *Ibidem*, p. 41 ; *Mythes, emblèmes, traces*, *op. cit*., p. 14.
[129] C. Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit*., p. 41.
[130] *Ibidem*, p. 274.

PARTIE 1. Panorama géographique et historiographique

Chapitre 1. Le déterminisme environnemental en anthropologie et en histoire amérindienne aux États-Unis (XXe-XXIe siècle)

Lorsqu'ils étudient les relations à l'environnement dans les sociétés amérindiennes des XVIIe et XVIIIe siècles, nombre d'historiens tendent aujourd'hui à focaliser leur attention sur l'économie de subsistance, c'est-à-dire sur la manière avec laquelle chaque population exploite les ressources qui sont à sa disposition. Ce prisme analytique va souvent de pair avec une lecture déterministe des relations à l'environnement, qui néglige tout un ensemble de pratiques et de conceptions propres aux sociétés amérindiennes et qui ne relèvent pas uniquement de la subsistance. Selon cette lecture, les relations à l'environnement seraient déterminées par un opportunisme économique universellement partagé et, dans les travaux les plus radicaux, les pratiques humaines tout comme l'organisation sociale constitueraient autant de réponses adaptatives à des contraintes environnementales. L'approche déterministe sépare ainsi arbitrairement l'économie de subsistance d'un ensemble beaucoup plus large de relations à l'environnement pour l'instituer comme leur manifestation exclusive.

Cette thèse étant pensée comme une réponse critique à cette approche, il importe d'en examiner la genèse, de montrer qu'elle s'inscrit dans une histoire longue d'un siècle au moins et qu'elle se mêle au dialogue engagé entre les anthropologues et les historiens aux États-Unis. Comme j'entends toutefois le montrer dans ce chapitre, *le déterminisme n'est pas un paradigme* à proprement parler. Il relève plutôt d'une forme de raisonnement qui privilégie systématiquement la causalité environnementale sur les autres facteurs explicatifs et sa force, précisément, réside dans la possibilité de l'adapter à des paradigmes très différents. C'est ainsi que les travaux déterministes ont reposé sur des fondements épistémologiques et idéologiques tout à fait variés, parfois même opposés, entre le début du XXe siècle et le premier quart du XXIe siècle. Si certains d'entre eux ont connu un franc succès, ils ont aussi fait l'objet de vifs débats. Des critiques virulentes ont été formulées à leur encontre, en Amérique du Nord comme en Europe. Aux États-Unis, ces critiques sont le fait de chercheurs issus de l'école boasienne alors qu'en France, ou au Canada francophone, elles s'inspirent plutôt de la tradition anthropologique française.

À travers ce chapitre, j'explorerai donc la diversité des manifestations du déterminisme environnemental en histoire amérindienne au cours des cent dernières années. Porter un regard rétrospectif et critique sur ces travaux est d'autant plus important dans le contexte actuel, où les

approches déterministes connaissent, en histoire amérindienne, un souffle nouveau. Celui-ci s'inscrit dans le sillage d'une historiographie rigoureusement rationaliste, qui a acté sa rupture avec la discipline anthropologique, comme l'a récemment montré Gilles Havard[1]. Ce modeste essai d'histoire intellectuelle est alors un préalable indispensable à la compréhension de l'historiographie contemporaine et à l'élaboration d'une approche alternative, qui se veut plus riche et plus complexe, des relations à l'environnement dans les sociétés amérindiennes à l'époque moderne.

1. Le déterminisme environnemental face à l'anthropologie boasienne (v. 1910 – v. 1950)

Au début du XXe siècle, aux États-Unis, l'étude des sociétés autochtones nord-américaines est peu propice à l'épanouissement des approches déterministes. En effet, depuis son installation en Amérique dans les années 1880, Franz Boas a effectué un immense travail d'organisation de la recherche anthropologique et d'institutionnalisation de la discipline, ce qui lui confère rapidement une influence considérable dans le monde académique[2]. Or, cette influence institutionnelle va de pair avec une influence épistémologique : F. Boas est l'un des critiques les plus virulents du déterminisme, sous toutes ses formes, en sciences sociales comme dans les sciences naturelles. Il s'emploie ainsi, tout au long de sa carrière, à décorréler la culture, la langue, la race et l'environnement dans l'étude des sociétés humaines, montrant que chacun de ces éléments fonctionne de manière autonome et qu'ils peuvent ensemble former diverses combinaisons[3]. Cette entreprise se veut également politique et les travaux de F. Boas servent un antiracisme puissant, comme en témoigne les résultats de son étude pionnière, publiée en 1912, où il invalide les thèses fixistes de la phrénologie en démontrant que la taille du crâne des migrants européens aux États-Unis évolue au cours de leur vie, comme une adaptation aux changements d'environnement qui marquent leur trajectoire migratoire[4]. Il en va de même de son aversion pour le déterminisme environnemental, dont les premiers signes affleurent dès l'expédition qu'il mène dans sa jeunesse en terre de Baffin, en 1883-1884. Dans une lettre rédigée en 1887 et adressée au fondateur du Bureau of American Ethnology, John Wesley

[1] G. Havard, « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », art. cité.
[2] E. Désveaux, « L'anthropologie américaine avant et après Boas », art. cité, p. 84-85.
[3] Voir notamment : BOAS Franz, « Introduction » dans *Handbook of American Indian Languages*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1911, vol. 1, p. 5-11.
[4] BOAS Franz, « Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants », *American Anthropologist*, 1912, vol. 14, n° 3, p. 530-562.

Powell, il se demande déjà « jusqu'à quel point [il existe] une influence de l'environnement »[5]. Il tente alors une première réponse, supposant que les « faits historiques exercent une influence plus grande que l'environnement »[6]. Par la suite, F. Boas ne cesse de défendre une anthropologie résolument attachée aux données de terrain, notamment aux textes en langues autochtones[7]. Accordant une importance fondamentale à la singularité et l'historicité des sociétés étudiées[8], il se tient à distance des hypothèses globalisantes[9], ce qui n'empêche pas ses travaux de conserver néanmoins une certaine cohérence théorique[10].

Bien que l'influence de F. Boas soit croissante dans les deux premières décennies du XXe siècle, plusieurs chercheurs se distinguent par leur approche ouvertement déterministe. Deux d'entre eux, issus de la même génération – les années 1870-1940 –, vont en particulier s'intéresser aux sociétés amérindiennes. Il s'agit du géographe Ellsworth Huntington et du psychologue puis anthropologue Clark Wissler, ce dernier étant paradoxalement un élève de F. Boas.

E. Huntington, d'abord, s'initie à la géographie en effectuant plusieurs missions de terrain en Asie, en particulier en Anatolie, dans les années 1900[11]. Ces missions lui inspirent ses premières intuitions déterministes, qui aboutiront à sa thèse selon laquelle les changements climatiques, qu'il appelle « pulsations », joueraient un rôle central dans le façonnage et l'évolution des sociétés humaines[12]. Son doctorat obtenu à Yale en 1909, il ne cesse d'approfondir cette thèse tout au long de sa carrière et la généralise, au-delà du contexte asiatique, dans son ouvrage *Civilization and Climate* publié en 1915, où il établit une corrélation entre les évolutions du climat et l'émergence, ainsi que la disparition, des sociétés anciennes[13]. E. Huntington est influencé par l'anthropogéographie de Friedrich Ratzel, dont il radicalise les conclusions[14], mais aussi, selon James Rodger Fleming, par les premières théories déterministes

[5] KING Charles, *La Réinvention de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2022, p. 75.
[6] *Ibidem*.
[7] DARNELL Regna, « North American Traditions in Anthropology: The Historiographic Baselines » dans Henricka Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Malden, Blackwell, 2008, p. 41 ; JOSEPH Camille et KALINOWSKI Isabelle, *La parole inouïe. Franz Boas et les textes indiens*, Toulouse, Anacharsis, 2022.
[8] G. Havard parle, à cet égard, d'« historicisme culturel » : G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 98.
[9] KALINOWSKI Isabelle, « Présentation » dans Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, Paris, Flammarion, 2017, p. 16-21 ; « Rituels et sociétés secrètes : introduction » dans Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, Paris, Flammarion, 2017, p. 277, 279-280 ; C. Joseph et I. Kalinowski, *La parole inouïe*, *op. cit*.
[10] SALMON Gildas, « Forme et variante : Franz Boas dans l'histoire du comparatisme » dans Michel Espagne et Isabelle Kalinowski (eds.), *Franz Boas. Le travail du regard,* Paris, Armand Colin, 2013, p. 191-220.
[11] FLEMING James Rodger, *Historical Perspectives on Climate Change*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 97.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibid*., p. 97, 103.
[14] GARINE Eric et ERIKSON Philippe, « Ecologie et sociétés » dans Martine Segalen (ed.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 106.

des Lumières[15]. Au XVIIIe siècle, ces théories avaient non seulement vocation à mieux comprendre le climat mais elles s'inscrivaient également dans une démarche de différenciation des peuples du monde[16]. Les travaux de Georges-Louis Leclerc de Buffon en témoignent bien, par exemple, dans la mesure où il s'est employé à classer conjointement les régimes climatiques et les sociétés humaines pour mieux hiérarchiser ces dernières[17]. Cette influence des théories déterministes d'Ancien Régime sur les travaux d'E. Huntington ne doit rien au hasard. Le programme méthodologique du géographe américain soutient en effet un programme politique intrinsèquement raciste. Eugéniste engagé, il assure même un temps la fonction de président de l'American Eugenics Society[18]. En 1919, E. Huntington se propose d'étudier cette fois les sociétés autochtones américaines, dans *The Red Man's Continent*[19]. On perçoit l'évidente inflexion déterministe de l'ouvrage dès la préface et l'auteur, tout au long du livre, tente d'expliquer les caractéristiques sociales et physiques des Amérindiens par les milieux dans lesquels ils vivent, sans distinction entre les époques. Alors que le premier chapitre s'ouvre sur une métaphore censée illustrer l'histoire américaine, où sont mis en scène une institutrice blanche face à ses élèves noirs et amérindiens, simples d'esprit, on comprend au fil de la lecture que l'argumentation scientifique vise à prouver les inégalités entre les races. Ainsi E. Huntington explique-t-il, par exemple, que le froid entraine la disparition de certaines propriétés cérébrales. Les Amérindiens ayant peuplé le continent américain en passant par le détroit de Béring, leur long séjour dans les régions arctiques aurait eu pour conséquence le stoïcisme qui les caractérise selon lui au XXe siècle et l'absence du tempérament nerveux qui, chez les Euro-Américains, stimule l'invention et le progrès[20]. En arrivant au Nouveau Monde, les Européens, plus alertes que les Amérindiens, auraient donc été en mesure d'« éliminer » les populations autochtones et de prendre leur place dans les milieux les plus propices à des établissements pérennes[21]. E. Huntinton, à l'évidence, connaît mal les travaux ethnographiques portant à l'époque sur les sociétés autochtones nord-américaines. Son propos paraît relativement anachronique, saturé de stéréotypes qui ont déjà été largement contredits par les données de terrain en 1920. Ainsi écrit-il par exemple que les Inuit ne connaissent aucune autre organisation sociale que le petit groupe et qu'ils n'ont pas de village, ou encore que la mobilité des

[15] J. Fleming, *Historical Perspectives on Climate Change*, *op. cit*., p. 106.
[16] FRESSOZ Jean-Baptiste et LOCHER Fabien, « L'agir humain sur le climat et la naissance de la climatologie historique, XVIIe-XVIIIe siècles », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, 2015, vol. 62, nº 1, p. 59-60.
[17] *Ibidem*, p. 59-61.
[18] VISHER Stephen S., « Ellsworth Huntington, 1876-1947 », *Science*, 1947, vol. 106, nº 2765, p. 632.
[19] HUNTINGTON Ellsworth, *The Red Man's Continent: A Chronicle of Aboriginal America*, New Haven, Yale University Press, 1920.
[20] *Ibidem*, p. 20-21.
[21] *Ibid*., p. 21.

Amérindiens des forêts subarctiques n'est déterminée que par la quête de nourriture. Or, de telles affirmations avaient déjà été largement invalidées à l'époque, notamment par Marcel Mauss, en 1904-1905, et ce, uniquement à partir de la littérature ethnographique disponible[22]. Ce manque de rigueur dans les travaux de E. Huntington est critiqué par plusieurs universitaires au cours de sa carrière[23] et il peine d'ailleurs à obtenir un poste d'assistant à Yale, où il n'enseigne que ponctuellement[24]. Ses écrits connaissent pourtant un véritable succès : il parvient à vivre de la vente de ses livres, qui sont traduits en plusieurs langues, il rédige des manuels scolaires diffusés auprès des écoliers et des étudiants américains et il bénéficie, au fil des années, d'une renommée internationale[25]. Son statut est suffisamment assuré pour qu'à sa mort, en 1947, le géographe et eugéniste Stephen S. Visher puisse lui consacrer un hommage élogieux dans la prestigieuse revue *Science*[26]. Le legs de son œuvre est donc important et il apparaît aujourd'hui encore dans les grandes synthèses d'écologie humaine comme l'un des promoteurs les plus influents du déterminisme environnemental[27].

Plus surprenant à première vue est le cas de C. Wissler, élève de F. Boas, puisqu'on a vu que ce dernier dénonçait les approches déterministes avec véhémence. Après une formation en psychologie à l'université de l'Indiana, C. Wissler obtient un doctorat dans cette discipline à l'université Columbia, en 1901[28]. On retient qu'il est l'élève de F. Boas car c'est après son doctorat, alors qu'il occupe les postes de lecteur puis d'assistant dans cette même université entre 1903 et 1909, qu'il commence à suivre les enseignements de l'anthropologue allemand[29]. Son intérêt pour les sociétés autochtones d'Amérique du Nord progresse rapidement et il devient, avec Robert Lowie, l'un des seuls étudiants de F. Boas à se spécialiser sur les sociétés des Plaines[30]. Il intègre alors l'American Museum of Natural History, sous la supervision de F. Boas qu'il remplace au poste de conservateur après sa démission[31]. Les relations entre les deux hommes sont plutôt tendues et C. Wissler fréquente peu l'entourage proche de F. Boas[32], bien

[22] *Ibid*., p. 125-127 ; MAUSS Marcel, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Etude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 1904-1905, nº 9, p. 39-100.
[23] BROOKS Charles E. P., « Dr. Ellsworth Huntington », *Nature*, 1947, vol. 160, nº 4072, p. 667 ; J. Fleming, *Historical Perspectives on Climate Change*, *op. cit*., p. 99.
[24] J. Fleming, *Historical Perspectives on Climate Change*, *op. cit*., p. 99.
[25] S. Visher, « Ellsworth Huntington, 1876-1947 », art. cité, p. 632 ; J. Fleming, *Historical Perspectives on Climate Change*, *op. cit*., p. 99.
[26] S. Visher, « Ellsworth Huntington, 1876-1947 », art. cité.
[27] SUTTON Mark Q. et ANDERSON E. N., *Introduction to Cultural Ecology*, Lanham, Altamira Press, 2014, p. 17.
[28] FREED Stanley A. et FREED Ruth S., « Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States », *American Anthropologist*, 1983, vol. 85, nº 4, p. 802.
[29] *Ibidem*, p. 802-803.
[30] DEMALLIE Raymond J., « Preface » dans Robert Lowie, *Indians of the Plains*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1982, p. v.
[31] S. Freed et R. Freed, « Clark Wissler », art. cité, p. 804.
[32] *Ibidem*, p. 802.

que certains anthropologues, dans la seconde moitié des années 1910, voient en lui son successeur légitime[33]. Dans ses travaux anthropologiques, C. Wissler s'intéresse rapidement à l'environnement et en fait la pierre de touche de ses interprétations. Emmanuel Désveaux y voit l'influence de F. Ratzel, par le truchement de F. Boas, mais ce dernier finit par réprouver une approche devenue trop déterministe à son goût[34]. C. Wissler est en effet le premier à formuler une définition des aires culturelles nord-américaines, concept qui connaitra une grande postérité. Il propose un découpage de l'Amérique du Nord en plusieurs aires qui possèdent leur propre cohérence interne. Celle-ci est définie par la superposition de caractéristiques géographiques et culturelles, considérant que les premières déterminent les secondes par l'intermédiaire de la subsistance[35]. Ce modèle interprétatif est notamment appliqué dans *The American Indian*, la grande synthèse publiée par Wissler en 1917[36]. Ce livre est pensé comme une introduction à l'étude des sociétés autochtones de l'ensemble du continent américain et mobilise des champs très divers comme l'archéologie, la linguistique, l'anthropologie physique et l'ethnographie – suivant, de manière sous-jacente, la tradition des quatre champs (*four fields*) constitutifs de l'anthropologie américaine depuis le XIXe siècle[37]. Dès les premières pages, C. Wissler signale l'importance qu'il accorde à la question de la subsistance écrivant qu'« un regard rétrospectif sur le monde tel qu'il apparaît aujourd'hui, suggère que l'un des éternels problèmes auquel les différents groupes humains ont été confrontés est la découverte de méthodes pratiques pour adapter des formes vivantes aux besoins alimentaires »[38]. Dans cette perspective, C. Wissler distingue huit grandes aires alimentaires dans les Amériques, préfigurant les aires culturelles qui seront revisitées par Alfred Kroeber, une vingtaine d'années plus tard[39]. En Amérique du Nord, les sociétés de la côte Nord-Ouest sont ainsi associées au saumon, quand celles des Plaines le sont au bison et celles de l'Est au maïs (Fig. 3)[40].

[33] *Ibid*., p. 800.
[34] E. Désveaux, « L'anthropologie avant et après Boas », art. cité, p. 88.
[35] *Ibidem*.
[36] WISSLER Clark, *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, New York, Douglas C. McMurtrie, 1917.
[37] R. Darnell, « North American Traditions in Anthropology », art. cité, p. 36-38.
[38] C. Wissler, *The American Indian*, *op. cit*., p. 7.
[39] A. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, *op. cit.*
[40] C. Wissler, *The American Indian*, *op. cit*., p. 8.

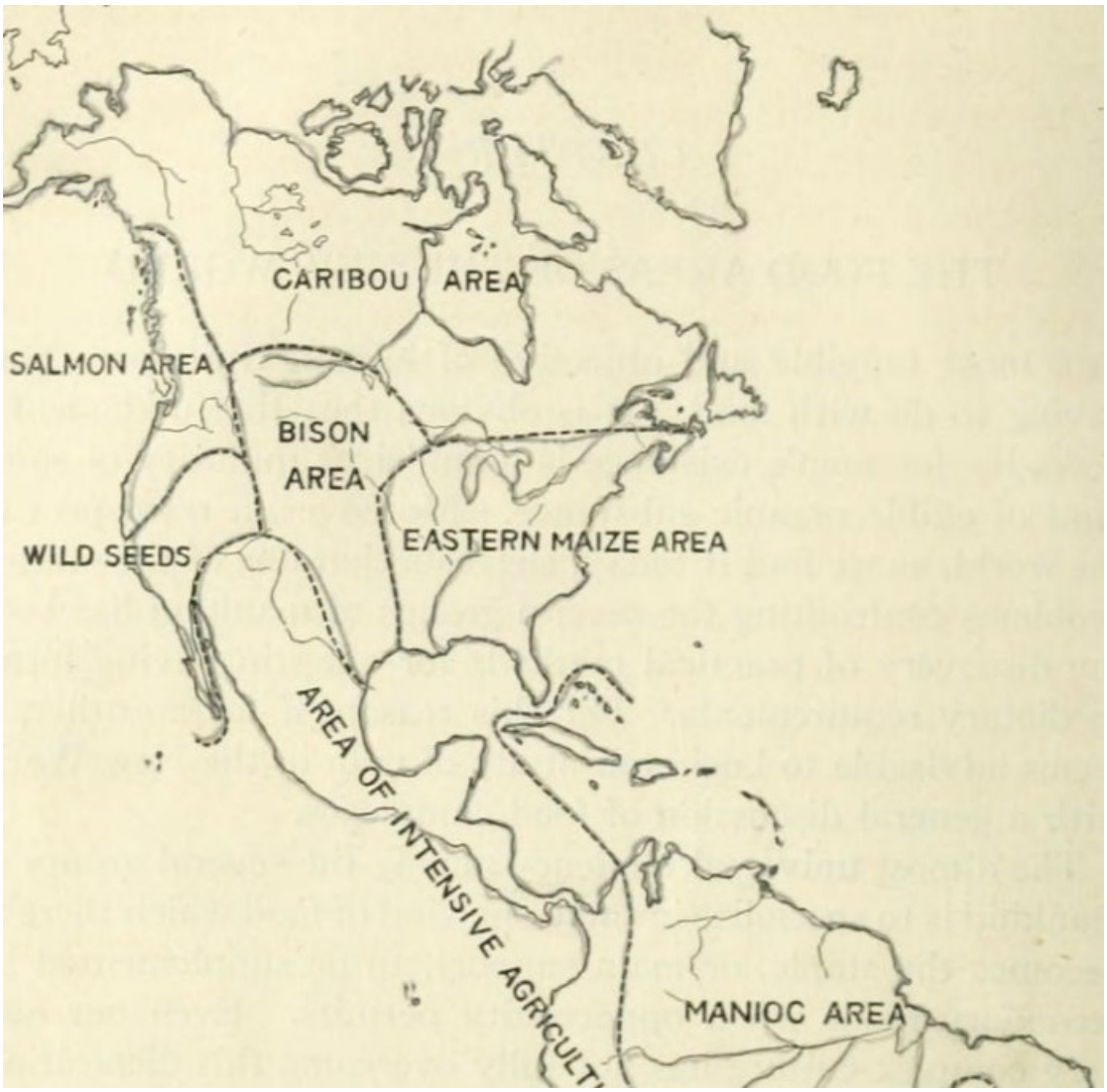

Fig. 3 Les aires alimentaires nord-américaines selon Clark Wissler – WISSLER Clark, *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, New York, Douglas C. McMurtrie, 1917, p. 18.

Outre son attrait pour les raisonnements déterministes, C. Wissler partage avec E. Huntington une affinité notable vis-à-vis des théories eugénistes et racistes. Comme l'a justement souligné Eric B. Ross en réaction à l'article relativement hagiographique que lui ont consacré Ruth et Stanley Freed, C. Wissler partageait certaines des vues défendues par plusieurs auteurs parmi les plus engagés dans ces théories à l'époque, comme Madison Grant ou Charles Davenport[41]. Selon E. Ross, ces positions ne sont pas étrangères aux tensions qui ont marqué

[41] ROSS Eric B., « The "Deceptively Simple" Racism of Clark Wissler », *American Anthropologist*, 1985, vol. 87, n° 2, p. 390-393.

les relations entre C. Wissler et F. Boas[42], ce dernier ayant ouvertement critiqué l'eugénisme, en plus du déterminisme environnemental[43].

Malgré leurs affinités idéologiques, il ne faudrait toutefois pas placer C. Wissler et E. Huntington tout à fait sur le même plan. Le premier formule en effet des arguments moins mécaniques – son érudition ethnographique l'en empêche – que le second et, à d'autres occasions, il souscrit à des thèses diffusionnistes qui montrent que son attention n'est pas exclusivement focalisée sur les contraintes environnementales[44]. À la différence de E. Huntington, C. Wissler lit, mobilise et discute les études ethnographiques qui sont publiées en grand nombre à l'époque. En somme, c'est un véritable spécialiste des sociétés amérindiennes. Ses travaux sont aujourd'hui rarement lus[45] alors que certaines de ses intuitions étaient tout à fait novatrices, comme au sujet de l'adoption du cheval dans les Plaines[46]. Si l'approche de C. Wissler est donc moins radicale que celle d'E. Huntington, et si sa postérité est plus modeste, il n'en demeure pas moins un important promoteur du déterminisme environnemental de la première moitié du XXe siècle, dont l'influence a été plus circonscrite aux cercles universitaires.

La place occupée par C. Wissler et E. Huntington dans le monde intellectuel américain des années 1910-1920 témoigne donc d'un relatif coup de force des thèses déterministes. L'essor de l'école boasienne dans les années 1920-1940, structurée autour des positions définies par le maître, constitue néanmoins un frein à leur succès. Les héritiers de F. Boas, au premier rang desquels Ruth Benedict, sont autant de garde-fous face aux programmes déterministes et eugénistes. L'héritage boasien se divise alors et prend deux directions différentes : d'une part, le courant « culture et personnalité », qui émerge sous l'égide de R. Benedict et auquel contribue aussi Margaret Mead ; d'autre part, le courant influencé par l'anthropogéographie de F. Ratzel, représenté par C. Wissler et un autre élève de F. Boas, A. Kroeber[47].

Le courant « culture et personnalité » s'oppose en tous points aux approches déterministes. R. Benedict y apparaît comme une véritable pionnière du relativisme culturel, qu'elle est la première à nommer, et dont elle formalise l'usage en 1934, dans *Patterns of Culture*. À travers cet ouvrage, puis d'autres ensuite, elle défend la nécessité d'aborder les

[42] *Ibidem*, p. 391.
[43] BOAS Franz, « Eugenics », *The Scientific Monthly*, 1916, vol. 3, n° 5, p. 471-478.
[44] À ce titre, voir : WISSLER Clark, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Oxford, Oxford University Press, 1926.
[45] S. Freed et R. Freed, « Clark Wissler », art. cité, p. 800-801.
[46] WISSLER Clark, « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », *American Anthropologist*, 1914, vol. 16, n° 1, p. 1-25. À ce sujet, voir aussi le chapitre 6.
[47] E. Désveaux, « L'anthropologie américaine avant et après Boas », art. cité, p. 87-88.

sociétés humaines à partir de leurs propres termes et référents culturels[48]. Formée à l'ethnographie au sein de plusieurs communautés autochtones des États-Unis, R. Benedict consacre sa thèse de doctorat à la place des « esprits-gardiens » dans les sociétés amérindiennes[49]. Lorsqu'elle s'intéresse ainsi aux relations à l'environnement, elle laisse volontairement de côté la question de la subsistance pour privilégier, dans sa thèse comme dans d'autres travaux[50], l'étude des relations sociales que les Amérindiens entretiennent notamment avec des êtres invisibles. Selon une approche typiquement boasienne, les analyses de R. Benedict prennent toujours pour point de départ les discours autochtones et tentent d'approcher l'expérience vécue des Amérindiens suivant leur propre conception du monde. Cette approche relativiste exerce assez vite une influence considérable sur l'anthropologie et les ouvrages de R. Benedict font partie des plus lus de la discipline, jusqu'à aujourd'hui[51]. Dans les années 1920 émerge une autre figure incontournable du courant « culture et personnalité », à savoir : A. Irving Hallowell[52]. Initié à l'anthropologie par Frank Speck, I. Hallowell réalise son doctorat à l'université de Pennsylvanie tout en suivant le séminaire de F. Boas à Columbia[53]. En 1926, il publie sa thèse magistrale portant sur la place de l'ours dans les sociétés de l'hémisphère nord[54], avant d'effectuer de longs séjours de terrain chez les Ojibwe du Canada, à partir des années 1930[55]. Dans la droite lignée de F. Boas, I. Hallowell focalise son attention sur les catégories vernaculaires, qu'il entend décrypter à travers un usage rigoureux des données linguistiques[56]. Loin des raisonnements déterministes, il s'intéresse aux gestes rituels et aux formes de communication que les Amérindiens entretiennent avec les êtres autres qu'humains qui les entourent. À bien des égards, I. Hallowell peut être considéré comme un précurseur. Il est notamment l'un des premiers anthropologues à mobiliser le concept d'« ontologie » et à démontrer que nombre d'êtres sont pensés par les Ojibwe comme des « personnes » à part

[48] BENEDICT Ruth, *Patterns of Culture*, Londres, Routledge/Kegan Paul, 1961 [1934] ; C. King, *La Réinvention de l'humanité*, *op. cit*., p. 323-326.
[49] BENEDICT Ruth, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha, Collegiate Press (« Memoirs of the American Anthropological Association »), 1923.
[50] BENEDICT Ruth, « The Vision in Plains Culture », *American Anthropologist*, 1922, vol. 24, nº 1, p. 1-23.
[51] C. King, *La Réinvention de l'humanité*, *op. cit*., p. 403.
[52] HAVARD Gilles, « A. Irving Hallowell, Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972, edited and with introductions by Jennifer S. H. Brown and Susan Elaine Gray, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2010 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013, paragraphe 3
[en ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/65528, consulté le 20 février 2026].
[53] SPIRO Melford E., « Alfred Irving Hallowell 1892–1974 », *American Anthropologist*, 1976, vol. 78, nº 3, p. 608.
[54] HALLOWELL A. Irving, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist*, 1926, vol. 28, nº 1, p. 1-175.
[55] G. Havard, « A. Irving Hallowell, Contributions to Ojibwe Studies », art. cité. Voir notamment : HALLOWELL A. Irving, *Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2010.
[56] D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 19-20, 35.

entière – conclusions qui connaîtront une remarquable postérité dans les années 1990-2000, en particulier chez les spécialistes de l'Amazonie[57]. Bien qu'I. Hallowell ait bénéficié d'une certaine stature académique de son vivant – il fut notamment président de l'American Anthropological Association[58] –, sa pensée reste relativement marginale à l'époque et son influence immédiate est probablement moindre que celle d'A. Kroeber, représentant du second courant de l'école boasienne.

Premier étudiant de F. Boas à obtenir un doctorat, en 1901[59], A. Kroeber s'attache à la suite de C. Wissler à étudier les sociétés autochtones et leurs milieux de vie en Amérique du Nord. Il se distingue pourtant de ce dernier car il ne souscrit pas aux thèses eugénistes et envisage l'influence de l'environnement sur les sociétés humaines de manière plus nuancée. Dans son ouvrage publié en 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, devenu un classique de l'anthropologie américaine, A. Kroeber reprend le principe d'un découpage de l'Amérique du Nord en aires culturelles qu'il définit comme autant d'« unités géographiques de culture »[60], tout en prenant explicitement position, dès l'introduction, contre les approches déterministes. Dans ce livre, il se propose d'examiner les relations des sociétés autochtones à leur environnement ainsi que les relations historiques des aires culturelles entre elles, mais il refuse de céder à un « vieil environnementalisme » qui expliquerait la culture par l'environnement[61]. Suivant l'enseignement de F. Boas, il affirme que les phénomènes culturels doivent être expliqués par d'autres phénomènes culturels, et il défend l'étude d'« ensembles culturels » cohérents (*cultural wholes*) qu'il faudrait analyser localement[62]. L'articulation qu'il propose entre culture et environnement reste toutefois fragile. En effet, malgré son refus du déterminisme, A. Kroeber écrit de manière contradictoire que « chaque culture est conditionnée par sa subsistance »[63]. Ainsi, bien qu'il s'en défende en introduction, l'ouvrage d'A. Kroeber est traversé par un certain déterminisme qu'il est difficile de nier et qu'illustre sa focalisation sur l'économie de subsistance. Celle-ci est flagrante dans les choix méthodologiques de l'auteur qui décide en particulier, pour justifier la cohérence de chaque aire culturelle, de retenir la végétation comme critère discriminant. Le couvert végétal, outre qu'il est un marqueur visuel

[57] G. Havard, « Alfred Irving Hallowell, Contributions to Ojibwe Studies », art. cité, paragraphe 2. Voir notamment : I. Hallowell, « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View » art. cité, p. 357-390.
[58] M. Spiro, « A. Irving Hallowell », art. cité, p. 608.
[59] LEWIS Herbert S., « Alfred L. Kroeber's Career and Contributions to California's Indigenous Peoples », *Berose. Encyclopédie des histoires de l'anthropologie*, 2022
[en ligne : https://www.berose.fr/article2536.html].
[60] A. Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, *op. cit*., p. 1.
[61] *Ibidem*, p. 1.
[62] *Ibid.*, p. 4-5.
[63] *Ibid*., p. 3.

des conditions climatiques, constitue surtout, selon A. Kroeber, un observatoire privilégié des modes de subsistance[64]. Par exemple, la végétation de l'aire du Sud-Est est composée d'une flore particulière, qui rend possible la collecte de certaines espèces plutôt que d'autres ; elle favorise aussi certaines pratiques agricoles et abrite une faune spécifique, dont la chasse nécessite des stratégies adaptées au milieu[65]. Dans cette perspective, A. Kroeber met au jour une relation de causalité entre des caractéristiques environnementales – sous l'angle de la végétation – et la forme que prennent les cultures qui leur sont associées. Son projet, ambitieux, est donc affaibli par ses propres contradictions. E. Désveaux considère même qu'il aboutit à un échec car A. Kroeber est confronté à une trop grande diversité culturelle et linguistique, qu'il peine à penser de manière synthétique[66]. La définition de la culture défendue par A. Kroeber reste par ailleurs toujours ambiguë, car elle procède d'une tension irrésolue entre le concept holiste d'« ensemble culturel » et une focale réduite aux seules ressources matérielles. Cette lecture paradoxale, qui rejette le déterminisme sans tout à fait s'en affranchir, aboutit finalement à une approche descriptive dont seule l'articulation automatique entre une culture et un écosystème via l'économie de subsistance semble avoir été retenue par les générations de chercheurs suivantes. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les quinze volumes du *Handbook of North American Indians*, publiés par la Smithsonian Institution, reprenant jusqu'à aujourd'hui la classification d'A. Kroeber, tout en présentant systématiquement l'économie de subsistance propre à chaque société étudiée[67].

Bien qu'il ne soit pas à l'origine du concept d'aire culturelle, le travail d'A. Kroeber lui donne une véritable impulsion, et nombre d'anthropologues y souscrivent ou se l'approprient à leur manière. C'est le cas de de John Swanton, dont l'érudition et les publications couvrent l'ensemble du sous-continent mais qui focalise progressivement ses recherches sur le Sud-Est. À la différence d'A. Kroeber, J. Swanton accorde un intérêt notable aux mythes et aux histoires autochtones qu'il récolte parfois lui-même sur le terrain[68]. Précurseur de l'ethnohistoire, il compile de nombreuses archives, notamment françaises, pour favoriser l'étude des sociétés anciennes de la région[69] – ce goût pour le passé s'expliquant peut-être par l'« historicité

[64] *Ibid*., p. 13-14.
[65] *Ibid*., p. 61-63.
[66] E. Désveaux, « L'anthropologie américaine avant et après Boas », art. cité, p. 89.
[67] STURTEVANT William (ed.), *Handbook of North American Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 15 vol.
[68] C'est le cas de la majeure partie du matériel ethnographique dans : SWANTON John R., *Myths and Tales of the Southeastern Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 88), 1929.
[69] Notamment dans : SWANTON John R., *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and the Adjacent Coast of the Gulf of Mexic*o, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol.

flagrante » du Sud-Est, selon l'expression de Benjamin Balloy, avec ses paysages ponctués de tertres, vestiges archéologiques des sociétés mississippiennes[70]. Il ne faudrait toutefois pas s'y tromper. Si l'approche de J. Swanton semble plus englobante que celle d'A. Kroeber, du fait d'une prise en compte des mythes et de la vie rituelle, elle se focalise à nouveau sur l'économie de subsistance dès que l'anthropologue s'engage sur la voie de la comparaison. J. Swanton perçoit en effet dans l'aire du Sud-Est une relative homogénéité culturelle et affirme que « la culture de toutes les nations de cette aire étaient foncièrement la même »[71]. Lui aussi se tourne vers l'exploitation des ressources et les conditions matérielles d'existence pour expliquer cette homogénéité, insistant par exemple sur le chevreuil comme gibier de prédilection ou encore sur des pratiques horticoles comparables, impliquant les mêmes espèces végétales[72]. J. Swanton s'autorise même parfois à formuler des généralités qui font écho aux approches déterministes. Ses considérations sur le climat sont sans doute celles qui vont le plus clairement dans ce sens. « L'uniformité culturelle dont témoigne le Sud-Est en tant qu'ensemble, écrit-il, est sans aucun doute liée au fait que la majeure partie de cette aire se situe dans le sud de la zone australe, alors que le reste est étroitement associé au nord de cette zone »[73]. Dans cette perspective, « les différences observables entre les Cherokee et le sud de la Floride sont assurément attribuables, dans une certaine mesure, à l'environnement »[74]. J. Swanton reste tout de même prudent, à l'image d'A. Kroeber, et évite la plupart du temps les interprétations qui relèveraient trop directement du déterminisme environnemental. Il en réfute même la valeur dans un étonnant chapitre où il compare le Sud-Est de l'Amérique du Nord à la Chine, l'Australie et l'Amérique du Sud[75]. Constatant que des organisations sociales différentes peuvent se développer dans des zones climatiques comparables, J. Swanton privilégie finalement des hypothèses diffusionnistes. Il poursuit celle initialement formulée par A. Kroeber, affirmant que les cultures suivent un modèle de développement inspiré de quelques centres régionaux - ce centre étant situé au Mexique, dans le cas du Sud-Est[76].

---

43), 1911 ; *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 132), 1942 ; *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2001 [1931].

[70] B. Balloy, « Procession, progression », *op. cit*., p. 22. Voir également : E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 379-380.

[71] J. Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, *op. cit.*, p. 812.

[72] *Ibidem*, p. 803.

[73] *Ibid*., p. 802.

[74] *Ibid*.

[75] *Ibid*., p. 827.

[76] *Ibid*. Voir la notion de « climax » chez A. Kroeber : *Cultural and Natural Areas of Native North America, op. cit.*, p. 5.

La première moitié du XXe siècle est donc caractérisée par le relatif succès des thèses déterministes en anthropologie des sociétés autochtones nord-américaines, malgré l'essor de l'école boasienne qui étend son influence sur le monde académique américain. Ce succès est d'ordre assez variable puisqu'on trouve d'une part une frange nettement radicale, issue des milieux racistes et eugénistes, parfois peu reconnue par les scientifiques mais dont la fortune éditoriale est indéniable. D'autre part, on identifie des travaux qui se place dans l'héritage de F. Boas, contestant toute affiliation aux approches déterministes, mais qui, à l'exception de R. Benedict et I. Hallowell notamment, peinent à s'en dégager puisque la subsistance reste la focale privilégiée pour penser les relations à l'environnement.

2. De l'écologie culturelle au matérialisme culturel : l'avènement d'une pensée capitaliste (v. 1950 – v. 1990) ?

En ce qui concerne l'étude des relations à l'environnement dans l'Amérique du Nord autochtone, le milieu des années 1950 peut être considéré comme un tournant à plusieurs égards. D'abord, l'histoire des sociétés amérindiennes se constitue en discipline, l'« ethnohistoire », et s'institutionnalise. Ensuite, la publication de l'influent ouvrage de Julian Steward, *Theory of Culture Change*, en 1955, donne naissance à un nouveau courant de l'anthropologie : l'écologie culturelle.

L'histoire des sociétés autochtones d'Amérique du Nord n'émerge pas à proprement parler dans les années 1950. Elle a en réalité connu des développements pionniers dès le début du XXe siècle chez certains boasiens, comme on l'a vu notamment à propos de J. Swanton[77]. Elle s'institutionnalise en revanche à ce moment-là, sous l'impulsion de William Fenton et d'Erminie Wheeler-Voegelin, et se structure en particulier autour de la revue *Ethnohistory* dont le premier numéro paraît en 1954[78]. À travers les pages cette revue, des chercheurs engagent une riche réflexion méthodologique visant à affronter les difficultés propres à l'écriture de l'histoire de sociétés qui n'ont pas, ou peu, produit d'archives écrites. L'originalité de la démarche ethnohistorique réside alors dans un dialogue étroit entre anthropologie et histoire, ce qui a poussé Raymond DeMallie à affirmer que les « ethnohistoriens sont des anthropologues du passé »[79].

[77] G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 98-99 ; J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians, op. cit.* ; *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians, op. cit.*
[78] G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 99-100.
[79] Cité dans : *Ibidem*, p. 101.

Au même moment, l'anthropologue Julian Steward, élève d'A. Kroeber, lance l'ambitieux programme de l'écologie culturelle, visant à élaborer un nouveau cadre épistémologique pour l'étude des relations humaines à l'environnement. Reposant sur une connaissance fine des sciences du vivant et des milieux dans lesquels vivent les sociétés étudiées, l'écologie culturelle articule rigoureusement ancrage empirique et ambition théorique. J. Steward n'est pas, à proprement parler, un déterministe. L'approche qu'il défend dans *Theory of Culture Change* s'apparente plutôt à une lecture possibiliste, proposant une interprétation alternative des relations à l'environnement, en réaction d'une part au déterminisme – qui raisonnerait à partir de principes trop généraux –, d'autre part au relativisme – qui expliquerait la culture uniquement par la culture, selon un raisonnement circulaire[80]. Bien qu'il soit critique à l'égard de ses prédécesseurs, J. Steward ne déroge pas à la tradition qu'ils ont initié et conserve une focale axée sur l'économie de subsistance. À partir d'un travail de terrain chez les Shoshones occidentaux, J. Steward considère que les « adaptations écologico-culturelles[81] constituent des processus créatifs »[82]. Ces processus restent néanmoins toujours encadrés par les contraintes d'un écosystème donné, chaque environnement offrant un éventail de possibilités adaptatives limité[83]. Outre son rôle prépondérant dans l'émergence de l'écologie culturelle, J. Steward est l'un des artisans du néo-évolutionnisme, aux côtés de Leslie White, Elman Service et Marshall Sahlins[84]. Les néo-évolutionnistes identifient, dans l'ensemble des sociétés, des schémas évolutifs récurrents, et établissent notamment une corrélation entre ces stades évolutifs – la tribu, la chefferie ou l'État par exemple – et des stratégies d'adaptation à l'environnement. Chez ces néo-évolutionnistes, l'économie de subsistance apparaît non seulement, une fois de plus, comme le point de rencontre entre la culture et l'environnement, mais ils considèrent aussi les stratégies adaptatives comme le moteur de l'évolution des sociétés. Par extension, selon J. Steward, les modalités d'exploitation de l'environnement affectent d'autres traits culturels. Ainsi en va-t-il de l'organisation des Shoshones en bandes patrilinéaires, qui constituerait une adaptation stratégique à l'économie de chasse-cueillette

[80] STEWARD Julian H., *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1972 [1955] ; M. Sutton et E. Anderson, *Introduction to Cultural Ecology*, *op. cit.*, p. 25.

[81] J. Steward écrit « cultural ecological adaptations » : J. Steward, *Theory of Culture Change*, *op. cit*., p. 34.

[82] *Ibidem*, p. 34.

[83] *Ibid.*, p. 38.

[84] WHITE Leslie A., *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York, McGraw/Hill, 1959 ; M. Sahlins et E. Service, *Evolution and Culture*, *op. cit*. Si M. Sahlins a adhéré à l'évolutionnisme au début de sa carrière, il s'en est cependant rapidement écarté.

qu'ils ont développé dans l'aire culturelle du Grand Bassin[85]. L'adaptation ne détermine pas de façon systématique l'ensemble de l'organisation sociale, mais elle influence l'apparition de traits culturels dits secondaires, par ricochet[86]. En d'autres termes, l'étude des adaptations environnementales – et de l'économie de subsistance en premier lieu – permet, d'après J. Steward, de mieux comprendre le changement social. Après la parution de *Theory of Culture Change*, l'écologie culturelle connaît un succès croissant jusqu'à devenir l'un des courants dominants de l'anthropologie américaine dans les années 1960 et 1970[87]. Cette inflexion matérialiste contribue à diviser l'anthropologie américaine entre, d'un côté, les tenants de l'écologie culturelle et, de l'autre, les partisans d'une anthropologie plus « interprétative » selon les termes de Regna Darnell, à l'instar de Clifford Geertz[88].

Loin d'être un champ de recherche homogène, l'écologie culturelle donne lieu à de multiples réinterprétations. Un point de rupture intervient à la fin des années 1960 et surtout dans les années 1970, lorsque qu'elle connaît un glissement polémique et radicalement déterministe à la suite des travaux de Marvin Harris. Inventeur du controversé « matérialisme culturel », dont la première occurrence apparaît dans *The Rise of Anthropological Theory*, M. Harris promeut un ancrage résolument positiviste de l'anthropologie[89]. Dans son *best-seller*, *Cannibals and Kings*, publié en 1977, il revendique explicitement l'étude des phénomènes culturels selon une approche déterministe :

> Par une relation déterministe entre des phénomènes culturels, j'entends simplement que dans des conditions similaires, des variables similaires tendent à avoir des résultats similaires […] Je vais montrer qu'en règle générale, les cultures ont évolué selon des voies analogues et convergentes qu'on peut dans une large mesure prévoir en se fondant sur la connaissance des processus de production, de reproduction, d'intensification et d'épuisement […] À mon avis, le

[85] J. Steward, « The Concept and Method of Cultural Ecology », art. cité, p. 41.
[86] DESCOLA Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011, p. 20.
[87] DÉSVEAUX Emmanuel, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil, Aux Lieux d'être, 2007, p. 50.
[88] R. Darnell, « North American Traditions in Anthropology », art. cité, p. 46.
[89] HARRIS Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Thomas Y. Cromwell, 1968 ; LETT James, « The Theoretical Legacy of Cultural Materialism and Marvin Harris » dans Lawrence A. Kuznar et Stephen K. Sanderson (eds.), *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Boulder/Londres, Paradigm Publishers, 2007, p. 56-64 ; MARGOLIS Maxine L., « Cultural Materialism » dans R. Jon McGee et Richard L. Warms (eds.), *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, Thousand Oaks, Sage, 2013, p. 147-149.

> libre arbitre et le sens moral n'ont eu pratiquement aucune influence jusqu'à présent dans l'évolution des systèmes de la vie sociale[90].

D'inspiration marxiste, le matérialisme culturel postule l'existence d'une infrastructure – l'adaptation – qui déterminerait systématiquement l'organisation sociale – la structure – et l'idéologie – la superstructure – de l'ensemble des sociétés. Seul un changement dans l'infrastructure pourrait impulser une transformation des deux autres composantes. Ainsi M. Harris rejette-t-il avec virulence la thèse selon laquelle les idées pourraient avoir quelque effet sur l'histoire d'une société[91]. Revendiquant l'objectivité de l'anthropologie, M. Harris n'accorde que peu d'importance aux catégories et aux représentations vernaculaires, ou émiques, de l'environnement. Face au relativisme qu'il cherche à décrédibiliser, il s'emploie au contraire à mobiliser une lecture strictement étique des pratiques culturelles[92]. Son programme matérialiste implique en outre une forte vocation holistique puisqu'il ambitionne d'expliquer l'ensemble des comportements humains. Dans *Cannibals and Kings*, il entend ainsi élucider le mystère de l'eucharistie, comprendre le sacrifice aztèque ou encore dévoiler le sens des interdits alimentaires en Inde, considérant que ces pratiques, aussi diverses soient-elles, répondent toujours à un calcul rationnel qui tend à maximiser l'exploitation des ressources[93]. Pour M. Harris, l'économie de subsistance est non seulement au cœur des relations que les sociétés humaines entretiennent avec l'environnement, mais, en tant qu'enjeu crucial de la survie humaine, toutes les pratiques culturelles s'y rapportent et sont déterminées par elle.

Les enjeux de l'irruption du matérialisme culturel en anthropologie, en particulier américaniste, s'illustrent notamment à travers une controverse qui a opposé M. Harris à Claude Lévi-Strauss, dans les pages de la revue *L'Homme*, en 1976[94]. M. Harris répond alors à une conférence prononcée en 1972 par l'anthropologue français à l'université Columbia, où ce dernier présentait sa méthode structurale à partir d'une série de mythes de la côte Nord-Ouest, selon l'approche dont il s'est efforcé de montrer les vertus dans les *Mythologiques*[95]. Le point de départ de C. Lévi-Strauss était un mythe bella bella qui met en scène un jeune garçon enlevé

---

[90] HARRIS Marvin, *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, New York, Random House, 1977. Pour la traduction : *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Paris, Flammarion, 1979, p. 9.
[91] M. MARGOLIS, « Cultural Materialism », art. cité.
[92] *Ibidem* ; J. Lett, « The Theoretical Legacy of Cultural Materialism and Marvin Harris », art. cité, p. 60-61.
[93] M. Harris, *Cannibals and Kings, op. cit.*
[94] Je ne ferai ici qu'esquisser les enjeux de cette controverse. Pour approfondir, voir les articles cités ou l'excellent résumé de Philippe Descola dans : P. Descola, *L'écologie des autres*, *op. cit*., p. 13-29.
[95] LÉVI-STRAUSS Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964 ; *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966 ; *L'origine des manières de tables*, *op. cit*. ; *L'homme nu*, *op. cit*.

par une ogresse et qui parvient, finalement, à s'en libérer en l'effrayant avec des palourdes qu'il porte sur ses doigts. Une variante voisine de ce mythe met quant à elle en scène un garçon enlevé par un hibou, et qui s'en libère en plaçant sur ses doigts, cette fois, des cornes de capriné. Après une analyse comparative érudite, C. Lévi-Strauss démontrait que les variantes de ce mythe, bien qu'elles soient composées d'éléments inverses – notamment les cornes de caprinés dont la dureté s'oppose à la mollesse des palourdes – reposent sur une même logique. Celle-ci ne fait sens que lorsqu'on s'attache à comprendre les différences entre ces mythes, en les regroupant dans un même groupe de transformations. C. Lévi-Strauss en conclut que les humains puisent certes leur inspiration dans leur environnement mais que cet environnement offre une grande variété de choix. « Chaque culture, écrit-il, constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut prédire lesquels et à quelles fins »[96]. En réponse à cette conférence, M. Harris publie dans *L'Homme* un article assassin, où il entend prouver que l'approche idéaliste, « néo-hégélienne », de l'anthropologue français n'a aucune valeur explicative puisqu'elle serait spéculative et détachée du contexte ethnographique[97]. C. Lévi-Strauss aurait retenu uniquement les données lui permettant de mettre au jour une logique transformationnelle n'existant, en réalité, que dans son esprit[98]. D'après M. Harris, l'explication est toute autre et réside dans une observation naturaliste : la palourde du mythe bella bella serait en fait une palourde chevaline, capable de propulser de l'eau à plus d'un mètre et dont la forme rappelle celle d'un phallus, comme le prouve le nom que lui attribuent les Amérindiens. La crainte de l'ogresse serait donc parfaitement rationnelle[99].

Cette controverse illustre bien l'offensive que les matérialistes mènent alors contre les anthropologues qu'ils considèrent comme idéalistes, quand bien même ces derniers ne se percevraient pas ainsi[100]. Les seules données qui importent à M. Harris sont d'ordre zoologique et botanique, et il refuse au contraire que des considérations idéologiques, des normes morales ou des valeurs partagées puissent exercer quelque influence les sociétés. Comme il l'écrit lui-même, finalement, « le matérialisme culturel est fondé sur le principe simple selon lequel la vie humaine est une réponse aux problèmes pratiques de l'existence »[101]. La position de C. Lévi-

[96] Cette conférence de Lévi-Strauss a été publiée plus tard : LÉVI-STRAUSS Claude, « Structuralisme et écologie » dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 143-166.
[97] HARRIS Marvin, « Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972 », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1976, vol. 16, n° 2, p. 17.
[98] *Ibidem*, p. 19.
[99] C. Lévi-Strauss a ensuite répondu à la critique de M. Harris : LÉVI-STRAUSS Claude, « Structuralisme et empirisme », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1976, vol. 16, n° 2, p. 23-39.
[100] *Ibidem*.
[101] Cité dans : M. Margolis, « Cultural Materialism », art. cité, p. 147.

Strauss, dont la réponse à M. Harris est très critique vis-à-vis des approches matérialistes[102], annonce quant à elle le faible succès que le déterminisme environnemental rencontrera en France. Les anthropologues y entretiendront en effet un fort scepticisme à son égard, comme en témoignent notamment les travaux influents de Philippe Descola, à partir des années 1980[103].

Aux États-Unis aussi des critiques s'élèvent contre les thèses de M. Harris. M. Sahlins, connu pour ses prises de positions contre diverses formes de réductionnisme en sciences sociales, à commencer par la sociobiologie[104], s'est employé à déconstruire les présupposés sur lesquels repose le matérialisme culturel. Il identifie dans l'œuvre de M. Harris un véritable biais idéologique. « L'idée générale, écrit M. Sahlins, est que la culture relève du *business* à l'échelle de l'histoire »[105]. Plus précisément, le matérialisme culturel, bien qu'il soit influencé par la pensée de Marx, transférerait l'idéologie utilitariste propre aux logiques économiques capitalistes pour en faire le moteur de tous les comportements humains. « Pour un peuple qui vit et meurt pour le marché, ironise M. Sahlins, il est parfaitement évident que l'action humaine est motivée par l'utilité et commandée par la rationalité »[106].

À la différence de l'écologie culturelle de J. Steward, le matérialisme culturel de M. Harris se développe ainsi *contre* la méthode boasienne[107] – dont J. Steward était encore l'héritier, par l'intermédiaire d'A. Kroeber. Bien qu'il soit critiqué avec virulence par plusieurs figures importantes de l'anthropologie à l'époque, le matérialisme culturel a une influence déterminante sur les sciences sociales américaines. D'abord, il se diffuse dans différentes disciplines et trouve notamment des adeptes chez les archéologues, au moins jusque dans les années 2000[108]. Il contribue ensuite à creuser encore la fracture identifiée par R. Darnell, opposant les anthropologues matérialistes aux tenants d'une anthropologie interprétative, héritiers du culturalisme.

---

[102] C. Lévi-Strauss fustige ainsi « l'empirisme rampant [de M. Harris] qui est la maladie sénile du néo-marxisme » : C. Lévi-Strauss, « Structuralisme et empirisme », art. cité, p. 28.
[103] Voir en particulier : P. Descola, *La nature domestique*, *op. cit.*, p. 11 ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*.
[104] SAHLINS Marshall, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976.
[105] SAHLINS Marshall, « Culture as Protein and Profit », *The New York Review of Books*, 23 octobre 1978 [en ligne : https://www.nybooks.com/articles/1978/11/23/culture-as-protein-and-profit/, consulté le 20 février 2026].
[106] M. Sahlins, « Culture as Protein and Profit », art. cité, p. 2.
[107] MARGOLIS Maxine L. et KOTTAK Conrad Phillip, « Marvin Harris (1927–2001) », *American Anthropologist*, 2003, vol. 105, nº 3, p. 685.
[108] DIETLER Michael et HAYDEN Bryan, « Digesting the Feast: Good to Eat, Good to Drink, Good to Think » dans Michael Dietler et Bryan Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001, p. 12-15.

Chez les historiens étudiant les relations à l'environnement dans les sociétés autochtones nord-américaines, une fracture comparable se cristallise à la fin des années 1970. D'un côté, les historiens de tradition boasienne tâchent de faire vivre le dialogue avec l'anthropologie culturaliste. De l'autre, des chercheurs très critiques vis-à-vis de ces derniers défendent une posture de plus en plus nettement déterministe. Une controverse permet là aussi d'en mieux comprendre les enjeux. En 1978, Calvin Martin publie *Keepers of the Game*, ouvrage qui connaît un certain retentissement[109]. L'auteur se propose d'étudier la place de plusieurs groupes autochtones du Canada, dont les Micmac, dans la traite des fourrures qui s'amorce au XVIIe siècle entre Amérindiens et Européens. Il s'interroge plus particulièrement sur leur rôle dans la surchasse et l'effondrement des populations de gibier, comme le castor et l'ours. Dans ce cadre, il rejette la thèse selon laquelle les Amérindiens auraient détruit ces espèces pour en donner les fourrures aux traiteurs européens et se procurer, en échange, le plus de biens manufacturés possible. Selon C. Martin, cette thèse n'est pas pertinente car elle repose sur une analogie implicite avec l'économie de marché contemporaine. À l'inverse, inspiré notamment par les travaux de M. Sahlins, C. Martin entend comprendre les logiques qui ont présidé à cette destruction en partant des propres termes des sociétés autochtones concernées. Cette approche relève du défi, puisque les sources, produites par les Européens, sont lacunaires. C. Martin défend cependant un usage contrôlé des données ethnographiques produites au XXe siècle dans des sociétés de l'aire subarctique, en écho à la méthode de l'*up-streaming* communément utilisée en histoire amérindienne depuis sa formalisation par W. Fenton, dans les années 1940[110]. Suivant cette démarche, C. Martin constate que l'effondrement des populations de gibier est un phénomène *a priori* paradoxal. Les Amérindiens considéraient selon lui que le gibier était placé sous le contrôle de « gardiens » (les *keepers of the game*), dont ils craignaient les représailles dans le cas où ils chasseraient un nombre d'individus supérieur à leurs besoins alimentaires. Or, les chasseurs se sont manifestement affranchis de cette crainte et du respect qu'ils avaient pour les « gardiens », comme pour le gibier. Comment cela a-t-il pu arriver, se demande C. Martin ? Les chasseurs autochtones, frappés par des épidémies diffusées par les Européens, auraient interprété celles-ci comme une attaque de la part des maîtres du gibier. En réponse à cette attaque, ils auraient déclaré la guerre aux castors et aux ours. L'effondrement démographique de ces espèces ne répondrait donc pas à une attirance autochtone débridée pour

[109] MARTIN Calvin, *Keepers of the Game: Indian/Animal Relationships and the Fur Trade*, Berkeley, University of California Press, 1978.
[110] W. Fenton, « Collecting Materials for a Political History of the Six Nations », art. cité, p. 236 ; G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 100-101. Voir également G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.

les biens européens, mais plutôt à un basculement des relations entre les chasseurs et le gibier, propre à l'univers cynégétique amérindien. C. Martin offre ainsi un panorama des normes morales et des précautions rituelles qui guident les relations autochtones au gibier ainsi qu'aux êtres invisibles qui lui sont associés.

L'ouvrage suscite de vives réactions et même une levée de boucliers de la part de plusieurs spécialistes qui, sous la supervision de Shepard Krech III, publient deux ans après un livre collectif pensé comme une réponse critique à *Keepers of the Game*[111]. Plusieurs chercheurs influents, qui ont marqué durablement l'histoire amérindienne, participent à cet ouvrage, à l'instar de William Sturtevant, Bruce Trigger et Charles Hudson. Certaines des réserves qu'ils formulent sont salutaires[112], en particulier en ce qui concerne l'usage parfois trop peu critique que C. Martin fait des archives. L'articulation des sources historiques et ethnographiques est en effet déséquilibrée, les secondes prenant largement le pas sur les premières. La critique méthodologique est toutefois secondaire dans le livre et le propos des auteurs se cristallise ailleurs : C. Martin se serait égaré dans le monde des idées, de manière spéculative, alors qu'il est évident que des activités comme la chasse sont régies par une rationalité adaptative et économique universelle. S. Krech revendique ainsi explicitement, en introduction, la publication d'un « assaut matérialiste » contre les thèses de C. Martin[113]. Alors que ce dernier énonce une proposition théorique originale dans l'historiographie de la traite des fourrures et que ses intuitions sont souvent stimulantes, ses détracteurs écartent systématiquement les conclusions qu'il tire au prétexte qu'elles seraient idéalistes. Comme l'écrit Christopher Vecsey dans un compte rendu de l'ouvrage dirigé par S. Krech :

> Les critiques à l'encontre de Martin sont moins fondées sur une meilleure maîtrise des faits ou de la logique que sur une idéologie matérialiste. En résumé, les auteurs réprimandent Martin pour une hérésie : avoir affirmé que les idées pouvaient parfois motiver les personnes[114].

D'après C. Vecsey, par ailleurs, les critiques visant le livre de C. Martin « projettent souvent sur les Indiens, de manière flagrante, les motivations de l'Amérique moderne, industrielle et capitaliste, à savoir : la consommation ostentatoire et le gaspillage »[115]. La position de C.

[111] KRECH III Shepard (ed.), *Indians, Animals and the Fur Trade: A Critique of Keepers of the Game*, Athens, University of Georgia Press, 1981.
[112] Voir par exemple : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424.
[113] KRECH III Shepard, « Introduction », dans Shepard Krech III (ed.), *Indians, Animals and the Fur Trade: A Critique of Keepers of the Game*, Athens, University of Georgia Press, 1981, p. 7.
[114] VECSEY Christopher, « Indians, Animals, and the Fur Trade: A Critique of "Keepers of the Game" by Shepard Krech III », *New York History*, 1983, vol. 64, n° 1, p. 86.
[115] *Ibidem*. Il est à noter que l'historien français Jan Synowiecki a récemment proposé une analyse plus nuancée et mieux documentée du phénomène de la surchasse au Canada : SYNOWIECKI Jan, « Le castor d'Outoutagan.

Vecsey n'est pas sans rappeler celle de M. Sahlins à l'égard du matérialisme culturel, mais aussi plus généralement des interprétations universalistes.

Cela n'est pas surprenant car l'opposition entre les tenants d'une approche rationaliste et ceux qui défendent une approche relativiste, selon les termes d'un débat mis en valeur par l'archéologue canadien Bruce Trigger[116], est également observable chez les anthropologues à la même époque. L'exemple le plus fameux réside sans doute dans le long débat qui a opposé M. Sahlins, précisément, à l'anthropologue sri lankais Gananath Obeyesekere. Ce débat fait suite à une conférence prononcée par M. Sahlins à l'université de Princeton, en 1982, au sujet de la mort du capitaine Cook, et il se prolonge ensuite jusqu'au milieu des années 1990. Il n'est pas nécessaire de revenir sur le contenu de cette controverse bien connue et parfaitement résumée ailleurs par Francis Zimmermann[117]. Je noterai seulement qu'elle met au jour des enjeux similaires à celle qui oppose C. Martin et ses détracteurs : faut-il chercher à analyser les pratiques humaines pour ce qu'elles ont de singulier sur le plan culturel ou peut-on appliquer au contraire une grille de lecture universaliste, en partant du principe que tous les êtres humains fondent leur raisonnement sur un bon sens partagé ? L'idée selon laquelle les pratiques observables dans une société donnée reposent sur des constructions idéologiques et des normes singulières est-elle empiriquement vérifiable ou relève-t-elle d'une anthropologie désuète, romantique et idéaliste, voire colonialiste comme l'affirme G. Obeyesekere ? En somme, la reconnaissance de l'altérité constitue-t-elle un point de départ valable de la démarche anthropologique ou historique[118] ?

Malgré les critiques virulentes qu'il s'est vu adressées, C. Martin n'est pas tout à fait isolé dans le champ de l'histoire amérindienne, au début des années 1980. Plusieurs historiens se situent encore dans l'héritage boasien, revendiquent une approche inspirée de l'anthropologie, et publient des travaux qui font date, comme Raymond DeMallie aux États-Unis, ou Denys Delâge, au Canada[119]. En outre, l'émergence de l'histoire environnementale s'illustre par des travaux novateurs qui tentent de maintenir un équilibre raisonnable entre

---

Surchasse, conservation et environnement en Nouvelle-France (1663-1763) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2025, vol. 80, nº 1-2, p. 201-242.

[116] TRIGGER Bruce G., « Early Native North American Responses to European Contact: Romantic versus Rationalistic Interpretations », *The Journal of American History*, 1991, vol. 77, nº 4, p. 1195. Gilles Havard a repris ces termes par la suite : G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 124-126

[117] ZIMMERMANN Francis, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1998, vol. 38, nº 146, p. 191-205.

[118] Gilles Havard a récemment montré l'actualité de cette question dans : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit.,* p. 35-36.

[119] DEMALLIE Raymond J., « The Lakota Ghost Dance: An Ethnohistorical Account », *Pacific Historical Review*, 1982, vol. 51, nº 4, p. 385-405 ; D. Delâge, *Le pays renversé*, *op. cit*.

relativisme et matérialisme, comme ceux de Richard White et de William Cronon[120]. Le début des années 1990 marque toutefois un tournant en histoire amérindienne. Alors que chez les anthropologues américanistes l'héritage culturaliste est toujours d'actualité, ainsi qu'en témoignent les travaux de Robert Brightman ou de Keith Basso[121], les historiens prennent leurs distances vis-à-vis de l'anthropologie et l'approche rationaliste devient dominante tant aux États-Unis qu'au Canada[122]. Comme le note G. Havard, les luttes pour les droits autochtones, notamment la crise d'Oka au Québec, jouent un rôle dans cette dynamique qui n'a ensuite cessée de se renforcer[123].

3. Écriture autochtone, histoire environnementale et essor du déterminisme en histoire amérindienne (v. 1990 – v. 2020)

Au début des années 1990, malgré quelques publications défendant les vertus d'une approche anthropologique[124], la posture rationaliste devient peu à peu dominante chez les historiens. En 1991, B. Trigger publie une critique acerbe du relativisme en histoire amérindienne, qu'il n'hésite pas à qualifier de « romantique », dans le prestigieux *Journal of American History*. Selon B. Trigger, l'histoire relativiste, valorisant la singularité culturelle, « a remis en question et largement éclipsé l'affirmation rationaliste selon laquelle le comportement humain est principalement façonné par des calculs individuels fondés sur l'intérêt personnel et qui sont les mêmes d'une culture à l'autre »[125]. Il ajoute :

> Une approche rationaliste considère que la capacité de calcul, commune à tous les êtres humains, joue un rôle majeur dans le façonnage du comportement de tous les groupes humains et postule que, sur la base de ces calculs, les plus importants changements et variations culturels peuvent être expliqués. Le concept le plus largement répandu et appliqué est celui de « principe du moindre effort », qui permet d'expliquer nombre de comportements économiques, écologiques et géographiques[126].

---

[120] W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.* ; R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*.
[121] R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit.* ; BASSO Keith H., *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.
[122] G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 124-126.
[123] *Ibidem*, p. 109.
[124] DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, 1991, vol. 15, nº 1, p. 55-87 ; « Les premiers contacts selon un choix de récits amérindiens publiés au XIXe et XXe siècles », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 1992, vol. 22, nº 2-3, p. 101-116 ; « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », *Lekton*, 1992, vol. 2, nº 2, p. 103-191 ; R. DeMallie, « "These Have No Ears" », art. cité. Voir également, pour une approche plus théorique : SAHLINS Marshall, *How « Natives » Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
[125] B. Trigger, « Early Native North American Responses to European Contact », art. cité, p. 1195.
[126] *Ibidem*, p. 1198.

La même année est également publié le livre d'histoire amérindienne le plus influent, probablement, de la décennie : *The Middle Ground*, de R. White[127]. Fondé sur un concept novateur et efficace, s'appuyant sur un vaste corpus de sources en langue originale, l'ouvrage est un séisme dans l'historiographie. Moins radical que B. Trigger, R. White consomme néanmoins la rupture avec la tradition culturaliste en partant du principe qu'il existe une certaine transparence entre les Français et les Amérindiens aux XVIIe et XVIIIe siècles au risque, comme le note G. Havard, d'« aplanir les différences culturelles »[128].

Cette inscription de l'histoire dans un paradigme rationaliste s'accompagne d'un mouvement plus politique qui valorise la présence de voix autochtones (*Natives Voices*) dans l'écriture de l'histoire amérindienne[129]. Ce courant critique vis-à-vis des récits euro-américains trouve notamment un terrain propice dans les questions environnementales, en particulier parce que les luttes autochtones pour la souveraineté vont de pair avec des revendications relatives à la terre. À la fin des années 2000, Susan A. Miller fait le point sur ce mouvement en expansion chez les écrivains autochtones et parle d'une dynamique qu'on pourrait traduire imparfaitement par « réécriture de l'histoire » – « writing back », par analogie avec l'expression « fight back »[130]. Ce mouvement est non seulement porté par des auteurs autochtones nord-américains mais également du monde entier, dans le cadre de luttes internationales pour la souveraineté. Celles-ci s'appuient notamment sur la mise au jour d'une cosmologie (*worldview*) qui serait commune à la majorité des populations autochtones de la planète. Cette posture globalisante a évidemment moins vocation à produire un savoir scientifique sur les relations autochtones à l'environnement qu'à légitimer des combats politiques – avec par exemple des slogans très généraux, tels que « nous sommes la terre et la terre est nous »[131]. Cet appel à une réappropriation autochtone des discours sur la terre et sur le cosmos peut expliquer, en partie, un certain désengagement vis-à-vis de l'étude des cosmologies amérindiennes chez les historiens euro-américains, au profit d'approches plus matérialistes, qui évitent de se confronter aux discours autochtones ou d'entrer en contradiction avec leurs revendications.

---

[127] R. White, *The Middle Ground*, *op. cit*.

[128] HAVARD Gilles, « Richard White, Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2010, vol. 57, n° 1, p. 205 ; *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 13-15.

[129] G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 119-122.

[130] MILLER Susan A., « Native Historians Write Back: The Indigenous Paradigm in American Indian Historiography », *Wicazo Sa Review*, 2009, vol. 24, n° 1, p. 25-45.

[131] « We are the land and the land is us » : *ibidem*, p. 29. Les positions des auteurs et militants amérindiens au sujet des problématiques environnementales ont toutefois été diverses au cours du XXe siècle. À ce sujet, voir par exemple : LIONEL Larré, « « The world is a dead thing for them ». Perspectives amérindiennes sur les peurs environnementales », *Revue française d'études américaines*, 2010, vol. 125, n° 3, p. 54-70.

Les années 1990 correspondent aussi à l'essor de l'histoire environnementale, dont certains historiens des sociétés amérindiennes s'emparent volontiers. Elle constitue alors un creuset propice à l'élaboration des thèses rationalistes, qui se muent dans ce cadre en thèses de plus en plus déterministes[132]. Au tournant des années 2000, plusieurs grands livres d'histoire environnementale des sociétés autochtones nord-américaines sont ainsi publiés. S. Krech, dont l'attrait pour les approches matérialistes a déjà été signalé, publie en 1999 un livre important, *The Ecological Indian*[133]. Il y critique l'idée selon laquelle les Autochtones d'Amérique du Nord auraient été historiquement conservationnistes, mettant au jour de nombreux exemples de destructions environnementales dont ils sont responsables au fil des siècles. Cette déconstruction du mythe de l'« Indien écologiste » fonctionne très bien et elle est dans une certaine mesure convaincante. Mais la grille d'analyse proposée par S. Krech rejoint nombre de présupposés déterministes. En filigrane, le propos du livre suggère que les destructions causées par les sociétés amérindiennes s'expliquent par leur volonté de maximiser l'exploitation des milieux. Il en ressort un tableau réducteur, où les Amérindiens apparaissent comme des personnages avides et opportunistes. En 2000, c'est au tour d'Andrew Isenberg de publier un autre livre devenu classique en histoire environnementale de l'Amérique du Nord, *The Destruction of the Bison*[134]. Ce livre a le mérite de prendre en considération non seulement le rôle des Européens sur l'effondrement des populations de bison à la fin du XIXe siècle mais aussi celui des Amérindiens. Il se situe toutefois lui aussi dans le sillage de la tradition rationaliste et se refuse dans l'ensemble à explorer ce que le rapport autochtone aux bisons a de singulier dans les Grandes Plaines. À cet égard, il ne prend pas véritablement au sérieux d'autres interprétations, comme celle formulée par R. DeMallie, selon lequel l'idée d'une finitude des populations de bison était étrangère aux Amérindiens. Le prophète paiute Wovoka affirmait au contraire, à la fin du XIXe siècle, que les populations de bisons allaient se régénérer d'elles-mêmes[135]. Dans son histoire environnementale de l'Ouest américain, Dan Flores étudie lui aussi les relations autochtones au bison. À l'instar d'A. Isenberg et de S. Krech, il suit une approche matérialiste, partant du principe que les approches relativistes n'ont pas été concluantes :

La nouvelle histoire du bison – du moins telle qu'elle m'apparaît – est étroitement liée au grand débat qui anime l'anthropologie et d'autres sciences sociales visant à savoir s'il y a quelque chose

[132] En dehors de l'histoire amérindienne, l'histoire environnementale a également été parfois critiquée pour son recours trop peu critique à des concepts issus des sciences naturelles et son réductionnisme : INGOLD Alice, « Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2011, vol. 66, n° 1, p. 15, 17.
[133] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*.
[134] A. Isenberg, *The Destruction of the Bison*, *op. cit*.
[135] R. DeMallie, « The Lakota Ghost Dance », art. cité, p. 391.

d'universel (et de biologique) en nous tous qui influence grandement la manière dont nous utilisons le monde autour de nous, ou si la culture nous rend malléables à l'infini au point qu'il n'existe pas de nature humaine. Mon sentiment est que les efforts visant à expliquer comment les Amérindiens se sont trouvés pris dans le tourbillon de l'économie de marché globale en mobilisant uniquement le relativisme culturel (comme dans le fameux livre de Calvin Martin, *Keepers of the Game*) ont été plutôt infructueux. Quoi qu'il en soit, mon hypothèse selon laquelle les Indiens historiques (comme ceux d'aujourd'hui) étaient des êtres humains, motivés par les mêmes motivations que partout ailleurs, est centrale dans mon interprétation[136].

Il faut noter d'emblée que ces travaux, à l'image de la grande majorité de ceux publiés en histoire environnementale de l'Amérique du Nord, portent principalement sur les XIXe et XXe siècles[137]. Certains historiens ont néanmoins relevé le défi de s'intéresser aux périodes précédentes, en abordant des problématiques environnementales de biais – comme Pekka Hämäläinen – ou de front – comme Robert Morrissey. Dans *The Comanche Empire*, publié en 2008, P. Hämäläinen ne traite pas uniquement des relations à l'environnement mais s'inscrit pleinement dans le paradigme rationaliste[138], ce qui le conduit à des interprétations hautement déterministes[139]. Ainsi affirme-t-il par exemple que « les guerres entre Comanches et Apaches tournaient autour de la question des glucides », sans soulever la place particulière de la guerre dans les sociétés autochtones nord-américaines, comme l'ont fait avant lui d'autres chercheurs[140]. P. Hämäläinen a suivi à nouveau cette approche dans un autre livre, *Lakota America*[141]. Comme dans *The Comanche Empire*, il mobilise les mêmes catégories analytiques pour penser la société lakota et les sociétés européennes à l'époque coloniale, assumant l'idée qu'elles répondraient aux mêmes modes de fonctionnement. Les Lakota n'auraient été au XVIIe siècle qu'une « obscure tribu de chasseurs-cueilleurs »[142], bientôt « attiré[e] par les chevaux et les bisons » vers l'intérieur des Plaines[143]. Ils auraient alors développé au fil du siècle suivant

[136] FLORES Dan, *The Natural West: Environmental History of the Great Plains and Rocky Mountains*, Norman, University of Oklahoma Press, 2001, p. 52.
[137] B. Furst, « Pour une histoire environnementale « connectée » de la Nouvelle-France », art. cité, p. 158.
[138] HAVARD Gilles, « Empire indien et rénovation historiographique : à propos de Pekka Hämäläinen, L'Empire comanche, Paris, Anacharsis, 2012, 599 p. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013
[en ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/65518, consulté le 20 février 2026].
[139] HÄMÄLÄINEN Pekka, *The Comanche Empire*, New Haven, Yale University Press, 2008. Traduction française : HÄMÄLÄINEN Pekka, *L'Empire comanche*, Toulouse, Anacharsis (« Griffe essais »), 2012, p. 70.
[140] P. Hämäläinen, *L'Empire comanche*, *op. cit*., p. 70. Voir par exemple : R. Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op. cit*. ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 252-306 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 109-133.
[141] HÄMÄLÄINEN Pekka, *Lakota America: A New History of Indigenous Power*, New Haven, Yale University Press, 2019. Traduction française : HÄMÄLÄINEN Pekka, *L'Amérique des Sioux. Nouvelle histoire d'une puissance indigène*, Paris, Albin Michel, 2022.
[142] P. Hämäläinen*, L'Amérique des Sioux*, *op. cit*., p. 11.
[143] *Ibidem*, p. 14.

un « régime autochtone de type impérialiste »[144] qui avait vocation à « attirer [vers] eux les Européens et leurs marchandises »[145]. Sous la plume de P. Hämäläinen, Lakota et Euro-Américains apparaissent ainsi comme « deux peuples expansionnistes » mus par le même opportunisme[146]. « C'est seulement, écrit-il, quand la Nature n'a plus été en mesure de pourvoir à leur subsistance réciproque que la coexistence est devenue impossible »[147]. Quel que soit les acteurs donc – les Européens, les Américains, les Comanches dans les Plaines du Sud, les Lakota dans les Plaines du Nord –, c'est toujours la même mécanique qui est à l'œuvre : des puissances impérialistes entendent exploiter le plus possible leur environnement et leur mise en concurrence entraine des conflits. Il en va de même dans un article que l'auteur a consacré à la diffusion du cheval dans les Plaines au XVIIIe siècle. Il y explique ce phénomène par la volonté des Amérindiens d'accumuler des troupeaux, pour des raisons économiques, ce qui aurait entrainé automatiquement des conflits entre les différents groupes qui entraient en compétition pour accéder aux pâturages[148]. Les limites géographiques de la diffusion du cheval seraient par ailleurs corrélées aux conditions climatiques, et tout élément qui pourrait suggérer que l'adoption du cheval relève d'un choix culturel est marginalisé[149]. Cette interprétation est loin d'être isolée et les travaux sur la diffusion du cheval dans les sociétés autochtones ont souvent donné lieu à des lectures déterministes, comme celles d'Alan Osborn[150] ou de John Moore[151]. Plus récemment, Elliott West a proposé de voir les Plaines comme un stock énergétique. Selon lui, « tout pouvoir provient de l'énergie, et toute énergie commence avec la lumière du soleil »[152]. L'énergie solaire se transmettrait ainsi aux bisons via les plantes qu'ils consomment, et l'introduction du cheval aurait permis aux Amérindiens de maximiser leur accès à l'énergie solaire, en tuant beaucoup plus de bisons. D'après E. West, « lorsque les hommes et les chevaux ont fusionné pour former le cavalier, le désir humain eut tout à coup accès à dix fois plus

[144] *Ibid*., p. 11.
[145] *Ibid.*, p. 14.
[146] *Ibid*., p. 15.
[147] *Ibid*., p. 16.
[148] HÄMÄLÄINEN Pekka, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », *The Journal of American History*, 2003, vol. 90, n° 3, p. 833-862.
[149] P. Hämäläinen écrit ainsi la chose suivante : « bien qu'enraciné dans le culte du guerrier masculin, la pratique du raid étaient, pour les éleveurs [de chevaux] des Plaines, principalement un acte d'extraction de ressources » : *ibidem*, p. 843.
[150] OSBORN Alan J., « Ecological Aspects of Equestrian Adaptations in Aboriginal North America », *American Anthropologist*, 1983, vol. 85, n° 3, p. 563-591.
[151] MOORE John H., *The Cheyenne Nation : A Social and Demographic History*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1987, p. 127-175.
[152] WEST Elliott, « A Horse-Man's View of a Grassland Revolution » dans Geoff Cunfer et Bill Waiser (eds.), *Bison and People in the North American Great Plains: A Deep Environmental History*, College Station, Texas A&M University Press, 2016, p. 184.

d'énergie que lorsqu'il fallait se déplacer à pied »[153]. Au regard des travaux de P. Hämäläinen et d'E. West, on constate ainsi une radicalisation des recherches en histoire environnementale, qui se démarquent à cet égard assez nettement des travaux fondateurs de ce champ. Dans un livre pionnier publié en 1983, R. White focalisait certes son attention sur l'économie de subsistance choctaw, pawnee et navajo, mais il refusait de céder à une lecture trop mécanique des relations à l'environnement, cherchant à souligner les spécificités de chacune de ces nations[154]. Les travaux récents privilégient au contraire l'usage de catégories d'analyse dont la portée serait universelle.

Les recherches portant sur les relations à l'environnement dans la vallée du Mississippi, quoique rares, ne font pas exception. Les plus approfondies ont été menées par Robert Morrissey qui poursuit, depuis plusieurs années, un programme d'histoire environnementale des sociétés autochtones vivant entre le lac Michigan et l'embouchure du Missouri, notamment les Illinois, aux XVIIe-XVIIIe siècles[155]. Les travaux de R. Morrissey témoignent d'une connaissance précise des écosystèmes nord-américains. Son usage remarquable de diverses sciences naturelles – écologie, paléobotanique, anthracologie, etc. – lui permet d'ancrer ses recherches dans le temps long, celui du climat et des changements environnementaux. Ses travaux, inspirée directement de ceux de P. Hämäläinen, illustrent toutefois l'intérêt croissant que portent les historiens de l'environnement aux interprétations déterministes[156]. D'après R. Morrissey, en effet, l'organisation sociale des Illinois résulte directement de leurs stratégies adaptatives. À la fin du XVIIe siècle, les Illinois connaissent un moment d'adaptation à la suite de l'arrivée récente des bisons sur leur territoire et se spécialisent dans le chasse aux grands bovidés. Ils auraient alors développé une économie fortement rationalisée dont R. Morrissey considère qu'elle constitue « bien entendu une stratégie autochtone d'exploitation opportuniste, un effort pour tirer avantage d'un environnement spécifique dans une période de changement »[157]. R. Morrissey considère les bisons comme des « réservoirs de biomasse », intermédiaires entre les calories de la prairie et les Illinois[158]. Les bisons sont placés au cœur de cette histoire car, « sans [eux], l'immense réserve d'énergie solaire conservée dans les herbes de la prairie était indisponible dans la plus grande partie du Midwest ». « Quand les hardes de

[153] *Ibidem*, p. 184.
[154] R. White, *The Roots of Dependency, op. cit*., p. xix.
[155] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité ; « The Power of the Ecotone », art. cité ; « Climate, Ecology and History in North America's Tallgrass Prairie Borderlands », *Past & Present*, 2019, vol. 245, n° 1, p. 39-77.
[156] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 315 ; « The Power of the Ecotone », art. cité, p. 668, note 3.
[157] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 314.
[158] R. Morrissey, « The Power of the Ecotone », art. cité, p. 672.

bison sont arrivées, affirme R. Morrissey, elles ont rendu disponible aux humains l'énergie solaire contenue dans l'un des écosystèmes de prairie les plus productifs au monde »[159]. Alors, les bisons « allaient façonner la culture de ces nouveaux peuples des prairies »[160]. En effet, pour rentabiliser le plus possible leur exploitation, les Illinois auraient adapté leur organisation sociale, celle-ci reflétant en tout point cette nouvelle économie de subsistance. Dans cette perspective, par exemple, R. Morrissey reprend un argument déjà formulé par plusieurs spécialistes des Plaines dans les années 1970, considérant l'esclavage amérindien comme un moyen de se procurer des femmes, donc de la main d'œuvre, pour transporter et traiter le produit de la chasse[161]. Il en irait de même de la localisation et de l'organisation des villages, illustrant cette volonté de maximiser l'exploitation des bovidés[162]. De cette approche résulte une mise à distance des conceptions autochtones du vivant, mentionnées seulement de manière anecdotique[163]. À l'image d'autres historiens, la démarche de R. Morrissey témoigne ainsi d'une réduction des relations à l'environnement à l'économie de subsistance, en l'isolant et en écartant bien d'autres dimensions des écologies amérindiennes. Alors que les sources relatives aux Illinois font sans cesse référence aux « manitous », aux chiens consommés avant de partir à la guerre, ou encore aux offrandes de tabac déposées au bord des rivières, la sélection de ce qui relève, ou non, des relations à l'environnement paraît parfois arbitraire. Sous la plume de R. Morrissey, étudier les relations à l'environnement se limite en effet à comprendre comment « les modes de vie [des Amérindiens] maximisaient stratégiquement certaines caractéristiques particulières de cette région »[164]. Cette approche historique, qu'on pourrait dire constitutive d'un « paradigme de la calorie », réinvestit finalement les fondements méthodologiques du matérialisme culturel qui paraissait pourtant marginal dans les sciences sociales depuis le début des années 1990 : l'utilisation presque exclusive de catégories étiques, le rejet d'un relativisme considéré comme non scientifique et la réduction mécanique de la diversité culturelle à une lutte pour la survie. Les pratiques humaines, qu'on parle des sociétés amérindiennes ou européennes, sont toujours pensées dans les mêmes termes : coûts et bénéfices, disponibilité ou

[159] *Ibidem*, p. 62.
[160] *Ibid*., p. 63.
[161] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 324-325 ; *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 132-133. Cette interprétation avait déjà été formulée par plusieurs spécialistes des Plaines dans les années 1970, notamment Margot Liberty, Katherine Weist et Alan Klein : FOSTER Martha Harroun, « Of Baggage and Bondage: Gender and Status among Hidatsa and Crow Women », *American Indian Culture and Research Journal*, 1993, vol. 17, nº 2, p. 122. G. Havard a critiqué cette thèse sur la polygynie : G. Havard, « Empire indien et rénovation historiographique », art. cité, paragraphe 7 et note 15.
[162] R. Morrissey, « Climate, Ecology and History », art. cité, p. 38.
[163] Dans un article d'une quarantaine de page, elles ne sont par exemple mentionnées qu'au détour d'une phrase : *ibidem*, p. 37.
[164] R. Morrissey, *People of the Ecotone, op. cit.*, p. 11.

non de l'énergie, maximisation ou perte, gestion durable ou destruction, réussite ou échec. Il faut noter que ces auteurs ne discutent pas, ou très peu, les autres interprétations formulées par les tenants d'une approche plus relativiste. P. Hämäläinen, par exemple, cite les travaux de R. DeMallie sur les Sioux mais ne se confronte pas à ses thèses.

Si les historiens des sociétés amérindiennes semblent avoir ainsi majoritairement rompu les liens avec l'anthropologie culturaliste, comme l'a récemment montré G. Havard[165], des travaux historiques s'intéressant aux écologies autochtones continuent d'y recourir et de nourrir le dialogue entre histoire et anthropologie. En cela, bien que minoritaires, ils se distinguent des approches déterministes les plus en vogue. De manière cohérente avec les débats présentés précédemment, ils s'inscrivent globalement dans un double héritage. On retrouve d'un côté la marque de C. Lévi-Strauss et de ses continuateurs, comme P. Descola ou encore E. Désveaux. De l'autre, on peut identifier l'influence de l'école boasienne et des culturalistes. Ce double héritage infuse à travers les travaux d'anthropologues intéressés par l'histoire tout comme ceux d'historiens intéressés par l'anthropologie. Chez les anthropologues, on peut penser aux recherches de Frédéric Laugrand et Jarich Oosten, sur l'écologie des Inuit. Ces chercheurs ont activement participé à intégrer l'Amérique du Nord aux débats qui ont traversé l'anthropologie de l'environnement dans les années 2000[166]. On peut également penser au travail de David Posthumus, élève de R. DeMallie et spécialiste des Lakota, qui a proposé une réflexion historique originale en établissant un dialogue entre les travaux de I. Hallowell et de P. Descola[167]. Dans les deux cas, la période étudiée correspond plutôt aux XIXe et XXe siècles. Chez les historiens, modernistes en particulier, l'œuvre de Denys Delâge est incontournable, notamment ses travaux amorcés depuis les années 1990 et qui ont abordé de plus en plus frontalement la question de l'environnement dans l'Amérique du Nord des XVIIe et XVIIIe siècles. Inspiré par les travaux de C. Lévi-Strauss, D. Delâge n'a cessé de mettre en valeur les spécificités culturelles qui caractérisent les relations à l'environnement, en particulier à travers un habile jeu de comparaison entre les Amérindiens et les Français à l'époque coloniale[168]. Élève de D. Delâge, G. Havard s'est lui aussi employé à développer une approche

[165] G. Havard, « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », art. cité.
[166] LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich, « Canicide and Healing: The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic », *Anthropos*, 2002, vol. 97, nº 1, p. 89-105 ; LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2008 ; *Hunters, Predators and Prey*, *op. cit.*
[167] D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*. Pour une discussion théorique sur ce dialogue, voir les pages 19-33.
[168] D. Delâge, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », art. cité ; « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres". Histoire des chiens dans la rencontre des Français et des Amérindiens », *Les Cahiers des Dix*, 2005, nº 59, p. 179-215 ; « Microbes, animaux et eau en Nouvelle-France », *Globe*, 2006, vol. 9, nº 1, p. 113-139 ; « Du castor cosmique au castor travailleur : histoire d'un transfert culturel », *Les Cahiers des dix*, 2014, nº 68, p. 1-45.

anthropologique de l'histoire franco-amérindienne, puisant à la fois dans la pensée de C. Lévi-Strauss, par l'intermédiaire d'E. Désveaux, et dans celle des boasiens, via les travaux de R. DeMallie notamment. Sans faire de l'environnement l'objet central de ses recherches, il s'y est fréquemment intéressé, insistant, à l'instar de D. Delâge, sur l'altérité qui sépare les écologies européennes et amérindiennes[169]. À de nombreuses reprises, G. Havard s'est par ailleurs fait l'avocat d'une démarche relativiste, tout en constatant qu'elle demeure aujourd'hui largement minoritaire[170].

L'ancrage déterministe dont témoigne actuellement l'histoire environnementale des sociétés autochtones nord-américaines a donc une histoire longue. Le déterminisme, comme j'ai tenté de le montrer, relève moins d'un paradigme que d'un mode de raisonnement qui s'est inséré dans des paradigmes très différents, associés à des orientations idéologiques parfois opposées. De l'eugénisme des années 1920 au rationalisme en vogue chez les historiens depuis les années 1990, en passant par le succès de la pensée économique capitaliste dans les années 1970 et 1980, le déterminisme a traversé le XXe siècle, suscitant de nombreuses controverses. Reformulé à maintes reprises pour soutenir des approches tantôt conservatrices, tantôt progressistes, il constitue désormais un prisme consensuel en histoire amérindienne. Parce qu'elle réduit arbitrairement les relations autochtones à l'environnement à l'économie de subsistance, cette approche mérite qu'on lui oppose une perspective plus ouverte, plus attentive à la diversité culturelle, dans le sillage des réflexions menées de longue date par les tenants d'une approche relativiste. Les chapitres qui suivent abordent donc la question des écologies amérindiennes en poursuivant ce dialogue entre histoire et anthropologie. À partir de l'exemple de la vallée du Mississippi, j'espère donner à voir un peu de leur singularité.

---

[169] G. Havard, *The Great Peace of Montreal of 1701*, *op. cit.*, p. 185-189 ; « La domestication intellectuelle des Grands Lacs par les Français dans la seconde moitié du XVIIe siècle » dans Charlotte De Castelnau-l'Estoile et François Regourd (eds.), *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe - XVIIIe s.) France, Espagne, Portugal*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, p. 63-81 ; *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*. ; *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 78-90, 417-431, 483-490 ; « From the Litter to the Horse », art. cité ; « Les Amérindiens et le territoire. Les traités de Montréal (1701) et de Fort Laramie (1851) » dans Indravati Félicité (ed.), *Regard critique sur les souverainetés. Une perspective globale du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Classiques Garnier, 2025, p. 151-173.

[170] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité, paragraphes 5 à 8 ; *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 13-15 ; « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », art. cité ; DEMALLIE Raymond J. et HAVARD Gilles, « Writing the History of North America from Indian Country: the View from the North-Central Plains, 1800-1870 », *Journal de la Société des américanistes*, 2019, vol. 105, n° 1, p. 14-17.

Chapitre 2. La vallée du Mississippi au XVIIIe siècle : écosystèmes et populations

La vallée du Mississippi est un espace dont on ne saurait nier la diversité environnementale et culturelle. Elle est en effet traversée par des écosystèmes hétérogènes et des populations dont la langue et l'organisation sociale peuvent être sensiblement différentes. Cette réalité impose d'en dresser un bref panorama avant d'examiner, dans le reste de cette thèse, les caractéristiques communes que partagent ces sociétés en matière d'écologie.

1. La démographie autochtone : effondrement et recomposition

A. Le choc épidémique

À l'échelle de l'Amérique du Nord, il est difficile de proposer une estimation fiable de la démographie autochtone au moment du contact avec les Européens, du fait d'une documentation archéologique et historique lacunaire. En fonction des travaux, les chiffres varient fortement. Russell Thornton, qui a mené les recherches les plus critiques et les plus approfondies en démographie historique, estime la population amérindienne à environ sept millions d'individus à l'arrivée des Européens – deux millions au Canada et cinq millions aux États-Unis[1]. On peut raisonnablement supposer, à partir de ces chiffres, que plusieurs centaines de milliers d'Amérindiens vivaient dans la vallée du Mississippi, au minimum[2].

Ces estimations sont censées donner un aperçu des populations autochtones à la veille de l'arrivée des Européens en Amérique du Nord. Lorsque ces derniers commencent à explorer le sous-continent et à s'y établir, les sociétés amérindiennes connaissent presque immédiatement un dramatique effondrement démographique qu'il est indispensable de prendre en compte dans toute étude sur l'Amérique autochtone à l'époque moderne. Dans la vallée du

[1] THORNTON Russell, « Native American Demographic and Tribal Survival into the Twenty-first Century », *American Studies*, 2005, vol. 46, nº 3/4, p. 23. Cette estimation est également suivie dans : G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 195.

[2] G. Havard et C. Vidal estiment que 100 000 à 200 000 Amérindiens vivaient dans la basse vallée du Mississippi : G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 201. Peter H. Wood estime quant à lui la population autochtone du Sud-Est à près de 200 000 individus en 1685 : WOOD Peter H., « The Changing Population of the Colonial South: An Overview by Race and Region, 1685-1790 » dans Peter H. Wood, Gregory A. Waselkov et M. Thomas Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 39.

Mississippi, comme dans l'ensemble des Amériques, cet effondrement est massif[3]. Alors que les Français commencent à parcourir la vallée du Mississippi en 1673, les premières descriptions de maladies touchant les villages autochtones au nord de celle-ci apparaissent dès la fin des années 1670 et le début des années 1680[4]. Elles se multiplient ensuite en 1699-1700, la plupart des sources évoquant des épidémies qui frappent cette fois l'ensemble de la région, des Grands Lacs à l'embouchure du Mississippi. En 1721, le père jésuite Pierre-François-Xavier de Charlevoix écrit ainsi déjà que « des nations entières ont absolument disparu depuis quarante ans au plus. Celles qui subsistent encore, ne sont plus que l'ombre de ce qu'elles etoient lorsque M. de la Sale découvrit ce Pays [en 1682] » [5].

Chez les Illinois, le père Zénobe Membré baptise « quelques enfants moribonds » et « deux ou trois personnes mourantes » dès le début des années 1680[6]. Selon le jésuite Jacques Gravier, les Peoria sont en particulier violemment touchés par la maladie, en 1693, ce qui correspond certainement à la première épidémie de variole de grande ampleur dans la région, identifiée par Paul Kelton[7]. Dans leur ensemble, les Illinois connaissent une chute démographique de 68% entre 1677 et 1763, passant de 10 600 individus à 2300, d'après les estimations de Joseph Zitomersky[8]. Comme l'a montré ce dernier dans son impressionnante étude sur la démographie illinoise, cette chute est notamment très forte entre 1701 et 1723, puisque 54% de la population disparaît alors. La décennie 1710 est la plus terrible, probablement du fait d'une autre épidémie de variole, celle de 1703-1704 : 40% des Illinois meurent en quelques années. J. Zitomersky note une accalmie à partir de 1723 mais la population illinoise ne se stabilise jamais au XVIIIe siècle et continue de décroître au siècle suivant[9]. En 1750, le père Vivier livre un regard rétrospectif sur la population illinoise. Selon lui, les premiers missionnaires « comptaient cinq mille personnes de tout âge dans cette Nation ; aujourd'hui on n'en compte pas deux mille […] Jugez par-là combien ils ont diminué dans

[3] CROSBY Alfred, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Greenwood, 1972 ; KELTON Paul, *Epidemics and Enslavement: Biological Catastrophe in the Native Southeast, 1492-1715*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2007.
[4] JR, vol. 60, p. 148-150, 164 ; HENNEPIN Louis, *Par-delà le Mississippi. Aventures en Amérique*, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 201.
[5] CHARLEVOIX Pierre-François-Xavier de, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris, Pierre-François Giffart, 1744, vol. 3, p. 429.
[6] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 201.
[7] KELTON Paul, « The Great Southeastern Smallpox Epidemic, 1696-1700: The Region's First Major Epidemic ? » dans Robbie Ethridge et Charles Hudson (eds.), *The Transformation of the Southeastern Indians, 1540-1760*, Jackson, University Press of Mississippi, 2002, p. 21-37.
[8] ZITOMERSKY Joseph, *French Americans - Native Americans in Eighteenth-Century French Colonial Louisiana: The Population Geography of the Illinois Indians, 1670s-1760s: The Form and Function of French-Native Settlement Relations in Eighteenth Century Louisiana*, Lund, Lund University Press, 1994, p. 339-341.
[9] *Ibidem*.

l'espace de soixante ans »[10]. Les Illinois ne sont pas les seuls Amérindiens des prairies à subir de plein fouet les maladies d'origine européenne. Leurs voisins meskwaki sont également touchés, dès 1676[11]. Il en va de même des Mascoutens dont l'un des villages, d'après le père Gabriel Marest, perd la moitié de sa population en 1712[12].

Plus au sud, à la confluence du Mississippi et de l'Arkansas, les Quapaw connaissent eux aussi une spectaculaire dépopulation. Selon Gilles Havard, leur population passe de 15 000 ou 20 000 individus en 1682 à moins de 1000 en 1699, soit un effondrement de 95% en moins d'une génération[13]. Cette chute démographique se poursuit au XVIIIe siècle. À la fin de l'automne 1721, Charlevoix affirme avoir trouvé « le village des Ouyapes dans la dernière désolation. Il y a quelque-tems un Français en passant par ici fut attaqué de la petite vérole, le mal s'est communiqué à quelques Sauvages, & bientôt après à toute la Bourgade »[14]. Visuellement, le village se transforme et « le Cimetière paroit comme une forêt de Perches & de Poteaux nouvellement plantés, & d'où l'on voit pendre toutes sortes de choses »[15].
À moins de 300 kilomètres plus au sud, sur la rive gauche du Mississippi, les Natchez sont aussi frappés par de violentes épidémies. Alors que leur population est estimée à 30 000 personnes au milieu du XVIIe siècle, ils ne sont plus que 4000 en 1699, 3000 en 1720 et entre 2000 et 3000 en 1729[16].

Les Choctaw, entre les rivières Pearl et Tombigbee, étaient également nombreux au XVIIe siècle. Leur population est en effet estimée à 28 000 individus en 1685. En 1700, ils sont 21 000 puis seulement 11 000 en 1715[17]. D'après le père Mathurin Le Petit, la population ne cesse ensuite de décroître au tournant des années 1730[18], sans doute après que de nombreux Choctaw aient contracté la variole au contact de leurs voisins chickasaw[19]. Les communautés choctaw font cependant preuve d'une résilience notable puisqu'on observe une certaine reprise démographique entre les années 1770, où l'on compte environ 14 000 individus, et 1831, où l'on en compte 19 000[20].

---

[10] JR, vol. 69, p. 148.
[11] JR, vol. 60, p. 150.
[12] JR, vol. 66, p. 240.
[13] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 96. Voir également : Vaudreuil au ministre, La Nouvelle-Orléans, 20 mars 1748, ANOM, C13A, vol. 32, f°29v.
[14] P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, *op. cit*., vol. 3, p. 411.
[15] *Ibidem*.
[16] G. Havard*, Les Natchez*, *op. cit*., p. 71, 397.
[17] GALLOWAY Patricia et KIDWELL Clara Sue, « Choctaw in the East » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 515.
[18] JR, vol. 68, p. 194.
[19] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 112.
[20] P. Galloway et C. S. Kidwell, « Choctaw in the East », art. cité, p. 515.

Dans la basse vallée du Mississippi, la population des « petites nations » décroît pareillement dès le tournant du XVIIIe siècle. En 1699, le prêtre des Missions étrangères François de Montigny rencontre des malades chez les Tunica[21]. Il poursuit ensuite son voyage et se rend chez les Taensa, visitant « les cabannes pour y voir les malades et les enfans à baptizer »[22]. Peu de temps après, le voilà chez les Houma, où « il y avoit deux petits enfants fort malades »[23]. Le père Paul du Ru constate que la maladie court toujours chez les Houma, au début de l'année suivante. « Il y a eu icy une grande mortalité », écrit-il, « et nous trouvons la désolation dans le vilage, les femmes pleurent nuit et jour leurs morts »[24]. Le chef lui-même est emporté par la maladie et du Ru assiste à ses funérailles secondaires : après la décomposition de son corps, ses os sont rassemblés, placés dans le « temple » du village et sa maison est brûlée[25]. La même année, le père Gravier note qu'une épidémie sévit également chez les Bayagoula[26] et Pierre Le Moyne d'Iberville, qui explore la basse vallée du Mississippi en 1699-1700, note lui aussi que les épidémies ont touché les villages bayagoula/mougoulacha, houma, natchez, taensa, pascagoula et biloxi[27]. À propos du village de ces derniers, il affirme le 26 avril 1700 qu'il a été « abandonné, cette nation estant destruite depuis deux années par les maladies […] Les Sauvages rapportent que cette nation estoit autrefois très nombreuse »[28]. Non seulement la démographie évolue donc, mais le paysage se transforme : des villages entiers sont décimés et plus personne n'y vit. Parfois, ils ne sont plus habités que par une infime partie de la population, comme chez les Pascagoula où Iberville compte « environ vingt familles »[29].

Les épidémies ne cessent pas après les premiers contacts. Elles resurgissent ponctuellement, parfois sous la forme d'une nouvelle maladie, comme lorsque la rage fait son apparition sur la côte du golfe du Mexique en 1766[30]. Les épidémies se diffusent également en

---

[21] François de Montigny, « Lettre à Mgr de Saint-Vallier », 25 août 1699, dans Noël Baillargeon (ed.), *Les Missions du séminaire de Québec dans la vallée du Mississippi*, *1698-1699*, Québec, Musée de la Civilisation, 2002, p. 77.
[22] *Ibidem*, p. 78.
[23] *Ibid*., p. 83. Gravier confirme cette information en 1700 : JR, vol. 65, p. 148.
[24] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 37.
[25] *Ibidem*.
[26] JR, vol. 65, p. 156-158, 170.
[27] Iberville dans MARGRY Pierre (ed.), *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale (1614-1754) : mémoires et documents originaux*, Paris, Damase Jouaust, 1875-1886, vol. 4, p. 171, 408, 411, 414, 425, 427 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 400.
[28] *Ibidem*, p. 425.
[29] *Ibid*., p. 427.
[30] ADAIR James, *The History of the American Indians*, édité par Kathryn Holland Braund, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2005, p. 170. Adair ne parle pas lui-même de rage, qui n'est pas identifiée à l'époque, mais c'est ce que suggèrent les symptômes décrits ainsi que la note 135. Pour une introduction synthétique au problème de l'importation de la rage en Amérique, voir : VELASCO-VILLA Andres, MAULDIN Matthew R., SHI Mang, ESCOBAR Luis E., GALLARDO-ROMERO Nadia F., DAMON Inger, OLSON Victoria A., STREICKER Daniel G. et EMERSON Ginny, « The History of Rabies in the Western Hemisphere », *Antiviral Research*, 2017, vol. 146, p. 221-232.

suivant l'expansion des Européens. Les populations qui vivent près du Missouri, parce qu'elles entretiennent des relations plus tardives avec les Français que les Illinois ou les Houma par exemple, sont touchées des années plus tard. Les données sont rares à propos des sociétés du bas Missouri au XVIIIe siècle mais on sait qu'elles ne sont pas épargnées. Ainsi les Missouria sont-ils considérés comme presque anéanti en 1794[31]. En mai 1810, d'après le naturaliste britannique John Bradbury, ces derniers « qui étaient autrefois la nation la plus puissante sur la rivière Missouri, ont été réduits par les guerres et la variole à être dépendants des Ottoes », leurs voisins[32].

Si l'effondrement démographique que connaissent toutes les sociétés autochtones de la vallée du Mississippi est effroyable, les Amérindiens n'en demeurent pas moins largement majoritaires comparés aux Européens dans la région, et ce, tout au long du XVIIIe siècle. À titre d'exemple, les seuls Choctaw restent toujours plus nombreux que les Français, sur l'ensemble de la période où ces derniers sont établis en Louisiane[33].

B. Des communautés en mouvement

Les épidémies, ajoutées aux guerres qui touchent la région dès le milieu du XVIIe siècle, contraignent nombre de groupes autochtones à se déplacer, voire à se disperser pour trouver refuge au sein d'autres communautés. D'abord, les raids menés par les Haudenosaunee entre les années 1640 et 1701 poussent de nombreuses nations de l'est des Grands Lacs à se réfugier à l'ouest du lac Michigan, à l'instar des Miami[34]. Dans le Sud-Est, ensuite, un réseau d'échanges que les historiens américains ont appelé « traite indienne des esclaves » (*Indian Slave Trade*) stimule dès les années 1670-1680 l'émergence de groupes prédateurs comme les Westo, les Savannah ou les Shawnee, qui effectuent des raids pour capturer des esclaves et les vendre ensuite à des traiteurs caroliniens[35]. Cette irruption d'un commerce esclavagiste bouscule les

[31] SCHWEITZER Marjorie, « Otoe and Missouria » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of the North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 447-461.
[32] BRADBURY John, *Travels in the Interior of America, in the Years 1809, 1810, and 1811 ; including a Description of Upper Louisiana, together with the States of Ohio, Kentucky, Indiana, and Tennessee, with the Illinois and Western Territories, and containing Remarks and Observations Useful to Persons Emigrating to Those Countries*, Londres, Sherwood, Neely, and Jones, 1819, p. 66.
[33] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 203.
[34] WHITE Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 [1991], p. 10-23 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 90-93 ; HÄMÄLÄINEN Pekka, *L'Amérique des Sioux. Nouvelle histoire d'une puissance indigène*, Paris, Albin Michel, 2022, p. 33.
[35] JENNINGS Matthew H., « Violence in a Shattered World » dans Robbie Ethridge et Sheri M. Shuck-Hall (eds.), *Mapping the Mississippian Shatter Zone. The Colonial Indian Slave Trade and Regional Instability in the American South*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2009, p. 283-285.

équilibres démographiques de la région. De nombreuses « petites nations » se recomposent alors en s'agrégeant les unes aux autres, comme les Bayagoula et les Mougoulacha, ou encore les Taensa et les Houma[36]. Plus tard, à partir des années 1760, des membres de plusieurs nations telles que les Choctaw, les Taensa, les Mobiliens, les Biloxi ou encore les Pascagoula se déplacent vers l'ouest, sous la pression des colons britanniques qui investissent les territoires cédés par le royaume de France en 1763, et fondent de nouveaux villages autour des établissements que les Français avaient créés, comme La Nouvelle-Orléans[37].

À partir de la fin du XVIIe siècle, guerres et épidémies font ainsi de la vallée du Mississippi un espace instable, où des sociétés en mouvement voient leur composition, leur localisation et leur emprise territoriale changer durablement.

2. Diversité des écosystèmes et des populations

A. Le climat

Dans cette vaste région, le climat est, de manière générale, plutôt humide et tempéré, mais il varie tout de même localement. Sur la côte du golfe du Mexique, les hivers sont doux et les étés chauds[38]. Plus on pénètre cependant vers l'intérieur des terres, plus les contrastes saisonniers sont forts et les hivers rigoureux[39]. À l'ouest du Mississippi, la pluviosité diminue à mesure que la forêt laisse place à la prairie[40]. Dans les régions de forêt décidue, à l'est, les températures sont relativement clémentes, du moins sans extrêmes : les plus chaudes atteignent actuellement une moyenne de 27/32 °C en été et de -1/15 °C en hiver[41]. Les températures hivernales peuvent ainsi paraitre peu virulentes mais il ne faut pas pour autant en sous-estimer la rigueur à l'époque moderne, qui est traversée par le « petit âge glaciaire »[42]. À cet égard, les Français signalent bien souvent la rudesse des hivers humides, lorsqu'il faut voyager, remonter

[36] ELLIS Elizabeth, « The Natchez War Revisited: Violence, Multinational Settlements, and Indigenous Diplomacy in the Lower Mississippi Valley », *The William and Mary Quarterly*, 2020, vol. 77, n° 3, p. 453-455 ; *The Great Power of Small Nations: Indigenous Diplomacy in the Gulf South*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2022, p. 1-5.
[37] USNER Daniel H., « American Indians in Colonial New Orleans » dans Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood et Thomas. Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 116-120.
[38] GREMILLION Kristen J., « Environment » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 55.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibid*.
[41] CHAPMAN Brian R. et BOLEN Eric G., *Ecology of North America*, Chichester/Hoboken, Wiley–Blackwell, 2015, p. 61.
[42] R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 58.

les rivières et parfois camper sur leurs berges. Par contraste, ils louent la résistance des Amérindiens au froid, ces derniers y étant accoutumés. L'officier Jean-Bernard Bossu relève ainsi que « les enfans à la mammelle sont baignés en hiver dans l'eau froide […] Il est vrai que leur corps qui est nud, n'est pas plus sensible au froid, que le visage et les mains »[43]. Le planteur Antoine-Simon Le Page du Pratz observe lui aussi cette résistance chez les Natchez où les jeunes gens sont habitués très tôt à prendre des bains « pour fortifier les nerfs & pour les endurcir au froid et à la fatigue »[44].

Outre ces caractéristiques générales, la vallée du Mississippi est touchée ponctuellement par plusieurs phénomènes climatiques extrêmes. Il s'agit, d'une part, des tornades qui ne sont presque jamais documentées avant la fin du XIXe siècle[45] et, d'autre part, des ouragans qui frappent parfois la basse vallée du Mississippi, celle-ci partageant des caractéristiques climatiques avec les îles caribéennes. Si les ouragans eux aussi sont faiblement documentés au XVIIIe siècle, on sait que certains ont eu lieu au cours de cette période, notamment celui qui détruit le jeune établissement de La Nouvelle-Orléans en 1722[46].

B. Forêts, prairies, écotone

En ce qui concerne la végétation[47], la forêt décidue domine à l'est du Mississippi, majoritairement composée d'espèces d'arbres à feuilles caduques. À l'automne, ces arbres perdent leurs feuilles qui s'accumulent au sol, formant des couches successives qui abritent une grande diversité d'invertébrés, attirant eux-mêmes un nombre important d'espèces d'oiseaux qui s'en nourrissent[48]. La forêt décidue est également caractérisée par la présence d'arbres fruitiers, que les observateurs coloniaux n'ont cessé de décrire[49]. Ainsi en va-t-il du village illinois des Tamaroa, dans les années 1680, où se trouvent des « noyers, pruniers » et chez les Chickasaw, plus au sud, où « le pays est bon, un peu élevé, plein de grands arbres, comme

[43] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales, op. cit.*, partie 2, p. 25.
[44] LE PAGE DU PRATZ Antoine-Simon, *Histoire de la Louisiane, contenant la découverte de ce vaste pays ; sa description géographique ; un voyage dans les terres ; l'histoire naturelle ; les mœurs, coutumes & religion des naturels, avec leurs origines, deux voyages dans le nord du Nouveau Mexique, dont un jusqu'à la mer du Sud ; ornée de deux cartes & de 40 planches en taille-douce*, Paris, De Bure l'Aîné, 1758, vol. 2, p. 317 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 510.
[45] GARRISON Tim Alan, « Twisting Air: Native Southerners and Their Encounters with Tornadoes », *Native South*, 2020, vol. 13, n° 1, p. 62-63.
[46] ROHLAND Eleonora, *Changes in the Air: Hurricanes in New Orleans from 1718 to the Present*, New York, Berghahn Books, 2018, p. 45-50.
[47] Seule les espèces sauvages sont abordées ici. Les plantes domestiques sont évoquées dans le chapitre 12.
[48] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 61.
[49] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 58 ; J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales, op. cit*., partie 2, p. 153-156.

ormes, peschers, pruniers, meuriers » selon Nicolas de La Salle[50]. Les arbres à graines et noix sont aussi de première importance dans la chaîne alimentaire de la forêt décidue[51].

Du côté des Appalaches, la forêt décidue est dominée par la triade chêne (G. *Quercus*)-caryer (G. *Carya*)-pin (G. *Pinus*) mais se réduit progressivement au chêne et au caryer, le second dominant le premier, à mesure qu'on s'approche du Mississippi[52]. Plus précisément, l'association chêne-caryer s'étend au XVIIIe siècle de l'est du Texas au sud du Wisconsin en passant par l'Illinois actuels[53]. Cette association forme une forêt relativement sèche[54].
À la frontière orientale de l'association chêne-caryer, on trouve la forêt mésophytique. Dominée par le chêne – notamment *Quercus rubra* –, elle est aussi composée de l'érable (*Acer saccharum*), du tilleul (*Tilia americana*), de la pruche du Canada (*Tsuga canadensis*) et du châtaignier (*Castanea dentata*) aujourd'hui disparu. Elle s'étend du Maine au nord de la Géorgie en passant par la Pennsylvanie, l'Ohio, la Virginie occidentale et les franges nord du Mississippi, de l'Alabama, et de la Caroline du sud. Elle trouve ses limites orientales à l'ouest de la Virginie et de la Caroline du nord[55].

Il ne faudrait toutefois pas imaginer que le pays amérindien, à l'est du Mississippi, est partout recouvert de forêt. Celle-ci alterne souvent avec la prairie, en particulier au nord de la confluence entre le Mississippi et l'Ohio, où l'on trouve un vaste « écotone », c'est-à-dire une zone de transition entre deux écosystèmes qui se rencontrent et se mêlent[56]. Il s'agit, à l'est, de la forêt décidue, et, à l'ouest, de la prairie d'herbes hautes (*tallgrass prairie*). Au XVIIIe siècle, cet espace de transition traverse les États actuels de l'Illinois, de l'Indiana et l'ouest de l'Ohio[57]. L'écotone laisse progressivement place à une véritable prairie, à mesure qu'on se déplace vers l'ouest, en traversant le fleuve Mississippi pour rejoindre la vallée du Missouri (Fig. 4).

[50] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 550, 554.
[51] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 62.
[52] K. Gremillion, « Environment », art. cité, p. 56.
[53] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 69.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibid*., p. 68.
[56] R. Morrissey, « The Power of the Ecotone », art. cité, p. 668-669.
[57] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 90.

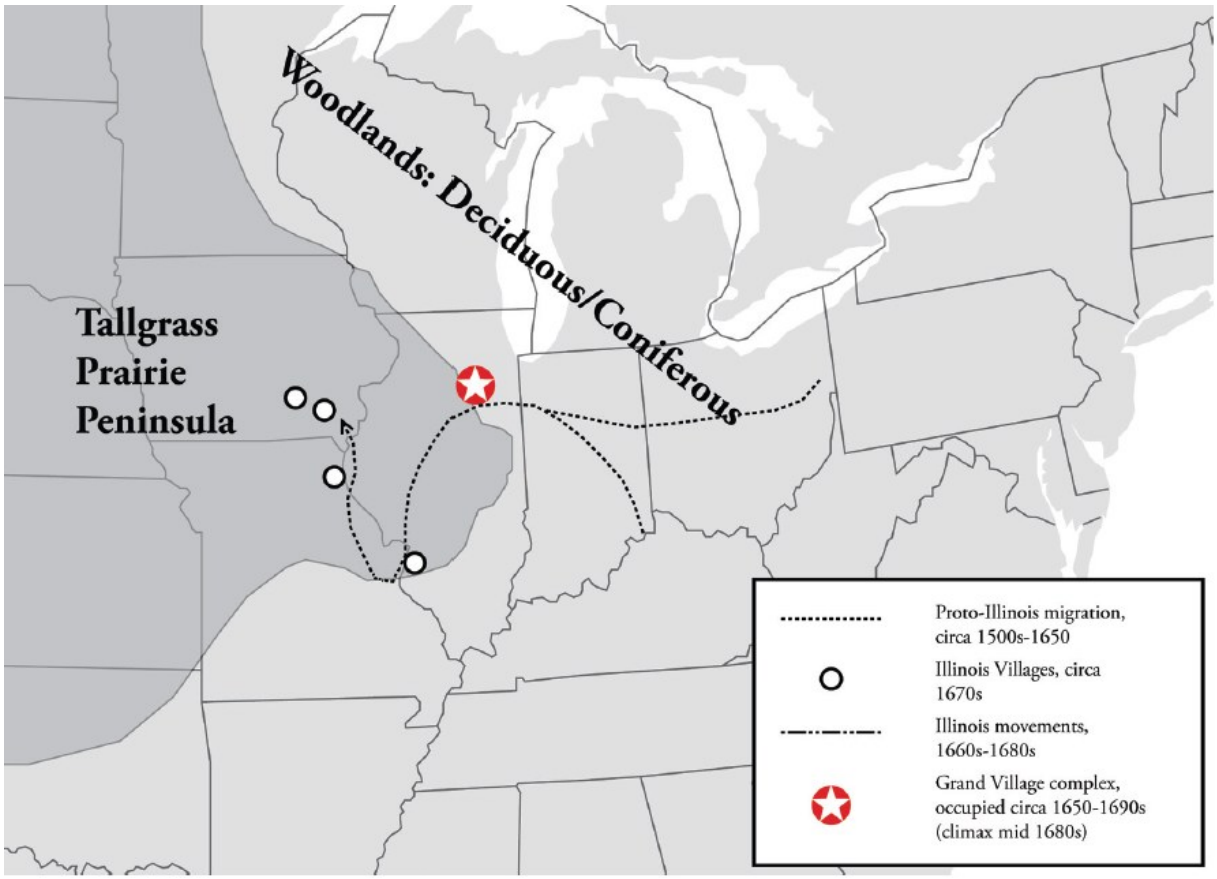

Fig. 4 L'écotone, écosystème mixte aux confins de la forêt et de la prairie d'herbes hautes – MORRISSEY Robert Michael, « The Power of the Ecotone: Bison, Slavery, and the Rise and Fall of the Grand Village of the Kaskaskia », *Journal of American History*, 2015, vol. 102, nº 3, p. 670.

L'écotone se caractérise principalement par une alternance entre les graminées caractéristiques de la prairie et de petites portions de forêts où cohabitent notamment *Quercus macrocarpa*, *Quercus marilandica* et *Quercus stellata,* qui s'espacent progressivement lorsqu'on se déplace vers l'ouest[58]. Cette alternance entre prairie et forêt est souvent remarquée par les Français du XVIIIe siècle, comme Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville selon lequel « le Pays des Illinois qui est fort vaste est […] le plus beau qu'il y ait sur les bords du Missipy ce sont des prairies à perte de vue séparées les unes des autres par de belles lizières de forests et bordées d'une chaine de cotteaux »[59]. Elle est produite par l'action conjointe du feu – d'origine naturelle et anthropique[60] – et des grands mammifères, en particulier le bison qui s'y est installé depuis le

[58] K. Gremillion, « Environment », art. cité, p. 55 ; B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit.*, p. 93.
[59] Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Les sauvages de la Loüisiane », s.d., ANOM, C13C, vol. 1, f°367v.
[60] ANDERSON Marion Kathleen, « Tending the Wilderness », *Restoration and Management Notes*, 1996, vol. 14, nº 2, p. 161 ; S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit.*, p. 101-122 ; B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit.*, p. 101 ; HAVARD Gilles, *L'Amérique fantôme. Les aventuriers francophones du Nouveau Monde*, Paris, Flammarion, 2019, p. 450 ; R. Morrissey, « Climate, Ecology and History in North America's Tallgrass Prairie Borderlands », art. cité, p. 17, 23-24 ; *People of the Ecotone*, *op. cit.*, p. 37-38, 58-59.

XVIe siècle, à la faveur d'une transition climatique et de l'abandon des grands centres urbains de l'époque mississippienne[61]. À la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle, cet écotone est notamment le lieu de vie des Illinois, des Miami et des Meskwaki[62]. À cette époque, les Illinois constituent une confédération comprenant douze nations partageant une même langue et une culture proche. Sur les douze, seules cinq sont relativement bien documentées : les Cahokia, les Kaskaskia, les Peoria, les Michigamea et les Tamaroa[63]. Au début du XVIIIe siècle, les Illinois s'installent progressivement en périphérie des établissements français du Pays des Illinois, notamment autour de deux pôles : l'un sur la haute rivière Illinois, et l'autre dans l'American Bottom, entre les embouchures des rivières Illinois et Kaskaskia[64]. Les Miami, ensuite, divisés en six groupes, sont établis sur la rivière Saint-Joseph, au sud-est du lac Michigan, au milieu du XVIIe siècle. Ils rejoignent ensuite la rive ouest de ce même lac à la fin du XVIIe siècle avant de se disperser, au début du XVIIIe siècle, plusieurs groupes rejoignant la rivière Wabash[65]. Les Meskwaki, enfin, sont installés entre Green Bay et la confluence du Mississippi et de la rivière Wisconsin[66]. Toutes ces nations parlent des langues algonquiennes. Leurs membres vivent dans des maisons composées d'une structure de bois recouverte d'écorce. Ces habitations peuvent prendre la forme de maisons longues, comme chez les Illinois[67]. Celles-ci, mal connues, se rapprochaient peut-être de celles des Haudenosaunee et des Hurons, mieux étudiées par les archéologues (Fig. 5)[68].

[61] R. Morrissey, « Climate, Ecology and History in North America's Tallgrass Prairie Borderlands », art. cité, p. 26-28 ; *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 39.
[62] R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 1-4.
[63] CALLENDER Charles, « Illinois » dans Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 673.
[64] *Ibidem*.
[65] CALLENDER Charles, « Miami » dans Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 681.
[66] CALLENDER Charles, « Fox » dans Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 637.
[67] C. Callender, « Illinois », art. cité, p. 675-676.
[68] NABOKOV Peter et EASTON Robert, *Native American Architecture*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 82-83.



Fig. 5 Maquettes de maisons longues mohawk, auxquelles les maisons illinoises ressemblaient peut-être – Albany, New York State Museum[69].

L'hiver, lorsque les villageois se dispersent pour une longue chasse saisonnière[70], ils vivent dans des habitations temporaires et légères, parfois appelées *wigwam*, elles aussi faites d'écorce ou de cannes fixées sur une structure de bois (Fig. 6)[71].

[69] En ligne : https://nysm.nysed.gov/mohawk-haudenosaunee-village/village-model, consulté le 20 février 2026.
[70] C. Callender, « Illinois », art. cité, p. 674.
[71] P. Nabokov et R. Easton, *Native American Architecture*, *op. cit*., p. 52-71.



Fig. 6 Un *wigwam* chippewa – NABOKOV Peter et EASTON Robert, *Native American Architecture*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 61.

Ces groupes se spécialisent en effet dans la chasse au bison, à partir des années 1680[72]. Cette chasse est saisonnière et, lorsque vient la saison, les communautés deviennent mobiles pour rejoindre leurs territoires de chasse : sur la Wabash, dans le cas des Illinois (Fig. 7), et dans le bassin de l'Iowa-Missouri, pour les Meskwaki[73].

[72] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité ; « The Power of the Ecotone », art. cité ; *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 59-63.
[73] C. Callender, « Fox », art. cité, p. 637.

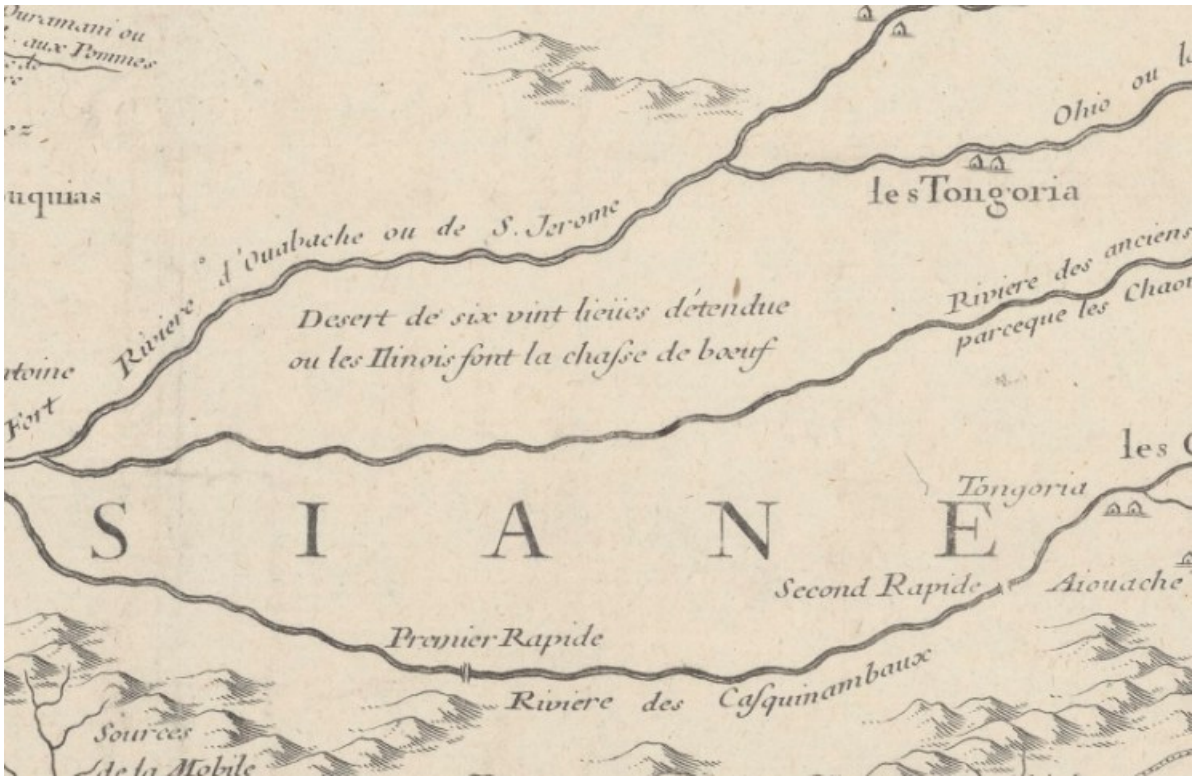

Fig. 7 Prairies où les Illinois se rendent pour chasser le bison – Guillaume Delisle, « Carte de la Louisiane et du cours du Mississipi », 1718, 50 x 66cm, Paris, BNF, Département Cartes et Plans, GE C-10920 (détail).

C. La prairie d'herbes hautes

Si l'on se rend plus à l'ouest depuis l'écotone, en traversant le Mississippi, la forêt se fait plus rare et laisse place à la prairie d'herbes hautes. La transition vers celle-ci est notamment perceptible grâce à deux marqueurs. Le premier est la relative équivalence entre les précipitations et l'évaporation, cette dernière devenant prédominante lorsqu'on poursuit la progression à l'ouest, vers les prairies d'herbes mixtes et d'herbes courtes[74]. Le second facteur est l'association de trois espèces de graminées : *Andropogon gerardii*, *Panicum virgatum* et *Sorghastrum nutans* (Fig. 8)[75].

[74] R. Morrissey, « The Power of the Ecotone », art. cité, p. 670-671.
[75] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 89.

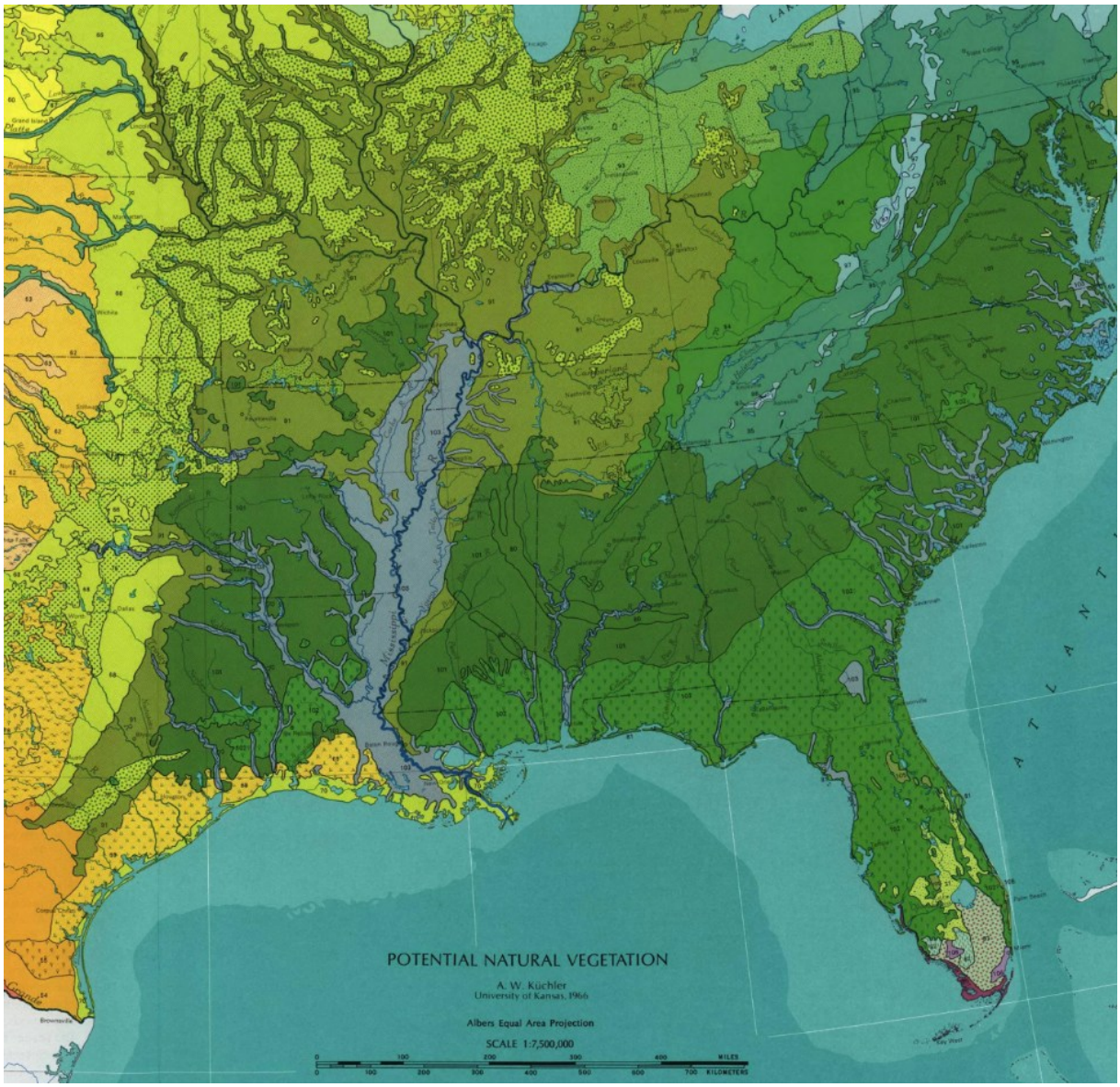

Fig. 8 La végétation de la vallée du Mississippi. Le fond vert clair recouvert de pointillés représente la prairie d'herbes hautes – KÜCHLER August William, Potential Natural Vegetation of the Conterminous United States, New York, American Geographical Society Special Publication, 1964, n°36 (détail)[76].

La prairie d'herbes hautes est la plus riche en biodiversité[77]. À l'ouest, elle trace une bande qui traverse approximativement l'est du Texas, l'est de l'Oklahoma, la moitié orientale du Kansas et l'ouest du Missouri, l'est du Nebraska et l'Iowa, le sud et l'ouest du Minnesota et quelques

[76] Cette carte montre la « végétation naturelle potentielle » dans la vallée du Mississippi. Il s'agit d'un modèle théorique ne reflétant pas la végétation existante dans les faits mais celle qui devrait exister sans les aménagements des XIXe et XXe siècles. On peut estimer qu'elle donne une idée schématique de la végétation qui caractérisait la région aux XVIIe et XVIIIe siècles, sans toutefois prendre en compte les interventions humaines pourtant relativement importantes à l'époque : CROWLEY John M., « Küchler, A.W. Potential Natural Vegetation of the Conterminous United States. American Geographical Society Special Pub. n°36. New York, American Geographical Society, 1964 », *Cahiers de Géographie du Québec*, 1964, vol. 9, n°4, p. 105-109.

[77] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 89.

régions du sud du Wisconsin. Cela correspond à la frontière occidentale de l'aire étudiée dans cette thèse.

Entre la rivière Platte et le bas Missouri, cette prairie est notamment habitée par les Otoe, les Missouria, les Osage et les Pawnee. Ces sociétés sont peu documentées au XVIIIe siècle, en particulier à l'époque française où seul un modeste établissement, le fort d'Orléans, est établi sur le Missouri en 1723. Les Missouria et les Otoe, parlant une langue siouane, sont installés sur le Missouri puis ils se déplacent sur la Platte au XVIIIe siècle. Ils habitent des maisons semi-enterrées (Fig. 9) avant d'accentuer progressivement leur mobilité en se spécialisant dans la chasse au bison, sans abandonner toutefois l'agriculture[78].



Fig. 9 Maison semi-enterrée dans la vallée du Missouri – NABOKOV Peter et EASTON Robert, Native American Architecture, New York, Oxford University Press, 1989, p. 126-127[79].

À la fin du XVIIIe siècle, les quelques Missouria qui ont survécu aux épidémies sont recueillis par les Otoe[80]. Les Osage, locuteurs d'une langue siouane, sont quant à eux établis sur la rive droite du Missouri, au sud du fort d'Orléans[81]. Leurs villages sont composés de maisons recouvertes d'écorce ou de peaux tannées[82]. Comme les Otoe et les Missouria, ils vivent d'une économie mixte, entre agriculture et chasse saisonnière au bison[83]. Enfin, les

[78] M. Schweitzer, « Otoe and Missouria », art. cité, p. 448.
[79] Cette photographie a été prise dans un village arikara mais l'architecture de la maison est similaire à celle existant chez les Otoe, les Missouria et les Pawnee.
[80] M. Schweitzer, « Otoe and Missouria », art. cité, p. 448.
[81] BAILEY Garrick A., « Osage » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 477.
[82] *Ibidem*, p. 478-479.
[83] *Ibid*., p. 479.

Pawnee, qui parlent une langue caddoane, sont installés entre les rivières Platte et Loup[84]. Divisés en quatre bandes, ils vivent, comme les Otoe et les Missouria, dans des maisons semi-enterrées[85]. Leurs villages sont entourés de champs qu'ils cultivent mais ils pratiquent également la chasse saisonnière au bison[86].

D. La plaine alluviale

À la frontière occidentale de la forêt de chêne-caryer, on trouve la plaine alluviale. Celle-ci était constituée, au XVIIIe siècle, d'une bande forestière d'environ 130 kilomètres de large qui suivait le cours du Mississippi, de l'embouchure de l'Ohio au delta du fleuve. Les forêts[87] qui la composent abritent une flore caractéristique : copalm d'Amérique (*Liquidambar styraciflua*), frêne rouge (*Fraxinus pennsylvanica*), micocoulier du Mississippi (*Celtis laevigata*), tupelo (*Nyssa sylvatica)*, orme d'Amérique (*Ulmus americana*), *Pinus taeda* et cyprès chauve (*Taxodium distichum*)[88]. La plaine alluviale, surplombée d'escarpements séparés du fleuve par des marais, des étangs et des zones sablonneuses, connaît des crues annuelles. Elle est en effet inondée chaque printemps, puis l'eau se retire en été, laissant place à la boue[89]. Lors des premières années d'occupation, les Français peinent à comprendre le rythme et l'étendue de ces crues qui retardent considérablement la construction des postes. En 1700, alors qu'il se trouve à 18 lieues de l'embouchure du Mississippi, le père Gravier écrit ainsi qu'il est impératif de déplacer les premiers établissements coloniaux plus au nord, dans les terres, « car les grandes Eaux débordent si furieusement icy quils [les habitants du poste] ont esté 4 mois dans l'eau, et souvent jusqu'à mi jambe »[90]. Le sud de la plaine alluviale n'est pas la seule zone sujette aux crues annuelles : elles surviennent également au nord, chez les Illinois et les Miami[91]. Outre sa composition forestière, la plaine alluviale offre un paysage singulier. Les rives du fleuve sont bordées de cannes (*Arundinaria gigantea*, *A. tecta* et *A. appalachiana*) formant un couvert

[84] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 147-151 ; PARKS Douglas R., « Pawnee » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 515.
[85] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 151 ; D. Parks, « Pawnee », art. cité, p. 515.
[86] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 159, 164.
[87] Les travaux anglophones parlent de « bottomland forests ».
[88] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 70.
[89] C. Morris, *The Big* Muddy, *op. cit.*, p. 9 ; B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 70 ; Membré dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, vol. 2, p. 112.
[90] JR, vol. 65, p. 162.
[91] R. Morrissey, « Climate, Ecology and History in North America's Tallgrass Prairie Borderlands », art. cité, p. 162.

végétal dense. Cette végétation a presque entièrement disparue aujourd'hui alors qu'elle marquait très nettement les berges du Mississippi aux XVIIe et XVIIIe siècles[92].

La plaine alluviale est notamment le lieu de vie des Quapaw, des Natchez et de plusieurs « petites nations ». Les Quapaw, d'abord, parlent une langue siouane et vivent, à la fin du XVIIe siècle, dans quatre villages situés près de la confluence du Mississippi et de l'Arkansas. Au fil du XVIIIe siècle, ces villages se concentrent progressivement sur l'Arkansas, tout en se recomposant et en changeant régulièrement de localisation[93]. Constitués de maisons recouvertes d'écorce de cyprès, les villages quapaw sont installés sur des terres alluviales humides, le long de la rivière, où les sols sont fertiles et propices à la culture du maïs. On y trouve également une abondante faune aquatique[94]. Les sources ne permettent pas de savoir exactement comment était organisée la chasse chez les Quapaw au tournant du XVIIIe siècle[95]. Plus au sud vivent ensuite les Natchez, locuteur d'une langue isolée, peut-être apparentée à la famille muskogéenne[96]. Les Natchez sont installés sur la rive gauche du Mississippi, au nord de sa confluence avec la rivière Rouge et au sud de sa jonction avec Coles Creek[97]. Cette nation se divise, au début du XVIIIe siècle, en neuf villages dont huit sont subordonnés à celui où vit le Grand Soleil, chef des Natchez[98]. Ces villages sont situés sur les escarpements qui surplombent le Mississippi, où les sols sont riches et fertiles[99]. Au sud et à l'est s'étendent des forêts de pins propices à la chasse[100]. Le pays natchez est par ailleurs ponctué de tertres érigés au cours des siècles précédents et que les Natchez sont les derniers à construire encore, au début du XVIIIe siècle[101]. Dans la plaine alluviale vivent également plusieurs « petites nations », ainsi nommées par les Français du fait de leur taille modeste[102]. Il est parfois difficile de connaître leur

---

[92] PLATT Steven G., BRANTLEY Christopher G. et RAINWATER Thomas R., « Native American Ethnobotany of Cane (Arundinaria spp.) in the Southeastern United States: A Review », *Castanea*, 2009, vol. 74, n° 3, p. 272.
[93] YOUNG Gloria A. et HOFFMAN Michael P., « Quapaw » dans Raymond DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 498-499 ; ARNOLD Morris, « Military Cooperation and the Relocation of Quapaw and French Settlements in Colonial Arkansas: A Case Study in Colonial International Relations », *Arkansas Archeological Survey Academic Papers*, 2023, vol. 1, p. 2-13.
[94] G. Young et M. Hoffman, « Quapaw », art. cité, p. 500 ; KEY Joseph P., « An Environmental History of the Quapaws, 1673-1803 », *The Arkansas Historical Quarterly*, 2020, vol. 79, n° 4, p. 298-299.
[95] G. Young et M. Hoffman, « Quapaw », art. cité, p. 500.
[96] HAAS Mary R., « Natchez and the Muskogean Languages », *Language*, 1956, vol. 32, n° 1, p. 61-72.
[97] GALLOWAY Patricia K. et JACKSON Jason B., « Natchez and Neighboring Groups » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 598-599.
[98] *Ibidem*, p. 598.
[99] *Ibid*.
[100] *Ibid*.
[101] *Ibid*., p. 601 ; MILNE George Edward, *Natchez Country: Indians, Colonists, and the Landscapes of Race in French Louisiana*, Athens/Londres, University of Georgia Press, 2015, p. 6, 11, 34-39 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 91 ; JR, vol. 68, p. 128.
[102] E. Ellis, *The Great Power of Small Nations, op. cit.*

localisation exacte, à la fois parce qu'elles ne sont pas toujours documentées avec précision mais aussi car elles sont mouvantes, se dispersent et se réagrègent, rejoignant parfois d'autres groupes puis s'en séparant sur un temps assez court. Leur petite taille et leur propension à se recomposer sont certes liées en partie aux épidémies et aux guerres qui touchent la basse vallée du Mississippi au XVIIIe siècle, mais elles témoignent aussi, comme l'a montré Elizabeth Ellis, d'une organisation sociale et politique singulière, refusant de se rattacher à de grandes confédérations tout en valorisant l'adoption de communautés voisines[103]. Les Tunica, un groupe parlant une langue isolée, en font partie. Installés sur la rivière Yazoo au tournant du XVIIIe siècle, ils fuient les raids chickasaw et s'établissent, vers 1706, chez les Houma, une autre petite nation, à la confluence du Mississippi et de la rivière Rouge[104]. À partir de 1758, ils s'installent plus au sud, près des habitations françaises de la Pointe coupée[105]. Vivant dans des maisons rondes, les Tunica associent l'agriculture et la chasse dans la plaine alluviale[106]. Les Ofo, Amérindiens de langue siouane, suivent une trajectoire comparable aux Tunica. Installés sur la Yazoo au début du XVIIIe siècle, ils fuient eux aussi les raids chickasaw et s'installent près du fort Rosalie, en pays natchez, avant 1739[107]. Ils rejoignent ensuite la rive occidentale du Mississipi, au nord de la Pointe coupée, à la fin du XVIIIe siècle[108]. La région voit également s'installer les Biloxi et les Pascagoula, originaires de la baie de Biloxi, qui s'établissent au début du XVIIIe siècle près de ce qui deviendra, en 1718, La Nouvelle-Orléans[109]. Après 1763, les Biloxi se déplacent de l'autre côté du Mississippi, dans l'actuel État de Louisiane[110]. Les Houma, enfin, se trouvent à la fin du XVIIe siècle sur la rive orientale du Mississippi, face à l'embouchure de la rivière Rouge[111]. Parlant une langue muskogéenne, ils habitent des villages situés en hauteur, sur des escarpements, entourés de champs de maïs[112]. Au début du XVIIIe siècle, ils se déplacent vers le sud et s'implantent à la jonction entre le Mississippi et le Bayou Lafourche[113].

[103] *Ibidem*, p. 8-9, 14.
[104] BRAIN Jeffrey P., ROTH George et DE REUSE Willem J., « Tunica, Biloxi, and Ofo » dans Raymond Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 587.
[105] *Ibidem*, p. 588.
[106] *Ibid*., p. 590-592.
[107] *Ibid*., p. 595.
[108] *Ibid*.
[109] *Ibid*., p. 593.
[110] *Ibid*.
[111] CAMPISI Jack, « Houma » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 632.
[112] *Ibidem*.
[113] *Ibid*., p. 632-633.

E. La plaine côtière et le pays choctaw

En s'approchant de la côte du golfe du Mexique, on rencontre la plaine côtière, large bande longeant le littoral, du Mississippi à la péninsule floridienne. Dans cet espace, les cyprès chauves abondent. Sur les côtes sableuses, c'est toutefois le pin des marais (*Pinus palustris*) qui domine[114]. Le Page du Pratz écrit ainsi, en 1758, que « le Pin qui aime les terres maigres, se trouve en quantité sur les bords de la Mer où il croît très haut & d'une grande beauté »[115]. L'auteur précise que « les Isles qui bordent la Côte n'étant formées que du même sable crystallin […] ne portent point d'autres arbres »[116]. C'est à la lisière de la forêt mésophytique, au nord de cette plaine côtière, que se trouve le pays choctaw, entre les rivières Pearl et Tombigbee, au nord-ouest de la baie de La Mobile. Locuteurs d'une langue muskogéenne, les Choctaw sont séparés en trois groupes : celui de l'Est, celui de l'Ouest et celui dit de « Sixtowns »[117]. Ces trois groupes sont répartis dans une quarantaine de villages implantés dans cette région de basses terres vallonnées, aux sols tantôt argileux, tantôt sablonneux[118]. Les Choctaw sont des agriculteurs accomplis, cultivant leurs champs sur la première terrasse qui domine la plaine inondable de petits cours d'eau[119] et dont la cartographie française de l'époque rend bien compte (Fig. 10).

[114] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 70-71.
[115] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 34.
[116] *Ibidem*.
[117] P. Galloway et C. S. Kidwell, « Choctaw in the East », art. cité, p. 499.
[118] *Ibid*em, p. 499.
[119] *Ibid*., p. 501.

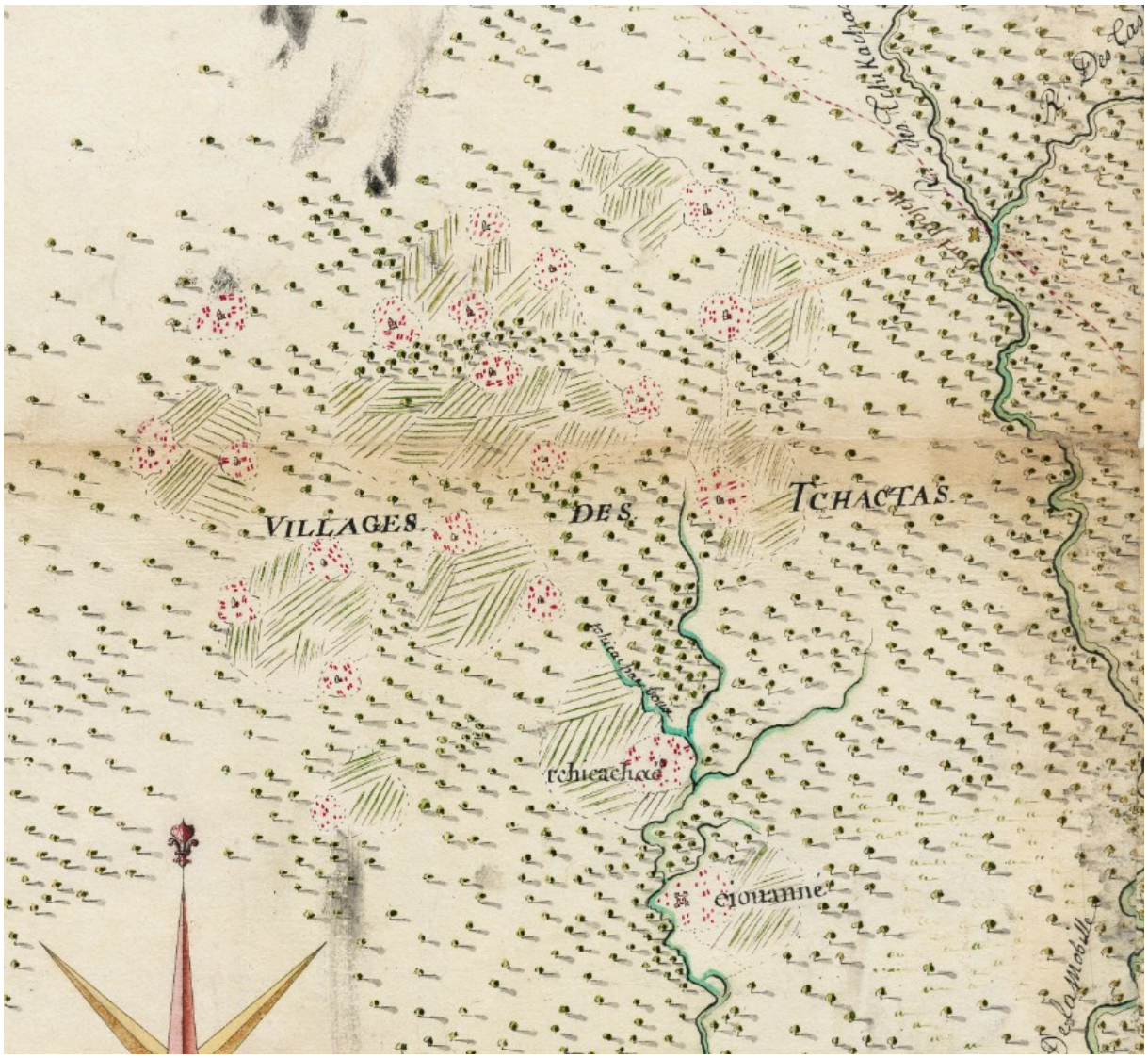

Fig. 10 Des villages choctaw et les champs qui les entourent – Anonyme, « Carte pour donner une idée de la position des villages sauvages où l'on voit par une ligne ponctuée en rouge la séparation des sauvages qui tiennent pour nous d'avec ceux qui tiennent pour les Englois », s.d., 54,5 x 45 cm, SHD, Recueil 68, carte n°65 (détail).

Les Choctaw chassent l'ours et le chevreuil, et organisent des chasses saisonnières, en hiver, où ils se rendent dans les forêts alluviales des rivières Tombigbee, Yazoo et du Mississippi[120]. Plusieurs petites nations vivent entre le territoire choctaw et la baie de La Mobile, telles que les Mobiliens, les Tomé et les Naniaba[121], mais elles apparaissent rarement dans les sources.

[120] *Ibid*.
[121] LANKFORD George E., « Chacato, Pensacola, Tohomé, Naniaba, and Mobila » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 665.

F. Les milieux humides côtiers, du Texas au delta du Mississippi

Si l'on trouve des zones humides dans l'ensemble de la vallée du Mississippi, en particulier dans la plaine alluviale et sur les rives des affluents du Mississippi, les marais de l'embouchure de ce fleuve sont des écosystèmes spécifiques. Ces marais se situent de part et d'autre de l'estuaire du Mississippi, entre l'est du Texas et l'Alabama, mais la quasi-totalité d'entre eux (96%) se trouve dans l'actuel État de la Louisiane[122]. Ces marais sont divisés en deux plaines. La plus importante est la plaine deltaïque, qui débute dans la baie Vermilion et se prolonge le long de la côte sud-est de l'État de la Louisiane. Côte irrégulière, on y trouve diverses îles formées peu à peu par la sédimentation déposée par le Mississippi et d'autres affluents locaux[123]. Le substrat est principalement formé de limon et de sable[124]. La seconde plaine est la plaine de Chenier, située entre l'ouest de la baie Vermilion et l'embouchure de la Sabine, à la frontière du Texas et de la Louisiane. Là encore, les marais sont formés par la sédimentation du Mississippi. C'est ici une terre argileuse qui est déposée et qui dessine le littoral. Moins sujet à l'érosion, le substrat argileux produit un effet particulier : les marais sont isolés les uns des autres par l'argile et la végétation qui s'y forme[125]. Les marais remontent dans les terres sur 80 kilomètres environ et on trouve, sur cette étendue, une gradation subtile de la végétation, notamment des espèces immergées, liée au degré de salinité de l'eau[126].

Les milieux humides du bas Mississippi sont notamment habités par les Chitimacha. Parlant une langue isolée[127], les Chitimacha sont divisés au XVIIIe siècle en deux groupes, installés dans ce qui est aujourd'hui l'État de la Louisiane. Le premier groupe est établi sur les rives du Bayou Lafourche tandis que le second se situe dans le bassin voisin de l'Atchafalaya[128]. Les Chitimacha vivent de l'agriculture et de la chasse, mais aussi de la pêche et de la consommation de ressources aquatiques telles que les œufs d'alligator, les huitres et les palourdes, de manière plus marquée que chez d'autres nations de la vallée du Mississippi[129]. Plus à l'ouest, aux marges de l'aire étudiée, vivent également les Atakapa et les Karankawa, assez peu visibles dans les sources coloniales. Ces deux groupes vivent dans la région des lacs

[122] B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 236.
[123] *Ibidem*.
[124] *Ibid*.
[125] *Ibid*.
[126] *Ibid*., p. 237.
[127] Le chitimacha entretient toutefois des proximités avec les langues natchez et tunica. Voir : BRIGHTMAN Robert A., « Chitimacha » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 642.
[128] *Ibidem*, p. 642-643.
[129] *Ibid*., p. 643.

qui ponctuent la côte du golfe du Mexique, entre les baies de Gavelston, au Texas, et Vermilion, en Louisiane[130].

G. Le monde animal : les espèces chassées

Avant d'en terminer avec ce panorama, il convient de dire un mot des principales espèces animales chassées par les Amérindiens, car la chasse constituera un objet de réflexion important de cette thèse[131]. L'abondance des animaux dans la vallée du Mississippi est fréquemment soulignée par les observateurs français aux XVIIe et XVIIIe siècles. On pourrait penser que cet intérêt renvoie à la volonté des auteurs de souligner le potentiel économique de la colonie de la Louisiane, ou encore à leur attrait tout aristocratique pour la chasse[132]. Au regard de la fréquence avec laquelle cette abondance réapparaît dans les archives, on ne peut toutefois que la prendre au sérieux. Missionnaire au Pays des Illinois, le père Gabriel Marest note par exemple, en 1712, que « les campagnes et les prairies sont toutes couvertes de bœufs [bisons], de chevreuils, de biches, de cerfs [wapiti], et d'autres bêtes fauves. Le gibier y est encore en plus grande abondance : on y trouve surtout quantité de cygnes, de grues, d'outardes et de canards »[133]. Près de soixante ans plus tard, les animaux sont toujours abondants en territoire illinois. Le père Louis Vivier, poursuivant l'œuvre de Marest, écrit en effet que

> Le bœuf sauvage, le chevreuil, le cerf, l'ours, la dinde sauvage, y abondent de toutes parts, en toute saison […] Il faut aller à l'ordinaire à une ou deux lieues pour trouver le chevreuil, et à sept ou huit pour trouver le bœuf. Pendant une partie de l'automne, pendant l'hiver et une partie du printemps, le pays est inondé de cygnes, d'outardes, d'oies, de canards de trois espèces, de pigeons sauvages, de sarcelles et de certains oiseaux gros comme des poules, qu'on appelle faisant en ce pays-ci[134].

Plus à l'ouest, en remontant le Missouri, « il y a une abondance de Boeufs et de vaches [bisons mâles et femelles] qui passe l'imagination » écrit François de Mandeville, en 1709[135]. Une faune toute aussi foisonnante est observée par Bossu, dans les années 1750, entre l'embouchure du

[130] NEWCOMB William W. Jr, « Atakapans and Neighboring Groups » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 660.
[131] Voir en particulier la partie 2.
[132] Sur le lien entre chasse et noblesse, voir : SALVADORI Philippe, *La Chasse sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1996, p. 18-23.
[133] JR, vol. 66, p. 224. Un auteur parle, lui, du gibier en « nombre infiny » dans la moyenne vallée du Mississippi : Hubert au Conseil, s.l., après 1717, ANOM, C13A, vol. 1, p. 56.
[134] JR, vol. 69, p. 142-144.
[135] « Résumé d'un mémoire de Mandeville », s.l., 1709, ANOM, C13A, vol. 2, p. 487.

Missouri et la rivière Arkansas[136]. Il en va de même, encore plus au sud, près de l'embouchure de la rivière Rouge, où Jean-Baptiste Bénard de la Harpe affirme en 1719 que « la chasse du bœuf, du chevreüil et du dinde y est abondante »[137].

Dans le cadre de modes de subsistance où la chasse vient compléter des pratiques agricoles, plusieurs espèces animales apparaissent comme des proies privilégiées pour les Amérindiens. Trois d'entre elles se trouvent être généralement associées dans les différentes sociétés de la vallée du Mississippi, bien que leur ordre d'importance puisse changer en fonction des nations. Il s'agit du chevreuil – parfois aussi du wapiti –, du bison et de l'ours noir.

Le chevreuil, ou cerf de Virginie (*Odocoileus virginianus*) – à ne pas confondre avec le « cerf » des observateurs français qui désigne en fait le wapiti (*Cervus canadensis*) – est certainement la proie la plus importante dans l'économie de subsistance des Amérindiens du Sud-Est, au XVIIIe siècle. Il représenterait 50 à 90% des protéines animales consommées dans cette région, selon Charles Hudson[138]. Cette place prépondérante du chevreuil dans la subsistance autochtone du Sud-Est est ancienne : d'après l'archéologue Heather Lapham, il y tenait déjà la place de gibier principal aux périodes Woodland (1000 av. n. è.-900) et mississippienne[139]. L'importance du chevreuil ne se limite pourtant pas au Sud-Est. On peut l'identifier dans toute la vallée du Mississippi, et même dans une grande partie de l'Amérique du Nord, où Shepard Krech III estime que sa population atteint 40 millions d'individus au moment du contact avec les Européens[140]. Contrairement au chevreuil d'aujourd'hui, qui vit seul ou en petits groupes, les chevreuils du XVIIIe siècle vivaient en hardes beaucoup plus vastes[141]. Leur habitat favori est la zone de transition entre les forêts et les prairies mais ils se réfugient, en hiver, dans les forêts de conifères[142]. Animaux territoriaux, les chevreuils

---

[136] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 128.

[137] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°8.

[138] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 274-275. Cette prédominance du chevreuil dans la subsistance est documentée notamment chez les Cherokee, les Choctaw et les Muscogee, voir respectivement : FOGELSON Raymond D., « Cherokee in the East » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 342 ; R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 9 ; WALKER Williard B., « Creek Confederacy Before Removal » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 376. Plus généralement sur le Nord-Est : HARPER Ross Kenneth, « To Render the God of the Water Propitious: Hunting and Human-Animal Relations in the Northeast Woodlands », Thèse de doctorat, Mansfield, University of Connecticut, 1999, p. 84.

[139] LAPHAM Heather A., « Animals in Southeastern Native American Subsistence Economies » dans Bruce D. Smith (ed.), *The Subsistence Economies of Indigenous North American Societies: A Handbook*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2011, p. 412.

[140] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 153.

[141] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 275.

[142] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 153 ; B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 75-76.

retournent dans les mêmes forêts chaque année, où ils sont principalement actifs à l'aube et au crépuscule[143]. Au tournant du XVIIIe siècle, le charpentier rochelais André-Joseph Pénicaut en observe de nombreux sur la côte du golfe du Mexique puis en remontant le Mississippi en direction du poste des Natchez[144]. « Je nay jamais veu de ma vie une si grande quantité de [chevreuils] » écrit-il[145]. Louis Hennepin constate aussi leur présence près des villages illinois, vers 1680, tout comme le père Marest qui décrit, en 1712, « les campagnes et les prairies […] toutes couvertes de […] chevreuils »[146].

La chasse au chevreuil peut être menée collectivement ou individuellement[147]. Chez les Natchez, par exemple, des chasses collectives sont organisées par leur chef, le Grand Soleil[148]. Plus au nord, dans les prairies qui bordent l'ouest des Grands Lacs, les hardes sont chassées en utilisant le feu, qui permet de les encercler. Cette technique nécessite la présence de nombreux chasseurs[149]. Mais le chevreuil est aussi chassé individuellement : un unique chasseur le piste et utilise des leurres visuels et sonores pour tromper sa proie[150]. Cette chasse demande un savoir-faire éprouvé car il s'agit d'un animal discret, difficile à approcher[151]. Le chevreuil est principalement chassé entre les mois de septembre et de novembre, ce qui correspond à la période où il est le plus gras – il pèse alors entre 25 et 150 kilogrammes –, au moment où il se rend dans les forêts de chêne pour consommer les glands qui tombent des arbres[152]. C'est aussi la période du rut, potentiellement dangereuse pour les chasseurs car les mâles sont agressifs et peuvent attaquer les individus qui se trouvent sur leur territoire[153]. Selon Richard White, chasser entre septembre et octobre permet par ailleurs de maintenir l'équilibre démographique des chevreuils en laissant les petits grandir le reste de l'année, mais rien ne permet d'affirmer qu'il s'agisse là d'une stratégie consciente de la part des Amérindiens[154]. Au contraire, l'équilibre démographique des populations de chevreuils ne semble pas être au cœur des préoccupations

[143] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 154.
[144] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 3-4.
[145] *Ibidem*, p. 117.
[146] JR, vol. 66, p. 224.
[147] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 69.
[148] *Ibidem*, p. 72.
[149] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages*, *op. cit*., p. 276.
[150] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 70, 75, 76. Voir également, *infra*, p. 152-156.
[151] C. Hudson, *The Souteastern Indians*, *op. cit*., p. 275.
[152] *Ibidem* ; R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 85 ; Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 490.
[153] C. Hudson, *The Souteastern Indians*, *op. cit*., p. 275.
[154] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 27.

autochtones. Les chiffres sont rares dans les sources mais la chasse semble avoir entrainé une baisse démographique importante de ces populations, dès le début du XVIIIe siècle, dans certaines zones de la vallée du Mississippi[155]. Comme l'ont montré les travaux pionniers de Daniel Usner, cette baisse fait suite à une intensification de la chasse pour répondre à la demande croissante de peaux de la part des Européens[156]. Les Choctaw ont ainsi poussé les populations de chevreuils à fuir leur territoire et les chasseurs sont par conséquent obligés de se rendre de plus en plus loin vers le nord, en territoire chickasaw[157]. R. White estime que les seuls Choctaw, dans les années 1743 et 1746, tuaient plus de 8 000 chevreuils par an pour répondre à la demande française[158]. Il s'agit en fait d'une estimation basse, même si R. White affirme qu'elle est généreuse. En effet, en novembre 1730, Étienne de Perier informe Versailles que les Choctaw ont remis 14 000 peaux au commandant Bernard Diron d'Artaguiette, uniquement pour régler une dette particulière[159]. En additionnant l'ensemble des groupes autochtones de la haute et de la basse vallée du Mississippi, Bienville affirme même – sans doute avec exagération – qu'ils sont capables de fournir aux Français cinquante milles peaux par an, sans compter celles qui sont fournies aux Anglais par d'autres groupes amérindiens du Sud-Est[160]. Cette pression considérable se poursuit après la fin du Régime français et la population de chevreuils chute à nouveau sensiblement sur le territoire choctaw à partir des années 1780[161]. Les Choctaw doivent donc se déplacer de plus en plus vers l'ouest, selon R. White, pour chasser les hardes qui disparaissent là aussi progressivement[162]. Au début du XIXe siècle, les forêts de la basse vallée du Mississippi sont alors pratiquement vidées de leur gibier[163]. La situation semble être quelque peu différente plus au nord, dans les villages illinois, où le père Vivier, en juin 1750, affirme que les mammifères « y abondent » et qu'il suffit

[155] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 159-160.
[156] USNER Daniel H., « The Deerskin Trade in French Louisiana », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, 1985, vol. 10, p. 75-93.
[157] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 9 ; S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 161.
[158] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 67.
[159] Perier à Orry, La Nouvelle-Orléans, 15 novembre 1730, ANOM, C13A, vol. 12, f°314.
[160] Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Les sauvages de la Loüisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 1, f° 373. À l'échelle de l'Amérique du Nord-Est, S. Krech III estime que le nombre de chevreuils tués dans le cadre des échanges entre les Amérindiens, les Français, les Espagnols et, surtout, les Britanniques atteint 85 000 à la fin du XVIIe siècle, plusieurs centaines de milliers dans la première moitié du XVIIIe siècle et plus de 500 000 dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle avant de connaître une chute au début du XIXe siècle où ils sont environ 100 000 lorsque les chevreuils deviennent de plus en plus rares : *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 159-161. J. T. Carson et K. Tiro estiment quant à eux que, dans le Sud-Est, le nombre de chevreuils tués au XVIIIe siècle atteint un million : CARSON James Taylor et TIRO Karim M., « Animals in Atlantic North America to 1800 » dans D'Maris Coffman, Adrian Leonard et William O'Reilly (eds.), *The Atlantic World*, Londres/New York, Routledge, 2015, p. 21.
[161] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 87.
[162] *Ibidem*, p. 94.
[163] J. T. Carson et K. Tiro, « Animals in Atlantic North America », art. cité, p. 21.

d'« aller à l'ordinaire à une ou deux lieues pour trouver le chevreuil »[164].

Le bison (*Bison bison bison*[165]) constitue la deuxième proie de choix pour les Amérindiens de la vallée du Mississippi, bien qu'il n'ait pas la même importance dans la subsistance en fonction des sociétés concernées. Souvent associé à l'économie de subsistance des Amérindiens des Plaines, il est pourtant essentiel dans nombre de sociétés vivant à l'est du Mississippi, comme chez les Illinois qui se spécialisent même dans sa chasse à partir de la fin du XVIIe siècle[166]. Le bison est aussi chassé dans la basse vallée du Mississippi, mais de manière moins systématique. Les sources indiquent par exemple que les Natchez organisent des expéditions de chasse au bison, nécessitant toutefois de quitter les espaces forestiers pour rejoindre les prairies situées au nord de leur territoire[167].

Andrew Isenberg estime la population de bisons à 30 millions d'individus au milieu du XVIIIe siècle[168]. Selon la cartographie dressée par William T. Hornaday en 1889, cette espèce aurait été présente dans l'ensemble de la vallée du Mississippi. On l'aurait trouvée sans discontinuer des Rocheuses à la région du Piedmont, en passant par le sud des Grands Lacs et l'embouchure du Mississippi (Fig. 11).

[164] JR, vol. 69, p. 142.
[165] Il s'agit ici du bison des Plaines, à ne pas confondre avec le bison des bois (*Bison bison athabascae*) qui vit dans l'ouest du Canada.
[166] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 314-318.
[167] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 1, p. 312 ; vol. 2, p. 68.
[168] A. Isenberg, *The Destruction of the Bison*, *op. cit*., p. 12.



Fig. 11 La répartition du bison (en rouge) avant sa destruction au XIXe siècle – W. T. Hornaday, « Map Illustrating the Extermination of the American Bison », 1889, 50 x 39 cm, Washington D.C., Library of Congress, Q11 U5 1887.

Les archives incitent cependant à nuancer l'étendue de ce territoire. Le Père du Ru, en 1700,

souligne ainsi que le bison est absent au sud de la rivière Arkansas[169]. Une vingtaine d'années plus tard, Le Page du Pratz observe qu'il faut, pour trouver des bisons, s'éloigner « de la Basse Louisiane & du fleuve S. Louis [Mississippi], parce qu'il ne peut y pénétrer, à cause de l'épaisseur des Bois, & que d'ailleurs il aime la grande herbe qui ne se trouve que dans les Prairies des terres hautes »[170]. Outre cette courte frange méridionale, dans laquelle des bisons ont pu parfois s'aventurer si l'on en croit certains indices[171], on trouve des hardes partout ailleurs dans la vallée du Mississippi au moins jusqu'aux années 1750-1760. À partir de ce moment-là, les populations commencent à décroître, au sud de la rivière Illinois, à cause de la chasse dont ils font l'objet tant de la part des Amérindiens que des Européens[172]. À l'époque où ces derniers décrivent les hardes de bisons, leur présence à l'est du fleuve est récente. Les bisons s'y sont établi en effet dans les années 1500, à la faveur d'un changement climatique, et ce, pour la première fois depuis la fin du Pléistocène[173]. Rapidement, ils abondent. Décrivant en 1721 le paysage qui environne le fort Pimiteoui, sur les rives de l'Illinois, Charlevoix note que « ce sont des Prairies à perte de vûë, où les Bœufs vont par troupeaux de deux à trois cent »[174]. Il confirme et précise ainsi les dires de l'explorateur René-Robert Cavelier de La Salle qui observe quarante ans plus tôt, dans la même région, que les « plaines sont couvertes ordinairement de bœufs sauvages en quantité prodigieuse »[175].

La chasse au bison est principalement saisonnière et collective. Elle a généralement lieu entre la fin de l'automne et la fin de l'hiver[176]. Une chasse plus courte est souvent organisée aussi aux mois de juin ou juillet, comme le notent Pierre-Charles Deliette et Nicolas Perrot à propos des Illinois, ou encore Louis Hennepin au sujet des Sioux[177]. Toute la communauté y contribue car, selon Le Page du Pratz, « cette chasse étant rude, il y a de l'ouvrage pour tout le

[169] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 47.
[170] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 68.
[171] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 117.
[172] BRIGHTMAN Robert A. et WALLACE Pamela S., « Chickasaw » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 482 ; MORRIS Christopher, « How to Prepare Buffalo, or Other Things the French Taught Indians about Nature » dans Bradley G. Bond (ed.), *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 32-33.
[173] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 10-11 ; R. Morrissey, « The Power of the Ecotone », art. cité, p. 671.
[174] F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, op. cit.*, vol. 3, p. 380.
[175] Cavelier de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 2, p. 170.
[176] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 381-382 ; JR, vol. 65, p. 74.
[177] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 272 ; N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages*, *op. cit*., p. 273 ; L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 296.

monde »[178] – seules les personnes invalides restent donc au village[179]. Lors de ces chasses, les hommes sont chargés de rapporter le gibier. Les femmes, quant à elles, montent le campement, s'occupent de la préparation de la viande – fumée ou salée –, parfois aidées des personnes plus âgées, et prennent en charge le traitement et le transport des peaux[180]. La chasse au bison est par ailleurs une activité particulièrement risquée. Comme le note le père Binneteau, « cet animal est dangereux, courant résolument sur celuy qui l'attaque, surtout quand il est blessé »[181]. « Souvent, écrit quant à lui Hennepin, ces animaux tuent ceux qui les ont blessés, surtout lorsqu'ils sont en chaleur et qu'un homme seul les poursuit »[182].

L'ours noir (*Ursus americanus*) se hisse en troisième position des proies les plus importantes dans la vallée du Mississippi, où sa présence est documentée partout au XVIIIe siècle[183]. L'ours, en revanche, n'est pas chassé principalement pour sa viande et constitue à cet égard un gibier secondaire. C'est plutôt sa graisse qui est convoitée par les chasseurs, avec laquelle ils produisent ce que les Français appellent de « l'huile » et qui est ensuite employée pour divers usages alimentaires et corporels[184]. Le cas de la chasse à l'ours sera examiné plus en détail, dans le chapitre 10.

Les proies des Amérindiens ne se limitent évidemment pas à ces trois animaux. D'autres petits mammifères sont également chassés, comme la loutre (*Lontra canadensis*), le castor (*Castor canadensis*), le rat musqué (*Ondatra zibethicus*), le raton-laveur (*Procyon lotor*) ou encore l'opossum (*Didelphis virginiana*)[185]. Certains oiseaux aquatiques et terrestres, tels que le dindon (*Meleagris gallopavo silvestris*), sont aussi appréciés[186]. L'importance de la pêche ne doit pas non plus être sous-évaluée, quoique le poisson prenne une place relativement variable dans l'alimentation en fonction des nations concernées[187]. L'association du chevreuil, du bison

---

[178] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 381-382.
[179] Anonyme, « Relation de la Louisiane », s.d., NL, MS 530, p. 58 ; B. Balloy, « Procession, progression », *op. cit.,* p. 409.
[180] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 271-272, 274, 276 ; L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 182, 300 ; R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 319-320.
[181] JR, vol. 65, p. 72-74.
[182] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 185.
[183] SCHEICK Brian K. et MCCOWN Walter, « Geographic Distribution of American Black Bears in North America », *Ursus*, 2014, vol. 25, nº 1, p. 27.
[184] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois, op. cit.*, p. 507 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 161 ; Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 363-364.
[185] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 84-102.
[186] Voir *infra*, p. 254.
[187] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 420 ; N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 2, p. 178 ; A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit.*, vol. 2, p. 156 ; JR, vol. 67, p. 170.

et de l'ours reste néanmoins structurante dans la plupart des sociétés de la vallée du Mississippi, comme en témoigne une fascinante peau peinte quapaw, datée d'avant 1789 et représentant un personnage chassant précisément des ours, des bisons et des cervidés (Fig. 12).



Fig. 12 Artiste quapaw, Peau peinte dite des Chasseurs et animaux effrontés, vallée de l'Arkansas, XVIIIe siècle, peau de chevreuil (?), pigments, 155 × 170 cm, Besançon, musée des Beaux-Arts et d'Archéologie, 853.50.1.

PARTIE 2. Logiques cynégétiques

Les deux chapitres qui suivent explorent la dimension relationnelle de la chasse, c'est-à-dire la diversité des relations sociales entre humains mais aussi avec des personnes non humaines qui se tissent et se déploient à travers les pratiques cynégétiques. La chasse étant une activité centrale dans la vie des sociétés amérindiennes, plusieurs travaux marquant en histoire environnementale de la vallée du Mississippi s'y sont intéressés, au premier rang desquels ceux de Richard White sur les Pawnee et les Choctaw, ou encore ceux, plus récents, de Robert Morrissey sur les Illinois et d'autres groupes autochtones des prairies[1]. Ces recherches ont montré que l'histoire des sociétés amérindiennes était indissociable des changements environnementaux qui ont affecté leurs territoires. Elles demeurent néanmoins toujours axées sur les stratégies de subsistance autochtones, insistant tantôt sur les transformations de ces stratégies face à l'établissement d'une économie de marché par les Euro-Américains – chez White –, tantôt sur la capacité des Amérindiens à maximiser l'exploitation des ressources disponibles sur leur territoire – chez R. Morrissey. Dans le premier cas, la chasse apparaît avant tout comme un moyen de se nourrir en respectant l'équilibre des écosystèmes – « les Choctaw ne chassent que pour satisfaire leurs besoins », écrit R. White – mais qui aurait été dévoyé sous l'influence des traiteurs d'origine européenne, au XVIIIe siècle, afin d'irriguer le marché des peaux[2]. Dans le second, elle constitue un « système énergétique » développé autour du bison, que R. Morrissey perçoit comme une « véritable machine à calorie »[3]. L'un comme l'autre, ces historiens s'intéressent peu aux valeurs partagées et aux implications sociales qui sont imbriquées dans les pratiques de chasse en pays amérindien[4]. Il en va de même de nombreux travaux de synthèse, au sein et hors du champ spécifique de l'histoire environnementale[5].

[1] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*. ; R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité ; « The Power of the Ecotone », art. cité ; « "The Country is Greatly Injured": Human-Animal Relationships, Ecology and the Fate of Empire in the Eighteenth Century Mississippi Valley Borderlands », *Environment and History*, 2016, vol. 22, n° 2, p. 157-190 ; *People of the Ecotone*, *op. cit*.

[2] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 58.

[3] R. Morrissey, « 'The Country is Greatly Injured' », art. cité, p. 179.

[4] Cette absence d'intérêt est particulièrement surprenante chez R. White qui, dans la préface de son ouvrage, affirme vouloir prendre au sérieux la dimension culturelle des relations à l'environnement, afin de ne pas céder aux interprétations matérialistes : R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. xix.

[5] Sur l'économie de subsistance spécifiquement, voir par exemple les différents chapitres dans : SMITH Bruce D. (ed.), *The Subsistence Economies of Indigenous North American Societies: A Handbook*, Washington D.C., Smithsonian Institution Scholarly Press, 2011. Hors du champ de l'histoire environnementale, Charles Hudson, dans sa synthèse sur le Sud-Est, limite lui aussi ses réflexions sur la chasse à la subsistance : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 272-282. La tendance se confirme à la lecture de la série des *Handbook of North American Indians*, longtemps dirigée par William Sturtevant. Les articles concernant les sociétés de la vallée du Mississippi, qu'ils se trouvent dans les volumes 13 (Plaines), 14 (Sud-Est) ou 15 (Nord-Est), n'abordent presque jamais la dimension sociale de la chasse comme en témoignent les suivants : C. Callender, « Illinois », art. cité ; « Miami », art. cité ; « Fox », art. cité ; GODDARD Ives, « Mascouten », dans Bruce Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 381-389 ; G. Young et M. Hoffman, « Quapaw », art. cité ; G. Bailey, « Osage », art. cité ; P. Galloway et C. S. Kidwell, « Choctaw in the East », art. cité ; P. Galloway et J. Jackson, « Natchez and Neighboring Groups », art. cité.

On ne peut manquer toutefois de citer les quelques historiens qui ont, de manière certes discrète, relevé l'importance de la chasse dans les relations sociales amérindiennes. Benjamin Balloy note ainsi que, pour les Muscogee (Creek), la chasse s'inscrit au XVIIIe siècle dans les « normes sociales de l'accomplissement » et qu'elle contribue à « l'émulation masculine »[6]. Au détour d'une réflexion sur la guerre, Greg O'Brien signale à son tour, sans s'y attarder, un principe semblable chez les Choctaw[7]. Gilles Havard écrit quant à lui que la chasse « revêt sociologiquement une importance considérable » dans les sociétés autochtones de la région des Grands Lacs[8]. On remarquera que ces historiens, en particulier G. Havard et B. Balloy, font partie de ceux qui accordent une place prépondérante à l'anthropologie dans leurs travaux, ce qui explique probablement pourquoi leur réflexion s'écarte d'une lecture matérialiste du phénomène au profit d'une attention soutenue pour les logiques culturelles qui structurent les pratiques cynégétiques. En suivant cette perspective, le chapitre 3 entend montrer en quoi la chasse constitue un puissant moteur de l'intégration sociale, en particulier masculine. Elle guide en effet la socialisation et détermine dans une proportion non négligeable le statut social des hommes. Au-delà de cette dimension spécifiquement masculine, la chasse apparait plus largement comme un creuset où se façonnent les relations entre parents, qu'ils soient humains ou autres qu'humains.

Le chapitre 4 propose ensuite de rouvrir un dossier trop tôt refermé par l'historiographie rationaliste, à savoir celui des relations d'inimitié dans le cadre de la chasse. À la suite des critiques adressées à l'ouvrage de Calvin Martin paru en 1978, la possibilité d'une homologie entre guerre et chasse a en effet été largement occultée par les historiens[9], alors qu'elle restait largement à explorer[10]. Du côté des anthropologues, les travaux relatifs à la chasse dans l'aire subarctique ont porté un regard beaucoup plus complexe et nuancé que les historiens sur cette pratique, comme en témoignent par exemple les travaux de Robert Brightman. Ainsi ce dernier écrivait-il en 1993, à propos des Cree, que leurs stratégies de chasse « ne sont pas et n'ont jamais été déterminées par des forces matérielles. L'écosystème dans lequel elles s'inscrivent est lui-même une construction sociale »[11]. En se concentrant néanmoins sur l'ethnographie du

[6] BALLOY Benjamin, « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee (Creek) de Louisiane, au XVIIIe siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2021, n° 237, nº 1, p. 64.
[7] G. O'Brien, *Choctaws in a Revolutionary Age*, *op. cit*., p. 37, 99.
[8] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 420. Voir également R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 2-3.
[9] À l'exception notable de G. Havard qui l'a évoquée récemment dans : *Les Natchez*, *op. cit*., p. 190-191.
[10] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*. Pour les critiques à l'égard de cet ouvrage, voir notamment les chapitres publiés dans : S. Krech III (ed.), *Indians, Animals, and the Fur Trade*, *op. cit*.
[11] R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 34. Pour d'autres exemples ethnographiques, voir notamment : TANNER Adrian, *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, C. Hurst, 1979 ; DÉSVEAUX Emmanuel, « Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature ? »,

Subarctique, l'anthropologie américaniste n'a pas non plus favorisé l'étude de l'inimitié dans les pratiques de chasse nord-amérindienne. Au contraire, elle a éclipsé cette dimension au profit d'une généralisation d'un paradigme nord-amérindien qui serait fondé sur la bienveillance et le don[12]. La vallée du Mississippi se dégage alors comme un laboratoire stimulant pour réintégrer la chasse nord-américaine aux débats anthropologiques, initiés notamment par les amazonistes, sur la prédation amérindienne.

Anthropos, 1995, vol. 90, nº 4/6, p. 435-444 ; FEIT Harvey A., « Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James », *Terrain. Anthropologie et sciences humaines*, 2000, nº 34, p. 123-142.

[12] C. Fausto, « Feasting on People », art. cité. La proposition de C. Fausto est discutée dans le chapitre 4.

Chapitre 3. La chasse, une affaire de parents

À rebours d'une historiographie qui se préoccupe le plus souvent de la dimension économique de la chasse, j'entends examiner ici comment les activités cynégétiques contribuent à l'élaboration des relations entre parents dans la vallée du Mississippi autochtone. La chasse et les pratiques qui l'entourent sont en effet hautement intégratives, au sens où elles constituent un rouage essentiel non seulement de la réussite sociale des individus – des hommes en particulier – mais aussi de la production des parents – de la plus petite unité, le couple, à l'ensemble de la parenté. Cette dimension intégrative de la chasse concerne tant les humains que certains êtres non humains, qui sont eux aussi partie prenante de cette parenté en construction.

1. Chasse et intégration sociale masculine

La chasse est avant tout une activité valorisée par et valorisante pour les hommes. Dès le plus jeune âge, les garçons sont préparés au sein des villages et des familles à devenir des chasseurs aguerris. Ils s'entrainent avec des armes miniatures, commencent ensuite à chasser le petit gibier avant d'accompagner les hommes dans des chasses qui demandent un savoir-faire plus élaboré. Nombreuses sont les sources qui signalent cet apprentissage précoce et ludique, donnant à voir la construction patiente d'une compétence strictement masculine. Il apparaît finalement qu'un garçon ne peut devenir pleinement homme aux yeux de sa communauté qu'en étant reconnu, au préalable, comme un chasseur accompli.

A. Un apprentissage long et rigoureux

L'employé de la Compagnie des Indes Marc-Antoine Caillot signale que les enfants amérindiens, dans la région de La Nouvelle-Orléans, sont encouragés au maniement des armes de chasse dès qu'ils sont en âge de marcher. Leurs mères, écrit-il, « leur font de petites flèches avec un arc proportionné à leur force, et vous voyez ces petits cupidons par les bois, qu'ils n'ont que 4 ou 5 ans ils sont si adroits à 7 ou 8 ans qu'ils tirent parfaitement bien leurs gibiers »[1]. Certains auteurs décrivent cet apprentissage plus en détail. Le planteur Antoine-Simon Le Page du Pratz, établi en Louisiane entre 1718 et 1734, affirme par exemple que les garçons de la

[1] Marc-Antoine Caillot, « Relation du voyage de la Louisianne ou Nouv. France fait par le Sr Caillot en l'année 1730 », s.d., HNOC, MS 596, p. 129.

basse vallée du Mississippi, autour de douze ans, s'entrainent en tirant à l'arc sur une botte de foin suspendue à une perche. « Celui de ces jeunes garçons qui jette bas la botte de foin, remporte le prix de louange que lui donne un Vieillard qui est toujours présent ; celui qui tire le mieux est nommé le jeune Guerrier »[2]. L'apprentissage n'est toutefois pas uniquement fondé sur l'esprit de compétition et semble aussi se dérouler dans une atmosphère bienveillante et encourageante. Le Page[3] ajoute en effet que, lors de ces exercices, « celui qui tire le moins bien & qui suit de près le plus adroit est nommé l'apprentis Guerrier, & ainsi des autres que l'on prend par les sentimens plutôt que par les coups »[4]. L'entrainement au tir, dès le plus jeune âge, est d'une redoutable efficacité et les Français ne manquent pas de remarquer l'adresse des chasseurs qui, une fois adulte, impressionnent par leur précision. Le père jésuite Sébastien Rasle décrit ainsi une chasse au bison chez les Illinois, en 1723, et s'émerveille de l'usage des arcs et flèches par les chasseurs. « Ils sont si adroits à tirer de l'arc », écrit-il, « qu'ils ne manquent presque jamais leur coup, et ils le font avec tant de vitesse, qu'ils auront plutôt décoché cent flèches qu'un autre n'aurait chargé son fusil »[5].

L'entrainement au tir s'accompagne d'un apprentissage empirique de la chasse en commençant par le petit gibier, dès l'âge de « huit à dix ans », si l'on en croit le traiteur de pelleteries Nicolas Perrot[6]. L'apprenti chasseur s'emploie alors à faire « la chasse aux écureuils, et aux petits oiseaux » et c'est ainsi qu'il « se forme et se rend capable d'estre un jour adroit à la chasse »[7]. À l'adolescence, les garçons commencent à accompagner les hommes lors de certaines chasses, où ils découvrent l'art de la ruse et la patience que demande la traque[8]. L'entrainement des garçons est également physique, comme le note le père Gabriel Marest en 1712. Selon lui, et comme l'a bien montré Robert Morrissey, les Illinois sont en effet « bons coureurs, étant accoutumés, dès leur plus tendre jeunesse, à courir dans les forêts après les bêtes »[9].

Il est attendu, au terme de toutes ces années d'apprentissage, que les jeunes hommes deviennent des chasseurs avertis. On attend d'eux, par ailleurs, qu'ils fassent preuve d'un zèle remarquable lors des expéditions saisonnières de chasse au grand gibier. Dans les années 1690,

---

[2] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 312.
[3] Comme le relève l'historien Gordon Sayre, Le Page du Pratz abrège lui-même son nom, lorsqu'il signe, en « Le Page ». De la même manière que G. Sayre, donc, j'utilise cette abréviation
[en ligne https://blogs.uoregon.edu/lpdpanddumont/antoine-simon-le-page-du-pratz/, consulté le 20 février 2026].
[4] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 312.
[5] JR, vol. 67, p. 168.
[6] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Indiens de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 227.
[7] *Ibidem*.
[8] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 319.
[9] JR, vol. 66, p. 228 ; R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 66-67.

le récollet Louis Hennepin se remémore ainsi une grande chasse à laquelle il a participé près du « saut de Saint-Antoine-de-Padoue »[10]. C'est spécifiquement « la jeunesse », écrit-il, qui « allait à la chasse des cerfs, des chevreuils et des castors »[11]. À l'occasion de ces grandes chasses, les jeunes hommes sont encouragés par les hommes âgés, qui les poussent à se comporter en bons et valeureux chasseurs, et les défient de montrer leur agilité[12]. À la différence de l'apprentissage au cours de l'enfance, qui semble s'effectuer dans la bienveillance, une certaine pression s'installe alors à l'âge adulte, où les encouragements laissent place à l'injonction d'être un chasseur reconnu pour ses qualités. Cette pression est d'autant plus prononcée que les hommes âgés se voient conférer une autorité particulière au sein des maisonnées[13], et il est possible que certains hommes ne parviennent pas à atteindre le même niveau de compétences que les autres en matière de chasse, comme l'officier Pierre-Charles Deliette le laisse penser. Ce dernier constate en effet qu'en pays illinois, lors des chasses collectives au bison, on envoie les piètres chasseurs débusquer un gibier plus petit et moins valorisé que les grands bovidés[14].

B. Une pratique indispensable à l'ascension sociale

L'attention portée à l'apprentissage des techniques de chasse par les garçons s'explique certes par la nécessité pour les hommes de subvenir aux besoins de la communauté lorsqu'ils sont adultes[15] mais également par le fait que la chasse constitue avec la guerre une activité prestigieuse, moyen privilégié de l'ascension sociale et de la reconnaissance collective de leur statut individuel. Alors que les sources soulignent régulièrement le faible pouvoir coercitif dont bénéficient les chefs amérindiens, le prestige social demeure un horizon que les hommes recherchent par d'autres voies que celle du pouvoir, en l'occurrence en multipliant les actes de bravoure, comme l'ont bien remarqué Gilles Havard et Benjamin Balloy dans leurs travaux[16]. La chasse fait partie intégrante de cet univers des « hauts faits » que les Amérindiens cherchent à accomplir pour les revendiquer ensuite publiquement. Le Rouennais Henri Joutel, de passage chez les Illinois en 1687, écrit que « pour ce qui regarde le travail de la terre, [les hommes]

[10] Il s'agit des chutes de Saint-Anthony, dans l'actuelle ville de Minneapolis.
[11] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 290.
[12] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 273-274.
[13] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 312-313.
[14] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 276.
[15] Il faut par ailleurs noter que la chasse représente un temps considérable dans la vie d'un homme amérindien : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 159, 267.
[16] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 109-117 ; B. Balloy, « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee », art. cité, p. 63-64.

croyent cela fort au dessous d'eux, disant que les hommes ne sont pas nez pour le travail, mais seulement pour la guerre et pour la chasse, à quoy ils mettent toute leur gloire »[17]. Le jésuite Julien Binneteau compare même la place de la chasse et de la guerre autochtones aux occupations préférentielles de la noblesse européenne, écrivant que les Amérindiens « sont tous des gentilshommes, vivant, sans autre mestier, que celuy de la chasse, de la pesche et de la guerre »[18].

Mais la chasse n'est pas qu'une question de prestige ou de gloire, elle est en fait au cœur même de la définition de la masculinité dans les sociétés autochtones de la vallée du Mississippi. Le père Rasle prolonge ainsi les remarques de Joutel sur les Illinois, près de 40 ans plus tard, en la généralisant à l'ensemble des Amérindiens et en affirmant que

> L'unique moyen parmi les Illinois de s'attirer l'estime et la vénération publique, c'est, comme chez les autres Sauvages, de se faire la réputation d'habile chasseur, et encore plus de bon guerrier ; c'est en cela principalement qu'ils font consister leur mérite, et c'est ce qu'ils appellent être véritablement homme[19].

Je reviendrai dans le chapitre suivant sur les relations entre chasse et guerre, mais l'on peut déjà retenir que la chasse constitue l'une des deux activités fondamentales à l'élaboration des trajectoires de vie masculines, et plus spécifiquement des trajectoires de vie *réussies*. Cela signifie que les succès de chacun à la chasse doivent être perçus par tous. Dans cette perspective, les chasseurs sont fiers d'afficher leurs performances. Deliette, qui passe plusieurs semaines à chasser avec des Illinois en juillet 1688, décrit par exemple l'arrivée de plusieurs chasseurs au campement, portant « chacun un chevreuil sur leur dos »[20]. À ce moment-là, deux Français s'avancent dans leur direction et « les chasseurs les voyant aller à eux, jetterent leur charge et marchererent fierement contre [eux], tout glorieux d'estre les premiers qui eussent apporté de la viande au camp »[21]. À cette mise en scène de soi en chasseur efficace, s'ajoute celle des prouesses techniques, soulignée plus haut au sujet des « vieillards » illinois qui, selon Deliette toujours, « haranguèrent » à l'occasion d'une chasse au bison « pendant une demie heure les jeunes gens les encourageant de faire voir leur agilité en tirant tous les bœufs [qu'ils voyaient] »[22]. Il semble donc clair, à lire l'officier français, que les hommes jouent une partie

[17] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 504.
[18] JR, vol. 65, p. 74.
[19] JR, vol. 67, p. 170.
[20] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 272.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibid*., p. 273-274.

de leur honneur à la chasse. Ils s'inscrivent dans une logique de compétition dont témoignent ces quelques exemples et ils sont jugés par les membres éminents de la communauté à laquelle ils appartiennent. Les grandes chasses, comme celle décrite par Deliette, ne témoignent toutefois pas seulement de la compétition individuelle : les chasseurs y respectent aussi une certaine éthique collective, parfois stricte, comme chez les Pawnee où une « police » est chargée de faire respecter le coup d'envoi de la chasse au bison – en cas de non-respect, le fautif est passé à tabac par les autres chasseurs[23].

Conformément, à la logique qui prévaut dans une large partie de l'Amérique du Nord autochtone, les actes de bravoure à la chasse peuvent, comme ceux relatifs à la guerre, s'inscrire également dans un système iconographique dont le tatouage constitue l'une des facettes[24]. Comme l'a noté Arnaud Balvay, les tatouages donnent à voir les exploits accomplis par un homme au cours de sa vie et fonctionne tel un palmarès au XVIIIe siècle : il est possible de mesurer la valeur d'un homme à partir des marques qu'ils portent sur son corps[25]. La guerre ne semble pas être la seule activité à inspirer la pratique du tatouage, et il semble bien que les actions remarquables à la chasse aient pu donner lieu à ce genre d'inscriptions corporelles. L'officier bourguignon Jean-Bernard Bossu rapporte à cet égard deux exemples différents de chasseurs, l'un Tunica, l'autre Osage, qui se voient honorés d'un tatouage représentant un serpent à sonnette qu'ils ont tués[26]. Bossu insiste, à propos du chasseur tunica, sur la fierté de ce dernier après qu'il a tué le reptile, de loin et d'un seul coup de fusil en pleine tête. Applaudi par les autres Amérindiens et félicités par les Quapaw qui, à son arrivée dans leur village, lui tatoue « la figure d'un serpent », le chasseur ne boude pas son plaisir. « Jamais Hercule, lorsqu'il vainquit le terrible dragon qui veilloit à la porte du jardin des Hespérides », ironise Bossu, « ne montra une fierté pareille à la sienne »[27]. Le tatouage apparaît ainsi comme la reconnaissance collective de l'exploit individuel et contribue pour celui qui le porte à asseoir son statut au sein de sa communauté. Il participe par conséquent à l'intégration sociale des individus qui inaugurent ou actualisent la place particulière qu'ils y occupent. À ce titre, il a pu

[23] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*. p. 187.
[24] Comme le souligne en effet Benjamin Balloy à partir du cas muscogee, la valeur sociale s'illustrait au XVIIIe siècle à travers tout un ensemble d'insignes et de marques visuelles : B. Balloy, « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee », art. cité, p. 64.
[25] BALVAY Arnaud, « Tattooing and Its Role in French-Native American Relations in the Eighteenth Century », *French Colonial History*, 2008, vol. 9, p. 4. Voir également : HAVARD Gilles, « Virilité et "ensauvagement". Le corps du coureur de bois (XVIIe - XVIIIe siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2008, vol. 27, p. 57-74.
[26] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, 187-188 ; *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale, contenant une collection de lettres écrites sur les lieux, par l'Auteur, à son ami, M. Douin, Chevalier, Capitaine dans les troupes du Roi, ci-devant son camarade dans le nouveau Monde*, Amsterdam, Changuion, 1777, p. 87-88.
[27] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 87.

être également utilisé pour adopter des étrangers en soulignant leur valeur, comme lorsque les Quapaw tatouent un chevreuil sur la cuisse du même Bossu[28]. Le tatouage est donc la marque des hommes valeureux et les exploits à la chasse viennent s'insérer ponctuellement – autant que l'on puisse en juger – dans ce système de représentation des actes de bravoure.

Chez certaines nations, enfin, il semble que la chasse ait non seulement joué un rôle important au cours de la vie des hommes mais que les Amérindiens espéraient aussi la pratiquer après leur mort. Le missionnaire Jean-Marie Odin écrit à cet égard, en 1825, que les Quapaw « admettent une autre vie », à laquelle seuls ceux qui ont suivi un ensemble de valeurs définies et un comportement prescrit peuvent avoir accès[29]. S'il suit ces préceptes, « le bon sauvage passe dans un pays où les cerfs et les ours sont abondants, gras et faciles à tuer ». À l'inverse, les « mauvais Arkansas [Quapaw] » sont envoyés « dans une terre où le gibier est peu commun, maigre et d'un difficile accès »[30]. Cette division en deux mondes *post-mortem* et le fait que la chasse apparaisse comme l'élément marquant de cette description de la vie après la mort témoigne, une fois de plus, de l'importance que prend cette activité dans l'existence des hommes.

2. Chasse et union matrimoniale

Il ne faudrait pas penser cependant que la chasse se cantonne à l'univers masculin. Elle est aussi un creuset où sont façonnées les relations entre les hommes et les femmes, en particulier les relations matrimoniales. C'est, en effet, avant tout en tant que chasseur compétent qu'un jeune homme sera considéré comme un bon parti par les jeunes femmes et leur famille. Chez les Illinois, écrit Deliette, « ce sont ordinairement les sœurs et les tentes [sic] ou les nièces de leurs femmes qu'ils épousent lesquelles ils appellent Nirimona, quand un homme est bon chasseur, il y est fort aisé d'épouser toutes celles qui sont à ce degré de parenté »[31]. Greg O'Brien, suivant les informations données par Thomas Nairne, considère qu'un principe similaire est à l'œuvre chez les Choctaw et les Chickasaw qui peuvent, dans les années 1700, épouser plusieurs femmes s'ils sont reconnus bon chasseurs[32]. Le prestige du chasseur semble

[28] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 122 ; A. Balvay, « Tattooing and Its Role in French-Native American Relations in the Eighteenth Century », art. cité, p. 7.
[29] Jean-Marie Odin dans *Annales de la propagation de la foi. Recueil périodique des lettres et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'œuvre de la propagation de la foi*, Lyon, chez l'éditeur des Annales, n°11, 2e édition, 1843 [1827], p. 383.
[30] *Ibidem*.
[31] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 319-320. Voir également C. Callender, « Illinois », art. cité, p. 675.
[32] G. O'Brien, *Choctaws in a Revolutionary Age*, *op. cit*., p. 30.

ainsi lui offrir des opportunités matrimoniales préférentielles qu'il ne pourrait pas envisager autrement. En d'autres termes, la valeur du chasseur se confond avec celle de l'homme à marier.

Une fois qu'un jeune homme et une jeune femme – ou leurs familles – acceptent de s'unir, le premier met ostensiblement en scène ses compétences de chasseur. Dans de nombreuses sociétés de la vallée du Mississippi, la formalisation de l'union entre deux individus s'exprime en effet de la façon suivante : le prétendant se rend à la chasse puis dépose son gibier devant la maison de la future épouse ou de sa famille. Il s'agit là d'une tendance générale mais on en distingue diverses variantes dans les sources[33]. Chez les Natchez, par exemple, lorsque deux jeunes gens souhaitent se marier, l'homme se rend à la chasse pendant que la femme construit une cabane dans les bois. Une fois que le premier a rapporté du gibier, ils en consomment une partie ensemble dans cette cabane, le soir, et apportent le reste à leurs parents le lendemain[34]. Selon James Adair, les hommes autochtones du Sud-Est – probablement Muscogee ou Chickasaw – doivent, avant d'obtenir le droit d'épouser une femme, rapporter un chevreuil qu'ils chassent eux-mêmes à leur future épouse qui, publiquement, est chargée de le préparer pour en faire un repas[35]. À l'occasion des chasses hivernales, les hommes déposent également de la viande de bison à la maison de leur épouse pour actualiser leur mariage[36]. On retrouve une logique comparable dans les Grands Lacs, au tournant du XVIIIe siècle, à la différence tout de même que cette mise en scène a lieu après la conclusion du mariage plutôt qu'avant. Juste après leur union, les jeunes époux partent ensemble à la chasse et rapportent leur prise à la mère de l'épouse[37]. Avant de poursuivre, il faut préciser que le don de gibier n'est pas l'unique mode de formalisation de l'union matrimoniale chez les Amérindiens. Comme le souligne G. Havard, le mariage peut impliquer, en fonction des groupes, quantité d'autres présents qui composent le « prix de la fiancée » – selon une logique inverse à la dot que connaissent les Français d'Ancien Régime[38]. C'est donc dans cette dynamique plus large de l'échange matrimonial que le don de gibier doit être compris.

Le don de gibier au moment de l'union apparaît ainsi de manière frappante comme une mise en scène de la capacité des hommes à subvenir aux besoins de leur futur ménage grâce à

[33] Les sources ethnographiques plus tardives documentent parfois une pratique similaire. C'est le cas, par exemple, pour les Miami au sujet desquels peu de données existent pour le XVIIIe siècle : C. Callender, « Miami », art. cité, p. 683.
[34] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 127-128.
[35] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 117 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 211-212.
[36] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 177.
[37] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Indiens de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 216.
[38] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 663-685.

leurs compétences de chasseur, mais aussi de manière plus générale comme une mise en scène de la complémentarité économique du couple. La division sexuelle du travail est en effet très stricte dans les sociétés amérindiennes, comme la distinction entre les sexes de façon plus large, en particulier dans le Sud-Est[39] : tandis que les hommes chassent, les activités telles que la culture des plantes, l'édification des habitations légères lors des mobilités saisonnières, le travail des peaux animales ou encore la préparation de la nourriture sont le domaine réservé des femmes[40]. La prise de gibier par le futur époux et sa préparation par la future épouse, avant une consommation commune ou un don à la famille, consacre ainsi pleinement la capacité du jeune couple à vivre de manière autonome, sur le fondement de cette division des tâches, et à se nourrir tout en nourrissant aussi, éventuellement, le reste de la famille. La commensalité étant au cœur du dispositif d'adoption et d'intégration sociale amérindienne[41], la pratique de la chasse par le mari fonctionne comme l'un des piliers, avec le traitement de la viande par l'épouse, de cette commensalité familiale. Si la chasse contribue donc à la production des hommes en tant qu'hommes, en structurant leur trajectoire de vie et en façonnant leur statut, il apparaît désormais qu'elle leur permet aussi d'exister en tant qu'époux, et plus largement en tant que parents au sein de leur communauté.

3. Les grandes chasses collectives

Dans la plupart des sociétés de la vallée du Mississippi, la chasse structure la temporalité annuelle. En écho à la réflexion pionnière de Marcel Mauss sur la « morphologie sociale » des Inuit, le cycle annuel des sociétés de la vallée du Mississippi est en effet divisé en deux : l'automne et l'hiver se caractérisent généralement par la mobilité, dans le cadre de la chasse au grand gibier, tandis que le printemps et l'été sont passés dans des villages sédentaires, notamment en vue de réaliser des travaux agricoles[42]. Les mobilités saisonnières, comme on va

[39] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 376.
[40] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 447-450. Voir également : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 268.
[41] Cf. chapitre 12.
[42] M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo », art. cité. Sur le dualisme saisonnier en Amérique du Nord, voir également : J. Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, *op. cit*., p. 806 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 298-299, 320-321 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 301-312. Dans la vallée du Mississippi, cette alternance saisonnière est très largement documentée. Chez les Illinois : C. Callender, « Illinois », art. cité, p. 674-675 ; R. Morrissey, « 'The Country is Greatly Injured' », art. cité, p. 168 ; chez les Miami : L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 181 ; chez les Pawnee : WHITE Richard, « The Cultural Landscape of the Pawnees », *Great Plains Quarterly*, 1982, vol. 2, nº 1, p. 37 ; D. Parks, « Pawnee », art. cité, p. 525-526 ; chez les Arikara : PARKS Douglas R., « Arikara » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 368 ; chez les Otoe et Missouria : M. Schweitzer, « Otoe and Missouria », art. cité, p. 448 ; chez les

le voir maintenant, sont notamment un moment privilégié de cohésion sociale. À cette occasion, des groupes familiaux élargis quittent leur village et sont occupés presque exclusivement par les activités entourant la chasse : abattage des animaux, préparation de la viande, travail des peaux, etc. Comme l'a montré R. Morrissey à propos des Amérindiens des prairies du moyen Mississippi, les chasses saisonnières au bison sont un lieu où la parenté se retrouve dans toute son unité à travers le travail que nécessite le traitement du gibier[43]. Cette économie du bison est ainsi placée au cœur de la production de la parenté et elle participe de son équilibre en distribuant les rôles de chacun. Si le travail qu'impose le traitement du gibier est considérable, assurément épuisant malgré un savoir-faire éprouvé, ces grandes chasses hivernales n'en demeurent pas moins des périodes essentielles de la vie collective, où s'exprime, outre la complémentarité des rôles, une véritable éthique du partage au sein de la parenté.

A. Une éthique du partage

Les mobilités hivernales, qui débutent généralement entre les mois de septembre et novembre, et se terminent entre les mois de mars et mai[44], sont des moments où des parents se déplacent ensemble dans un même objectif : faire des réserves de viande et de matériaux d'origine animale. Il s'agit d'une période où les individus sont concentrés sur une même tâche, à la différence du printemps où, après le défrichage des parcelles agricoles auquel participent les hommes, les femmes cultivent leurs champs alors que les hommes pratiquent la chasse de leur côté[45]. Un terme illinois décrit bien cette dimension collective des mobilités hivernales : « michakichinena » signifie, d'après le père Jean-Baptiste Le Boulanger, « on revient de la ch[asse] on arrive au vill[age] à grande bande le printems »[46]. On saisit, derrière cette modeste

Tunica : B. Balloy, « Procession, Progression », *op. cit.*, p. 407 ; chez les Natchez : A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 68, 381-382 ; chez les Choctaw : Anonyme, « Relation de la Louisiane », NL, MS 530, p. 58 ; chez les Muscogee : B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle, op. cit*., p. 301-312 ; dans la région de la Rivière Rouge : Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°20. Selon Gilles Havard, enfin, « le principe de l'alternance saisonnière est généralisé » dans la région des Grands Lacs : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 417.

[43] R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 95, 98.

[44] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 417-418.

[45] Chez les Illinois : JR, vol. 67, p. 166. Dans la basse vallée du Mississippi : Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 381-382. Chez les Choctaw : Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 130-131. Dans le Sud-Est : J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 177. Dans la vallée du Missouri : TRUTEAU Jean-Baptiste, *A Fur Trader on the Upper Missouri. The Journal and Description of Jean-Baptiste Truteau, 1794-1796*, édité par Raymond DeMallie, Douglas Parks et Robert Vézina, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2017, p. 310.

[46] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 38

expression, la teneur de cette période d'étroite collaboration qui précède le retour à la sédentarité.

Au cours des grandes chasses s'illustre également l'importance du partage des activités et des biens, à parts égales. On l'a déjà noté dans le cas des Pawnee, qui contrôlent strictement l'accès au bison par les chasseurs. Charles Callender indique une pratique similaire chez les Illinois, où de jeunes hommes sont chargés de surveiller que chacun respecte les règles de la chasse. Dans le cas contraire, ils peuvent détruire les biens personnels du chasseur contrevenant à ces règles[47]. Il en va de même chez les Amérindiens du haut Missouri à propos desquels le traiteur Jean-Baptiste Truteau écrit que, pour éviter l'accumulation individuelle de gibier, les chasseurs qui se détacheraient du groupe verraient leurs armes brisées, leurs chevaux et leurs chiens tués, et seraient même battus[48]. Le partage de la viande semble également être effectué de manière équitable. Lorsque Deliette, toujours aussi précis dans ses descriptions, réussi à tuer un jeune bison au cours de la chasse à laquelle il participe avec les Illinois, ces derniers le félicitent puis partagent la proie en parts égales entre les 120 hommes présents, « sans qu'ils en laissassent perdre la moindre chose »[49]. Nicolas Perrot évoque une éthique semblable chez les Amérindiens qu'il a fréquentés. Après une journée de chasse, lorsque tout le monde se retrouve au campement, écrit-il, « on partage entre les familles les bestes qui ont esté tuées en cette chasse. Les unes en ont plus, les autres moins, à proportion qu'elles sont nombreuses. Mais tout se distribue par la voix des chefs avec beaucoup d'équité et de justice »[50]. Selon Bossu, ce sont également les chefs qui veillent au partage de la viande dans la basse vallée du Mississippi, afin que tout le monde puisse en bénéficier, notamment les plus âgés[51]. Cette éthique du partage des produits de la chasse renvoie aux valeurs relevées par Raymond DeMallie et largement répandue dans l'Amérique du Nord autochtone, consistant pour tout individu à prendre soin de ses parents, en contribuant à les nourrir[52].

Si le gibier est partagé par les chasseurs membres d'un même groupe, les territoires le sont aussi, mais cette fois entre les différents groupes qui cohabitent dans une même région lors des mobilités hivernales. Comme le note G. Havard à propos des Amérindiens des Grands Lacs, chasser sur un même territoire implique une entente préalable entre les groupes, autrement dit

---

[en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].

[47] C. Callender, « Illinois », art. cité, p. 676.

[48] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 286-287.

[49] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 277-278. Voir également : R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 83-84.

[50] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 276.

[51] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 26.

[52] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 328-329.

une alliance. Dans ce cadre, « c'était la tradition entre alliés de se partager les ressources » [53]. G. Havard a approfondi sa réflexion sur le sujet dans un article récent, montrant qu'il fallait considérer de manière plus générale les formes de territorialité autochtones au prisme de la conception propre qu'en ont les Amérindiens. Précisément, à la différence des Européens qui raisonnent notamment à partir des notions de propriétés et de droits exclusifs, les formes de territorialité amérindiennes reposent sur la régularité de leur fréquentation de certains lieux ainsi que sur les relations d'alliance que les groupes entretiennent entre eux et avec des êtres non humains qui habitent ces lieux[54]. C'est moins, ainsi, en termes d'espaces délimités par des frontières qu'il faut penser la territorialité amérindienne qu'à partir des relations entre les personnes et les groupes qui les fréquentent[55]. Dans cette perspective, le partage des territoires de chasse apparaît fondé sur l'alliance, autrement dit il s'effectue entre parents, illustrant une fois de plus l'articulation étroite entre parenté et éthique du partage.

B. Un espace où s'exprime la complémentarité

De la même manière que le don de gibier de l'époux à l'épouse met en scène la complémentarité entre mari et femme, les grandes chasses saisonnières prolongent cette complémentarité et en illustrent la dimension collective, à l'échelle de la parenté tout entière. En effet, si ce sont bien les hommes qui chassent durant cette période, les femmes se chargent quant à elles d'un grand nombre d'autres tâches. On peut penser par exemple à la construction et l'organisation des campements. À ce titre, Deliette observe que les femmes illinoises, lorsqu'un lieu est choisi pour le campement, se rendent

> Dans le Bois couper des perches et lever des écorces pour leur leur (sic) cabanne de chasse d'été, pour celle qu'ils ont dans leur hivernement, ils portent toujours avec eux, et sont pareilles à celles qu'ils ont dans leur été, comme le diray en son lieu. Ils les dresserent sur le bord d'une prairie pour estre plus au frais, car au mois de juin et pour estre en vüe[56].

Les femmes prennent également en charge la collecte des plantes sauvages, comme le note Richard White à propos des Choctaw[57]. C'est en revanche le traitement de la viande et des peaux des animaux chassés qui occupe le plus nettement les femmes lors de ces chasses

[53] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 145.
[54] G. Havard, « Les Amérindiens et le territoire », art. cité, p. 151-154.
[55] *Ibidem*, p. 165.
[56] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 271-272.
[57] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 26.

saisonnières[58]. Cela implique notamment de maîtriser certaines techniques de conservation. Hennepin explique par exemple que les femmes sioux cachent « leur provision de viande à l'embouchure de [la] rivière des taureaux dans des îles et dans des creux sous terre. Ces peuples ont l'adresse de conserver ainsi leur viande sans sel »[59]. Ce sont également les femmes qui s'occupent principalement du tannage des nombreuses peaux de bisons fraichement tués[60]. L'effort nécessaire à cette tâche est considérable car chaque peau peut nécessiter plusieurs dizaines d'heures de travail, comme le montrent les expérimentations de l'archéologue choctaw Ian Thompson[61]. Par ailleurs, bien que les hommes puissent participer au transport de la viande et des peaux[62], ce sont la plupart du temps les femmes qui s'en chargent. Joutel remarque au sujet des Illinois, qu'« il arrive souvent lorsqu'ils ont tué quelque beste à la chasse, qu'ils se contentent d'en rapporter la langue et la teste, et envoyent les femmes chercher la viande, dont ils leur indiquent à peu près l'endroit »[63]. Comme l'a montré G. Havard, il faut se méfier du discours que les observateurs français portent sur les femmes amérindiennes. Influencés par leur propre conception de la division des tâches, ils insistent souvent de manière excessive sur la domination masculine et tendent à surestimer l'exploitation économique des femmes par les hommes dans les sociétés autochtones[64]. Ainsi que l'écrit R. White, les femmes Pawnee étaient au contraire particulièrement fières de leur savoir-faire et des activités dont elles avaient la charge, et il faut se garder de ne percevoir là que des tâches annexes et ingrates[65]. On ne peut néanmoins contester qu'il existe une certaine asymétrie entre les tâches masculines et féminines dans le cadre des chasses saisonnières. D'après R. Morrissey, d'abord, et bien que cette affirmation reste difficile à vérifier, l'économie du bison qui émerge dans les prairies à la fin du XVIIe siècle a contribué à l'intensification du travail des femmes[66]. Mais l'inégalité entre le travail masculin et féminin ne concerne à mon sens pas tant la nature technique des tâches accomplies que la valorisation sociale dont elles font l'objet. La chasse, au sens des activités de traque qui conduisent à l'abattage du gibier, est en effet une activité hautement valorisée on l'a vu. Dans la mesure où les hommes sont les seuls à la pratiquer, ils sont par conséquent les seuls

[58] R. Morrissey, « Climate, Ecology and History in North America's Tallgrass Prairie Borderlands », art. cité, p. 120.
[59] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 300.
[60] R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 119.
[61] https://www.nanawaya.com/post/how-to-braintan-a-buffalo-robe, consulté le 20 février 2026.
[62] JR, vol. 25, p. 174.
[63] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 504.
[64] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 448-449.
[65] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 161.
[66] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 315-318. Voir également : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 691-692.

à bénéficier du prestige qu'elle confère. L'anecdote de Joutel suggère d'ailleurs plus spécifiquement que la chasse permet aux hommes de s'illustrer par la prise de *trophées* – en l'occurrence la tête et la langue de la bête –, qu'on pourrait comparer aux prestigieux scalps prélevés sur les ennemis –, d'autres exemples montrant par ailleurs que la prise de scalps sur des animaux en contexte guerrier est avérée[67]. En cela, la chasse, pratiquée par les hommes, se distingue des activités entourant la chasse qui incombent aux femmes, comme le traitement des peaux, bien qu'on pourrait tout de même se demander si les peaux de bison, une fois tannées, ne constituent pas des sortes de trophées féminins. Ces peaux sont en effet des objets précieux et appréciés des Amérindiens[68] : le père Marquette n'a-t-il pas écrit qu'elles constituaient même la principale richesse de ces derniers[69]? Quoi qu'il en soit, les chasses saisonnières apparaissent comme un moment où la complémentarité économique des hommes et des femmes au sein de la parenté s'incarne, sur le campement, aux yeux de tous.

Il faut enfin mentionner, en suivant l'analyse de R. Morrissey, que ce grand moment de travail collectif s'effectue, chez les Illinois, avec l'aide de nombreuses captives intégrées au groupe de parenté. L'auteur y voit un « système de travail » (*labor system*) qui se nourrit des guerres quasi permanentes menées par les Illinois contre leurs ennemis[70]. Sans suivre jusqu'au bout cette interprétation, qui tend à réduire la chasse à une stratégie économique opportuniste, les recherches de R. Morrissey illustrent toutefois assez bien comment les activités cynégétiques reposent sur une division du travail au sein de la parenté, impliquant aussi des étrangères récemment intégrées au sein de celle-ci.

Lieu d'élaboration du statut des hommes et du déploiement de la complémentarité entre les sexes, la chasse apparaît comme un puissant moteur de l'intégration sociale. Les rôles qui s'y dessinent, certes complémentaires, n'en restent pas moins hiérarchisés – entre les hommes et les femmes, mais aussi entre les hommes eux-mêmes, en fonction de leurs compétences et de leur valeur, qu'ils donnent à voir publiquement. Au cœur de ces relations sociales entre parents, sans cesse actualisées, le soin porté aux autres émerge comme un principe éthique fondamental, une valeur morale inhérente à l'existence de ces relations. Cette importance du soin fait écho aux réflexions de l'anthropologue Harvey Feit, spécialiste des Cree, qui s'y est

[67] Cf. *infra*, p. 240-243, 261-262.
[68] NÚÑEZ-REGUEIRO Paz, BANDY Everett, IRONSTRACK George, MUSCO Jonas, THOMPSON Ian et DAHER Céline, « "Matachées" : peaux peintes, nations autochtones et rencontres coloniales dans la vallée du Mississippi », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, nº 40, p. 112-135.
[69] JR, vol. 59, p. 156.
[70] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 314, 328-329. Voir également : R. Morrissey, « The Power of the Ecotone », art. cité.

intéressé en miroir des histoires que lui ont raconté ses informateurs. Ces derniers considèrent en effet que des monstres peuplent la forêt subarctique, ces monstres étant, comme le remarque H. Feit dans une intuition lumineuse, des asociaux, à l'instar de celui que les Cree appellent Windingo. Vivant seul, en marge de la société, Windingo est un monstre cannibale qui capture des chasseurs pour les dévorer. Selon H. Feit, le comportement de ce monstre doit être pensé comme une métaphore inverse des valeurs morales cree, au sens où elle « s'oppose fondamentalement à […] la parenté puisqu'elle fait référence à un être rejetant toute réciprocité et toute socialité »[71] – valeurs prescrites qu'on retrouve notamment, on l'a vu, dans les pratiques de chasse. Cette figure du monstre asocial, miroir de l'éthique amérindienne en matière de chasse, n'est pas propre aux Cree. Outre celle de l'ogresse sur la côte Nord-Ouest[72], il en existe des variantes dans la vallée du Mississppi. On peut penser notamment à Nalusa Falaya, au sujet duquel l'anthropologue David Bushnell a récolté des histoires auprès des Choctaw qui vivaient, en 1910, dans la paroisse St Tammany, dans l'État de Louisiane[73]. Nalusa Falaya est un être anthropomorphe vivant dans les forêts de pins et les marais du pays choctaw, loin des habitations humaines. De la taille d'un homme, il se distingue par son long nez et ses oreilles pointues. Si par mégarde un chasseur se trouve encore en forêt au crépuscule, il risque de le rencontrer. Cette rencontre malheureuse est si redoutée qu'elle peut provoquer, aux dires des Choctaw, l'évanouissement du chasseur. Une fois celui-ci tombé à terre, inconscient ou prostré, Nalusa Falaya lui inflige une piqure sur la main ou le pied, à l'aide d'une épine, pour l'ensorceler. À son réveil, le chasseur, qui ne se souvient pas de la rencontre, agit alors de manière maléfique[74] vis-à-vis de ses proches. Il est difficile de savoir si la figure de Nalusa Falaya existait déjà au XVIIIe siècle car peu d'histoires subsistent dans les sources au sujet d'êtres comparables. Bien qu'elles soient plus tardives, ces données ethnographiques offrent l'occasion d'une réflexion, tel un miroir inversé, sur ce principe de primauté du partage au sein de la parenté en contexte de chasse, telle qu'elle apparaît discrètement dans les archives coloniales. Si, à ce sujet, les données manquent, elles sont en revanche plus fournies en ce qui concerne d'autres êtres qui, à la différence des monstres asociaux, se manifestent aux humains comme des alliés dans le cadre des pratiques cynégétiques.

[71] H. Feit, « Les animaux comme partenaires de chasse », art. cité, p. 137.
[72] C. Lévi-Strauss, « Structuralisme et empirisme », art. cité.
[73] BUSHNELL David I., « Myths of the Louisiana Choctaw », *American Anthropologist*, 1910, vol. 12, n° 4, p. 532.
[74] « Doing evil » écrit D. Bushnell : *ibidem*.

4. Les maîtres du gibier : des alliés à la nature insaisissable

A. Qu'est-ce qu'un maître du gibier ?

Les chasseurs établissent en effet des relations de grande proximité, et véritablement d'alliance, avec des êtres dont la nature est difficile à saisir dans les sources, sans doute parce que les observateurs coloniaux eux-mêmes ne parvenaient pas à l'identifier. La plupart du temps invisibles – ou se présentant à la vue des chasseurs uniquement –, l'existence de ces êtres se révèle à travers des formules imprécises. Ils échappent aux catégories ontologiques des Français, et mêmes les plus rigoureux des jésuites, locuteurs des langues autochtones et observateurs attentifs des pratiques amérindiennes[75], ont bien des difficultés à mettre des mots sur ce qui leur est dit mais ne peut être vu. Alors qu'ils peinent à tracer les contours de cet univers relationnel autochtone, les termes utilisés par les observateurs pour désigner ces « personnes », qu'ils soient empruntés ou non aux langues amérindiennes, se superposent souvent et parfois se confondent : « manitou », « maistre de la vie », « Grand Esprit », « Oussakita »… On ne peut guère, ou en tout cas pas toujours, se fier aux notions employées par les Français. Il est plus efficace, pour comprendre *de quelles personnes ils parlent*, de rassembler les indices relatifs à la manière avec laquelle elles s'insèrent dans les relations sociales. C'est en comparant ces indices qu'il est parfois possible de repérer une catégorie d'êtres, identifiée par l'ethnographie, mais aussi l'historiographie des XVIIe-XVIIIe siècles, comme les « maîtres du gibier »[76].

Cette catégorie est, une fois de plus, surtout répandue chez les spécialistes de l'aire subarctique. De manière générale, selon les termes de G. Havard, les maîtres du gibier sont « des esprits qui régulent la vie animale et décident de mettre ou non à disposition du chasseur les proies de leur espèce »[77]. Ils apparaissent donc comme des êtres supérieurs aux proies, jouant un rôle bienveillant de pourvoyeurs de gibier auprès des chasseurs. Comme le note G. Havard, en revanche, bien que ce rôle soit souvent le même, la nature des maîtres du gibier n'est pas toujours claire : dans certains cas, chaque espèce animale est associée à un maître du gibier particulier alors que dans d'autres, un maître du gibier est réputé contrôler un ensemble plus vaste d'espèces[78]. Dans ce dernier cas, des chercheurs ont identifié que certains êtres

[75] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 478.
[76] Ils sont appelés *gamekeepers*, *animal bosses*, *animal masters* (R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 34) *game rulers* (R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 91) ou *keepers of the game* (C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*.) dans les travaux anglophones.
[77] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 279.
[78] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 422-423.

puissants réputés vivre dans les mondes céleste et chtonien pouvaient jouer le rôle de maître du gibier vis-à-vis des espèces vivant dans leurs mondes respectifs – c'est le cas, d'après Ross Harper, du « serpent à cornes », avec les espèces associées aux environnements aquatiques et souterrains tels que les castors, les poissons, les loutres, les rats musqués, les serpents et les tortues[79]. Outre les historiens, les ethnographes se sont intéressées aussi aux maîtres du gibier. Robert Brightman évoque ainsi leur existence chez les Cree : il en existe un pour chaque espèce chassée et les chasseurs les nomment comme s'ils étaient les chefs de ces espèces[80]. Irving Hallowell, tout comme Christopher Vecsey, ont quant à eux noté leur existence chez les Ojibwe[81]. Si les maîtres du gibier semblent être souvent invisibles dans les sources coloniales, Emmanuel Désveaux nous invite, à partir de l'exemple des Ojibwe de Big Trout Lake, à prendre au sérieux le fait que ces êtres peuvent aussi revêtir l'enveloppe corporelle d'animaux physiquement identifiables. Ces derniers, précise-t-il, peuvent s'incarner en particulier dans des individus que les Amérindiens repèrent en raison de leur comportement légèrement déviant, les distinguant du reste de leurs congénères[82].

Bien qu'ils soient surreprésentés dans les travaux sur le sujet, les Algonquiens ne sont pas les seuls Amérindiens qui entretiennent des relations avec des maîtres du gibier. On trouve en effet des indices de leur existence plus largement dans l'est de l'Amérique du Nord mais aussi dans les Plaines[83]. Plusieurs auteurs ont également signalé l'existence de maîtres du gibier dans le Sud-Est, chez les Cherokee notamment[84]. Ces derniers, d'après l'anthropologue Raymond Fogelson, considèrent les maîtres du gibier comme les ancêtres de chaque espèce animale dont ils ont la charge. Charles Hudson évoque par ailleurs les offrandes que les chasseurs cherokee offrent aux maîtres du gibier, en les déposant soit dans certaines rivières, soit dans leur feu sacré[85].

À la lecture des sources des XVIIe et XVIIIe siècles, on trouve des indices de cette alliance entre les chasseurs amérindiens et des personnes non humaines qui peuvent être considérées comme des maîtres du gibier, et ce, du nord au sud de la vallée du Mississippi. Comme souvent,

---

[79] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », thèse citée, p. 31.
[80] R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 93.
[81] HALLOWELL A. Irving, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture » dans Gustave E. von Grunebaum et Roger Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1966, p. 276 ; VECSEY Christopher, « American Indian Environmental Religions » dans Christopher Vecsey et Robert W. Venables (eds.), *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 19.
[82] E. Désveaux, *Spectres de l'anthropologie*, *op. cit*., p. 210-211.
[83] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 33-35 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 107, 127.
[84] R. Fogelson, « Cherokee in the East », art. cité, p. 347.
[85] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 273.

les données produites par les jésuites sur les Amérindiens de langues algonquiennes qui habitent les prairies au sud et à l'ouest des Grands Lacs sont les plus précises, du fait d'une présence missionnaire plus marquée, et plus ancienne, que dans la basse vallée du Mississippi. Le père Sébastien Rasle, l'un des observateurs les plus attentifs aux discours des Amérindiens sur les êtres non humains, les intègre dans l'ensemble plus vaste des « manitous ». Je reviendrai plus loin sur cette notion et suivrai simplement ici la définition qu'en donne Rasle, à savoir : « une espèce de génie qui gouverne toutes choses, et qui est le maître de la vie et de la mort »[86]. Ces manitous prennent souvent une forme animale[87]. L'un d'entre eux, « Oussakita », est « le grand Manitou de toutes les bêtes qui marchent sur la terre, ou qui volent dans l'air. C'est lui qui les gouverne » écrit Rasle, en 1723[88]. Dans cette perspective, précise le prêtre, les Amérindiens suivent tout un ensemble de gestes rituels qui visent à obtenir de lui des faveurs, en particulier pour qu'il leur envoie du gibier à la chasse. Ces gestes consistent principalement en des présents, notamment du tabac, de la poudre, du plomb ou encore des peaux d'animaux « bien apprêtées », c'est-à-dire patiemment tannées[89]. Ces dons sont attachés à une perche, à destination de ce Oussakita, et Rasle consigne l'un des rares discours rituels auxquels les sources donnent accès :

> Oussakita, lui disent-ils, nous te donnons à fumer, nous t'offrons de quoi tuer des bêtes ; daigne agréer ces présens, et ne permets pas qu'elles échappent à nos [flèches] ; laisse-nous en tuer en grand nombre, et des plus grasses, afin que nos enfans ne manquent ni de vêtemens, ni de nourriture[90].

Je rejoins ici G. Havard qui voit dans ce Oussakita un maître du gibier, associé à un ensemble d'espèces chassées[91]. Toutes les caractéristiques qui lui sont attribuées rejoignent effectivement cette catégorie anthropologique : il est capable de contrôler les animaux chassés et, si les précautions d'usage sont respectées par les chasseurs, il peut choisir de guider les proies vers eux, tout en faisant en sorte que ces dernières se laissent abattre sans difficulté. Si cette source correspond donc assez bien à une catégorie anthropologique développée *a posteriori*, il me paraît néanmoins essentiel de souligner une différence importante entre ce que cette source nous dit des maîtres du gibier et ce que les ethnographes ont pu observer – ou inférer – sur le terrain, au XXe siècle. Ici, ce ne sont pas les proies qui se donnent d'elles-mêmes, contrairement à l'idée

[86] JR, vol. 67, p. 158. Voir *infra*, p. 132-134, 146.
[87] *Ibidem*.
[88] *Ibid*.
[89] *Ibid*.
[90] *Ibid.*
[91] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 423.

répandue dans la littérature ethnographique et pensée comme structurante en Amérique du Nord, notamment selon Carlos Fausto[92]. C'est, d'après Rasle, le maître du gibier qui offre les proies aux chasseurs, en réponse aux présents qu'ils lui font. Cette différence peut paraître anecdotique à première vue mais elle est en réalité fondamentale pour au moins trois raisons. D'abord, sur le plan méthodologique, elle montre qu'il importe de toujours relever les contrastes qui séparent les publications ethnographiques des sources historiques – même lorsque ces contrastes viennent se loger entre deux anecdotes discrètes. Cela confirme qu'il faut conserver une distance critique vis-à-vis de l'ethnographie contemporaine, tout en privilégiant systématiquement les données issues des archives coloniales. En ce qui concerne ensuite plus directement la figure du maître du gibier, la différence entre la description de Rasle et l'ethnographie me pousse à considérer que les maîtres du gibier peuvent être, au XVIIIe siècle, véritablement intégré à une relation d'échange. Comme toute relation d'alliance dans la vallée du Mississippi autochtone, la relation d'échange entre les chasseurs et les maîtres du gibier est fondée sur le don de présents et régie par le principe de réciprocité[93]. Le maître du gibier apparaît ainsi comme un allié pourvoyeur de proies *en échange* des présents – tabac, plomb, poudre, peaux – que lui font les chasseurs en même temps qu'ils formulent leurs demandes oralement. Enfin, le fait que la réciprocité soit, selon la description de Rasle, associée en premier lieu au maître du gibier et pas aux proies, comme le suggère l'ethnographie, implique en retour une complexification du statut des proies au XVIIIe siècle. Il est difficile en effet d'identifier la nature exacte des relations entretenues par les chasseurs avec ces proies, et cela mérite en tout cas d'être discuté, j'y reviendrai. Le statut du maître du gibier à l'époque qui nous intéresse se dessine alors plus clairement. C'est moins la proie qui est au cœur des précautions mises en œuvre par les chasseurs que le maître du gibier lui-même, allié fondamental à la bonne pratique de la chasse et placé par conséquent au centre de toutes les attentions.

La description de Rasle est certes d'une exceptionnelle précision mais elle n'est pas non plus totalement isolée. Le père Henry Nouvel, missionnaire à la Baie des Puants au début des années 1670, affirme également qu'aux yeux des Amérindiens qu'il fréquente « chaque espèce de bestes, de poissons & d'oiseaux, a un génie particulier, qui en a soin, qui veille à sa

[92] Cf. chapitre 5.
[93] Christopher Bilodeau a souligné l'importance des échanges chez les Illinois, tant envers les humains qu'envers d'autres êtres comme les « manitous » : BILODEAU Christopher, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way": Colonial Christianity and the Illinois Indians », *American Indian Quarterly*, 2001, vol. 25, n° 3, p. 354. Voir également *infra*, p. 409-411.

conservation, & qui la deffend du mal qu'on luy pourroit faire »[94]. D'autres exemples existent, y compris dans des espaces où l'on trouve peu de travaux ethnographiques pour en attester plus récemment la présence, comme au sud de la vallée du Mississippi. Ainsi en va-t-il de Bossu qui, remontant la rivière Tombigbee à la fin des années 1750, accompagné de plusieurs compagnons de voyage alabama, se met en quête de gibier. Après un certain temps, ses compagnons de voyage reviennent avec un prise et lui expliquent que « c'étoit le Grand Esprit qui [leur] envoyoit de quoi manger »[95]. À nouveau ici, point de proie qui s'offrirait d'elle-même aux chasseurs – c'est plutôt un être supérieur, un maître du gibier ou sa variante méridionale, qui est à l'origine de l'accès aux proies. On notera la difficulté, relevée plus haut, de repérer les maîtres du gibier dans les sources, dans la mesure où le lexique ne cesse de changer : alors que Rasle l'associe au terme francisé d'origine algonquienne « manitou »[96], Bossu utilise une traduction générique d'un terme peut-être d'origine muskogéenne, « Grand Esprit ». L'action de l'être en question est pourtant sensiblement la même. L'officier Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, qui traverse les villages quapaw en mars 1722, affirme lui aussi que, pour ces derniers, des êtres supérieurs aux animaux contrôlent le gibier tandis que d'autres exercent une influence sur l'agriculture. Les Quapaw organisent en effet, selon La Harpe, des célébrations « en l'honneur de différentes puissance auxquels ils attribüe la puissance de différentes choses en vue de la chasse du bœuf d'autre de l'ours du d'inde et des grains »[97]. Ces célébrations consistent là aussi en des présents effectués à destination de ces « divinitez » et qui prennent la forme, dans le cas décrit par La Harpe, de « la première de leurs chasses de leurs pesches et de leurs moissons »[98]. Alors que Rasle décrit le don de présents comme un acte préalable au don de proie par le maître du gibier, c'est l'inverse qui se dessine sous la plume de La Harpe : offrir le premier fruit de la chasse et de la pêche fonctionne comme un remerciement qui fait suite aux faveurs accordées par le maître du gibier. Entre 1718 et 1721, le prêtre espagnol Isidro Espinosa offre pour sa part une description plutôt détaillée de la manière avec laquelle les Caddo s'adressent à leur maître du gibier, qu'ils appellent « caddi ayo ». Avant d'aller chasser le chevreuil, écrit Espinosa, les chasseurs se munissent d'une tête de cervidé séchée et s'adressent à ce *caddi ayo* pendant plus d'une heure, tout en déposant des pincées de tabac dans

[94] JR, vol. 56, p. 124-126.
[95] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 81.
[96] VÉZINA Robert, « Le lexique des voyageurs francophones et les contacts interlinguistiques dans le milieu de la traite des pelleteries : approche sociohistorique, philologique et lexicologique », Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2010, p. 272, 795-797.
[97] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°70.
[98] *Ibidem*.

un feu. À la suite de ces « prières », la tête est déposée devant la porte de la maison où la cérémonie a eu lieu et les chasseurs partent pour la chasse[99]. On trouve chez Espinosa un certain nombre d'éléments similaires aux descriptions précédentes, en particulier l'usage du tabac, le fait de le placer dans le feu – qui rappelle la pratique documentée plus tard chez les Cherokee – et le fait de prier un être d'agir en faveur des chasseurs.

Comme le suggérait déjà l'exemple de La Harpe, les précautions que les chasseurs mettent en œuvre ne se limitent pas à la période qui précèdent la chasse mais peuvent intervenir après celle-ci. Deliette en donne une surprenante illustration lors d'une chasse au bison à laquelle il accompagne des Illinois. Peu habitué à s'approcher de ces impressionnants bovidés, mais craignant d'être humilié s'il ne se distingue pas, l'officier parvient à surmonter son appréhension et tue un jeune bison, de taille modeste. Après lui avoir expliqué qu'il convient, en temps normal, d'éviter d'abattre les juvéniles, les compagnons de chasse de Deliette, encourageants malgré tout, le félicitent pour cette prise.

> Comme c'étoit la première beste que j'avois tué, écrit-il, il falloit luy faire honneur ils l'écorchèrent et ne laissèrent que les tripes et la peau et sitôt que tous nos chasseurs furent de retour un des deux vieillards s'en fut haranguer dans le village que j'avois tué un veau ainsi qu'il falloit qu'ils en [eussent] manger pour remercier le *Maistre de la vie*, de ce qu'il m'avoit fait commencer à tuer des bestes[100].

Aux yeux des Illinois, c'est bien un être particulier, le « Maistre de la vie », qui est à l'origine du succès de Deliette. Une fois de plus, le terme utilisé pour le désigner peut être trompeur, quoi qu'il puisse être plus aisément associé aux « maitres du gibier » par une simple coïncidence. Il ne fait toutefois pas écho, sur le plan lexical, au « Grand Esprit », ni au « Manitou », ni encore à d'autres désignations qui changent au gré des auteurs et des langues. On retrouve à nouveau, en revanche, l'action de donner une proie au chasseur ainsi que la pratique du don qui apparaît non comme un préalable à la chasse mais comme un remerciement matérialisé par la consommation de l'animal.

Dans ces cinq cas – Rasle, Bossu, La Harpe, Espinosa et Deliette –, on retrouve donc une logique commune dans laquelle un être, que j'associe aux « maîtres du gibier » de la littérature anthropologique, s'inscrit dans une relation d'alliance avec les chasseurs ; alliance qui repose sur l'échange de présents ; et dont la réciprocité constitue la condition à respecter si

[99] Cité dans J. Swanton, *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians*, *op. cit*., p. 136. Pour une version anglaise exhaustive de son récit, voir : ESPINOSA Isidro Felix de, « Descriptions of the Tejas or Asinai Indians, 1691-1722, IV », *The Southwestern Historical Quarterly*, 1927, vol. 31, n° 2, p. 150-180.
[100] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 278.

les chasseurs veulent bénéficier du soutien de cet allié. Cette logique se distingue sensiblement des travaux qui mettent en avant le fait que les proies se donnent elles-mêmes aux chasseurs, si ces derniers suivent les comportements prescrits à leur égard. Ces travaux, certes, portent souvent sur l'aire subarctique et il ne s'agit pas non plus, bien entendu, de défendre l'idée erronée que l'existence de maîtres du gibier serait propre à la vallée du Mississippi – il en existe dans de nombreuses régions, à commencer par le Subarctique. Mais l'hypothèse selon laquelle les proies se donneraient aux chasseurs ne paraît pas fonctionner dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle, du moins les sources ne l'indiquent-elles jamais[101]. C'est l'intervention d'un tiers – distinct du chasseur et de la proie – qui ressort le plus clairement, signalant une stricte hiérarchisation des êtres vivants, certains d'entre eux dominant nettement les autres[102]. L'insertion des maîtres du gibier dans cette hiérarchie des êtres ne se manifeste d'ailleurs pas seulement par leur capacité à maîtriser les espèces animales mais également par l'association rapide que les Amérindiens semblent avoir établie entre eux et le dieu des chrétiens, dont ont commencé à leur parler les missionnaires à partir des années 1670.

B. Dieu est-il un maître du gibier ?

Si l'intégration de maîtres du gibier à une relation d'alliance avec les chasseurs semble donc pouvoir être établie dans la vallée du Mississippi, l'expansion française dans la région n'est pas sans influencer cette relation. Les sources indiquent en effet que des éléments issus du christianisme et plus précisément de la culture missionnaire viennent s'y greffer, au sens où les Amérindiens intègrent, ne serait-ce que de manière superficielle, des référents chrétiens à leur relation aux maîtres du gibier. Ce phénomène s'inscrit plus généralement dans celui, bien identifié par G. Havard, suivant lequel les Amérindiens cherchent rapidement à bénéficier des pouvoirs que les missionnaires attribuent à Dieu, voire de ceux qu'ils confèrent aux missionnaires eux-mêmes, en captant ces pouvoirs[103].

Ce phénomène est identifiable dès les premiers contacts documentés entre Français et Amérindiens, par exemple dans le récit que le père Jacques Marquette rédige pour raconter son voyage sur le Mississippi en 1673. Avant de rejoindre le « grand fleuve », Marquette traverse un village composé de Miami, de Mascoutens et de Kickapoo. Il y trouve une « belle Croix

[101] Il faut toutefois noter qu'à la différence de l'aire subarctique, il n'existe pas de travaux ethnographiques portant sur les pratiques de chasse dans la vallée du Mississippi et qui permettraient d'approfondir la comparaison.
[102] Je reviendrai à plusieurs reprises sur cette question de la hiérarchisation des êtres vivants au cours de la thèse, notamment dans la partie 4.
[103] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 488. Voir également : D. Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », art. cité.

plantée au milieu du bourg et ornée de plusieurs peaux blanches, de Ceintures rouges, d'arcs et flèches »[104]. Les biens suspendus à cette croix ont été, selon le jésuite, « offertz au grand Manitou, (C'est le nom qu'ils donnent à Dieu) pour le remercier de ce qu'il avoit eu pitié D'Eux pendant L'hyver, Leur donnant une chasse abondante »[105]. Il est difficile de suivre le jésuite dans son enthousiasme en pensant qu'au début des années 1670, alors que seuls un ou deux missionnaires ont peut-être rencontré, de manière seulement ponctuelle, des représentants des nations citées, ces dernières auraient adopté le culte du dieu des chrétiens[106]. L'historien Christopher Bilodeau a affirmé à propos des Illinois et des Miami – dont l'univers culturel est très semblable – que leur « Grand Manitou », le plus puissant de tous, correspondait au soleil et qu'ils auraient associé, sous l'influence des missionnaires, l'astre solaire à Dieu[107]. Serait-ce de ce soleil devenu Dieu dont parle Marquette ? Bien que le travail de C. Bilodeau ait permis de complexifier l'étude de la christianisation des Illinois et des Miami, son interprétation à ce sujet me paraît erronée. Les sources révèlent certes que ces Amérindiens conféraient une importance notable au soleil, mais rien ne prouve sérieusement qu'ils l'aient considéré comme un être supérieur à tous les autres ni qu'ils l'aient assimilé au dieu des chrétiens. Comme l'a écrit R. DeMallie, la prudence est de mise vis-à-vis de cette association entre le soleil et Dieu, relevant selon lui d'une lecture ethnocentrique des sources[108]. Reprenons l'argument de C. Bilodeau. D'après lui, le terme que les Illinois utiliseraient pour désigner le « Grand Esprit » et le soleil serait « Manitoua assouv »[109]. Il reprend ici une information livrée par le père Gravier en 1694[110]. Or, d'une part, Gravier n'affirme jamais que ce terme est utilisé pour nommer le soleil ; il écrit plutôt qu'il désigne un « grand esprit ou génie »[111]. D'autre part, un détour par le dictionnaire français-illinois du père Le Boulanger, probablement rédigé entre 1730 et 1740, montre que les deux termes sont bien distincts dans cette langue. Le Boulanger, en effet, traduit « Dieu » par « kichemanet8a » et « pekisita manet8a » – manet8a, ou manitou, étant le terme générique pour les êtres non humains dotés d'une puissance particulière[112]. Le terme « soleil »

[104] JR, vol. 59, p. 102.
[105] *Ibidem*.
[106] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 494.
[107] C. Bilodeau, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way" », art. cité, p. 357-358.
[108] R. DeMallie, « "These Have No Ears" », art. cité, p. 520.
[109] *Ibidem*.
[110] JR, vol. 54, p. 234.
[111] *Ibidem*.
[112] Le père Gravier traduit le terme illinois « Manet8a » par « esprit, Dieu, de la neige, médecine ». Jacques Gravier, « [Dictionary of the Algonquian Illinois Language] », v. 1700, WL, entrée « manet8a »
[en ligne : https://archive.org/details/Gravierp3/page/n45/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].

est quant à lui traduit par « ehpese kiriss8o » et « 8assekiriss8o »[113]. Gravier, dans son propre dictionnaire manuscrit – beaucoup plus riche que les quelques écrits qu'il a laissé à la postérité dans les *Relations des jésuites* – confirme que le mot « kiriss8a » désigne le soleil.[114] Claude Allouez, ensuite, que C. Bilodeau cite pour démontrer une prééminence du soleil sur les autres « manitous » des Illinois[115] et son assimilation à Dieu, écrit en fait que les Illinois « adorent le Soleil & le Tonnerre »[116]. La formule du jésuite montre donc bien, contrairement à ce qu'affirme C. Bilodeau, que les Illinois entretiennent des relations privilégiées avec le soleil et d'*autres* êtres non humains, en l'occurrence le tonnerre[117]. C. Bilodeau utilise une deuxième source, toujours issue des *Relations des jésuites*, et qui s'avère être une compilation d'informations rapportées indirectement au sujet des Illinois, datant des années 1670-1671, et affirmant effectivement que ces derniers « n'adorent que le Soleil »[118]. Outre le fait que les données ethnographiques livrées par cette relation n'aient pas été directement observées par l'auteur, le seul ton employé par ce dernier suffit à montrer que son témoignage ne vise pas tant à décrire les pratiques rituelles des Illinois qu'à accentuer la facilité avec laquelle ils pourront être convertis. Les *Relations des jésuites* visent toutes, assurément, à promouvoir le travail missionnaire auprès d'un lectorat de dévots, en métropole[119], mais cette relation se distingue particulièrement par ses approximations. D'autres sources montrent en effet, premièrement, que les Illinois ne privilégient pas exclusivement le soleil dans leur vie rituel[120]. Deuxièmement, le regard biaisé de l'auteur transparaît dans sa description où l'astre solaire ne constitue qu'un point d'ancrage pour mieux évangéliser les Illinois. Sitôt qu'ils « seront instruits des veritez de nostre Religion », écrit-il ainsi, « ils changeront bien-tost ce culte [du soleil], pour le rendre au Createur du Soleil », autrement dit à Dieu[121]. La formule, à n'en pas douter, illustre moins une

---

[113] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 63, 166
[en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].
[114] Jacques Gravier, « [Dictionary of the Algonquian Illinois Language] », v. 1700, WL, entrée « Kiriss8a »
[en ligne : https://archive.org/details/Gravierp3/page/n21/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].
La base de données linguistiques miami confirme également ce terme, dont l'orthographe moderne est *waahse-kiilhswa* – on reconnaît bien, dans la deuxième partie du mot, le « kiriss8o » de Le Boulanger et le « kiriss8a » de Gravier
[en ligne : https://mc.miamioh.edu/ilda-myaamia/dictionary/entries/8403, consulté le 20 février 2026].
[115] C. Bilodeau, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way" », art. cité, p. 373, note 23.
[116] JR, vol. 54, p. 186.
[117] Pour une analyse détaillée sur le sujet, voir *infra*, p. 294-304.
[118] JR, vol. 55, p. 214.
[119] REICHLER Claude, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVIIe siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2002, nº 164, p. 45-46.
[120] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 205-206. Ailleurs, Perrot parle même explicitement de « plusieurs autres divinités » : *ibid*., p. 194.
[121] JR, vol. 55, p. 214.

réalité ethnographique que l'univers mental du jésuite où le soleil, associé aux cieux, apparaît comme la cible la plus efficace à viser pour insérer le concept d'une déité unique dans la conception illinoise du cosmos.

Le « grand Manitou » dont parle Marquette et que reprend C. Bilodeau ne correspond donc probablement pas au soleil. Les pratiques qui l'entourent évoquent plutôt, à mon sens, celles qui prévalent à l'égard des maîtres du gibier, car les présents qui lui sont offerts visent explicitement à le remercier après une chasse hivernale fructueuse. Les Miami, les Mascoutens et les Kickapoo, ou du moins une partie d'entre eux, auraient-ils associés un objet chrétien – la croix – à un principe relationnel préexistant – l'échange de présents avec un allié contrôlant les proies ?

En avril 1699, le prêtre des Missions étrangères Jean-François Buisson de Saint-Cosme confirme cette impression en décrivant une scène proche de celle dépeinte par Marquette. Saint-Cosme affirme avoir planté une croix dans un village quapaw, à la confluence du Mississippi et de la rivière Arkansas. En y revenant quelque temps plus tard, il remarque que les Quapaw « font la même chose » « quand ils vont à la chasse » : le missionnaire découvre plusieurs croix « qu'ils avoient plantées sur le bord du Mississippi »[122]. Bien que sa description ne soit pas aussi explicite que celle de Marquette, elle montre sans ambiguïté que les Quapaw plantent des croix en contexte cynégétique et l'on peut imaginer que cette pratique s'inscrit dans le même registre que celle des Miami, des Mascoutens et des Kickapoo où les croix apparaissent comme un medium dans leur relation d'échange avec les maîtres du gibier. Cette intégration de la croix par les Quapaw est elle aussi relativement précoce car, en 1699, ils n'ont rencontré que quelques missionnaires : d'abord Marquette, en 1673, puis ceux qui accompagnaient Cavelier de La Salle en 1682. Dans la mesure où ces religieux n'ont effectué que de brefs passages dans la région, aucun d'entre eux n'était capable de parler le quapaw, une langue de la famille siouane largement inconnue des missionnaires à l'époque[123]. On ne peut donc douter du fait que les Quapaw n'étaient pas évangélisés en 1699. Aucune notion propre au christianisme, ou presque, ne leur était même sans doute parvenu à cette date. Par ailleurs, lorsque le prêtre Jean-Marie Odin rencontre des Quapaw plus d'un siècle plus tard, en 1824, il affirme bien qu'ils ne sont pas chrétiens[124]. Dans cette perspective, l'adoption des croix à la fin du XVIIe siècle ne saurait être associée à une conversion au christianisme, mais doit être plutôt comprise comme

[122] Jean-François Buisson de Saint-Cosme, Lettre datée du 18 avril 1699, AN, MAR/2JJ//56, X, n°13, p. 18.
[123] Le père Marquette, locuteur de plusieurs langues algonquiennes, écrit d'ailleurs à propos des Quapaw que « leur langue est extrêmement difficile, et [qu'il] ne pouvoi[t] venir about d'en prononcer quelques motz, quelque effort qu['il] pusse faire » : JR, vol. 59, p. 158.
[124] Jean-Marie Odin dans *Annales de la propagation de la foi*, *op. cit*., p. 380-384.

l'intégration d'un élément extérieur à une relation cynégétique qui prévalait déjà avant l'arrivée des Français[125].

Les croix ne sont pas les seuls artefacts adoptés par les Amérindiens dans le cadre de la chasse. D'autres objets, provenant aussi de l'univers des missionnaires, ont pu être mis à profit par les chasseurs autochtones[126]. L'officier François-Nicolas de Chassin de Thierry écrit à ce titre que le commandant du poste des Illinois, Pierre Dugué de Boisbriant, a rencontré des chefs Kansa et Otoe en juillet 1722. À cette occasion, l'un des chefs lui montre « un calice » en expliquant « qu'il luy étoit très utile parce qu'il ne manquoit jamais de tuer un bœuf ou du chevreuil quand il le portoit sur luy en allant à la chasse »[127]. Il est difficile de saisir exactement la nature de la bonne fortune conférée par ce calice à celui qui le porte, aux yeux du chef amérindien. Comme les croix, le calice semble s'intégrer à un dispositif où la réussite à la chasse n'est jamais entièrement liée aux compétences du chasseur mais dépend plutôt de l'intervention d'un tiers. On peine toutefois à comprendre comment le calice « intervient », car il ne semble pas s'inscrire dans une logique d'échange de présents avec un maître du gibier. L'anecdote étant courte et peu détaillée, on ne peut aller beaucoup plus avant dans l'interprétation mais on pourrait se demander si, d'une certaine manière, l'agentivité du calice ne substituerait pas à celle d'un maître du gibier[128]. G. Havard a en effet montré que les Amérindiens avaient tendance à attribuer aux missionnaires une puissance particulière et à considérer qu'ils étaient accompagnés d'êtres non humains auxquels ils pouvaient faire appel[129]. Même le dieu dont les missionnaires s'efforçaient de prouver l'existence a pu, selon G. Havard, apparaître aux yeux des Amérindiens comme un « manitou supplémentaire dont il conv[enait] de s'attacher les 'pouvoirs' »[130]. À défaut de se convertir pour devenir pleinement chrétiens, les Kansa et les Otoe ont peut-être ainsi choisi de bénéficier de la puissance des missionnaires, ou des êtres qu'ils pensaient leur être associés, à la place ou en plus des maîtres du gibier qu'ils connaissaient déjà. Un exemple livré par Bossu va dans ce sens. À propos d'un chasseur choctaw, l'officier rapporte que :

> Les Chactas croyent beaucoup aux sorciers ou enchanteurs, & lorsqu'ils en découvrent, ils leur font sauter la tête sans autre forme de procès. J'ai vu un Sauvage de cette Nation, qui s'étoit fait

[125] Voir également : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 492.
[126] C. Bilodeau a signalé le fait que, pour les Illinois, certains objets chrétiens pouvaient être considérés comme dotés d'une agentivité : C. Bilodeau, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way" », art. cité, p. 358.
[127] Chassin au ministre, Pays des Illinois, 1er juillet 1722, ANOM, C13A, vol. 6, f°297v.
[128] Voir également, à ce sujet : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 493.
[129] *Ibidem*, p. 483-488.
[130] *Ibid*., p. 487.

> baptiser depuis peu ; comme il ne réussissoit pas à la chasse, ainsi que ses camarades, il s'imagina qu'il étoit ensorcelé ; ce nouveau prosélite fut aussitôt trouver le Père Lefévre, Jésuite, qui l'avoit converti, & lui dit que sa médecine ne valoit rien, que depuis qu'il l'avoit reçue, il ne tuoit ni cerfs ni chevreuils. Il le conjura de vouloir bien lui ôter sa médecine ; le Jésuite, pour éviter le ressentiment du Sauvage, fit semblant de le débaptiser. Quelques tems après ce prétendu débaptisé ayant tué par hazard ou par adresse un chevreuil, se crut désorcelé, & fut content[131].

Dans cet exemple, aucune mention n'est faite d'un maître du gibier ou d'un être comparable. Le problème rencontré par cet homme choctaw rappelle pourtant les considérations partagées par les chasseurs autochtones soulignées précédemment, au sens où, en ayant recours à un tiers, l'individu espère voir le gibier abonder. Or, dans le cas présent, c'est le jésuite qui semble jouer le rôle du tiers, car c'est lui qui est accusé d'avoir compromis la réussite du chasseur et auquel il est demandé de mettre un terme à son influence néfaste. On peut donc penser qu'en demandant à être débaptisé, le chasseur s'extrait d'une potentielle relation de réciprocité qu'il pensait être bénéfique au départ. La scène fait écho aux travaux de plusieurs anthropologues ayant souligné qu'aucun événement significatif n'est imputé à des causes impersonnelles, en pays amérindien. Chez les Cherokee, par exemple, la maladie est toujours interprétée comme provenant d'un trouble ou d'une anomalie dans les relations sociales[132]. L'exemple du chasseur choctaw s'insère certes dans cette idéologie générale selon laquelle tout événement trouve sa cause dans l'action d'une personne, mais il doit aussi être compris dans le cadre plus restreint des relations aux maîtres du gibier. Comme dans le cas du calice utilisé par le chef kansa ou otoe, le chasseur choctaw a en effet tenté d'avoir recours au pouvoir d'un tiers pour favoriser sa réussite à la chasse. La logique relationnelle est la même, seul l'acteur change : le jésuite se substitue – ou s'ajoute, on ne peut le savoir – à un maître du gibier.

Si l'on s'autorise à généraliser quelque peu le propos au regard des différents exemples mobilisés, il apparaît d'abord que des artefacts chrétiens ont été intégrés comme mediums à une relation préexistante entre chasseurs et maîtres du gibier dans la vallée du Mississippi. Au fil du temps, avec la multiplication des contacts entre Amérindiens et missionnaires, certains chasseurs autochtones ont pu être tentés de bénéficier de l'agentivité des religieux ou des êtres qui leur étaient associés à la place, ou en plus, des maîtres du gibier – sans pour autant, comme le montre l'exemple du chasseur choctaw, que l'expérience soit toujours satisfaisante. Cette

[131] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 99-100.
[132] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 350. C'est également le cas, en périphérie de l'aire étudiée ici, chez les Lakota : D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 152-163.

volonté d'intégrer des référents chrétiens à la relation entre chasseurs et maîtres du gibier peut être expliquée par plusieurs facteurs. Elle relève premièrement d'une tendance partagée des Amérindiens au mimétisme, bien identifiée par G. Havard : face à la forte altérité qu'impliquait la rencontre avec les Français, l'imitation a constitué l'une des voies privilégiées par les Amérindiens afin d'appréhender la différence culturelle qui les séparait des étrangers et pour en réduire l'importance[133]. Deuxièmement, le fait que les objets utilisés comme mediums s'inscrivent dans la culture matérielle chrétienne, voire spécifiquement ecclésiastique, s'explique à la fois par le fait que les missionnaires faisaient partie des premiers Européens à rencontrer les Amérindiens et par le fait qu'ils ont été rapidement associés à des pouvoirs particuliers, sans doute à cause des pratiques rituelles qu'ils tentaient de diffuser dans le cadre de l'évangélisation – et peut-être aussi des épidémies qu'ils ont contribué à propager. Troisièmement, le fait que les croix soient particulièrement représentées dans les artefacts intégrés à la relation aux maîtres du gibier renvoie sans doute à l'importance accordée par de très nombreux groupes amérindiens aux perches et aux poteaux dans la communication avec des êtres invisibles[134]. C'est sans doute ce dont témoigne le terme miami-illinois pour désigner une croix : *taouane*, littéralement, « arbre »[135], dont on sait par ailleurs qu'ils étaient également pensés par les Amérindiens comme des axes verticaux reliant les différentes strates du monde[136].

[133] HAVARD Gilles, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe - XVIIIe siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007, vol. 62, nº 3, p. 539-573.
[134] Voir *infra*, p. 310, 340.
[135] C. Bilodeau, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way" », art. cité, p. 363.
[136] J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord. Arts premiers*, *op. cit*., p. 30 ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 119 ; KASSABAUM Megan C. et PELES Ashley, « Bears as Both Family and Food: Tracing the Changing Contexts of Bear Ceremonialism at the Feltus Mounds » dans Stephen B. Carmody et Casey R. Barrier (eds.), *Shaman, Priest, Practice, Belief: Materials of Ritual and Religion in Eastern North America*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2019, p. 113. Voir également *infra*, p. 310, 340, 371.

Chapitre 4. De la chasse à la guerre : la part d'inimitié dans les relations cynégétiques

Le chapitre précédent visait à montrer à quel point la chasse contribue à façonner la place des individus dans les sociétés amérindiennes, et plus spécifiquement au sein de leur parenté. Mais les relations cynégétiques ne se limitent pas à cette dimension. Elles sont aussi pleinement arrimées au modèle relationnel dualiste défini en introduction. À ce titre, elles sont aussi marquées du sceau de l'inimitié. On observe en effet de remarquables continuités entre la pratique de la chasse et celle de la guerre qui apparaissent comme des activités homologues. Ces continuités sont relatives à la fois au statut du guerrier et du chasseur mais également à la relation entretenue par ces derniers avec leurs « esprits-gardiens » et avec les proies. Il faut le noter d'emblée : la nature des relations qui se tissent dans le cadre de la chasse n'est pas fixe. Elle dépend des personnes qui y participent et des situations concernées. En d'autres termes, elle change au gré des circonstances – les proies ou les maîtres du gibier peuvent par exemple, dans certains contextes, passer du statut d'alliés à celui d'ennemis.

Avant d'examiner cette part d'inimitié dans les relations cynégétiques, il convient d'inscrire ce chapitre dans les débats qui ont marqué les recherches américanistes sur les formes de prédation amérindiennes. Le premier débat important est celui qu'a initié Calvin Martin en 1978 avec la parution de son livre *Keepers of the Game*, déjà évoqué[1]. Dans cet ouvrage, C. Martin défendait la thèse originale selon laquelle les relations des Amérindiens du Canada aux « maîtres du gibier » avaient basculé dans l'inimitié au XVIIe siècle, en réponse aux bouleversements provoqués par la colonisation européenne. Alors qu'ils étaient considérés comme bienveillants à leur égard par les chasseurs de l'aire subarctique, les maîtres du gibier seraient brutalement devenus ennemis à leurs yeux, ce qui explique selon C. Martin pourquoi les populations de castor se sont effondrées à cette période – il en était fini de la chasse et c'est bel et bien la guerre que leur faisaient les Amérindiens. La thèse de C. Martin a suscité une virulente opposition de la part de ses collègues, qui en ont largement éclipsé l'intérêt. Sa démonstration était à bien des égards critiquable[2] mais nombre de critiques ont toutefois été formulées aussi sur un registre plus idéologique, pour défendre une posture rationaliste, refusant par principe la proposition de C. Martin qui entendait réinscrire les relations aux animaux dans

[1] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*. Voir également : *supra*, p. 65-67.
[2] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424.

un univers culturel particulier plutôt que dans une logique économique universelle[3]. À la suite de ce débat, dominé par les opposants à la thèse de C. Martin, la question de l'inimitié dans les pratiques de chasse autochtones nord-américaines est devenue marginale, pour ne pas dire inexistante, dans les travaux des historiens.

C'est ensuite en anthropologie que les débats ont été les plus dynamiques au sujet de la chasse amérindienne, avec un pôle particulièrement actif depuis les années 1990 chez les amazonistes. Il faut d'abord noter qu'un désaccord persiste, chez les spécialistes, sur la question de savoir si la chasse amazonienne doit être pensée ou non au prisme d'une altérité radicale, celle de l'animisme – voire du perspectivisme – amazonien[4]. Certains, au premier rang desquels Stephen Hugh-Jones, défendent l'idée selon laquelle la chasse amazonienne s'inscrit dans des logiques universelles, notamment en ce qui concerne l'empathie à l'égard des proies[5]. D'autres, comme Philippe Erikson, Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto ou Emmanuel de Vienne, affirment au contraire que l'animisme structure les relations amazoniennes aux proies et que ces relations se caractérisent par une grande porosité entre la chasse et la guerre[6]. C'est sur cette seconde perspective que je concentrerai mon attention, non seulement parce qu'elle me convainc plus que l'approche universaliste de S. Hugh-Jones, mais aussi car elle a été stimulée par des comparaisons avec l'ethnographie nord-américaine. Dans un article influent publié en 2007, C. Fausto a en effet mobilisé l'exemple de ce qu'il perçoit comme un modèle de chasse nord-américaine, ou en tout cas subarctique, pour mettre au jour, en miroir, la singularité de la chasse amazonienne[7]. La chasse nord-américaine reposerait selon lui sur une logique de

---

[3] Pour une critique collective de la thèse de Martin, voir : S. Krech III, *Indians, Animals, and the Fur Trade*, *op. cit*. Sur la dimension idéologique de cette critique, voir : C. Vecsey, « Indians, Animals, and the Fur Trade », art. cité, p. 86. Sur l'historiographie rationaliste plus largement, voir : G. Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine », art. cité, p. 110, 119-126 ; « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », art. cité. Pour une analyse plus détaillée du paradigme rationaliste, et les références bibliographiques associées, voir le chapitre 2.

[4] DE VIENNE Emmanuel, « Viandes amazoniennes, morale universelle ? Introduction au débat autour de l'article de Stephen Hugh-Jones "Bonnes raisons ou mauvaise conscience" », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 2020
[en ligne : https://journals.openedition.org/terrain/19996, consulté le 20 février 2026].

[5] HUGH-JONES Stephen, « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? Un post-scriptum », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 2020
[en ligne : https://journals.openedition.org/terrain/3161, consulté le 20 février 2026].

[6] P. Erikson, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement », art. cité ; « De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1997, nº 28, p. 119-124 ; E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, *op. cit.* ; C. Fausto, « Of Enemies and Pets », art. cité ; « Feasting of People », art. cité ; E. de Vienne, « Viandes amazoniennes, morale universelles ? », art. cité.

[7] C. Fausto part de l'ethnographie du Subarctique mais parle, de manière plus générale, d'un « modèle nord-américain du don » (*North American gift model*) et, plus loin, du « cas nord-américain » (*North American case*) : C. Fausto, « Feasting of People », art. cité, p. 500. Voir également : BRIGHTMAN Marc, GROTTI Vanessa Elisa et ULTURGASHEVA Olga, « Animism and Invisible Worlds: the Place of Non-humans in Indigenous Ontologies » dans Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti et Olga Ulturgasheva (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra:*

réciprocité, au sens où il est attendu que les proies se donnent d'elles-mêmes aux chasseurs. Ce principe du *don* s'opposerait au principe amazonien de *prédation*. Dans ce dernier cas, les relations aux proies se jouent sur le même mode que les relations aux ennemis. Comme le montre C. Fausto, l'intégration sociale des proies et des ennemis est effectivement, dans le modèle amazonien de la prédation, nécessaire à la régénération du groupe et à sa stabilité : l'Autre, qu'il soit humain ou non, est une entité indispensable à l'équilibre social et à la production de la parenté – Aparecida Vilaça parle à ce titre d'une « production de la parenté à partir des autres »[8]. Du fait de cette forte porosité entre chasse et guerre, défend C. Fausto, la viande de gibier devrait être logiquement considérée comme de la viande d'ennemi, et sa consommation relever alors, tout aussi logiquement, du cannibalisme. L'anthropologue brésilien montre néanmoins que les Amazoniens suivent toujours des précautions afin que cette association ne soit jamais complète, que la consommation de viande quotidienne ne soit pas assimilée à un cannibalisme ordinaire, car le cannibalisme, aussi important et valorisé soit-il en Amazonie, doit être pratiqué dans des contextes spécifiques et formalisés.

Philippe Descola a lui aussi mobilisé cette comparaison entre l'aire subarctique et l'Amazonie pour mettre en exergue à la fois les proximités et les différences qui peuvent caractériser les sociétés qu'il associe au schème ontologique « animiste »[9]. Comme C. Fausto, il oppose ainsi un paradigme de la « prédation généralisée » identifiable au sein de nombreuses sociétés amazoniennes, et un paradigme du partage, du don et de la bienveillance, typique des régions boréales[10]. Cette opposition, explique P. Descola, reflète toutefois un débat qui ne se limite pas à ces deux régions. Les spécialistes de l'Amazonie ont en effet eux-mêmes cherché à savoir lequel de ces deux paradigmes prévalait dans les sociétés amazoniennes. Selon la reformulation qu'en propose P. Descola, l'interrogation se résumerait ainsi : « l'horizon éthique de ces populations est-il l'échange paritaire entre partenaires de statut équivalent, un entre-soi idéal irrigué par l'entraide et le don, ou l'appropriation belliqueuse d'autrui ? »[11]. Selon P. Descola, les deux paradigmes sont identifiables dans les Amériques, mais on les retrouve dans des sociétés différentes. Il n'exclut pas, d'ailleurs, que celui de la « prédation généralisée » puisse être identifié en Amérique du Nord, évoquant les Sioux et les Chippewa sans pour autant

Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia, New York/Oxford, Berghahn Books, 2012, p. 1-27.

[8] A. Vilaça, « Making Kin Out of Others », art. cité.

[9] DESCOLA Philippe, « Le commerce des âmes. L'ontologie animique dans les Amériques » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 3-30.

[10] *Ibidem* ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*., p. 43-46, 572-619.

[11] P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*., p. 574.

fournir d'exemples précis les concernant[12]. Cette nuance apportée par P. Descola invite à complexifier le débat en s'écartant d'une opposition stimulante mais trop rigide entre prédation amazonienne et don nord-américain, telle qu'elle a été suggérée par C. Fausto.

Le travail de ce dernier est bien sûr fondamental en ce qu'il montre toute la complexité d'un modèle relationnel *a priori* paradoxal – à la suite d'autres avant lui, en particulier C. Lévi-Strauss et Patrick Menget[13] : alors que la guerre pourrait apparaître comme une négation de la socialité, elle est en fait indispensable à celle-ci en Amazonie. C'est la thèse dite de l'« altérité constituante », selon l'expression consacrée par P. Erikson[14]. Cette approche s'est avérée très riche pour penser les logiques qui président aux pratiques cynégétiques, mais il me semble que dans sa tentative de comparer la chasse nord-américaine à la chasse amazonienne, C. Fausto nous induit quelque peu en erreur en suggérant que la première repose sur la bienveillance et le don. Cette idée, qui rejoint en partie l'historiographie dont on a vu qu'elle avait marginalisé la question de l'inimitié, a été à mon sens survalorisée alors qu'elle est fondée sur des données dont on peut nuancer la portée.

Premièrement, l'idée d'une « chasse nord-américaine » repose sur un nombre réduit de travaux ethnographiques. À vrai dire, C. Fausto s'appuie principalement sur l'ouvrage de Robert Brightman, *Grateful Prey*, publié en 1993[15]. Si ce livre est probablement l'une des meilleures études ethnographiques jamais publiées sur un groupe autochtone nord-américain, il s'agit d'une approche monographique, centrée sur deux communautés cree du Manitoba, au Canada. L'analyse de R. Brightman a certes une portée plus vaste, au sens où elle s'inscrit dans le champ des études algonquinistes et peut tout à fait être utilisée pour nourrir une réflexion comparative, mais elle n'ambitionne en aucun cas d'être représentative d'une conception nord-américaine de la chasse. Dans cette perspective, elle n'est pas suffisante pour formuler une théorie générale de la chasse en Amérique du Nord autochtone. Deuxièmement, dans la mesure où la perspective de C. Fausto est largement fondée sur l'ethnographie de R. Brightman, elle tend par conséquent à réduire les pratiques de chasse nord-amérindiennes à celles issues de l'aire subarctique. L'objectif n'est pas ici de savoir si les pratiques de chasse dans le Subarctique sont représentatives ou non de ce que l'on observe ailleurs en Amérique du Nord, mais je dirai simplement que l'on ne peut pas partir de ce postulat sans démonstration. Certains traits sont

[12] *Ibidem*, p. 587.
[13] P. Menget, « Jalons pour une étude comparative », art. cité ; C. Fausto, « Feasting on People », art. cité, p. 935-936.
[14] ERIKSON Philippe, « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la société des américanistes*, 1986, vol. 72, nº 1, p. 191. Voir également : TAYLOR Anne-Christine, « Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 2006, vol. 2, nº 2, p. 72.
[15] R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*.

très probablement comparables à ceux que l'on trouve dans les aires voisines mais il n'est pas certain que le principe du don émerge comme la logique structurante de la chasse autochtone nord-américaine. Troisièmement, il faut, dans le prolongement de la remarque précédente sur l'inscription des données ethnographiques dans une aire géographique spécifique, prendre aussi en considération leur inscription dans le temps. Si R. Brightman n'est pas le seul ethnographe à avoir signalé l'importance du don, de la bienveillance et du respect dans les relations aux proies dans l'aire subarctique[16], la survalorisation de l'ethnographie contemporaine pourrait nous conduire en effet – comme elle a conduit C. Martin – à éclipser les informations contenues dans les sources des XVIIe et XVIIIe siècles. Je ne reviendrai pas sur l'intérêt certain que représentent les travaux ethnographiques des XIXe et XXe siècles, comme je l'ai souligné en introduction. Cette thèse portant néanmoins sur le XVIIIe siècle, ce sont les archives produites à cette époque qui doivent en constituer la source principale et il ne faudrait pas se livrer à un anachronisme incontrôlé. L'ethnographie est un outil efficace pour stimuler l'interprétation des sources anciennes mais ne s'y substitue pas. Or, on va le voir, les sources coloniales relatives à la vallée du Mississippi sont bien moins catégoriques que les ethnographes des sociétés du subarctique contemporain quant à la dimension bienveillante et respectueuse de la chasse amérindienne. Cette tension entre les archives coloniales et les travaux ethnographiques m'a donc poussé à reprendre les données et à les agencer de manière plus nuancée, en soulignant l'ambivalence qui caractérise les pratiques cynégétiques.

Comme l'ont noté plusieurs spécialistes de l'Amérique du Nord autochtone, il apparaît que l'inimitié est toujours une option relationnelle, en contexte cynégétique. On peut penser à C. Martin bien sûr, mais aussi, plus récemment, à Benjamin Balloy, qui a remarqué la forte proximité entre la préparation des chasseurs et celle des guerriers chez les Chickasaw[17]. Pour Gilles Havard, en outre, « la guerre amérindienne constitue au fond une variation de la chasse, avec un gibier humain », alors que pour Emmanuel Désveaux, qui écrit à propos des Sioux, la chasse serait « une variante faible de la guerre »[18]. Ce dernier s'est par ailleurs attaché à souligner certaines continuités entre les pratiques guerrières nord-américaines et sud-

[16] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 22 ; A. Tanner, *Bringing Home Animals*, *op. cit.* ; H. Feit, « Les animaux comme partenaires de chasse », art. cité.
[17] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit.* ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 305.
[18] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 191. G. Havard parle également d'une « continuité structurelle qui existe entre la guerre d'un côté, et la chasse de l'autre » : *ibid*., p. 190. Voir aussi : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424, note 55. E. Désveaux, « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », art. cité, p. 124 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 49.

américaines, à partir d'une comparaison entre les Iroquois et les Tupinamba, nuançant l'opposition entre les logiques de prédation qui prévalent au sein de ces sociétés[19].

Si ces réflexions menées par les nord-américanistes restent souvent à l'état de proposition ou d'intuition, elles suggèrent l'existence d'une proximité entre chasse et guerre en Amérique du Nord et invite à en explorer plus précisément les ressorts. En ce qui concerne la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle, et contrairement à ce suggère une trop stricte opposition entre l'Amazonie et l'Amérique du Nord, il semble bien que ni l'échange bienveillant ni l'inimitié ne semblent totalement prévaloir : le don ou la guerre ne s'excluent pas mutuellement[20]. La chasse, dans cette région, fonctionne en réalité sur les deux registres, selon une ambivalence caractéristique des relations sociales en générale, qui donne lieu à des recompositions en fonction des situations et des acteurs impliqués. La chasse contribue donc assurément à façonner la parenté[21], mais je montrerai désormais que l'inimitié, en particulier à l'égard des êtres non humains, constitue toujours une possibilité relationnelle dans les activités cynégétiques.

À première vue, celle-ci s'exprime dans les sources par de discrètes proximités entre la chasse et la guerre mais, à mesure que les indices s'accumulent, ce sont de véritables homologies qui émergent entre les deux pratiques. Ces homologies, tout comme la possibilité de voir la chasse basculer dans le registre de l'inimitié, ont été largement sous-estimées par l'historiographie et dans les débats anthropologiques sur la prédation amérindienne. Il importe donc d'en souligner l'importance dans la vallée du Mississippi en notant d'abord la porosité entre le statut de chasseur et celui de guerrier. Je montrerai ensuite comment le recours à un allié-tiers, non pas un maître du gibier cette fois, mais un « esprit-gardien », est réputé agir en faveur de l'être humain qui lui est associé à la guerre *et* à la chasse, dans une logique de continuité. Je soulignerai également un certain nombre d'homologies entre la manière de pratiquer la guerre et de pratiquer la chasse chez les Amérindiens, avant d'examiner, enfin, plusieurs exemples démontrant que la relation aux proies et aux maîtres du gibier peut, parfois brutalement, tomber dans l'inimitié et se traduire par un conflit guerrier.

1. Le statut des hommes

Les sources donnent à voir une certaine porosité entre le statut du chasseur et celui du

[19] E. Désveaux, « Des Iroquois aux Tupinamba », art. cité.
[20] P. Descola a souligné cet aspect dans : P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.,* p. 612-615.
[21] Cf. chapitre 3.

guerrier dans la vallée du Mississippi. Cette porosité ne relève pas de la simple analogie. Elle s'explique plutôt par le fait que les deux statuts s'inscrivent dans un même système de valeur. Je l'ai déjà souligné, la chasse est une activité fortement valorisée et elle peut conférer un véritable prestige aux hommes qui s'y distinguent[22]. C'est également le cas de la guerre qui contribue à l'ascension sociale des hommes et à la production de leur statut social. Comme on l'a vu au chapitre précédent, selon le père Rasle la chasse, et plus encore la guerre, sont les deux activités qui permettent aux hommes illinois de « s'attirer l'estime et la vénération publique », et c'est par leur réussite dans ces deux domaines qu'ils peuvent espérer être reconnus comme méritants[23]. La remarque du prêtre retranscrit assez bien une tendance partagée par les observateurs coloniaux, lorsqu'ils signalent les activités auxquelles les Amérindiens consacrent leur existence. Ils convoquent en effet très souvent la guerre et la chasse *ensemble*, soulignant à quel point ces deux activités sont inséparables dans les trajectoires de vie masculines et participent d'un même principe de valorisation sociale. C'est le cas d'Henri Joutel, selon lequel les hommes illinois « sont extrêmement paresseux, fiers et orgueilleux »[24]. Refusant les travaux agricoles, ils n'auraient d'intérêt que « pour la chasse et pour la guerre » – activités pour lesquelles, on l'a vu, « ils mettent toute leur gloire » selon Joutel. « Dans tous leurs entretiens, ajoute le Rouennais, ils ne parlent que des expéditions qu'ils ont faites à la guerre ou à la chasse, ayant coustume de bien exagérer »[25]. Joutel place ainsi sur le même plan la chasse et la guerre à deux reprises en l'espace d'une phrase. Son analyse montre que les deux activités non seulement sont hautement valorisées par les hommes mais surtout qu'elles le sont au détriment de toutes les autres. Le fait que Joutel distingue le travail agricole de la chasse et de la guerre suggère aussi que ces dernières ne sont pas simplement considérées comme des pratiques nécessaires à la subsistance ou à la défense, qu'elles ne relèvent pas non plus uniquement d'un savoir technique, mais qu'elles investissent ceux qui les pratiquent d'une *dignité.* Cette conception d'une activité valorisée mais dissociée du travail n'était d'ailleurs pas étrangère à la France d'Ancien Régime où, précisément, les nobles ne travaillaient pas mais pouvaient exercer des activités prestigieuses, par exemple dans le cadre d'un office, défini précisément par le juriste Charles Loyseau, en 1610, comme une « *dignité* avec fonction publique »[26]. L'observation de Joutel révèle également que la chasse concoure, comme la guerre, à la

[22] Voir *supra*, p. 111-116.
[23] JR, vol. 67, p. 170-172.
[24] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 504.
[25] *Ibidem*.
[26] LOYSEAU Charles, *Traicte des ordres et simples dignitez*, Paris, Veuve Abel l'Angelier, 1613 [1610], p. 4 (je souligne).

distribution des hauts faits, comptabilisés et énoncés triomphalement par les hommes autochtones à diverses occasions[27]. Si la supposée « paresse » des Amérindiens ne nous informe que sur les jugements de valeur de l'observateur, on ne peut douter en revanche de la fierté qui suit la réussite de chacun à la chasse et à la guerre.

Un indice, bien que relativement isolé dans les archives, permet d'appuyer à nouveau cette idée d'une homologie entre le statut du chasseur et de celui du guerrier, en montrant que cette conception ne provient pas seulement du propre discours des hommes, mais qu'elle était probablement partagée par leur communauté. Le père Jacques Gravier raconte ainsi en 1701 que les femmes houma, près de l'embouchure du Mississippi, « se mettent à pleurer » lorsque les hommes partent à la chasse, « comme si elles les alloient perdre, et quand ils reviennent de la chasse, elles pleurent de joie de les revoir »[28]. Si Gravier n'en dit pas plus sur les raisons de ces démonstrations d'émotion, on peut se demander si le départ des hommes pour la chasse n'est pas assimilé ici à un départ pour la guerre, où le risque est plus grand[29]. Les sources signalent certes que la chasse implique une certaine dangerosité mais les accidents mortels sont relativement rares, du moins ne sont-ils pas souvent relevés par les observateurs[30]. La tristesse partagée par les femmes avant le départ des hommes paraît donc peu proportionnée au risque réel que représente la chasse, sauf à penser que la frontière avec la guerre est extrêmement poreuse. Plusieurs sources indiquent par ailleurs que les membres du village, en particulier les femmes, manifestaient d'intenses démonstrations de joie lorsque les hommes revenaient victorieux d'une expédition guerrière, ainsi qu'elles le font également dans l'exemple présenté[31]. Le témoignage de Gravier est mince, bien sûr, mais si l'on additionne les exemples énoncés, il apparaît que ce système de valeurs autochtone, fondé sur la quête de l'exploit, pourrait bien s'appliquer tout autant aux pratiques cynégétiques et aux pratiques guerrières dont les acteurs partagent, en définitive, un statut homologue.

---

[27] Sur les exploits guerriers, voir : B. Balloy, « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee », art. cité, p. 63-64. Voir également : A. Balvay, « Tattooing and Its Role in French-Native American Relations in the Eighteenth Century », art. cité, p. 3 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 100-105. Pour un exemple dans les sources, voir le cas quapaw : Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 446.

[28] JR, vol. 65, p. 150.

[29] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 191.

[30] Pour un exemple, voir : JR, vol. 60, p. 150-152.

[31] JR, vol. 67, p. 172 ; Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 375-377.

2. Le recours aux « esprits-gardiens »

L'homologie identifiée concerne également la place accordée par les Amérindiens à certaines personnes non humaines, tant à la guerre qu'à la chasse. Un allié non humain des chasseurs et des guerriers, distinct des maîtres du gibier, se démarque à cet égard, à savoir : l'« esprit-gardien », selon l'expression consacrée par les travaux anthropologiques, en particulier après la thèse de doctorat que Ruth Benedict a consacré au sujet[32]. Bien que la notion d'« esprit » ait toujours entretenu une place ambiguë dans l'histoire intellectuelle occidentale, comme l'écrivent Frédéric Laugrand et Jarich Oosten, j'emploierai la notion d'« esprit-gardien » car elle renvoie, dans le sillage des travaux de R. Benedict, à une acception précise[33]. J'esquisserai donc une brève définition de ce terme, avant de montrer que les esprits-gardiens sont des alliés essentiels tant en contexte de prédation guerrière que de prédation cynégétique.

Les esprits-gardiens sont souvent appelés « manitou » dans les sources missionnaires, terme d'origine algonquienne que les jésuites français se sont appropriés au XVIIe siècle[34]. « Manitou » désigne une personne non humaine détenant une puissance particulière dont les humains cherchent à bénéficier[35]. Plus précisément, comme l'écrit le père Rasle en 1723, il existe « des Manitous communs à toute la Nation, et il y en a de particulier pour chaque personne »[36], faisant écho à la thèse du double totémisme défendue par C. Lévi-Strauss puis réaffirmée par E. Désveaux[37]. Comme l'ont montré les deux anthropologues, on observe en Amérique du Nord autochtone, notamment chez les Algonquiens, un totémisme collectif et un totémisme tutélaire, ou individuel. Dans cette perspective, on distingue un esprit-gardien associé à chaque groupe, comme un clan par exemple[38], et la multitude d'esprits-gardiens attachés à chaque personne humaine. Les esprits-gardiens individuels sont rencontrés en rêve, j'y reviendrai, puis sont attachés à l'individu auquel ils se sont révélés pour toute sa vie.

---

[32] R. Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, *op. cit*.
[33] Cette ambiguïté s'illustre notamment à travers le fait que le terme d'« esprit » renvoie à la fois à des êtres et des concepts que l'Église catholique a reconnu pleinement – comme le Saint-Esprit – mais aussi à des entités qui irriguent les traditions populaires européennes, sans pour autant être toujours associées au christianisme : LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich, « Introduction. La nature des esprits » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. xiv-xv.
[34] R. Vézina, « Le lexique des voyageurs francophones et les contacts interlinguistiques dans le milieu de la traite des pelleteries », *op. cit*., p. 272-795-797.
[35] I. Hallowell, « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View », art. cité ; C. Bilodeau, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way" », art. cité, p. 356.
[36] JR, vol. 67, p. 158.
[37] DÉSVEAUX Emmanuel, « Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme », *Journal de la Société des américanistes*, 2004, vol. 90, n° 90-1, p. 7-24.
[38] *Ibidem* ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 102.

L'esprit-gardien apparaît souvent sous la forme d'un animal, puis l'individu qui lui est associé matérialise son existence avec des restes d'animaux. Rasle écrit ainsi que celui qui rencontre son esprit-gardien « tue une bête de cette espèce, il met sa peau, ou son plumage, si c'est un oiseau, dans le lieu le plus honorable de sa cabane »[39]. Les restes de cet animal esprit-gardien sont conservés dans un « paquet rituel »[40], que les Français appellent parfois « nattes »[41]. Irving Hallowell a relevé que les Ojibwe utilisaient des termes de parenté pour désigner ces esprits-gardiens, en particulier « grand-père »[42]. Si les sources anciennes ne permettent pas d'être aussi précis, il est clair que les esprits-gardiens constituent des alliés essentiels pour les individus auxquels ils sont attachés.

Les esprits-gardiens, comme leur nom l'indique, sont en effet considérés comme des êtres protecteurs. Les Amérindiens ont recours à eux dans le cadre des deux activités qui nous occupent, la chasse et la guerre. Bien souvent, comme pour le statut des guerriers et des chasseurs, les observateurs évoquent ces activités *ensemble*, suggérant là encore qu'une même logique relationnelle est à l'œuvre dans les deux cas. Le père Marquette affirme par exemple que les Illinois « mettent tout leur confiance » dans leur esprit-gardien « pour le succez de leur guerre, de leur pesche et de leur chasse »[43], tout comme les Miami, selon un autre jésuite, qui les « invoquoient pour leur guerre chasse etc. »[44]. Les esprits-gardiens sont bien documentés chez les Illinois et Miami qui ont fait l'objet d'un important effort missionnaire mais l'on en trouve également ailleurs dans la vallée du Mississippi, par exemple chez les Choctaw, comme le note Jean-Bernard Bossu, qui les appellent « manitou », en référence au terme employé par les missionnaires[45]. Il est enfin possible que certains êtres non humains aient joué un rôle inverse à celui des esprits-gardiens, au sens où leur influence serait non pas bénéfique mais néfaste en contexte cynégétique et guerrier. Le lieutenant Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, établi en Louisiane entre 1719 et 1737, défend cette idée à propos des Natchez, qui

[39] JR, vol. 67, p. 160.
[40] L'expression est employée par E. Désveaux et G. Havard : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 102, 128-129. C. Lévi-Strauss parle d'« autel portatif » : C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit*., p. 306. Les chercheurs anglophones parlent plus volontiers de « sac-médecine » (*medicine bundle*) : D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 195 ; HAVARD Gilles, « Le rôle médiateur du wampum dans la diplomatie franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2022, nº 33, p. 26. La pratique n'est pas limitée à la moyenne vallée du Mississippi, on la retrouve plus au sud également : P. Galloway et C. S. Kidwell, « Choctaw in the East », art. cité, p. 510 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 180.
[41] JR, vol. 66, p. 232 ; N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 196-197.
[42] I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité, p. 282-283.
[43] JR, vol. 59, p. 132.
[44] JR, vol. 58, p. 62.
[45] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 89.

craignent selon lui l'influence négative de ces êtres « soit à la chasse, ou à la pêche, même en guerre »[46].

3. Communiquer avec les esprits-gardiens

Les formes de communication entre les chasseurs ou les guerriers et leurs esprits-gardiens témoignent elles aussi d'une grande porosité entre les deux activités. Ces formes de communication s'articulent notamment autour des pratiques répandues du rêve et du jeûne.

Dans les sociétés autochtones de la vallée du Mississippi, les individus rencontrent leur esprit-gardien en rêve, lors d'une « quête du vision » qui suit un procédé bien connu des anthropologues et des historiens : vers l'âge de la puberté – ou parfois à l'âge adulte dans les Plaines[47] – l'initié se rend dans un lieu éloigné du village où il s'isole, jeûne et prie son futur esprit-gardien de venir le rencontrer jusqu'à ce qu'il lui apparaisse[48]. Une fois l'apparition effective, généralement au bout de quelques jours, l'être qui s'est révélé – sous forme animale – à l'initié devient son esprit-gardien pour le reste de sa vie. L'existence de cette pratique est documentée chez les populations algonquiennes de la vallée du Mississippi depuis la fin du XVIIe siècle[49]. À leur propos, le père Rasle écrit : « quand un Sauvage veut se donner un Manitou, le premier animal qui se présente à son imagination durant le sommeil, est d'ordinaire celui sur lequel tombe son choix »[50]. Comme l'a brillamment montré I. Hallowell, la frontière entre l'éveil et le sommeil n'existe pas véritablement pour les Amérindiens. Ils reconnaissent certes la différence entre ces deux états de conscience mais les phénomènes qui se présentent à eux dans l'un ou l'autre ont tout autant de valeur. Les individus interprètent ainsi leurs rêves avec beaucoup d'attention et de vigilance, considérant qu'ils ont vraiment rencontré les personnes non humaines qui se présentent à eux au cours du sommeil[51], suivant une conception largement répandue en Amérique autochtone[52].

---

[46] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 366.
[47] R. Benedict, « The Vision in Plains Culture », art. cité, p. 1-3.
[48] I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité, p. 281-283 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 79-81 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 85-86 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 172-179.
[49] JR, vol. 59, p. 132.
[50] JR, vol. 67, p. 160.
[51] I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité.
[52] BUSHNELL David I., *The Choctaw of Bayou Lacomb, St. Tammany Parish, Louisiana*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 48), 1909, p. 29 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 76-78 ; COMBA Enrico, « Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies », *European Review of Native American Studies*, 1991, vol. 5, n° 2, p. 42 ; C. Fausto, « Of Enemies and Pets », art. cité, p. 940-942 ; C. Bilodeau, « "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way" », art.

Le fait que les Amérindiens cherchent à rencontrer des esprits-gardiens en rêve n'intervient pas uniquement au moment de leur initiation. La pratique est ensuite renouvelée, notamment avant de partir à la chasse ou avant une expédition guerrière. Dans ce cadre aussi, le rêve va de pair avec le jeûne : les chasseurs et les guerriers cessent de manger lorsqu'ils entreprennent de communiquer avec leurs esprits-gardiens. C'est ce qu'observe Joutel alors qu'il remonte le Mississippi en direction du Pays des Illinois, en août 1687, accompagnés de ses guides quapaw. Le Rouennais écrit qu'un jour, à leur réveil, ces derniers « se frottoient de terre glaizeuse ou de charbon pilé le visage et les bras ou une autre partie du corps », et à partir de ce moment-là, ils cessent de s'alimenter la journée, jusqu'à la tombée de la nuit où ils peuvent à nouveau consommer de la nourriture, seulement après avoir retiré la couleur noire qui leur couvre le corps[53]. « Le sujet du jeusne estoit », écrit Joutel, « à ce qu'ils firent entendre, pour avoir bonne chasse et bien tuer des bœufs »[54]. En l'occurrence, le fait que Joutel précise que le jeûne débute « à leur resveil » suggère que c'est à la suite d'un rêve que les chasseurs cessent de s'alimenter – sans doute l'un d'entre eux a-t-il reçu un message favorable à une bonne chasse. Dans les mêmes années, Nicolas Perrot observe que les Amérindiens vivant entre les Grands Lacs et les Plaines jeûnent également avant d'aller chasser l'ours. « Ils jeunent toujours sans boire, ny manger jusqu'à ce qu'ils ayent rêvé, et durant leur jeune, ils se noircissent de charbon le visage, les espaules, et la poitrine. Ils fument néanmoins du tabac »[55]. À cette consommation de tabac s'ajoute donc, en écho à ce qu'écrit Joutel, l'utilisation de charbon pour se noircir le visage et le haut du corps. C. Martin y voit un jeu de dissimulation, une manière pour le chasseur de tromper le gibier en cachant son visage[56]. Or, rien n'indique dans les sources que les chasseurs ont le visage noirci lorsqu'ils pratiquent la chasse. Joutel affirme au contraire que le visage et le corps des chasseurs sont nettoyés à la fin du jeûne. Cette pratique semble plutôt s'intégrer dans les dispositifs mis en place par les Amérindiens pour communiquer avec les êtres non humains dotés d'une agentivité particulière. On retrouve en effet l'usage du tabac, élément indispensable à cette communication[57]. Le père Louis André va également dans ce sens en associant le fait de se noircir le visage et la communication en rêve avec ce qui s'apparente à des esprits-gardiens. Il observe cette pratique chez les Potawatomi, entre 1672 et 1674, qui

cité, p. 358-359 ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*., p. 245 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 104.

[53] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 470.

[54] *Ibidem*.

[55] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 197.

[56] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 77.

[57] Cf. chapitre 11.

entrainent leurs enfants « dès l'âge du quatre ou cinq ans à se noircir le visage pour jeuner et rêver quelque faux Dieu leur faisant a croire qu'ils seront heureux à la pêche, à la chasse et à la guerre »[58].

Comme le suggère la remarque du père André, ce dispositif de communication qui, outre l'usage du tabac, implique de jeûner, de se noircir le haut du corps et d'entrer en interaction, en rêve, avec des esprits-gardiens, permet aux Amérindiens de présager de leur réussite à la chasse *et* à la guerre. Cette information est confirmée par Perrot. Après avoir noté que les Amérindiens se noircissent le visage avant de chasser l'ours, il affirme qu'ils le font également avant de partir en guerre[59]. Bossu l'indique à son tour à propos des Quapaw dont il décrit un chef qui, avant d'aller combattre des ennemis, effectue une période de jeûne au cours de laquelle « il a le corps peint en noir ». Il effectue ensuite une harangue destinée à « ses guerriers en présence du faux Dieu », un « Manitou » selon les termes de l'officier, c'est-à-dire un esprit-gardien[60]. Il n'est pas toujours possible d'identifier la nature des êtres rencontrés en rêve. Il semblerait que ce soit parfois le gibier lui-même, ou son esprit – que les Cree étudiés par R. Brightman appellent par exemple *pawakan*[61] –, qui rencontre le chasseur ou les enfants que l'on pousse à jeûner et à rêver avant que les hommes partent à la chasse[62]. Quoi qu'il en soit, les indices évoqués jusqu'ici montrent que le recours aux esprits-gardiens, d'une part, et les dispositifs mêmes de communication mis en place avec eux, d'autre part, reposent sur l'homologie entre la pratique de la chasse et celle de la guerre dans les sociétés de la vallée du Mississippi.

4. La chasse et la guerre en pratique

Outre la relation aux esprits-gardiens, l'homologie entre chasse et guerre se manifeste très nettement dès lors qu'on s'emploie à étudier comment ces deux activités se *pratiquent*.

A. Avant, pendant et après l'expédition

On observe d'abord des continuités dans le cadre des préparatifs qui précèdent la chasse comme la guerre. Perrot note à ce titre que les chefs nommés pour diriger les chasses, dans les prairies situées à l'ouest des Grands Lacs, sont généralement des chefs de guerre – sans préciser

[58] JR, vol. 57, p. 272-274. Le père Nouvel évoque également la pratique du jeûne et du rêve chez les enfants meskwaki : JR, vol. 56, p. 128.
[59] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 204.
[60] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 117.
[61] R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 78.
[62] JR, vol. 56, p. 128.

si ce choix s'explique par leur statut ou par la similarité des pratiques consistant à réunir un parti, organiser une expédition, traquer les ennemis, ou les proies, et les abattre[63]. Décrivant plus loin un festin précédant une chasse à l'ours, Perrot réaffirme cette idée en indiquant qu'il a été organisé par un « chef de guerre »[64]. On peut ajouter, toujours à propos des préparatifs, que les Ojibwe sacrifiaient un chien avant la chasse à l'aigle[65], de la même manière que de nombreux groupes amérindiens de la vallée du Mississippi sacrifient un chien avant de partir en guerre[66]. Enfin, une anecdote un peu plus tardive mais tout de même éclairante du prêtre Jean-Marie Odin montre que le répertoire d'interprétation des augures dans lequel puisaient les Quapaw pouvait être le même à la chasse et à la guerre. Le religieux écrit en effet, en 1824, que « leur vénération pour l'aigle blanc est si grande, que si, au moment de partir pour la guerre ou pour la chasse, ils l'aperçoivent voltiger autour d'eux, tous les projets sont renversés, ils s'arrêtent subitement »[67].

Des continuités temporelles existent ensuite car chasse et guerre peuvent survenir en même temps, ou plutôt au cours des mêmes périodes. La guerre est en effet toujours une potentialité lors des grandes chasses saisonnières. Circuler dans les prairies, à découvert, c'est aussi prendre le risque d'être attaqué, sans être en mesure de se défendre aussi efficacement que dans les villages d'été, qui sont d'ailleurs parfois fortifiés, comme chez les Choctaw dans les années 1730[68]. Comme l'écrit Perrot, certains villages s'associent pour chasser ensemble, en hiver, et joignent ainsi leurs forces « pour soustenir les attaques que les ennemis pourroient leur faire »[69]. En outre, lorsque la communauté se déplace de campement en campement, plusieurs groupes de guerriers l'encadrent afin de surveiller si un parti ennemi approche et se défendre le cas échéant[70]. Les expéditions de chasse constituent donc non seulement une prise de risque et peuvent toujours se transformer en champ de bataille, mais, comme le note G. Havard à propos des Potawatomi et des Sauk, elles ont aussi vocation à être des expéditions guerrières, au sens où les deux sont pratiquées selon la même saisonnalité[71]. Les mobilités guerrières et

[63] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 274.
[64] *Ibidem*, p. 279.
[65] J. Kohl cité dans LEMAÎTRE Serge et SERVAIS Olivier, « Chiens et loups. Oppositions, similarité et ambiguïtés dans les sources archéologiques, ethnographiques et historiques des Anishinaabeg » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 295.
[66] Voir *infra*, p. 180-183.
[67] Jean-Marie Odin dans *Annales de la propagation de la foi*, *op. cit.,* p. 382.
[68] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Carte de la province de la Louissiane autrefois dit le Missisipy », s.d., Paris, 75 x 49 cm, AN, N/III/Louisiane/1/3.
[69] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 273.
[70] *Ibidem*, p. 276.
[71] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 146.

cynégétiques tendent alors à se confondre.

Enfin, le retour d'une expédition guerrière, même victorieuse, peut initier une période de deuil, après la mort d'un ou plusieurs participants. Ce deuil n'est toutefois pas limité aux contextes guerriers et, si l'on en croit Jean-Baptiste Truteau, il connaît des modalités identiques en contexte de chasse. Le traiteur observe en effet, chez les Amérindiens du haut Missouri, que leur « tristesse est grande et leur deuil cruel s'ils sont tués |…] en parti de guerre *ou de chasse* »[72]. Ces morts violentes engendrent de grandes lamentations : « les plus proches parents des morts font retenir l'air de cris et de pleurs qui ressemblent à des hurlements de loups et de bêtes féroces plutôt qu'à ceux des hommes »[73]. Les femmes se coupent les cheveux et les hommes se mutilent[74].

B. L'art de l'imitation et de la surprise

Si l'on examine plus en détail la manière avec laquelle les hommes chassent et font la guerre, c'est-à-dire si l'on observe les gestes pratiqués dans le cadre de ces activités, on peut identifier de saisissantes proximités. Prises isolément, elles ne sont pas toujours évocatrices mais, accumulées et comparées les unes aux autres, elles montrent que les deux pratiques suivent une même logique. On retrouve, en particulier, une même tendance à imiter la proie et l'ennemi, pour mieux les tromper et les vaincre par la surprise.

L'imitation à la chasse, d'abord, est chose commune dans la vallée du Mississippi, en particulier au sud de celle-ci, bien qu'il soit difficile de savoir si cette localisation reflète une lacune des sources ou une réalité géographique. En ce qui concerne l'imitation, la chasse au chevreuil est la mieux documentée et a même fait l'objet de quelques précieuses représentations graphiques dès la fin du XVIe siècle (Fig. 13 et 14).

[72] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 356 (je souligne).
[73] *Ibidem*.
[74] *Ibid*.



Fig. 13 Une scène de chasse au chevreuil – BRY Théodore de, « Cervorum venatio ; Crocodilos consiciendi ratio » dans *Grands Voyages*, Francfort-sur-le-Main, 1590-1596, partie 2.



Fig. 14 Représentation de l'utilisation d'une tête de chevreuil à la chasse – Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, planche n°13.

Bossu décrit cette pratique qu'il a observée chez les Alabama, dans les années 1750 :

> Ces peuples ont des ruses singulières pour attraper le chevreuil ; ils prennent pour cet effet la tête d'un mâle de cette espèce, qu'ils font dessécher. Ils la portent avec eux dans le bois ; là se couvrant le dos d'une peau de cet animal, ils fourent le bras dans le col de la tête desséchée, qu'ils ont eu soin de garnir sous la peau avec de petits cercles de bois pour la tenir ferme à la main ; puis ils se mettent à genoux, & dans cette attitude, ils présentent la tête en contrefaisant le cri, ou le bêlement des chevreuils ; ces animaux prennent le change par cette posture, s'approchent fort près des chasseurs qui les tuent alors à coup sûr. Il y a des Sauvages qui en ont détruit par ce stratagème jusqu'à 400 dans une chasse d'hiver ; ils employent à peu-près la même ruse pour attraper dans le bois les dindes sauvages ; quelques-uns d'entr'eux se mettent sur les épaules des peaux de ces volatiles, & au haut de la tête un morceau d'écarlate ou d'étoffe rouge

qui voltige, & pendant que ceux-ci amusent ces animaux, les autres les tuent à coup de flèches[75].

Bossu n'est pas le seul auteur à avoir décrit la fabrication et l'utilisation d'une tête de chevreuil dans le cadre de la chasse[76]. Tous les observateurs insistent sur la capacité des chasseurs non seulement à utiliser des éléments corporels du chevreuil mais surtout à imiter le comportement des cervidés, avec une grande justesse et une « adresse admirable », au point que « l'animal vivant le [prenne] pour un autre animal de son espèce », écrit Dumont de Montigny[77]. Selon Le Page du Pratz, le chasseur parvient même à anticiper l'attitude que le chevreuil pisté va adopter. Si, en effet, « le Chevreuil secoue la tête », écrit-il, c'est « signe qu'il va faire quelque cabriole & courir plus loin »[78]. Alors « le Chasseur, prévenu de sa manie, contrefait cet animal en faisant le même cri que font ces animaux lorsqu'ils s'appellent entr'eux, ce qui très-souvent fait venir le Chevreuil vers le Chasseur »[79]. Toutes les sources montrent en outre que cette connaissance précise du comportement du gibier est mise à profit *pour le prendre par surprise*, après l'avoir approché « fort près »[80]. Lorsque le chasseur le voit « à sa portée », il saisit son arme en l'espace d'une seconde et abat sa proie[81].

Il faut préciser qu'il s'agit ici d'une « imitation », comme l'a suggéré G. Havard[82], et pas d'une « métamorphose », contrairement à ce qu'on observe dans d'autres contextes. La métamorphose, j'y reviendrai, est utilisée par des spécialistes pour communiquer avec des personnes non humaines invisibles, lors de rituels spécifiques, comme la danse de l'aigle choctaw ou encore la danse du calumet, répandue dans toute la vallée du Mississippi[83]. Dans le cas de la chasse au chevreuil, tous les chasseurs semblent bien pouvoir utiliser cette technique de dissimulation – rien, du moins, n'indique le contraire –, et celle-ci s'inscrit dans une pratique ordinaire, loin du formalisme des situations rituelles.

L'imitation de la proie afin de mieux de la surprendre est donc l'une des techniques

[75] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 52-53.
[76] DUMONT DE MONTIGNY Jean-François-Benjamin, *Mémoires historiques sur la Louisiane*, Paris, Bauche, 1753, vol. 1, p. 149-151 ; « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 358 ; A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 69-71 ; J. Swanton, *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians*, *op. cit*., p. 135-136.
[77] J.-F.-B. Dumont de Montigny, *Mémoires historiques sur la Louisiane*, *op. cit*., vol. 1, p. 149-151.
[78] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 70.
[79] *Ibidem*.
[80] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 52.
[81] J.-F.-B. Dumont de Montigny, *Mémoires historiques sur la Louisiane*, *op. cit*., vol. 1, p. 151.
[82] G. Havard, « Le rire des jésuites », art. cité, p. 570-571.
[83] Voir *infra*, p. 329-332.

prépondérantes de la chasse au chevreuil, mais aussi au dindon si l'on en croit Bossu[84]. Loin toutefois d'être cantonnée à la pratique de la chasse, cette technique se situe aussi au cœur de la guerre amérindienne[85]. « Leur manière de faire la guerre est d'attaquer par surprise » écrit ainsi Le Page du Pratz[86]. Comme pour la chasse, la surprise est permise par une haute maîtrise de l'imitation des animaux par les guerriers qui trompent le parti ennemi lors de la traque ou de l'approche. Le père Charlevoix s'inquiète par exemple, en 1721, des « surprises » de l'ennemi qui peuvent toujours survenir lors d'un voyage. L'une des stratégies les plus communes utilisées pour prendre un parti par surprise vise, précisément, à « contrefaire le cri d'un Animal, ou le chant d'un Oiseau »[87]. « Ils les imitent si parfaitement », précise le jésuite, « que tous les jours on y est pris. On est campé à l'entrée d'un Bois, on croit entendre un Bœuf, un Cerf, un Canard, deux ou trois Hommes y courent dans l'espérance de faire capture, & souvent ne reviennent pas »[88]. L'imitation n'a pas forcément pour objectif d'attirer l'ennemi ; elle peut aussi servir, à l'occasion, à éteindre sa vigilance. Plusieurs sources indiquent que les Choctaw sont particulièrement compétents en la matière. Comme l'écrit un auteur anonyme dans les années 1730, lors de la traque d'un parti ennemi, « si malheureusement ils cassent quelques petites branches, ils contrefont aussitost le cri de quelques oiseaux qu'ils imittent fort bien, pour faire accroire que c'est cet oiseau qui a fait le brüit »[89]. Le traiteur James Adair ajoute que les Choctaw revêtent parfois « les pattes et les sabots des panthères, des ours, et des bisons, sur leurs pieds et leurs mains » pour ensuite « tourner sur eux-mêmes comme le font en cercle ces animaux sur les terres qu'ils fréquentent habituellement »[90]. Comme Charlevoix, Adair est stupéfait par les compétences d'imitation des Amérindiens qu'il considère être « incroyablement habiles […] pour tromper un ennemi »[91]. La technique consistant à revêtir la peau d'un animal et à l'imiter est également identifiée par Truteau chez les éclaireurs du haut Missouri, dans les années 1790. Ces derniers « se couvrent ordinairement d'une peau de loup, et ils contrefont si bien ces animaux qu'il faut être aussi habiles qu'eux pour ne s'y pas

[84] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 52 ; J. Swanton, *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians*, *op. cit*., p. 135-136.
[85] G. Havard a suggéré cette comparaison en évoquant la proximité entre la traque des chevreuils et la pratique du « coup » dans la guerre amérindienne : G. Havard, « Le rire des jésuites », art. cité, p. 570 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 191.
[86] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 426.
[87] P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, *op. cit.*, vol. 3, p. 390.
[88] *Ibidem*, p. 390-391.
[89] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 147-148. Voir également : S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 121 ; J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 317.
[90] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 317.
[91] *Ibidem*.

tromper »[92]. L'imitation des canidés, sauvages ou domestiques, semble d'ailleurs avoir été plutôt répandue chez les guerriers. Joutel, après avoir fait construire un petit fort quelque part dans l'actuel Texas durant l'hiver 1685, écrit à ce titre que des guerriers ennemis « bien souvent venoient rôder à l'entour de [sa troupe] en contrefaisant les loups et les chiens »[93]. À la chasse comme à la guerre, l'imitation des animaux est ainsi placée au cœur de la stratégie visant à prendre la proie, ou l'ennemi, par surprise.

5. « Faire la guerre aux ours » : des proies ennemies

J'ai tenté de montrer jusqu'ici que les proximités patiemment recueillies dans les archives entre les pratiques de chasse et de guerre dans les sociétés amérindiennes ne relèvent pas seulement de l'analogie mais bien d'une relation d'homologie[94]. Les deux pratiques présentent toutes ces proximités précisément parce qu'elles appartiennent à un même système de prédation où, d'une part, l'absence de frontière nette entre les personnes humaines et non humaines favorise l'assimilation de la proie à l'ennemi – comme en Amazonie – et où, d'autre part, l'inimitié est toujours une possibilité relationnelle – conformément au modèle dualiste défini en introduction. Dans cette perspective, et pour montrer en définitive que les proximités entre chasse et guerre ne sont en rien métaphoriques, il convient d'examiner comment la relation entre le chasseur et sa proie peut basculer dans l'inimitié, au sens où la seconde apparaît véritablement comme ennemie, dans des contextes spécifiques, notamment lorsque la guerre est ouvertement déclarée[95].

Une anecdote, livrée par Deliette dans sa description précieuse de la vie quotidienne des Illinois, encourage à explorer cette piste. L'officier, à l'occasion d'une chasse où il accompagne des Illinois, observe un jeune chasseur autochtone occupé à traquer un groupe de chevreuils – ou peut-être de wapitis – avec d'autres compagnons. Ce jeune chasseur, le « plus alerte » selon Deliette, parvient à approcher ces animaux à la course, et met « la main sur la croupe d[e l'un d'entre eux] en faisant des cris de victoire », avant de le tuer[96]. Si l'on remplaçait les termes de

[92] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 344.
[93] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 165.
[94] DESCOLA Philippe, « Analogie et homologie » dans *Qu'est-ce que comparer ?*, Cours au Collège de France, 20 février 2019
[en ligne : https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/qu-est-ce-que-comparer/qu-est-ce-que-comparer-4-0, consulté le 20 février 2026]
[95] La réflexion sur la place des animaux dans la guerre, en tant qu'animaux ennemis, sera poursuivie dans les chapitres 6 et 7.
[96] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 284.

« chevreuils » et de « croupe » pour les remplacer par « ennemi » et « chevelure », on croirait assister à une scène de guerre. En effet, le mode opératoire du jeune chasseur illinois correspond tout à fait à aux gestes qu'effectuent les guerriers lors d'un raid[97], où le combat est mené au corps à corps, pour ensuite prendre le scalp du vaincu, et ce, en accompagnant l'action par « un cry de joie au mépris de l'ennemi », selon un dictionnaire illinois du XVIIIe siècle, cri appelé « sassakoi » par les Français[98].

Truteau suggère lui aussi qu'un même traitement peut être réservé au gibier et à l'ennemi. Sur les rives du Missouri, les Amérindiens, « lorsqu'ils ne sont pas trop pressés, lèvent le cœur et la langue des ennemis qu'ils tuent et les font sécher de la même manièrre que ceux des autres animaux qu'ils tuent dans les chasses ; et cela pour les conserver plus longtems, et pour en faire des offrandes et des sacrifices au Grand Esprit »[99]. Cette pratique est peut-être circonscrite à la région visitée par Truteau, car on n'en trouve pas la trace ailleurs. Il n'en demeure pas moins qu'elle apporte une preuve supplémentaire de cette imbrication de la relation à la proie et de la relation à l'ennemi à travers la collecte de trophées.

Un exemple exceptionnel par sa précision permet d'aller plus loin encore dans la démonstration d'un possible basculement de la relation du chasseur à sa proie dans le registre de l'inimitié. La scène est rapportée par le père jésuite Claude Allouez, alors qu'il se trouve en territoire potawatomi, à l'ouest du lac Michigan, dans la seconde moitié des années 1670. Il évoque le cas d'un jeune Amérindien qui, lors d'une chasse malheureuse, est tué par un ours.

> Ils me racontèrent que les ours s'estant engressés pendant l'authome conservent tout l'hyver et mesme augmentent leur enbonpoint quoy qu'ils ne mangent rien ainsi que les naturalistes ont remarqué […] Ce Jeune ho[mme] en ayant aperceu un […] luy descoche toutes les flèches de son Carquois mais l'ours se sentant frapé et n'estant pas blessé à mort ; se leue, se iette sur luy, luy arrache la cheveleure luy tire les entrailles, et luy deschire, et desmembre tout le corps[100].

Si l'accident n'a rien de surprenant au vu de la dangerosité de la chasse au plantigrade, la réaction des membres de la communauté est plus étonnante. En effet, la mort du jeune chasseur provoque la colère ainsi qu'un profond désir de vengeance chez ses proches[101].

> Po[ur] venger disent ils cette mort, les parents et les amys du défunt vont faire la *guerre aux*

[97] Voir notamment : G. Havard, « Le rire des jésuites », art. cité, p. 570.
[98] Il existe diverses variantes de ce terme, probablement d'origine ojibwe. Je reprends donc l'orthographe générique utilisée par le linguiste R. Vézina : R. Vézina, « Le lexique des voyageurs francophones et les contacts interlinguistiques dans le milieu de la traite des pelleteries », *op. cit*., p. 244.
[99] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 352.
[100] JR, vol. 60, p. 150-152.
[101] Voir : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424.

> *ours* pendant qu'ils sont encore bons, c'est à dire en hyver car en esté ils sont maigres […] *la guerre fut si bonne* qu'en peu de temps ils en tuerent plus de 500 dont ils nous firent part nous disant que Dieu livroit les ours entre leurs mains afin qu'ils satisfissent pour la mort de ce Jeune ho[mme] qui avoit esté si cruelement traicté par un de leur nation[102].

On ne peut manquer d'identifier ici le champ lexical de la guerre, qui fait écho, plus précisément, aux modalités de la guerre amérindienne conçue en partie comme une réponse à la mort d'un proche[103]. On comprend également que c'est une guerre véritable qui a lieu contre les ours, car ce n'est pas seulement l'individu responsable de la mort du chasseur qui est traqué pour être tué mais bien l'ensemble de ses congénères. Cela s'explique probablement par le fait, largement documenté par les anthropologues, que les espèces animales sont souvent pensées par les Amérindiens comme autant de sociétés organisées sur le modèle des humains[104]. À la suite de la mort du chasseur, *Ursus americanus* devient alors une nation ennemie, au même titre qu'une nation humaine devient ennemie aux yeux d'une autre lorsqu'il faut venger un défunt. On comprend mieux alors pourquoi les Amérindiens se lancent dans une réelle hécatombe, en tuant, si l'on en croit Allouez, des centaines d'ours en « peu de temps ». La description du prêtre montre bien par ailleurs que deux camps se dessinent : d'un côté celui des « parents » et « amys du défunt », de l'autre les ours. Cette distinction s'inscrit dans l'opposition entre parenté et prédation tout en montrant que cette dernière intègre non seulement les humains mais bien aussi des êtres non humains, en l'occurrence des animaux. Le parti des proches du chasseur décédé n'est pas, lui non plus, composé uniquement d'êtres humains. Allouez affirme en effet que c'est « Dieu », selon les Amérindiens, qui « livroit les ours entre leurs mains ». Encore une fois, le dieu des chrétiens n'a pas véritablement pénétré l'univers autochtone à cette date et le « Dieu » dont parle le missionnaire correspond plus probablement à un maître du gibier. À travers cette situation, ce dernier joue très clairement son rôle d'allié dans un contexte devenu conflictuel, en soutenant les guerriers/chasseurs dans leur entreprise de vengeance, en leur donnant accès aux proies/ennemis qu'ils entendent anéantir. Rares sont malheureusement les descriptions aussi explicites d'un basculement d'animaux chassés vers un statut d'ennemis – il en va

[102] JR, vol. 60, p. 152 (je souligne).
[103] D. Richter Daniel, « War and Culture », art. cité ; R. Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op. cit.* ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 252-274 ; C. Snyder, *Slavery in Indian country*, *op. cit*. ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 121-133.
[104] I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité, p. 276 ; C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 260 ; C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 71 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 2, 37-39 ; P. Descola, « Le commerce des âmes », art. cité, p. 4-5, 7 ; M. Brightman, V. Grotti et O. Ulturgasheva, « Animism and Invisible Worlds », art. cité, p. 3 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 43-55.

différemment des animaux d'élevage[105] –, mais certains observateurs confirment l'existence du phénomène. Henri de Tonty en fait même une généralité à propos des Amérindiens de la « Louisiane ». « Étant nez dans les bois, écrit-il, leur plus forte passion est pour la chasse & pour les armes ; aussi ont-ils tous une férocité naturelle, qui les anime sans cesse les uns contre les autres, & qui les porte à *faire la guerre aux animaux*, quand ils ne peuvent pas la faire aux hommes »[106].

Le fait que la relation des chasseurs vis-à-vis de leurs proies puisse basculer dans l'inimitié soulève la question des représailles telle qu'elle a été abordée dans les travaux historiques et anthropologiques. De nombreux auteurs, à commencer par C. Martin[107], ont en effet montré que les Amérindiens devaient respecter un certain nombre de précautions à la chasse pour éviter de faire face aux représailles des proies ou des maîtres du gibier. Ces représailles peuvent être interprétées comme des maladies, ainsi que l'a proposé C. Martin à propos de l'effondrement démographique des castors au Canada auquel les maîtres du gibier auraient contribué en diffusant des épidémies[108]. Mais la surchasse n'est pas le seul facteur qui peut provoquer les représailles des maîtres du gibier, comme le note G. Havard. C'est également le cas si les précautions rituelles attendues par ces derniers ne sont pas effectuées à l'égard des proies tuées. Dans ce cadre, les maîtres du gibier peuvent cesser d'envoyer des proies aux chasseurs et provoquer éventuellement un épisode de famine[109]. Les anthropologues ont documenté de nombreuses conceptions analogues dans la vallée du Mississippi et certaines régions adjacentes. David Posthumus évoque par exemple le cas d'un Lakota qui, après avoir maltraité un animal, tombe malade. Sa maladie est alors interprétée comme la conséquence de son acte[110]. Charles Hudson évoque quant à lui un mythe cherokee expliquant l'origine des maladies par les représailles d'animaux chassés qui décident de former une coalition interspécifique pour combattre les humains[111]. Il ajoute que, dans le Sud-Est, s'abstenir des précautions rituelles lors de la chasse peut pousser un animal à se venger, là encore en infligeant

[105] Cf. chapitres 6 et 7.
[106] Tonty cité dans *Recueil de voyages au Nord, contenant divers Mémoires très utiles au Commerce & à la Navigation*, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1724, vol. 5, p. 50 (je souligne).
[107] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 18, 36-37, 39. Voir également : MARTIN Calvin, « Subarctic Indians and Wildlife » dans Christopher Vecsey et Robert W. Venables (eds.), *American Indian Environments. Ecological Issues in Native American History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 43 ; C. Vecsey, « American Indian Environmental Religions », art. cité, p. 21.
[108] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 39 ; « Subarctic Indians and Wildlife », art. cité, p. 43.
[109] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424. À ce sujet, voir également : F. Laugrand et J. Oosten, « Introduction », art. cité, p. xxi-xxii.
[110] D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 163-164.
[111] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 157. Relevé également dans : E. Désveaux, *Spectres de l'anthropologie*, *op. cit*., p. 214-215.

des maux au chasseur, telles que la dysenterie, des migraines ou des rhumatismes[112]. L'idée que les animaux peuvent s'attaquer aux humains en leur infligeant des maladies, en représailles de leurs actes – sans que l'on sache toujours précisément s'ils le font d'eux-mêmes, comme dans le cas cherokee semble-t-il, ou s'ils sont poussés à le faire par un maître du gibier – vient, une fois de plus, confirmer que la relation aux proies et aux maîtres du gibier est toujours susceptible de verser dans la conflictualité[113].

Au regard des données recueillies dans les archives, on ne saurait soutenir la thèse selon laquelle la pratique de la chasse s'articule autour d'un principe de don et de bienveillance, dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle. Les observations récoltées sont certes souvent ténues, mais en prenant au sérieux le caractère informatif de ces anecdotes, en les confrontant les unes aux autres, on ne peut que remarquer la distorsion qui s'opère entre celles-ci et les études ethnographiques menées à l'époque contemporaine, notamment dans l'aire subarctique. À rebours de ces études, c'est plutôt le rapport étroit unissant les activités guerrières et cynégétiques qui ressort de l'enquête. Loin, donc, de s'opposer au paradigme amazonien identifié par C. Fausto, la chasse, dans la vallée du Mississippi, connaît elle aussi une forte inflexion guerrière.

En guise d'ouverture, on peut toutefois soulever une différence notable entre les sociétés de la vallée du Mississippi et les sociétés amazoniennes étudiées par C. Fausto. Comme ce dernier l'a suggéré, l'absence de frontière nette entre les personnes humaines et non humaines, impliquant une forte porosité entre chasse et guerre, induit logiquement que la viande de gibier soit assimilée à de la viande humaine en Amazonie[114]. Bien que la consommation de l'ennemi soit fortement valorisée dans nombre de sociétés amazoniennes, C. Fausto a montré qu'un certain nombre de précautions, lors de la préparation de la viande notamment, étaient mises en œuvre afin de maintenir une certaine limite entre la consommation ordinaire de viande de gibier et la consommation de viande humaine, qui doit rester extraordinaire, au sens où elle est circonscrite à des contextes rituels. Qu'en est-il alors dans la vallée du Mississippi où, on l'aura maintenant compris, la porosité entre chasse et guerre, entre proie et ennemi, est également prépondérante ? E. Désveaux a montré que le cannibalisme était loin d'être aussi structurant en Amérique du Nord qu'en Amazonie. Bien qu'il soit pratiqué de manière ponctuelle au sein de

[112] Les représailles des animaux constituent aussi un thème répandu en Amazonie : A. Vilaça, « Making Kin Out of Others in Amazonia », art. cité, p. 355-357 ; A.-C. Taylor, « Devenir jivaro », art. cité, p. 70.
[113] La question des précautions rituelles dans le cadre de la chasse sera à nouveau abordée dans les chapitres 9 et 10.
[114] C. Fausto, « Feasting on People », art. cité.

certains groupes[115], il reste marginal et n'est pas une fin en soi. Dans ce cadre, l'argument logique déployé par C. Fausto ne s'applique pas véritablement au contexte nord-américain, car la guerre n'y est pas directement associée à la consommation de l'ennemi mais plutôt à la prise de trophées, à la capture et surtout à la torture, très largement répandue et interprétée par E. Désveaux comme une transformation du cannibalisme amazonien[116]. Dans cette perspective, si la chasse et la guerre s'inscrivent bien dans une seule et même logique de prédation dans la vallée du Mississippi comme en Amazonie, ces contextes mériteraient à l'avenir d'être plus systématiquement comparés, avec un regard neuf, afin de mettre en évidence les continuités et les différences qui les caractérisent.

[115] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 266-269.
[116] *Ibidem*, p. 266.

PARTIE 3. Des animaux domestiques

Alors que la partie précédente s'intéressait aux êtres associés à l'univers de la chasse, tels que les proies et les maîtres du gibier, celle-ci porte plus spécifiquement sur les relations que les Amérindiens de la vallée du Mississippi entretiennent avec les animaux domestiques. Il s'agit du chien, bien sûr, seul animal domestique présent au sein de ces nations lorsqu'elles rencontrent les Européens, mais aussi des animaux domestiques importés par ces derniers dès la fin du XVIIe siècle, pour développer les établissements coloniaux. Cette présence nouvelle des chevaux, des porcs et des bœufs en pays amérindien impose de s'interroger sur la nature des liens que nouent alors les Autochtones avec ces animaux.

Si la catégorie de « domestique » est souvent utilisée tant en sciences sociales que dans les sciences du vivant[1], elle n'est en rien une catégorie émique. Aux yeux des Amérindiens, en effet, qu'il s'agisse du cheval, très largement adopté dès les années 1690, ou au contraire des porcs et des bœufs qui ne le sont presque jamais au XVIIIe siècle, le caractère « domestique » des espèces importe peu et ne change pas fondamentalement les formes relationnelles qui sont privilégiées dans les relations interspécifiques. Celles-ci, je l'ai souligné précédemment, sont structurées de manière générale par un modèle dualiste qui oppose la parenté et la prédation[2]. Outre cette opposition structurante, la variabilité des relations que les Amérindiens tissent avec les différentes espèces animales ne se mesure pas tant selon une opposition entre espèces sauvages et espèces domestiques qu'en fonction de la place qu'occupe chaque espèce dans la stratification du cosmos.

Les sociétés de la vallée du Mississippi partagent en effet largement une conception étagée de l'univers[3]. Celle-ci varie d'un groupe à l'autre mais plusieurs chercheurs retiennent une tripartition où se déclinent les mondes céleste, terrestre et chtonien. L'hypothèse défendue dans cette partie – et la suivante – est que les relations aux personnes non humaines sont certes structurées par un modèle dualiste mais qu'on ne peut en comprendre la complexité sans penser la manière avec laquelle elles sont imbriquées dans cette conception stratifiée du cosmos. Cette dernière, en effet, ne constitue pas seulement une représentation du monde mais contribue à forger un système de stratification *sociale*, où chaque personne se voit attribuer un statut spécifique, en fonction de l'étage du monde dans lequel elle vit.

Les animaux étudiés dans cette partie font en l'occurrence partie du monde terrestre – à l'exception des volailles et du pigeon domestique, évoqués dans la partie suivante. Deux idées

[1] Pour une discussion récente et stimulante à ce sujet, à la croisée des sciences sociales et des sciences du vivant, voir : VIGNE Jean-Denis et STÉPANOFF Charles (eds.), *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships*, Londres/New York, Routledge, 2019.
[2] Cf. introduction.
[3] Cf. introduction et partie 4.

seront notamment défendues ici. Premièrement, ces animaux domestiques, terrestres, sont traités selon des modalités sensiblement comparables à celles qui prévalent entre humains, ce qui les différencient nettement des êtres qui habitent les mondes céleste et chtonien[4]. On observe en revanche de sensibles variations en fonction des différentes espèces terrestres. Le chien, qu'il soit pensé comme un parent ou un ennemi, est ainsi toujours maintenu dans une position de stricte subordination. Le cheval jouit quant à lui d'un statut plus valorisé, associé à la monte, dont Gilles Havard a noté la spécificité[5]. Les porcs et les bœufs sont, pour leur part, maintenu dans une position de forte altérité, puisqu'ils ne sont pas adoptés et demeurent associés exclusivement à l'inimitié. Deuxièmement, dans le sillage des travaux de Clark Wissler, de Frédéric Saumade et de G. Havard, je montrerai que l'arrivée des animaux européens dans la vallée du Mississippi n'a pas immédiatement contribué à une transformation des sociétés autochtones, contrairement à une thèse répandue. Ces nouvelles espèces ont au contraire été pleinement intégrées aux logiques relationnelles qui préexistaient dans ces sociétés.

Les trois chapitres suivants décrivent ainsi comment les animaux domestiques tant autochtones qu'allochtones s'insèrent dans le modèle relationnel dualiste qui prévaut dans la vallée du Mississippi, tout en conservant, pour chaque espèce, des spécificités liées notamment à leur place dans la stratification sociale amérindienne. En abordant de front la question de la diffusion des espèces européennes en pays amérindien, c'est moins une acculturation inéluctable qu'une réelle stabilité de l'écologie autochtone qui se dessine au XVIIIe siècle, témoignant de la grande vitalité des sociétés amérindiennes face à l'expansion impériale dans la région.

[4] Cf. partie 4.
[5] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité.

Chapitre 5. Les chiens, entre ambivalence et subordination

Le chien est le seul animal domestique vivant dans les sociétés amérindiennes de la vallée du Mississippi, lorsque les premiers Français pénètrent dans la région, au début des années 1670[1]. Les canidés domestiques sont alors nombreux dans les villages autochtones et, à première vue, la raison de leur présence pourrait s'expliquer par leur rôle dans l'économie amérindienne : ils participent à la chasse mais aussi au transport du matériel de campements, lors des déplacements saisonniers. Quand on s'attache toutefois à relever les gestes et les attitudes des Amérindiens à l'égard de leurs chiens, on s'aperçoit rapidement qu'autre chose se joue. Denys Delâge a été le premier à étudier de manière détaillée la place des chiens dans les sociétés amérindiennes, à l'époque de la Nouvelle-France[2]. Son travail pionnier, attentif comme à son habitude aux spécificités culturelles autochtones, montre qu'on ne peut aborder les relations aux chiens sans passer par l'étude des valeurs partagées et des normes relationnelles amérindiennes. Le présent chapitre s'inscrit dans ce sillage. En explorant les sources des XVIIe et XVIIIe siècles, il m'est apparu que les interactions entre les Amérindiens et les chiens sont marquées par une ambivalence qui fait pleinement écho au modèle relationnel défini en introduction. Les chiens sont en effet souvent considérés par leurs maîtres comme des ennemis, et plus particulièrement comme des captifs de guerre, mais ils peuvent aussi être intégrés à des relations de complicité proches de celles qui prévalent entre parents. Ils conservent toujours, en revanche, un statut subordonné aux humains, à la différence d'autres catégories d'animaux[3]. Avant de mettre au jour comment les chiens à la fois s'intègrent au modèle relationnel amérindien et se singularisent par leur statut de subordonné, il convient d'identifier qui étaient, sur le plan de la morphologie, ces uniques représentants des animaux domestiques avant l'introduction du cheval dans la région, dans les années 1690.

---

[1] D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité, p. 180. Une partie des données et interprétations présentées dans ce chapitre ont été publiées dans : MUSCO Jonas, « Dualité canine. Les chiens dans les communautés hybrides de la vallée du Mississippi autochtone (XVIIIe siècle) » dans Clément Birouste, Thomas Brignon, Margot Constans, Thomas Galoppin et Lucie Schneller Lorenzoni (eds.), *Coexister avec les animaux. Une histoire des communautés hybrides (Préhistoire-XXIe siècle)*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2024.

[2] D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité ; « Microbes, animaux et eau en Nouvelle-France », art. cité ; « Regards croisés sur les chiens en contexte colonial canadien » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 279-321.

[3] Cf. partie 4.

1. Qui sont les chiens autochtones de la vallée du Mississippi ?

Selon une étude récente, les chiens américains ont été domestiqués en Sibérie, il y a environ 23 000 ans. Ces chiens sibériens ont ensuite accompagné, il y a 15 000 ans, les groupes humains qui ont rapidement peuplé l'Amérique du Nord via la Béringie[4]. Aucun chien découvert en contexte archéologique n'a toutefois été daté d'une période antérieure au XIe millénaire avant notre ère. Les plus anciens identifiés par les archéologues ont en effet été inhumés dans la moyenne vallée du Mississippi autour de 8100-7600 av. n. è.[5]. À partir de cette date, en revanche, la présence canine dans la vallée du Mississippi semble être continue[6]. À quoi ressemblaient alors ces chiens d'origine sibérienne et devenus ensuite américains ?

La morphologie des chiens à l'époque précolombienne a fait l'objet d'un certain nombre de travaux, à commencer par deux études pionnières[7]. La première a été menée par Glover Allen en 1920, qui proposait de distinguer trois morphotypes : le chien eskimo, le grand chien indien (ou chien indien commun) et le petit chien indien – tout en différenciant 11 variétés de grands chiens et cinq variétés de petits chiens[8]. L'étude de G. Allen a été suivie par celle de William Haag[9]. Ce dernier publie en 1948 une étude métrique devenue classique où il observe, à partir d'un corpus de près de 400 chiens de toute l'Amérique du Nord, une certaine diversité de morphotypes, tout en soulignant une tendance à l'augmentation de la taille des chiens au fil du temps – hypothèse à nuancer toutefois au regard des travaux récents qui ont conclu à une taille « moyenne » des plus anciens chiens découverts[10].

Le débat sur les morphotypes des chiens nord-américains reste aujourd'hui ouvert et, en fonction des disciplines, les informations retenues peuvent être très différentes, voire contradictoires. L'anthropologue Bryan Cummins et l'historien Denys Delâge parlent par exemple d'une quinzaine de morphotypes, alors que les études archéozoologiques, ces dernières années, tendent à en identifier beaucoup moins – quatre pour l'ensemble du sous-continent,

---

[4] PERRI Angela R., FEUERBORN Tatiana R., FRANTZ Laurent A. F., LARSON Greger, MALHI Ripan S., MELTZER David J. et WITT Kelsey E., « Dog Domestication and the Dual Dispersal of People and Dogs into the Americas », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2021, vol. 118, n° 6, p. 1-8.

[5] PERRI Angela, WIDGA Chris, LAWLER Dennis, MARTIN Terrance, LOEBEL Thomas, FARNSWORTH Kenneth, KOHN Luci et BUENGER Brent, « New Evidence of the Earliest Domestic Dogs in the Americas », *American Antiquity*, 2019, vol. 84, n° 1, p. 68-87.

[6] WORTHINGTON Brian, « An Osteometric Analysis of Southeastern Prehistoric Domestic Dogs », Mémoire de Master, Tallahassee, Florida State University, 2008.

[7] Je remercie Aurélie Manin d'avoir partagé avec moi sa connaissance des travaux sur le sujet.

[8] *Ibidem*, p. 6.

[9] HAAG William, *An Osteometric Analysis of Some Aboriginal Dogs*, Lexington, Publications of the Departement of Anthropology, University of Kentucky (« Reports in Anthropology », vol. 7, n°3), 1948.

[10] A. Perri *et al*., « New Evidence of the Earliest Domestic Dogs in the Americas », art. cité.

selon une publication récente[11]. Ces conclusions dépendent toutefois des échelles géographiques et chronologiques adoptées. Le mémoire de recherche de Brian Worthington, focalisé sur le Sud-Est, montre par exemple que la diversité des morphotypes évolue dans le temps[12]. À la période archaïque (8000-1000 av. n. è.), on observe une forte homogénéité dans le morphotype des chiens découverts en contexte archéologique, bien que des variations dans la taille – petite à moyenne – soient observables. Deux autres morphotypes émergent ensuite à la période Woodland mais ne sont plus identifiables à la période mississippienne. L'étude de Worthington nous invite donc à prêter attention aux variations et aux évolutions historiques, et à éviter toute généralisation excessive qui fixerait une fois pour toute un nombre de morphotypes propres à l'Amérique du Nord autochtone.

Les sources du XVIIIe siècle, bien qu'elles soient fragmentaires à ce sujet, permettent d'apporter quelques précisions pour la vallée du Mississippi. Les observateurs soulignent d'abord la proximité morphologique entre les chiens autochtones et les loups. André-Joseph Pénicaut, au début du XVIIIe siècle, ne fait par exemple aucune différence entre le « chien *ou loup* » que les Amérindiens « élèvent dans leur vilage », dans la basse vallée du Mississippi[13]. L'Anglais John Lawson décrit pour sa part, en 1709, des chiens autochtones qui sont « comme des loups » dans le Sud-Est[14]. En 1768, l'officier Jean-Bernard Bossu affirme que les chiens autochtones sont « moitié loup & moitié chiens » tout comme le planteur Antoine-Simon Le Page du Pratz écrit, dix ans plus tôt, que le loup nord-américain ressemble « au Chien des Naturels, qui ne diffère de lui que parce qu'il abboye »[15]. Cette dernière observation va à l'encontre de l'idée répandue selon laquelle les chiens américains n'aboieraient pas, idée que l'on retrouve notamment chez Rodrigo Rangel, compagnon de route de Hernando de Soto[16]. Cette observation ne réapparaît toutefois jamais sous la plume des Français, au XVIIIe siècle. À l'anecdote de Le Page du Pratz, qui affirme le contraire, on peut d'ailleurs ajouter que les chiens

[11] CUMMINS Bryan, *First Nations, First Dog. Canadian Aboriginal Ethnocynology*, Calgary, Detselig Enterprises, 2002 ; D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité ; SEGURA Valentina, GEIGER Madeleine, MONSON Tesla A., FLORES David et SÁNCHEZ-VILLAGRA Marcelo R., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs in the Americas », *Anthropozoologica*, 2022, vol. 57, nº 1, p. 1-18.

[12] B. Worthington, « An Osteometric Analysis of Southeastern Prehistoric Domestic Dogs », *op. cit.*, p. 124-125.

[13] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 202 (je souligne).

[14] LAWSON John, *A New Voyage to Carolina, Containing the Exact Description and Natural History of that Country, Together with the Present State thereof. and a Journal of a Thousand Miles, Travel'd thro' Several Nations of Indians, Giving a Particular Account of their Customs, Manners, &c.,* Londres, 1709, p. 38.

[15] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 158 ; A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit.*, vol. 2, p. 74.

[16] SCHWARTZ Marion, « The Form and Meaning of Maya and Mississippian Dog Representations » dans Susan Janet Crockford (ed.), *Dogs through Time: An Archaeological Perspective*, Oxford, BAR International Series, 2000, p. 217-226.

jouaient parfois le rôle de sentinelles aux abords des villages[17] – on imagine alors aisément qu'ils aboyaient.

Les données concernant la taille des chiens dans la vallée du Mississippi ne sont pas non plus foisonnantes. Le même Rangel parle, dans les années 1540, de « petits » chiens mais on peut, là encore, douter de la validité de son affirmation[18]. En effet, il compare sans doute les chiens autochtones aux molosses sélectionnés et entraînés pour le combat qui accompagnaient la troupe de De Soto[19]. Dans cette perspective, la plupart des chiens auraient pu être considérés comme « petits ». Les observateurs du XVIIIe siècle offrent un regard différent et parlent de chiens plus imposants. C'est le cas de l'officier Étienne Véniard de Bourgmont qui observe, en 1724, des chiens puissants, dans la région du Missouri, capables de porter de lourdes charges[20], mais aussi du traiteur Jean-Baptiste Truteau qui évoque de « gros chiens » dans la même région, en 1794-1796[21].

Il ne faudrait pas oublier, enfin, que les Européens apportent avec eux leurs propres chiens dans la vallée du Mississippi, ce qui n'a probablement pas été sans conséquence en pays amérindien. Ces chiens, néanmoins, sont très rarement évoqués dans les sources. On sait par exemple que les Autochtones distinguaient leurs chiens de ceux qui arrivent dans la vallée du Mississippi avec les Français, comme le signale le dictionnaire du jésuite Le Boulanger. Ce dernier nous apprend que les Illinois utilisaient deux termes ; l'un, « arem8 », pour désigner le chien autochtone, et l'autre, « papakichia », pour désigner le « chien franc[ois] qui a les oreilles pendantes »[22]. Il est en revanche difficile de savoir dans quelle mesure les chiens des Français ont pu être en contact avec les chiens autochtones et de comprendre les conditions dans lesquelles un phénomène d'hybridation a pu voir le jour. Jean-Baptiste Bénard de La Harpe raconte qu'en août 1719, sa « chienne angloisse » – peut-être un dogue d'Angleterre[23]– s'égare

[17] R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 482 ; D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité, p. 185.
[18] M. Schwartz, « The Form and Meaning of Maya and Mississippian Dog Representations », art. cité, p. 219.
[19] EXBALIN Arnaud, *La grande tuerie des chiens. Mexico en Occident, XVIIIe-XXIe siècle*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2023, p. 45-46.
[20] Bourgmont cité dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, vol. 6, p. 414.
[21] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 256.
[22] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 41 [en ligne : [https ://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/mode/2up nternet Archive, consulté le 20 février 2026].
[23] Le dogue d'Angleterre est un chien bien connu dans la France du XVIIIe siècle : NUNES Hélène et DEGUEURCE Christophe, « Les races de chiens dans la littérature naturaliste française au XVIIIe siècle », *Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine et des Sciences Vétérinaires*, vol. 4, n°1, 2005, p. 80.

alors qu'il explore la rivière Rouge[24]. Deux ans plus tard, il dit avoir donné une chienne à des femmes autochtones de la Baie Saint-Bernard, sur la côte de l'actuel Texas. Ces deux exemples sont anecdotiques mais ils pourraient apparaître comme des pistes pour penser les premières formes discrètes, volontaires et involontaires, de circulation des chiens européens en pays amérindien.

2. Le chien, un animal utile ?

Lorsque les Français s'établissent dans la vallée du Mississippi, ils remarquent que les Amérindiens mobilisent leurs chiens pour différentes tâches. La pratique la plus marquante pour les observateurs du XVIIIe siècle est, assurément, le transport de charges. Les sources ne permettent pas d'affirmer avec certitude que cette pratique existait dans la basse vallée du Mississippi, mais elle est documentée dans les prairies situées au sud des Grands Lacs[25], ainsi que dans les vallées de l'Ohio[26] et du Missouri[27]. Les Amérindiens fixaient pour cela un « travois » sur le dos du chien, selon une pratique qui est documentée au moins jusqu'au début du XXe siècle, notamment dans le nord des Plaines[28]. Ce système de transport permettait de faciliter l'acquisition de bois, de baies et de plantes ou encore de transporter des ustensiles nécessaires à la collecte dans un périmètre relativement proche du village. C'est sans doute ce qu'observe le naturaliste anglais John Bradbury lorsqu'il rencontre en juillet 1811, dans le bas Missouri, une Amérindienne accompagnée de deux chiens harnachés de travois, portant des mocassins et divers accessoires[29]. Des charges peuvent aussi être transportées sur des distances beaucoup plus importantes, notamment lors des mobilités saisonnières que pratiquent la plupart des groupes autochtones de la région. C'est l'objet d'une gravure de Le Page du Pratz, qui met en scène un chien des « Naturels du Nord » – peut-être des Illinois – transportant un encombrant matériel lors de la « chasse d'hyver », caractérisée par l'établissement de campements temporaires dans le but d'effectuer des réserves de viande (Fig. 15).

[24] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°18v.
[25] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 164.
[26] JR, vol. 69, p. 182.
[27] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°139v.
[28] WILSON Gilbert L., *The Horse and the Dog in Hidatsa Culture*, New York, The American Museum of Natural History Press, 1924, p. 275, 299.
[29] J. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, *op. cit.*, p. 162.



Fig. 15 Un chien harnaché d'un travois, lors des mobilités saisonnières dans la moyenne vallée du Mississippi – LE PAGE DU PRATZ Antoine Simon, *Histoire de la Louisiane*, Paris, De Bure, 1758, vol. 3, p. 164.

Des villages entiers se déplacent alors, accompagnés d'un grand nombre de chiens. Lorsqu'en 1724 l'officier Bourgmont croise des Kansa et des Missouria en plein déplacement, il compte deux grands chefs, 14 chefs de guerre, 300 hommes, 300 femmes, 500 enfants « et du moins 300 chiens qui tranoient une partie de leurs équipages »[30]. Il décrit également la technique utilisée par les Kansa pour fixer le travois et permettre aux chiens de transporter une charge atteignant « trois cent livres », soit près de 150 kilogrammes, composée des « peaux pour faire une cabane pour loger dix à douze personnes avec leur plat chaudières et autres ustanciles »[31] :

> Ils mettent une peau avec son poil sur le dos du chien et ensuitte il le sangle et luy mettent un poitral et ensuitte ils ont deux grands perches de la grosseur du Bras denviron douze pieds de long et ensuitte ils attachent les deux bouts de la perche denviron un demy pied de distance et ils mettent la couroye qui attache la perche sur la selle du chien et ils mettent en sercle en long deriere le chien qui lattache sur les deux perches et y mettent leurs charges[32].

[30] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°139v.
[31] *Ibidem*, f°139v.
[32] *Ibid*.

Bien que cela ne relève pas d'un usage particulièrement répandu, il est possible que des chiens aient pu à l'occasion transporter des humains, en cas de nécessité. Le jésuite Louis André, missionnaire chez les Potawatomi et atteint de la goutte, indique ainsi en 1672 qu'il ne tient plus debout après avoir effectué une marche de deux lieues. « Ie fus obligé, écrit-il, de me faire trainer à un chien depuis l'entrée de la rivière iusques à la maison »[33].

Les chiens autochtones jouent ensuite un rôle non négligeable à la chasse[34], en particulier à la chasse au petit gibier dans la vallée du Mississippi[35]. Les Natchez chassent par exemple le dindon avec leurs chiens[36]. Les Illinois, d'après Pierre-Charles Deliette, emmènent quant à eux leurs chiens pour chasser la moufette rayée (*Mephitis mephitis*). Ces derniers, « après les avoir étranglés sont comme des fols, très longtems ils font ce qu'ils peuvent à force de se rouler pour s'oster cette mauvaise odeur [provoquée par les sécrétions de la moufette] qui leur reste longtems »[37]. Certaines sources montrent que les chiens peuvent aussi chasser des gibiers beaucoup plus imposants. À cet égard, le traiteur James Adair affirme que les chiens, en pays muscogee ou chickasaw, participent à la chasse à l'ours, singulièrement dangereuse. Lors de celle-ci, il n'est pas rare que le chasseur n'arrive pas à abattre du premier coup l'ours qu'il a attiré hors de sa tanière. S'il se trouve en difficulté, il lâche alors ses chiens sur l'animal blessé pour couvrir sa retraite[38].

Comme l'a remarqué D. Delâge, les chiens jouent par ailleurs le rôle de vidangeurs, en consommant les déchets et les restes que les humains abandonnent ou laissent à leur disposition dans les villages et près des habitations[39]. Ils ne sont pas pour autant des animaux errants et leur présence aux abords des villages se révèle être aussi stratégique. D'après Bossu, les Amérindiens comptent en effet sur leurs chiens « pour les garantir des surprises de l'ennemi », selon un usage documenté plus tard chez les Chickasaw par exemple[40].

L'arrivée d'animaux européens en Amérique du Nord, enfin, a des conséquences sur la place qu'occupent les chiens autochtones au sein des communautés amérindiennes. Outre le fait que le cheval remplace partiellement le chien dans son rôle de transporteur au fil du XVIIIe

[33] JR, vol. 58, p. 294.
[34] Denys Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité, p. 182-183 ; J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 113.
[35] J. Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, *op. cit*., p. 347.
[36] P. Galloway et J. Jackson, « Natchez and Neighboring Groups », art. cité, p. 601.
[37] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 287-288.
[38] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 318.
[39] D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité, p. 187.
[40] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 113 ; R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 482.

siècle[41], la cohabitation des chiens autochtones avec les animaux d'élevage peut être un facteur de tensions entre Amérindiens et Français, en particulier parce que les premiers, souvent sous-alimentés, ont l'habitude de vivre sans que leurs mouvements ne soient entravés, et s'attaquent donc parfois aux seconds. Au Fort d'Orléans qu'il commande, Bourgmont ordonne ainsi à ses soldats de construire

> une petite cloture pour mettre à labry cinq cochons et vingt poules, les chiens des Canzés [Kansa] que je scavois devoir arriver sous quatre ou cinq jours étant de la dernière conséquence de conserver ces animaux pour être en état ce printemps d'en donner tant aux soldats qu'aux particuliers pour en peupler tout d'un coup ce poste et sans cette ditte cloture il ne m'en seroit resté aucun, les chiens des dits Cansés me les auroit étranglé de nuit ou de jour ces chiens étant accoutumés à vivre et à étrangler les bestes sauvages ce qui est desja arrivé au village des Missouris de quatorze femelles […] il ne nous en reste en tout que sept le reste ayant été comme j'ay dit cy devant étranglés, perdus dans les bois ou morts par accidents[42].

Les chiens autochtones ne sont pas habitués à vivre à proximité d'autres animaux domestiques, dans la mesure où ils en sont les seuls représentants avant l'arrivée des Européens. Leur férocité, entretenue à la chasse – Bourgmont parle de « bestes sauvages » –, se retourne alors contre ces nouveaux voisins peu à même de se défendre. L'arrivée des animaux d'élevage en Amérique du Nord peut également se traduire – bien que les indices soient minces à ce sujet – par l'adoption de certaines techniques européennes de dressage par les Amérindiens. Un exemple, livré en 1791 par le naturaliste William Bartram, invite en tout cas à le penser. Ce dernier affirme avoir rencontré un Amérindien, dans l'État actuel du Tennessee, qui avait dressé son chien à garder ses chevaux. Si l'on en croit Bartram, ce chien était capable de reconnaître les chevaux de son maître et de les maintenir en groupe. Le soir venu, il revenait seul en ville pour être nourri puis retournait ensuite garder le troupeau[43]. Il s'agit du seul exemple identifié dans les sources du XVIIIe siècle et, puisque Bartram le signale comme une curiosité, tout porte à croire que la pratique était peu diffusée à cette époque.

Si le chien apparaît donc comme un animal utile dans la vallée du Mississippi autochtone, on ne saurait toutefois limiter la réflexion à cet aspect, par trop restrictif. Pour comprendre véritablement la singularité de son statut dans les sociétés amérindiennes, il

[41] Cf. chapitre 7.
[42] Bourgmont aux officiers du Fort d'Orléans, 18 février 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°118.
[43] BARTRAM William, *Travels through North & South Carolina, Georgia, East &West Florida, the Cherokee Country, the Extensive Territories of the Muscogulges, or Creek Confederacy, and the Country of the Chactaws ; Containing an Account of the Soil and Natural Productions of those Regions, Together with Observations on the Manners of the Indians*, Philadelphie, James & Johnson, 1791, p. 223.

convient d'examiner maintenant la manière avec laquelle il est intégré aux relations sociales et, plus précisément, au modèle relationnel défini en introduction.

3. Le chien et l'ennemi

A. Une proximité sémantique et relationnelle particulièrement répandue

Plusieurs historiens et anthropologues ont remarqué une proximité sensible entre la figure du chien et celle du guerrier en Amérique du Nord autochtone[44] et, plus spécifiquement des Grands Lacs au golfe du Mexique, entre celle du chien et celle de l'ennemi. D. Delâge et Brett Rushforth ont d'abord souligné une analogie linguistique récurrente[45]. Dans de nombreuses langues autochtones, même issues de familles linguistiques distinctes, le terme désignant le chien est en effet le même que celui qui désigne l'ennemi. C'est le cas en illinois, langue de la famille algonquienne, objet d'un dictionnaire rédigé par le père Gravier vers 1700. D'après ce dernier, le terme *arem8a* peut être traduit par : « chien, tte beste domestique et par mépris esclave »[46]. L'« esclave » désigné par Gravier est un captif de guerre. La guerre autochtone se caractérisant par des raids lors desquels les guerriers font des prisonniers qui peuvent ensuite être adoptés – tout en conservant parfois un statut inférieur qui a pu être considéré comme servile par certains historiens[47] –, le captif, ou esclave, apparaît ainsi comme l'ennemi par excellence et le terme pour les désigner est le même. La langue anishinaabe, également algonquienne, implique la même synonymie entre les notions de captif et de chien[48]. Dans cette langue, l'expression qualifiant la réduction en esclavage se traduit d'ailleurs littéralement par « faire de quelqu'un un chien », et la libération de captifs est décrite par la formule « couper les cordes des chiens »[49]. La langue choctaw, de la famille muskogéenne, est également concernée par cette synonymie[50], tout comme d'autres langues du Sud-Est[51] ainsi

[44] Voir notamment : E. Comba, « Wolf Warriors and Dog Feasts », art. cité, p. 41-48.
[45] D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité, p. 192 ; B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 35-41. Voir également : ROBERTS Strother E., « That's Not a Wolf: English Misconceptions and the Fate of New England's Indigenous Dogs », *The William and Mary Quarterly*, 2022, vol. 79, n° 3, p. 366-367.
[46] Jacques Gravier, « [Dictionary of the Algonquian Illinois Language] », v. 1700, WL, p. 58 [en ligne : https ://archive.org/details/Gravierp1, consulté le 20 février 2026]. Également signalé dans B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 36.
[47] RUSHFORTH Brett, « Amérindiens, Français et Britanniques : les esclavages canadiens. Canada, XVIIe-XIXe siècles » dans Paulin Ismard, Benedetta Rossi et Cécile Vidal (eds)., *Les mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*, Paris, Le Seuil, 2021, p. 180-181.
[48] B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 35-36.
[49] *Ibidem*, p. 41.
[50] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 194.
[51] J. Lawson, *A New Voyage to Carolina*, *op. cit*., p. 201.

que l'atakapa, qui était parlé aux confins des États actuels de la Louisiane et du Texas[52]. Le terme de « chien » était ensuite fréquemment utilisé lors d'échanges d'insultes entre ennemis. Un chef choctaw s'en prend ainsi aux Anglais, en 1759, s'exclamant qu'il ne « vouloit rien recevoir de ces chiens » et qu'il voulait leur « casser la tête comme à des chiens »[53]. Il en va de même des Colapissa que les Choctaw traitent aussi de chiens, « pour dire leurs Esclaves » précise Bossu[54]. En s'adressant à l'ennemi de cette manière, les Choctaw le font apparaître comme un subordonné méprisable et le terme montre le peu de considération qu'ils portent à celui qui n'est pas leur semblable.

Cette analogie linguistique entre le chien et l'ennemi témoignerait selon B. Rushforth d'une association conceptuelle entre la domestication des canidés et la domestication des esclaves[55]. Néanmoins, l'hypothèse peine à convaincre totalement pour deux raisons. La première réside dans l'absence probable d'une conceptualisation autochtone du processus de domestication[56]. B. Rushforth mobilise donc un terme commode et évocateur pour les lecteurs afin de comparer la subordination du chien à celle du captif mais qui ne permet pas de mettre en évidence la perspective amérindienne. La deuxième raison a trait à la dimension trop analogique du raisonnement. B. Rushforth considère en effet que la position du chien est *comme* celle du captif. Or, le chien et l'ennemi partagent *réellement* un statut. Ce statut s'illustre très concrètement à travers la similarité du traitement qui leur est réservé. Les tâches qui leur incombent sont identiques et on leur impose notamment de transporter des charges[57]. Le captif est en outre souvent brimé, maltraité et déconsidéré, de la même manière que le sont les chiens[58]. À voir ces canidés toujours « battus », John Lawson estime ainsi que les Amérindiens sont les « pires maîtres de chiens au monde »[59].

---

[52] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 141, 144.
[53] *Ibidem*, p. 28-29.
[54] *Ibid*., partie 1, p. 194.
[55] B. Rushforth parle notamment de « metaphorical equation » dans : B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit.*, p. 38.
[56] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 164-170. Voir également les réflexions de Philippe Erikson sur la question de l'apprivoisement en Amazonie : P. Erikson, « De l'apprivoisement à l'approvisionnement », art. cité ; « De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe », art. cité ; « The Social Significance of Pet-Keeping Among Amazonian Indians » dans Anthony L. Podberscek, Elizabeth S. Paul et James A. Serpell (eds.), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 7-26.
[57] B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit.*, p. 35.
[58] *Ibidem*, p. 15-17, 53-54 ; D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité p. 191 ; J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 120 ; Seymard de Bellisle au ministre, s.l., ap. 1721, ANOM, C13C, vol. 4, f°66-67v. Ce phénomène a bien été identifié dans d'autres sociétés amérindiennes des Amériques, par exemple chez les Guarani à la même époque : BRIGNON Thomas, « Entre le bœuf et le jaguar : une histoire des relations anthropo-zoologiques dans les missions jésuites des Guarani (Paraguay, 1687-1737) », Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2023, p. 378.
[59] J. Lawson, *A New Voyage to Carolina, op. cit.*, p. 38.

La mésaventure vécue par l'officier François Simard de Bellisle permet de confirmer cette grande proximité entre le traitement du chien et celui de l'ennemi. En 1719, Bellisle est involontairement abandonné avec quatre autres individus par l'équipage du *Maréchal d'Estrée*, sur la côte du Texas. Désorientés et affamés, ils tentent de survivre mais les compagnons d'infortunes de Bellisle meurent rapidement, et ce dernier se retrouve livré à lui-même. Il rencontre alors un groupe d'Atakapa qui le recueillent mais le réduisent immédiatement en esclavage. S'ensuivent plusieurs mois de brimades et de mauvais traitements que Bellisle racontera par écrit, après son sauvetage par des Hasinai envoyés l'année suivante grâce à Louis Juchereau de Saint-Denis. Au cours de sa captivité, Bellisle est battu de toutes les manières, à la main, mais aussi à coups de bâtons, tant par les adultes que par les enfants[60]. Il évoque même les coups de « fouets » que lui infligent des hommes à cheval alors qu'il les suit en portant leurs affaires[61]. Les coups subis par Bellisle sont si puissants qu'il raconte être un jour tombé au sol, évanoui[62]. Outre ces violences communes aux chiens et aux captifs, Bellisle est contraint de transporter l'équipement de ses ravisseurs lorsque ceux-ci se déplacent, comme le font les chiens, on l'a vu. La veille du départ collectif des hommes « pour la chasse au beufes [et] pour la guerre contre leurs ennemis », on lui demande ainsi de se tenir prêt car il « porteroi[t] une partie de leur bagage sur [son] dos »[63]. Une fois la chasse aux bisons terminée, ses ravisseurs obligent Bellisle à les suivre à pied alors qu'ils sont à cheval. « C'étoit tout ce que je pouvois faire, écrit-il, allant à toutte jambe que de les suivre joint à ce qu'ils m'avoient donné ma charge de beuf à porter »[64]. On pourrait penser que les traitements infligés à l'officier captif par les Atakapa sont seulement comparables à ceux imposés aux chiens, mais tout porte à croire qu'ils partagent vraiment un même statut. Cette proximité, évidente dans la pratique, se double en effet d'un discours explicite de la part des Atakapa, comme en témoigne une scène décrite par Bellisle où, alors qu'il ne parvient pas à répondre à une question qui lui est posée par un homme, ce dernier lui donne « un soufflet de toute sa force, disant qu'[il] étoi[t] un chien »[65]. Bossu, qui raconte plus tard l'expérience malheureuse de Bellisle, va lui aussi dans le sens d'une assimilation explicite entre l'officier captif et un canidé. Selon lui, Bellisle fut bel et bien « pris pour le chien d'une femme veuve », « expression qui signifie esclave »[66]. Cette interprétation est confirmée par la suite des événements : lorsque les Hasinai envoyés par Juchereau de Saint-

[60] Seymard de Bellisle au ministre, s.l., ap. 1721, ANOM, C13C, vol. 4, f°66.
[61] *Ibidem*, f°67.
[62] *Ibid*., f°68.
[63] *Ibid*., f°66v.
[64] *Ibid*., f°67v.
[65] *Ibid*.
[66] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 141, 144.

Denis parviennent chez les Atakapa pour secourir Bellisle, ces derniers leur disent que « c'étoit un chien qu'ils avoient trouvé du côté du grand Lac »[67].

Le cas de Bellisle est le seul qui soit à ce point détaillé dans les archives mais d'autres indices, certes discrets, font parfois surface. Un observateur anonyme, rédacteur d'une « Relation de la Louisianne » vers 1735, décrit par exemple le fait que les hommes, les femmes et les enfants puissent être pris comme captifs lors des conflits guerriers. « Il y a des nations, écrit-il, qui les adoptent pour leurs chien ; alors ils luy font faire toutes les fonctions d'un chien, de garder la porte, de gronder quant il entre ou sort quelqu'un, de manger les restes des plats, et ronger les os »[68]. On peut également penser à la pratique consistant, chez les domestiques du Grand Soleil natchez, à répéter ce que dit ce dernier en le hurlant « par 6 fois comme de véritables chiens »[69]. G. Havard considère que les domestiques apparaissent ici comme des cadets du Grand Soleil, par imitation des chiens qui seraient considérés par les Amérindiens comme les cadets des humains[70]. Il semble aussi possible d'interpréter cette pratique comme une mise en scène du statut servile, précisément, de ces domestiques : en hurlant « comme de véritables chiens », ils témoignent de leur servitude et signalent leur subordination au Grand Soleil.

La destinée d'un captif de guerre n'est toutefois pas limitée à l'adoption ou à la réduction en esclavage. Il pouvait aussi, à son arrivée dans le village des ravisseurs, être torturé et exécuté collectivement[71]. Dans ce cas aussi, sa proximité avec le chien est visible. Au cours des conflits qui opposent les Choctaw et les Chickasaw dans les années 1730, « un nommé Parisien fut pris vif » par des Chickasaw, écrit un relateur[72]. « On le mena au village à la manière acoutumée parmi eux, pour luy faire souffrir le supplice » et, au bout de trois jours, ses tortionnaires l'informent « qu'estant un chien comme eux [les Français], on alloit le faire mourir »[73]. G. Havard a également noté que Dechepare, le commandant du fort Rosalie exécuté par les Natchez le 28 novembre 1729, était regardé « comme un chien » par ces derniers[74]. Dans cette perspective, la torture ne semble pas avoir été uniquement destiné aux ennemis humains. Le naturaliste néerlandais Bernard Romans affirme en effet que les jeunes Choctaw utilisaient leurs

[67] *Ibidem*, p. 144.
[68] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 150.
[69] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 361.
[70] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 94.
[71] G. Havard Gilles, *The Great Peace of Montreal of 1701*, *op. cit*., p. 48-49 ; *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 117-133 ; C. Snyder, *Slavery in Indian country*, *op. cit*., p. 92-96.
[72] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 115.
[73] *Ibidem*, p. 115.
[74] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 190.

sarbacanes pour « tourmenter les chiens », suivant « la disposition innée de tous les sauvages pour la cruauté ». Ces jeunes gens seraient selon lui « encouragés à prendre plaisir à torturer n'importe quel pauvre animal qui a la malchance de tomber entre leurs mains », célébrant de surcroît ceux qui parviennent à « faire durer la souffrance de la victime et qui inventent la plus grande variété de tortures »[75]. S'il n'est pas certain que cette pratique ne concerne que les chiens, ce sont toutefois les seuls qui sont clairement identifiés par le naturaliste. On peut alors se demander dans quelle mesure le parallèle entre la torture des chiens et celle des hommes est pertinent : la première peut-elle être considérée, pour les jeunes gens, comme un préalable ou un entraînement à la torture pratiquée sur les ennemis humains[76] ?

Un autre marqueur frappant de l'assimilation du chien à l'ennemi est la sous-alimentation chronique qui lui est imposée. Comme le note John Lawson, les chiens des Amérindiens, dans le Sud-Est, sont constamment affamés, en plus d'être battus[77]. Le même principe prévaut chez les Sioux, si l'on en croit le père Hennepin, qui cite le chef Ouasicoudé comparant des voleurs à des « chiens affamés qui dérobent un morceau de viande dans un plat et qui s'enfuient »[78]. Il en va de même chez les Illinois, d'après le dictionnaire du père Le Boulanger qui traduit l'expression *8e8irtchi nipitac8o* par : « il m'a jetté les restes co[mm]e à un chien »[79], laissant transparaître en filigrane une habitude consistant à ne nourrir les chiens qu'avec les restes des repas consommés par les humains[80]. On peut également identifier cette habitude chez le père Louis André, selon lequel les femmes autochtones de la Baie des Puants, pour déclencher chez leurs enfants des visions propices à la chasse, les « font ieuner comme des Chiens » – autrement dit elles les empêchent de manger comme on le fait normalement avec les canidés[81]. On pourrait penser que les Amérindiens affament ainsi leurs chiens pour stimuler leur férocité, notamment à la chasse[82]. Si cette possibilité n'est pas à exclure, je proposerai

[75] ROMANS Bernard, *A Concise Natural History of East and West Florida : Containing an Account of the Natural Produce of All the Southern Part of British America in the Three Kingdoms of Nature, Particularly the Animal and Vegetable ; Likewise, the Artificial Produce Now Raised, or Possible to Be Raised, and Manufactured There, with Some Commercial and Political Observations in that Part of the World ; and a Chorographical Account of the Same*, New York, R. Aitken, 1776, p. 77.

[76] Sur la torture dans les sociétés amérindiennes, voir : ABLER Thomas S., « Scalping, Torture, Cannibalism and Rape: An Ethnohistorical Analysis of Conflicting Cultural Values in War », *Anthropologica*, 1992, vol. 34, nº 1, p. 3-20 ; R. Viau, *Enfants du néants et mangeurs d'âmes*, *op. cit*., p. 173-178 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 252-274.

[77] J. Lawson, *A New Voyage to Carolina*, *op. cit*., p. 38. Là aussi, le phénomène trouve des échos chez les Guarani à la même époque : T. Brignon, « Entre le bœuf et le jaguar », *op. cit*., p. 378.

[78] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 281.

[79] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 116 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].

[80] Voir également : D. Delâge, « 'Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres' », art. cité, p. 187.

[81] JR, vol. 57, p. 272.

[82] Thomas Brignon, communication personnelle, septembre 2022.

toutefois une autre hypothèse, dans la continuité de l'interprétation formulée jusqu'ici. À mon sens, les Amérindiens affament leurs chiens pour les exclure – du moins une partie d'entre eux – de la commensalité et, ce faisant, du groupe des parents. On verra plus loin à quel point le partage de la nourriture est essentiel à la production de la parenté[83]. *A contrario*, refuser de partager la nourriture avec une personne équivaut à refuser son intégration sociale et à la maintenir dans une position d'étranger, équivalente dans la vallée du Mississippi à celle d'ennemi, on l'a vu. Alors que le parent est nourri, l'ennemi ou le captif est exclu de la sphère de la commensalité[84]. À ce propos, l'expérience de captivité du père Hennepin chez des Sioux est édifiante. Le récollet, affamé, s'aperçoit en effet que ses ravisseurs se cachent de lui pour manger et évitent ainsi qu'il ne mange lui aussi.

> J'aurais été fort content s'ils m'eussent donné à manger comme à leurs enfants. Mais ils se cachaient de moi et se relevaient de nuit pour manger à mon insu ; et quoique les femmes aient partout plus de tendresse que les hommes, cependant elles conservaient le peu de poisson qu'elles avaient pour en nourrir leurs enfants. Elles me considéraient comme un esclave que leurs guerriers avaient fait dans le pays de leurs ennemis. Elles préféraient donc la vie de leurs enfants à la mienne[85].

Au regard de l'hypothèse proposée précédemment, il semble que l'interprétation de la situation formulée par Hennepin soit légèrement trompeuse. Ce n'est pas uniquement pour une question de survie que les femmes destinent la nourriture à leurs enfants plutôt qu'au prêtre, mais sans doute aussi parce qu'ils ne partagent pas le même statut. Il n'est pas surprenant que les enfants soient bien nourris dans la mesure où ils sont membres du groupe et appartiennent à la parenté. À l'inverse, Hennepin est « un esclave que leurs guerriers avaient fait dans le pays de leurs ennemis », il est donc considéré comme un étranger captif et ne mérite pas à ce titre de devenir un commensal. En d'autres termes, il est volontairement maintenu hors de la parenté à travers le refus de partager de la nourriture avec lui. Ce bref examen du traitement accordé aux captifs en ce qui concerne l'alimentation permet donc d'expliquer la sous-nutrition chronique des chiens : ils sont, au même titre que des ennemis, exclus du domaine de la commensalité. Cette hypothèse me paraît confirmée par une anecdote relevée par G. Havard, à propos des Natchez. Après avoir massacré les Français vivant à proximité du fort Rosalie, le 28 novembre 1729, les Natchez abandonnent le corps des victimes et les laissent à la merci des chiens[86]. Cette scène

[83] Cf. chapitre 12.
[84] *Ibidem*.
[85] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 281.
[86] HAVARD Gilles, « Le Grand Soleil et la mort. Anthropologie du coup natchez de 1729 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2020, vol. 50, nº 2, p. 83.

suggère non seulement que les chiens ne consomment pas la même alimentation que les humains, mais aussi que leur exclusion de la commensalité est d'autant plus poussée qu'ils sont contraints de consommer des cadavres[87].

Une dernière pratique achèvera d'illustrer que les proximités entre le chien et l'ennemi dépassent la simple analogie, à savoir : les festins de chien. Au XVIIIe siècle, les festins de chiens sont documentés dans une grande partie de la vallée du Mississippi et au-delà[88]. Si l'on en croit Bossu, la « chair de chien » est même « le principal mêts des guerriers »[89]. C'est en effet en contexte de conflit que le chien est consommé, à l'occasion de rassemblements rituels qui entourent l'organisation d'expéditions guerrières. Ainsi que l'écrit Le Page du Pratz, telle une généralité au sujet des Amérindiens de la vallée du Mississippi, « la viande de Chien, pour laquelle nous avons beaucoup de répugnance, doit néanmoins être aussi bonne qu'elle est belle, puisqu'ils en font tant de cas qu'ils l'employent par préférence dans les repas de cérémonie »[90]. Ces « repas de cérémonie » se tiennent le plus souvent avant le départ d'un parti guerrier. Une fois que ce départ est décidé, un festin est préparé et offert par le chef du parti à ses guerriers qui participeront, à l'exclusion des autres membres de la communauté. Le Page du Pratz décrit la séquence rituelle qui caractérise cette consommation. Les guerriers se regroupent en un cercle au centre duquel sont disposés des plats composés de viande de gibier. « Au milieu est le plus grand de tous les plats, dans lequel est un gros chien rôti & tout entier », écrit le planteur[91]. Les guerriers marchent, ou dansent, autour de ce chien. Tout en étant en mouvement, le chef de l'expédition commence à prélever des morceaux de viande de chien et à les consommer, puis il est suivi des autres guerriers[92]. Il faut noter ici le caractère extraordinaire de la scène. D'abord, les chiens ne font pas habituellement partie de l'alimentation des Amérindiens, en dehors des rares cas de disette où la nécessité les y contraint[93]. Ensuite, la forme même de la consommation

[87] Cette idée fait écho aux propos de D. Delâge, selon lequel le fait que les chiens soient coprophages joue un rôle dans la place qui leur est accordée dans les sociétés amérindiennes : D. Delâge, « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres" », art. cité, p. 187, 196 ; « Microbes, animaux et eau en Nouvelle-France », art. cité, p. 130.
[88] Quapaw : J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 112-113 ; Illinois : *ibid*., p. 160 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 202 ; Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 342 ; Natchez : A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 421-424 ; Arikara : D. Parks, « Arikara », art. cité, p. 384 ; Hidatsa : J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 155 ; Omaha : E. Comba, « Wolf Warriors and Dog Feasts », art. cité, p. 46 ; Sioux : B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit.*, p. 38 ; haut Missouri : J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 354 **;** Hurons, Iroquois et Abenaki : B. Cummins, *First Nations, First Dogs, op. cit.,* p. 214-215, 225.
[89] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 231.
[90] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 2, p. 409.
[91] *Ibidem*, p. 421.
[92] *Ibid*.
[93] D. Delâge, « 'Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres' », art. cité, p. 186.

sort de l'ordinaire. En effet, les Amérindiens ne consomment pas d'animaux préparés entiers, ni rôtis. Au contraire, l'alimentation carnée consiste généralement soit en viande séchée, soit en morceaux de viande bouillis dans une soupe de maïs, appelée « sagamité » par les Français[94]. La préparation, la présentation publique et la consommation d'un chien rôti entier relèvent donc d'une situation extraordinaire, marquée par des pratiques contraires aux usages habituels. Cela correspond parfaitement à la définition de l'action rituelle formulée par les anthropologues Michael Houseman et Carlo Severi, selon lesquels le rituel a ceci de particulier qu'il combine des « modes de relations ordinairement contraires »[95]. Ce principe, qu'ils nomment « condensation rituelle », contribue à l'émergence de « configurations sociales nouvelles »[96]. Dans cette perspective, la séquence rituelle observée ici, caractérisée par l'acte extraordinaire de consommer un chien – alors qu'il ne l'est pas normalement – et de le consommer entier et rôti – contrairement aux normes qui régissent les « manières de table »[97] autochtones –, contribue à reconfigurer la place que les participants tiennent dans leur société. En l'occurrence, et comme l'a bien identifié Benjamin Balloy à propos des Muscogee, on observe de manière générale une singularisation des guerriers lors des rituels qui précèdent une expédition[98]. En d'autres termes, ils se séparent du reste de la communauté. À cet égard, j'émettrai l'hypothèse que le chien apparaît lors de ces rituels comme une préfiguration de l'ennemi humain à venir. Cette idée se justifie à mon sens car la conservation de l'intégrité physique du chien – il est préparé entier – le distingue d'un met ordinaire et assimile sa consommation à un acte cannibale. Dans la mesure où, d'une part, le chien partage, de manière fort répandue, des caractéristiques communes avec l'ennemi et où, d'autre part, la frontière entre personne humaine et personne non humaine est extrêmement poreuse dans les sociétés amérindiennes[99], la consommation rituelle du canidé glisse ainsi logiquement vers le cannibalisme. De cette façon, le festin acte le changement de statut des guerriers qui, d'hommes ordinaires, deviennent des meurtriers potentiels. Une brève excursion dans la région du Plateau permet d'appuyer cette idée. L'anthropologue Mathieu Charle indique que les Coeur d'Alene y pratiquaient par le passé un rituel où, avant d'effectuer un raid, les guerriers dansaient en cercle autour d'une statue représentant un ennemi en le frappant, de façon tout à fait similaire aux gestes pratiqués autour

[94] Voir par exemple : Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 124, 129 ; A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 3, p. 8-9.
[95] M. Houseman, *Le rouge est le noir*, *op. cit*., p. 16. Voir également : M. Houseman et C. Severi, *Naven*, *op. cit*.
[96] M. Houseman, *Le rouge est le noir*, *op. cit*., p. 15-16.
[97] L'expression est empruntée à Claude Lévi-Strauss : C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit*.
[98] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle, op. cit.*, p. 170.
[99] Voir *supra*, p. 22.

du chien rôti dans la vallée du Mississippi[100]. E. Désveaux signale quant à lui que le mat central, lors de la danse du soleil pratiquée par les Sioux, « incarne […] un ennemi, étant nommé et traité comme tel »[101]. Si l'on accepte de prendre ces deux formes rituelles comme des variantes de celle pratiquée dans la vallée du Mississippi, la statue de l'ennemi utilisée par les Coeur d'Alene comme le mat des Sioux apparaissent comme des transformations du chien mississippien. À ce titre, seul la forme change – tantôt effigie, tantôt chien –, mais les gestes et la signification demeurent les mêmes : c'est bien le futur ennemi qui se trouve au centre du cercle et que les danseurs viennent frapper ou dont ils prélèvent des morceaux qu'ils vont ensuite consommer.

Il faut noter que, chez certaines nations de la vallée du Mississippi, les événements qui précèdent le festin vont également dans le sens d'un changement du statut des participants par l'intermédiaire des chiens. Deliette évoque à cet égard les grandes expéditions des Illinois contre les Pawnee ou les Quapaw dans les années 1690, au cours desquelles tout le village se déplace en direction du Missouri[102]. Avant d'aller au combat, les hommes organisent une grande danse et « quand les femmes voyent qu'on se prépare à faire cette danse, elles emmènent tous les chiens au loing, car autant qu'ils en trouvent ils les tuent dont ils se régalent »[103]. Chez les Illinois, la violence des guerriers commence donc à se manifester avant la danse et l'exécution – pour ne pas dire le massacre – des chiens du village marque ainsi le début de la séquence rituelle qui engendre des meurtriers. La pratique n'a rien d'ordinaire ou de socialement acceptable, on le voit, puisque les femmes protègent les chiens et évitent qu'ils soient tous tués par les hommes. On observe plutôt ce qui pourrait être considéré, en écho aux réflexions d'Enrico Comba sur les sociétés guerrières des Plaines[104], comme une mise en scène ritualisée de la folie des guerriers et de leur férocité avant le combat.

Cette idée d'une séquence rituelle contribuant, par l'assimilation du chien à un ennemi à venir, à singulariser les guerriers en les transformant en meurtriers potentiels, me semble être soutenue par le fait que, d'après certaines sources, un chien peut aussi être consommé au retour d'une expédition, rétablissant alors potentiellement le statut des guerriers qui, tout en étant félicités pour leur courage, voire leur victoire, redeviennent des hommes ordinaires. C'est ce que suggère Nicolas de La Salle lors d'une visite dans un village quapaw en 1682. À cette

[100] CHARLE Matthieu, *Coeur d'Alene. Ethnohistoire d'une communauté indienne d'Amérique du Nord*, La-Roche-sur-Yon, Dépaysage, 2019, p. 261.
[101] E. Désveaux, « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », art. cité, p. 130.
[102] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 352.
[103] *Ibidem*, p. 353.
[104] E. Comba, « Wolf Warriors and Dog Feasts », art. cité, p. 46.

occasion, les Quapaw « firent festin de chien aux François, disant qu'ils estoient de vrays guerriers d'avoir esté si loin sans estre tuez »[105]. Dans les années 1790, Truteau remarque une pratique similaire chez les Amérindiens du haut Missouri. Au retour d'un parti victorieux, les « chefs » et les « braves » du village « donnent aux jeunes gens [qui ont combattu] des chiens qu'ils mangent en des festins entre-eux »[106]. Le fait que les chiens soient mangés par les jeunes guerriers « entre eux » signale bien qu'au retour, comme lors du festin précédant le départ, les participants à l'expédition sont isolés du reste de la communauté. On ne sait si, dans ce cas, le chien est consommé entier et rôti, mais le fait que la consommation de chien soit signalée à plusieurs reprises tant avant de partir à la guerre qu'en revenant de celle-ci suggère que le rituel marque un seuil dans le statut des guerriers. Chez les Illinois, le père Rasle remarque lui aussi que le chien est précisément consommé à ces deux occasions que sont l'entrée en guerre et la fin de celle-ci. En 1723, le jésuite est invité par « le principal Chef, à un grand repas qu'il donnait aux plus considérables de la Nation » et pour lequel « il avait fait pour cela tuer plusieurs chiens ». « Un pareil festin, écrit-il, passe parmi les Sauvages pour un festin magnifique » et ces « sortes de festins » sont souvent organisés « lorsqu'il s'agit, ou d'entreprendre la guerre contre leurs voisins, ou de la terminer par des propositions de paix »[107]. Si, dans les autres sources citées, on n'a pas connaissance d'une consommation de chien lors de « propositions de paix » à proprement parler, on peut y voir tout de même un lien clair entre le retour des combattants à une vie ordinaire et le retour à la paix. Le fait que Rasle signale cette binarité entre une consommation ritualisée avant et après la guerre me semble donc bien confirmer que ces moments rituels contribuent à modifier le statut des hommes – tantôt en faisant, tantôt en défaisant leur statut de meurtrier.

Outre les moments qui précèdent et qui suivent le combat guerrier, on peut aussi se demander quelle place le chien occupe entre ces deux moments, c'est-à-dire dans la guerre. Les indices recueillis dans les archives sont rares mais ils permettent une fois encore de soutenir l'idée d'une grande proximité de statut entre le chien et l'ennemi. D'abord, au sein de certaines nations, les chiens semblent pouvoir être pris pour cible au même titre que les ennemis humains lors des raids[108]. Ainsi en va-t-il chez les Quapaw, selon Bossu, où « celui qui tue un chien aux ennemis est […] reçu guerrier ; mais il faut qu'il apporte la chevelure, c'est-à-dire la peau de la tête du chien qu'il a tué, comme si c'étoit la chevelure d'un ennemi sans quoi les autres ne le

[105] N. de La Salle cité dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 568.
[106] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 352-354.
[107] JR, vol. 67, p. 162.
[108] D. Delâge, « 'Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres' », art. cité, p. 205.

croiroient pas »[109]. Dans cette perspective, les chiens sont non seulement une cible pour les guerriers mais ils s'insèrent aussi dans le même dispositif de valorisation de l'action guerrière que celui qui prévaut à l'égard des ennemis humains. Leur scalp, en effet, constitue un trophée au même titre que celui d'un humain, trophée qui participe de l'ascension sociale des jeunes hommes accédant ainsi au statut de guerrier[110]. Par ailleurs, les guerriers ont pu parfois jouer de cette proximité entre le statut du chien et de l'ennemi, comme le suggère Henri Joutel qui se trouve confronté, en 1685, à des guerriers ennemis qui imitent des chiens pour intimider les Français autour de leur établissement[111]. Cette proximité entre chiens et ennemis semble ainsi avoir été propice à l'élaboration d'un répertoire guerrier jouant sur la crainte commune que suscite la férocité des canidés et des assaillants.

B. Le problème des couvertures en poil de chien

Au début des années 1730, alors que les Français présents en Louisiane ont plus que jamais besoin de leurs alliés choctaw dans le cadre des représailles menées contre les Natchez à la suite du massacre de l'automne 1729[112], le maintien de l'alliance leur impose d'importantes dépenses en présents destinés aux Amérindiens[113]. Parmi ces présents, on trouve mention à plusieurs reprises de couvertures en poils de chien. Les Amérindiens, dans la vallée du Mississippi, apprécient les couvertures importées de France, notamment les « limbourg »[114] qui viennent se superposer à l'habitude répandue et préexistante d'utiliser des peaux de bison pour divers usages[115]. Un problème surgit toutefois dans les échanges de lettres des administrateurs coloniaux : les couvertures en poil de chiens ne sont pas du tout appréciées par les Amérindiens. En juillet 1733, un navire de ravitaillement arrive ainsi en Louisiane et transporte de telles couvertures. Alors qu'elles sont destinées aux alliés autochtones des Français, le gouverneur Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville comprend immédiatement que ces couvertures « les

[109] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 112-113.
[110] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 120-126 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 235, 283-284.
[111] Joutel cité dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 165.
[112] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 241-290.
[113] SAADANI Khalil, « Gift Exchange between the French and the Native Americans in Louisiana » dans Bradley G. Bond (ed.), *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 43-64.
[114] DUBÉ Alexandre, « Tisser les liens de l'alliance : réseaux commerciaux et étatiques franco-amérindiens » dans Nathalie Dessens et Jean-Pierre Le Glaunec (eds.), *Interculturalité : la Louisiane au carrefour des cultures*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 65-92.
[115] P. Núñez-Regueiro *et al*., « "Matachées" », art. cité, p. 112-135.

rebuteront infailliblement »[116]. Le commissaire-ordonnateur Edmé-Gatien Salmon confirme les dires de Bienville : les Amérindiens n'accepteront jamais ces couvertures, qui sont donc perdues, à moins qu'elles ne soient distribuées aux esclaves africains[117]. L'explication viendrait, selon les deux administrateurs, de la mauvaise facture de ces couvertures. Elles sont trop courtes et trop lourdes, écrit Salmon ; les coutures sont de mauvaises qualités, d'après Bienville[118]. L'analyse proposée plus haut, au sujet de la proximité entre chien et ennemi dans les sociétés amérindiennes, suggère toutefois qu'une autre interprétation est possible. On peut certes imaginer que les Amérindiens préféraient les couvertures de bonne facture à celles de mauvaise qualité – encore faudrait-il savoir si leurs critères d'appréciation correspondent à ceux de Bienville et de Salmon. Tout porte à croire cependant que ces couvertures étaient rejetées par les Amérindiens du fait de leur composition en poils de chien, animal dont on a vu qu'il partage avec l'ennemi la caractéristique d'être souvent dévalorisé, tout en étant subordonné aux humains. Comme on le verra plus loin, les Amérindiens accordent une attention sensible à la nature des animaux dont ils utilisent les attributs dans leur culture matérielle, en particulier dans le cadre des pratiques vestimentaires – ce n'est pas un hasard, par exemple, si les plumes d'oiseaux sont particulièrement valorisées[119]. Le fait que le chien soit un animal souvent dénigré, battu, brimé et sous-alimenté, ne jouerait-il pas un rôle dans le refus des Amérindiens de porter des couvertures fabriquées en poils de cet animal ? La question reste ouverte mais elle invite à se départir d'une lecture trop littérale des sources pour aller vers une analyse qui mobilise pleinement les référents culturels des Amérindiens.

4. Un parent potentiel ?

Il est désormais clair que les Amérindiens tendent le plus souvent à conférer au chien un statut homologue à celui de l'ennemi dans la vallée du Mississippi. Des indices discrets, mais significatifs, suggèrent en revanche que les relations aux chiens pouvaient être plus ambivalentes qu'il n'y paraît, et se caractériser quelquefois par une autre option relationnelle. Bernard Romans évoque par exemple le cas des Muscogee, dont les chiens vivent parfois dans des conditions suscitant la pitié de l'observateur européen. Mais dans le même temps, l'auteur affirme qu'ils « aiment beaucoup les chiens », à l'image selon lui de « tous les autres

[116] Bienville à Salmon, La Nouvelle-Orléans, 29 juillet 1733, ANOM, C13A, vol. 17, f°131v.
[117] Salmon au ministre, La Nouvelle-Orléans, 1er août 1733, ANOM, C13A, vol. 17, f°188-188v.
[118] Salmon au ministre, La Nouvelle-Orléans, 1er août 1733, ANOM, C13A, vol. 17, f°188-188v ; Bienville à Salmon, La Nouvelle-Orléans, 29 juillet 1733, ANOM, C13A, vol. 17, f°131v.
[119] Cf. chapitre 9.

sauvages »[120]. On voit ici émerger une contradiction qui n'est en réalité qu'apparente, car elle renvoie en fait au modèle dualiste identifié au début de la thèse[121]. Comme on va le voir maintenant, la deuxième option relationnelle existant, opposée à l'inimitié, est relative à la parenté, au sens où la relation entre les Amérindiens et *certains* chiens semble être marquée par un soin remarquable, une sincère complicité, une amitié et une intimité durable.

Cette intimité se traduit notamment par le fait que les hommes puissent être accompagnés[122] dans la mort par un ou plusieurs de leurs chiens, dans plusieurs sociétés de la basse vallée du Mississippi. À cet égard, le gouverneur Antoine Laumet Lamothe Cadillac décrit les funérailles du Grand Soleil natchez[123]. Lors de cet événement, écrit-il, on « casse la teste » non seulement de ses « favoris », « afin disent-ils de luy faire compagnie dans son Voyage », mais « on tüe même Jusqu'aux chiens et aux chevaux dont il faisoit le plus decas »[124]. Les chefs ne sont pas les seuls à pouvoir être accompagnés de leurs chiens dans la mort et il semble en être de même pour les autres membres de la société natchez, à l'exception sans doute des « Puants », ou roturiers[125]. Selon le lieutenant Dumont de Montigny, une plateforme funéraire est pour cela érigée à proximité de la maison du défunt, sur laquelle son corps est déposé. D'un côté sont placés « son fusils, sa pipe, quelque peu de butin et de l'autre côté est posé aussi son chien »[126]. Si l'on en croit Dumont, la pratique n'est donc pas associée uniquement aux funérailles de l'élite dirigeante et ne fonctionne pas exclusivement comme un prolongement de l'exécution des humains pour accompagner le défunt : les chiens apparaissent comme des individus à part entière et on peut penser que seule une relation d'une singulière proximité devait pousser un maître à attendre que son chien le suive dans la mort.

On retrouve également cette pratique chez les Choctaw, qui, pour leur part, ne tuent pas d'accompagnants humains lors des funérailles de défunts prestigieux – au XVIIIe siècle, seuls les Natchez et les Taensa le font[127]. Des données ethnographiques un peu plus tardives, datant du début du XIXe siècle, montrent en effet que les Choctaw enterrent parfois leurs morts

[120] B. Romans, *A Concise Natural History of East and West Florida*, *op. cit*., p. 97.
[121] Cf. introduction.
[122] Je reprends ici l'expression d'« accompagnement » à Alain Testart : TESTART Alain, *La servitude volontaire. Les morts d'accompagnements*, Paris, Errance, 2004. Il existe néanmoins différents vocables pour désigner la pratique consistant à tuer des individus qui, dans le cadre de funérailles, sont réputés suivre le défunt dans la mort. Gilles Havard parle ainsi de « sacrifice » et David Jabin, en contexte amazonien, de « synthanasie » : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 110.
[123] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 107-117.
[124] Antoine Laumet Lamothe Cadillac, « Relation du sieur de La Mothe Cadillac », s.d., NL, MS 293, vol. 3, p. 445.
[125] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 97-99.
[126] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 385-386.
[127] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 107-113.

accompagnés de leurs chiens favoris, de leur casse-tête et de leur calumet, comme chez les Natchez[128]. Selon plusieurs sources datant de cette période, les Choctaw affirment que les animaux sont dotés d'un esprit survivant après la mort et considèrent que les chiens ainsi tués à l'occasion des funérailles de leur maître sont donc en mesure de le suivre[129]. Dans cette perspective, la mort n'est pas synonyme d'une disparition des êtres mais bien de la prolongation de la relation du chien et de son maître – comme du Soleil natchez et de ses accompagnants – dans un autre registre de réalité, que Le Page du Pratz appelle par exemple « Pays des Esprits » dans le cas natchez, mais dont les contours sont mal connus[130].

L'accompagnement dans la mort n'est pas le seul témoignage de l'attachement que les Amérindiens portent à certains de leurs chiens. Il arrive que certains canidés soient eux-mêmes pleurés à leur mort et fassent l'objet de lamentations comparables à celles qui prévalent pour les humains. Cela a été observé en particulier chez les Osage par John Bradbury, au début du XIXe siècle. La mort d'un chien, écrit le naturaliste, « stimule fortement leurs lamentations, comme s'il s'agissait d'un parent [*relative*] ou d'un ami »[131]. Les sources sont peu bavardes à ce sujet mais un exemple relevé par l'employé de la Compagnie du Nord-Ouest Williams Harmon, dans les Rocheuses, laisse penser que l'épisode décrit par Bradbury n'est pas complètement isolé en Amérique du Nord. Harmon écrit ainsi que

> tous les Indiens sont très attachés à leurs chiens de chasse. Les peuples à l'ouest des Rocheuses leur portent la même affection que celle qu'ils portent à leurs enfants ; et ils parlent avec eux, comme s'ils étaient des êtres rationnels. Ils les appellent fréquemment leurs fils ou leurs filles ; et lorsqu'ils parlent d'un Indien, ils le désigneront comme le père de tel chien, qui lui appartient. Quand leurs chiens meurent, il n'est pas inhabituel de voir leurs maîtres ou maîtresses les placer sur une structure de bois, et les brûler de la même manière qu'ils le font avec le corps de leurs proches ; ils se lamentent après leur mort, en pleurant et en gémissant, tout à fait comme s'ils étaient leurs parents [*kindred*][132].

La région n'est certes pas celle qui nous intéresse en premier lieu mais, couplé avec la description de Bradbury, cette citation montre la possibilité d'une relation entre les

[128] J. F. H. Claiborne cité dans J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 183.
[129] I. Folsom et J. F. H. Claiborne cités dans J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 180, 183.
[130] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit*., vol. 3, p. 26. À ce sujet, voir B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 97-99. Je remercie Benjamin Balloy d'avoir partagé avec moi certaines de ses réflexions à ce sujet.
[131] J. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, *op. cit*., p. 47.
[132] W. Harmon cité dans B. Cummins, *First Nations, First Dogs, op. cit*., p. 40.

Amérindiens et certains de leurs chiens sur le registre de la parenté. On peut identifier des éléments similaires dans les deux cas : le chien est l'objet d'affection, son traitement funéraire est proche ou identique à celui des humains, sa mort entraîne une grande tristesse et des lamentations publiques. Chez Bradbury comme chez Harmon, le rapprochement entre le chien et le parent est explicite, ces auteurs parlant d'un côté de *relative*, de l'autre de *kindred*.

Au vu de la distinction entre des chiens intégrés à une relation d'inimitié – le cas dominant – et des chiens intégrés à une relation de parenté, une question mérite d'être posée : les chiens peuvent-ils tous passer, au cours de leur vie, d'une relation à l'autre ? Ou existe-t-il différentes catégories de chiens, maintenus dans l'une ou l'autre de ces formes relationnelles ? Bradbury sème le doute à ce sujet, à travers une curieuse anecdote. Chez les Amérindiens qu'il a fréquentés dans la région du Missouri, peut-être les Arikara, il existerait selon lui « deux variétés » de chiens : « la première qu'ils emploient à la chasse ; l'autre, d'une nature stupide et paresseuse, restant toujours aux abords du village, est employée [pour transporter des charges] »[133]. Il est difficile de savoir si, par « variétés », Bradbury entend « morphotypes ». On peut toutefois se demander s'il fait référence à des catégories de chiens qui seraient hiérarchisées et associées, de manière fixe et prédéfinie, à l'une ou l'autre des activités qu'il évoque. Bien que l'hypothèse soit relativement spéculative, on peut imaginer que les Amérindiens accordaient un soin plus poussé à leurs chiens de chasse qu'aux chiens de transport. Le dressage d'un chien de chasse demande en effet un investissement conséquent et on pourrait comprendre qu'il ne soit pas, en parallèle, mobilisé pour le transport de charge[134], qui demande un entrainement bien moins long[135] et qui peut conduire à de lourdes pathologies[136], donc le rendre inapte à la chasse. Par ailleurs, des relations de proximité peuvent se développer entre un chasseur et son ou ses chiens au fil des années passées à traquer le gibier, sans parler du fait que ces chiens jouent un rôle protecteur vis-à-vis de leurs maîtres, comme le notait James Adair à propos de la chasse à l'ours. Dans la mesure où la chasse est une activité extrêmement valorisée par les hommes, se pourrait-il que les chiens qui y participent soient eux aussi perçus comme particulièrement valeureux ? Peut-on penser que ce sont en premier lieu ces chiens qui, chez les Choctaw, apparaissent comme les « chiens favoris » du défunt, ou chez les Natchez, celui dont le mort « faisoit plus de cas » ? Harmon, bien qu'il s'intéresse aux

[133] J. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, *op. cit*., p. 127.
[134] Christophe Chandezon, communication personnelle, novembre 2024.
[135] G. L. Wilson, *The Horse and the Dog in Hidatsa Culture*, *op. cit*., p. 211-212.
[136] H. Lapham, « Animals in Southeastern Native American Subsistence Economies », art. cité, p. 414 ; PARMALEE Paul et BOGAN Arthur, « Cherokee and Dallas Dog Burials from the Little Tennessee River Valley », *Tennessee Anthropologist*, vol. 3, n°1, 1978, p. 105.

Amérindiens des Rocheuses, affirme clairement que ce sont les « chiens de chasse » qui font l'objet d'un attachement particulier. On peut difficilement aller plus avant dans l'interprétation, qui reste fragile, mais il me paraît plausible que soit répandu un tel modèle dans les sociétés amérindiennes, distinguant des chiens de valeur – les chiens de chasse – traités avec soin et intégrés à des relations de parenté ; et des chiens vidangeurs, porteurs de charges, constamment brimés, pensés sur le modèle des captifs réduits en esclavage.

5. Ambivalence et subordination

Quoi qu'il en soit de cette division entre chiens de chasse et chiens de transport, il apparait que la relation aux chiens se greffe au modèle dualiste qui structure les relations sociales en général, associant les canidés tantôt à la parenté, tantôt à l'inimitié. Cette relation se singularise toutefois par le statut qui est accordé aux chiens, caractérisé par une subordination systématique vis-à-vis des humains. Cette subordination s'illustre en premier lieu à travers les mauvais traitements qui lui sont infligés et par son exclusion de la sphère de la commensalité. On peut penser également que, de la même manière que les individus sacrifiés lors de la mort du Grand Soleil natchez sont souvent des subordonnés, les chiens qui accompagnent leur maître dans la mort se voient aussi attribuer une position de subordination. En comparaison avec d'autres espèces ou catégories animales dont on verra qu'elles font au contraire l'objet d'une déférence toute particulière de la part des Amérindiens[137], les chiens sont ainsi maintenus dans une certaine infériorité sociale. Cette infériorité se double d'un paradoxe, propre à la position des chiens dans les sociétés autochtones, entre une proximité spatiale – les chiens vivent dans les villages, près des humains – et une certaine distance sociale. C'est peut-être ce statut liminal, en tant que « personne » inférieure, à la fois proche et distance, qui fait du chien un intermédiaire privilégié entre les Amérindiens et certains êtres qui vivent dans d'autres strates de l'univers. Il apparaît en effet que les chiens sont souvent sacrifiés à destination d'êtres réputés puissants, habitant en particulier les mondes céleste et chtonien, ou aquatique. Dans ce dernier cas, Nicolas Perrot affirme par exemple que certains groupes amérindiens, avant un long voyage, exécutent des chiens à destination de « Michipissy », un être aquatique responsable des tempêtes et du mouvement des eaux[138]. Plusieurs jésuites ont remarqué des pratiques similaires à l'ouest et au sud des Grands Lacs, lorsque de violentes maladies frappent

[137] Cf. partie 4.
[138] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 205. Voir également le chapitre 10.

les communautés autochtones qui y vivent. En 1693, le père Gravier décrit l'une des premières épidémies[139] qui se diffuse chez les Peoria. Les spécialistes rituels, comme c'est souvent le cas[140], prennent en charge la lutte contre ce fléau. Ce sont eux que décrit Gravier lorsqu'il affirme que

> peu de jours après je vis un petit chien pendu au bout d'une perche piquée en terre […] j'en fus surpris n'ayant encore été convaincu par aucune expérience qu'ils fassent des sacrifices à leurs Manit8s ou qu'ils pendent ainsi des chiens pour faire cesser les maladies[141].

Le père Gabriel Marest, décrit quant à lui une épidémie plus tardive qui touche les Mascoutens, à l'est du lac Michigan, en 1712. Les spécialistes rituels, écrit-il,

> s'éloignèrent un peu du fort pour faire un grand sacrifice à leur Manitou. Ils immolèrent jusqu'à quarante chiens qu'ils portèrent en haut d'une perche en chantant, en dansant et en faisant mille postures extravagantes. La mortalité ne cessait pas tous ces sacrifices. Le chef des Charlatans s'imagina que leur Manitou, plus faible que le Manitou des Français, était contraint de lui céder[142].

Dans tous les cas présentés, ce sont des chiens qui sont tués et suspendus à des perches à destination d'êtres puissants dont les Amérindiens tentent manifestement de solliciter le soutien, qu'il s'agisse de leur « manitou » pour lutter contre le celui des Français, ou de « Michipissy », pour éviter qu'un accident ne survienne au cours d'un voyage.

Les chiens apparaissent ainsi pleinement intégrés au modèle relationnel dualiste autochtone dans la vallée du Mississippi, mais ils se distinguent par leur statut liminal et subordonné, qui leur confère une position d'intermédiaires fondamentaux dans les processus rituels de résolution des tensions sociales[143].

---

[139] P. Kelton, « The Great Southeastern Smallpox Epidemic, 1696-1700 », art. cité.
[140] KELTON Paul, « Avoiding the Smallpox Spirits: Colonial Epidemics and Southeastern Indian Survival », *Ethnohistory*, 2004, vol. 51, nº 1, p. 45-71.
[141] JR, vol. 64, p. 186-188.
[142] JR, vol. 66, p. 240.
[143] La relation entre les chiens et la maladie a également été observée chez les Inuit dans : F. Laugrand et J. Oosten, « Canicide and Healing », art. cité, p. 98.

Chapitre 6. Irruption, diffusion et intégration des chevaux en pays amérindien

Contrairement aux sociétés des Plaines dont le rapport aux chevaux a fait l'objet de nombreux travaux et imprégné la culture populaire du XXe siècle, peu d'études ont été publiées à ce sujet concernant les sociétés de la vallée du Mississippi. Quelques articles précurseurs font exception, en particulier ceux de Jared Vincent Harper et de James Taylor Carson[1]. Ces deux publications portent sur le Sud-Est, et en particulier sur les Choctaw pour celle de J. T. Carson, mais cette région n'en demeure pas moins sous-étudiée, comme la vallée du Mississippi dans son ensemble. Ainsi Jacob Featherling soulignait-il encore, en 2019, l'inactualité de ce sujet dans l'historiographie sur le Sud-Est[2]. Les travaux de synthèse, eux non plus, ne font presque jamais mention de la diffusion et de l'adoption du cheval dans le Sud-Est, à l'image du quatorzième volume du *Handbook of North American Indians* – seules quelques anecdotes, à propos des Chickasaw notamment, viennent rappeler la présence ancienne des chevaux dans la région[3]. Il ne faudrait toutefois pas s'y tromper. Le fait que la diffusion du cheval dans la vallée du Mississippi soit peu étudiée ne relève pas d'un désintérêt arbitraire de la part des chercheurs mais est aussi lié, comme le soulignait déjà John Swanton en 1931, à une réalité historique : les équidés n'ont jamais pris dans le Sud-Est comme dans la vallée du Mississippi une importance aussi considérable dans le mode de vie des Amérindiens que dans les Plaines[4]. Ceci explique à l'inverse le fait que ces dernières aient suscité la curiosité des historiens et des anthropologues depuis plus d'un siècle[5]. En somme, il en va des Plaines à propos du cheval comme du Subarctique à propos de la chasse[6] : on observe une inflexion régionale forte à propos d'un sujet

[1] HARPER Jared Vincent, « The Adoption and Use of the Horse Among Southeastern Indians », *Tennessee Anthropologist*, 1980, vol. 5, n° 1, p. 26-33 ; CARSON James Taylor, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians, 1690-1840 », *Ethnohistory*, 1995, vol. 42, n° 3, p. 495-513.

[2] FEATHERLING Jacob, « Horses, Culture, and Trade: The Impact of the Horse on Southeastern Native Nations, 1650-1830 », Mémoire de Master, Hattiesburg, University of Southern Mississippi, 2019, p. 2.

[3] R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 482. On compte moins de vingt références aux chevaux dans cet ouvrage de plus de mille pages : FOGELSON Raymond D. (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004.

[4] J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 52.

[5] C. Wissler, « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », art. cité ; HAINES Francis, « Where did the Plains Indians Get Their Horses ? », *American Anthropologist*, 1938, vol. 40, n° 1, p. 112-117 ; « The Northward Spread of Horses among the Plains Indians », *American Anthropologist*, 1938, vol. 40, n° 3, p. 429-437. Deux ouvrages importants ont ensuite été publiés en 1955. Le premier est monographique : EWERS John C., *The Horse in Blackfoot Indian Culture*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 159), 1955 ; le second est un travail de synthèse, étonnamment assez peu mobilisé par l'historiographie, malgré une documentation relativement abondante pour l'époque : ROE Frank Gilbert, *The Indian and the Horse*, Norman, University of Oklahoma Press, 1955.

[6] Cf. chapitre 5.

qui, pourtant, est loin d'être absent de la vallée du Mississippi. Puisque les travaux sur la diffusion et l'adoption du cheval ont principalement porté sur les Plaines, il faudra donc leur accorder une attention soutenue. Il convient en revanche, comme dans les autres chapitres, de maintenir la focale sur les sources historiques propres à la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle. Cela permettra d'interroger la pertinence de l'historiographie pour penser les singularités de cette région, tout en conservant les éléments qui favorisent l'interprétation des archives. Dans cette perspective, ce chapitre vise à contribuer tout autant à la démonstration de ma thèse qu'à combler un certain manque de travaux sur la région, raison pour laquelle j'aurais à revenir sur la chronologie de la diffusion du cheval dans la vallée du Mississippi puisqu'aucune publication, à ma connaissance, n'a tenté d'en réaliser une synthèse.

1. Une révolution équine ? Réflexion historiographique

A. Contraintes environnementales et énergie solaire

Conformément à la tendance générale en histoire des relations à l'environnement dans l'Amérique du Nord autochtone à l'époque moderne, les approches faisant la part belle au déterminisme environnemental dominent les travaux sur les chevaux dans les sociétés amérindiennes. Certains, à l'instar de ceux de James Taylor Carson[7], sont plus nuancés que d'autres, mais on observe dans l'ensemble une relative homogénéité dans les interprétations proposées. Cette tendance à analyser la diffusion des chevaux en territoire autochtone suivant un raisonnement déterministe s'amorce au moins à partir de l'article publié par Alan Osborn en 1983[8]. Ce dernier propose alors d'étudier la diffusion du cheval dans les Plaines à partir d'un modèle inspiré de *l'optimal foraging theory*. Cette théorie issue de l'éthologie a connu un certain succès dans les années 1980, chez des chercheurs en sciences sociales qui pensaient rendre robustes des interprétations extrêmement déterministes en les fondant sur un modèle issu des sciences naturelles[9]. En suivant cette approche, A. Osborn tente de calculer la taille des

[7] J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité. Voir également : J. T. Carson, *Searching for the Bright Path*, *op. cit*., p. 51-69.
[8] A. Osborn, « Ecological Aspects of Equestrian Adaptations in Aboriginal North America », art. cité.
[9] SMITH Eric Alden, BETTINGER Robert L., BISHOP Charles A., BLUNDELL Valda, CASHDAN Elizabeth, CASIMIR Michael J., CHRISTENSON Andrew L., COX Bruce, DYSON-HUDSON Rada, HAYDEN Brian, RICHERSON Peter J., ROTH Eric Abella, SIMMS Steven R. et STINI W. A., « Anthropological Applications of Optimal Foraging Theory: A Critical Review », *Current Anthropology*, 1983, vol. 24, n° 5, p. 625-651. Pour des perspectives critiques, voir : CLEMMER Richard O., « Native Americans: The First Conservationists? An Examination of Shepard Krech III's Hypothesis with Respect to the Western Shoshone », *Journal of Anthropological Research*, 2009, vol. 65, n° 4, p. 555-574 ; GRAEBER David et WENGROW David, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2021, p. 192-209.

troupeaux de chevaux en pays amérindien et d'établir une stricte corrélation entre cette taille et les conditions climatiques des Plaines, corrélation qu'il applique ensuite à d'autres phénomènes comme les mobilités saisonnières ou les activités guerrières[10]. Selon A. Osborn, le recours à ce modèle interprétatif serait pertinent car les sources historiques sont lacunaires. Ce diagnostic sur l'état de la documentation relève pourtant moins d'une réalité que d'un postulat non vérifié. Comme j'entends le montrer au fil de ce chapitre, les sources permettant d'étudier la diffusion du cheval dans la vallée du Mississippi existent bien et, même si elles sont souvent fragmentaires, elles offrent des informations précieuses pour comprendre ce phénomène, de manière moins mécanique qu'en appliquant un modèle préconstruit et fondé sur des présupposés matérialistes.

Quelques années plus tard, James Sherow publie à son tour une étude sur l'adoption du cheval par les Amérindiens de la vallée de l'Arkansas, donc directement liée à la vallée du Mississippi, mais à propos d'une époque plus tardive (1800-1870)[11]. Selon une lecture là encore très matérialiste du phénomène, J. Sherow s'intéresse principalement aux contraintes environnementales et climatiques auxquelles les Amérindiens ont dû faire face après avoir adopté le cheval. Cette approche est guidée par une conception assurément restrictive de l'histoire environnementale, puisque l'auteur considère, en suivant Donald Worster, que « les contraintes relatives à l'adaptation humaine sont les plus importantes leçons que doivent transmettre les historiens de l'environnement »[12]. J. Sherow s'emploie ainsi à montrer en quoi l'accumulation de chevaux dans les communautés autochtones aurait contraint ces dernières à choisir certaines solutions adaptatives tout en aboutissant à d'importantes dégradations environnementales[13]. Il n'en demeure pas moins que les conclusions apportées par J. Sherow sont stimulantes et importantes, dans une historiographie qui, jusque-là, pensait la diffusion du cheval uniquement comme une grande réussite, sans prendre en considération les difficultés auxquelles les Amérindiens ont été confrontés[14]. Si J. Sherow a focalisé son argumentation sur cette question, il n'était toutefois pas le premier à souligner les adaptations nécessaires au développement de l'élevage de chevaux en pays amérindien, où les communautés, par exemple,

[10] A. J. Osborn, « Ecological Aspects of Equestrian Adaptations in Aboriginal North America », art. cité, p. 568-584.
[11] SHEROW James E., « Workings of the Geodialectic: High Plains Indians and Their Horses in the Region of the Arkansas River Valley, 1800-1870 », *Environmental History Review*, 1992, vol. 16, n° 2, p. 61-84.
[12] *Ibidem*, p. 64.
[13] *Ibid*., p. 65.
[14] *Ibid*. Cette conclusion a ensuite été reprise par Pekka Hämäläinen dans l'article suivant : P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité, p. 834.

ne produisaient pas ou peu de fourrage. D'autres avant lui, en particulier Richard White à propos des Pawnee, et John Moore au sujet des Cheyenne, s'y étaient intéressés[15].

Pekka Hämäläinen a ensuite contribué à l'étude de la diffusion des chevaux dans les Plaines, dans un article qui a fait date, puis, de manière moins approfondie, dans un livre récent sur les Lakota[16]. Son analyse, la première à proposer une synthèse aussi précise du phénomène, s'inscrit néanmoins de manière évidente dans un agenda radicalement rationaliste, voué à montrer, à toutes les échelles[17], que les Amérindiens n'ont cessé de vouloir étendre leur emprise territoriale ainsi que leur influence économique et politique[18]. Ainsi P. Hämäläinen écrit-il que, « de retour dans sa niche écologique [les Plaines du XVIIe siècle, après son extinction au Pléistocène], l'*Equus* s'épanouit pleinement, ouvrant une infinité de possibilités inédites à qui s'en assurerait la possession »[19]. Pour suivre les chevaux et les bisons, affirme P. Hämäläinen, les Lakota se seraient alors déplacés vers l'intérieur des Plaines au XVIIIe siècle car l'adoption du cheval « signifiait davantage de richesses – ustensiles ménagers, outils, armes, vêtements, denrées alimentaires, objets de culte – et des logis plus spacieux où les entreposer »[20]. Il poursuit :

> À la différence du chien, le cheval était à la fois un outil de chasse et une arme, qui apportait à celui qui le possédait la possibilité de traquer le gibier et de tuer ses ennemis de manière plus efficace. Le cheval élevait les êtres humains et décuplait leur pouvoir, réduisait les dimensions du monde et rendait ses trésors plus faciles d'accès[21].

Le fait que Hämäläinen parle d'« outil » pour désigner le cheval montre à quel point la rencontre entre les chevaux et les Amérindiens se réduit, à ses yeux, à l'utilité du premier. À aucun moment, en effet, les chevaux ne sont pensés comme des êtres vivants intégrés aux relations sociales et à un univers singulier. Selon la lecture de P. Hämäläinen, le facteur significatif est ce que les chevaux permettent de faire. P. Hämäläinen apprécie d'ailleurs les comparaisons technologiques pour donner à voir l'utilité des chevaux dans les sociétés amérindiennes. Selon lui, les conséquences de la diffusion des équidés dans les Plaines auraient ainsi été « tout

[15] R. White, « The Cultural Landscape of the Pawnees », art. cité, p. 36-37 ; J. Moore, *The Cheyenne Nation*, *op. cit.*, p. 144-145, 154, 158, 165, 170.
[16] P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité ; *Lakota America*, *op. cit*.
[17] P. Hämäläinen, *The Comanche Empire*, *op. cit*. ; *Lakota America*, *op. cit*. ; *Indigenous Continent*: *The Epic Contest for North America*, New York, Liveright, 2022.
[18] Pour une perspective critique à l'égard de cette approche, voir : G. Havard, « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », art. cité.
[19] J'utilise ici la traduction issue de la version française de l'ouvrage *Lakota America* : P. Hämäläinen, *L'Amérique des Sioux*, *op. cit*., p. 67.
[20] *Ibidem*, p. 67-68.
[21] *Ibid*., p. 68.

bonnement révolutionnaires » car, « tout comme la valeur alimenterait l'accélération de la révolution industrielle aux États-Unis, le cheval faisait entrer les Lakotas dans une nouvelle ère technologique »[22]. Dans cette perspective, les chevaux apparaissent comme des machines dont le moteur permet aux Amérindiens de décupler leur propre accès à l'énergie.

> [Le cheval] était non seulement un outil ou un chien en plus gros et plus musculeux, mais aussi un moyen d'accéder à l'immense réservoir d'énergie – à première vue inutile – qui s'étendait à perte de vue juste sous les pieds des Lakotas : l'herbe. Les chevaux étaient certes des bêtes magnifiques, pourvoyeuses de pouvoir et d'une force stupéfiante, mais ce qui les rendait si utiles aux Lakotas résidait dans leur ventre. Les chiens ne pouvaient utiliser l'énergie de cette végétation que de manière indirecte, en consommant la chair des herbivores que leurs maitres leur donnaient à manger, alors que l'imposant intestin des chevaux abritait une bactérie symbiotique qui leur permettait de digérer d'énormes quantité d'herbe, riche en cellulose. Dans un sens purement mécanique, les chevaux servaient leurs possesseurs en étant des organismes parfaitement réglés qui convertissaient concrètement l'énergie inaccessible des plantes en force musculaire immédiatement exploitable […] Avec une mobilité ainsi décuplée par ce moteur suralimenté, les Lakotas avaient tout loisir de mettre à profit le stock d'énergie végétale apparemment illimité pour repenser leur place dans le monde[23].

Outre le fait que les idées de « stock d'énergie » et de conversion énergétique mériteraient une véritable démonstration scientifique, la réduction des relations entre les Amérindiens et les chevaux à l'exploitation des ressources est d'autant plus surprenante que les Lakota font probablement partie des sociétés amérindiennes dont la cosmologie et le rapport au vivant sont les mieux documentés. David Posthumus, à cet égard, a brillamment montré que les relations aux animaux, chez les Lakota, étaient conçues comme de véritables relations sociales, fondée sur le principe de parenté[24].

Un dernier exemple achèvera de démontrer la centralité des interprétations déterministes dans l'étude de la diffusion du cheval dans les sociétés autochtones. Il s'agit du travail d'Eliott West, selon lequel, de manière comparable aux travaux cités précédemment, le cheval a permis aux Amérindiens des Plaines de se déplacer plus vite, plus loin et de faire la guerre plus efficacement[25]. L'introduction des chevaux aurait ainsi profondément transformé les sociétés autochtones nord-américaines[26]. Comme P. Hämäläinen, E. West a recours à un schéma

[22] *Ibid*., p. 205.
[23] *Ibid*., p. 205-206.
[24] D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*.
[25] E. West, « A Horse-Man's View of a Grassland Revolution », art. cité, p. 180.
[26] *Ibidem*, p. 181.

d'interprétation fondé sur le cycle supposé de l'énergie – l'énergie solaire, en particulier, se transmettrait aux plantes, qui elles-mêmes la transmettraient aux herbivores qui, en définitive, la transmettraient aux humains qui les consomment[27]. D'après E. West, l'adoption du cheval aurait donc fait exploser la quantité d'énergie accessible aux Amérindiens dans les Plaines[28]. Cette énergie désormais disponible – presque miraculeusement – en grande quantité, les Amérindiens auraient été en mesure de l'utiliser « pour mener à bien leurs intérêts »[29].

Comme l'a récemment écrit Gilles Havard, il ne s'agit en aucun cas de nier le fait que les chevaux ont permis aux Amérindiens d'accéder à certaines ressources ou certains espaces, en décuplant la vitesse et l'échelle des déplacements[30]. Je m'emploierai toutefois à montrer maintenant que l'idée d'une transformation irrépressible des sociétés autochtones à cause de l'adoption du cheval est, dans la vallée du Mississippi, largement excessive.

B. Changement ou continuité ? Renverser le raisonnement

Plusieurs chercheurs ont rejeté la thèse selon laquelle la diffusion du cheval en Amérique du Nord a entraîné un bouleversement profond des sociétés amérindiennes, à partir de spécialités et de terrains différents. Dans le même temps, ils ont cherché à comprendre la manière avec laquelle l'intégration de cet animal a suivi des logiques culturelles préexistantes.

L'anthropologue Clark Wissler est le premier à avoir défendu cette interprétation. On pourrait s'étonner du faible écho qu'a rencontré sa réflexion car elle fut pourtant publiée dès 1914, précédant tous les travaux cités dans ce chapitre[31]. Dans cet article précurseur, C. Wissler affirme que les données disponibles ne permettent en aucun cas de constater une quelconque transformation radicale des sociétés amérindiennes à partir du moment où elles adoptent le cheval, et ce, même là où les chevaux sont le plus massivement intégrés, c'est-à-dire dans les Plaines. L'intuition de C. Wissler est plutôt que les nations amérindiennes, si elles n'avaient pas adopté le cheval, seraient restées sensiblement similaires car ce dernier n'a fait qu'exacerber certaines caractéristiques déjà présentes historiquement dans ces sociétés[32] – ainsi en va-t-il par

[27] *Ibid*., p. 184.
[28] *Ibid*. (« When people and horses fused into the horse-man, human desire suddenly had access to ten times the energy than when it was afoot »).
[29] *Ibid*., p. 185.
[30] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 210-211.
[31] C. Wissler, « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », art. cité.
[32] *Ibidem*, p. 17-18.

exemple de la pratique du « coup » par les guerriers[33] ou encore du prestige social associé à la réussite guerrière[34].

Beaucoup plus récemment, l'anthropologue Frédéric Saumade s'est à son tour employé à critiquer l'idée d'un bouleversement profond des sociétés autochtones américaines avec l'arrivée des animaux européens, notamment le cheval, à partir cependant de l'exemple mexicain[35]. À propos de ce pays où l'histoire de la colonisation espagnole est racontée comme celle d'une acculturation des Amérindiens, F. Saumade défend une thèse audacieuse et opposée. Selon lui, les pratiques tauromachiques mexicaines, originaires de la péninsule ibérique – et incarnation par excellence du métissage mexicain –, reposent en réalité sur une très forte composante amérindienne, jusqu'alors largement invisibilisée. D'après F. Saumade, rien ne sert même de rechercher des pratiques d'origine supposément précolombiennes puisque celles-ci ont en fait été « stimulées » par l'arrivée en Amérique du taureau et du cheval, qui « s'intègrent au cœur d'un complexe zoologique qui préexistait à la colonisation et qui lui survit, bien que sous une forme transformée »[36] – la notion de transformation étant entendue, chez F. Saumade, au sens que lui confère C. Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*[37]. Le phénomène mis au jour par F. Saumade ne se limite pas au cas du Mexique. Il présente en effet une dimension panaméricaine, et l'on en trouve selon lui des échos très nets en Amérique du Nord[38]. Sans aller jusqu'à développer une analyse transformationnelle comparable à celle de F. Saumade, je m'inspire néanmoins de sa démonstration et j'entends prendre au sérieux l'idée d'une intégration des chevaux à un univers amérindien qui préexiste à son adoption. J'entends contribuer ainsi, pour reprendre les termes de F. Saumade, à « relativiser ce qui est généralement admis comme une évidence : la rupture que la colonisation aurait impliquée » avec l'irruption de cette nouvelle espèce animale dans la vallée du Mississippi[39].

En 2024, enfin, G. Havard a réouvert ce dossier de l'adoption du cheval par les Amérindiens et proposé une interprétation qui relativise nettement, elle aussi, l'idée d'une rupture historique[40]. Dans le sillage de la méthode développée par Raymond DeMallie, G.

---

[33] *Ibid*., p. 12.
[34] *Ibid*., p. 17.
[35] SAUMADE Frédéric, *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
[36] *Ibidem*, p. 11, 14.
[37] C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, *op. cit.* ; *Du miel aux cendres*, *op. cit.* ; *L'origine des manières de table*, *op. cit.* ; *L'homme nu*, *op. cit*. Sur la notion de transformation, voir : DESCOLA Philippe, « Transformation Transformed », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2016, vol. 6, nº 3, p. 33-44.
[38] F. Saumade, *Maçatl*, *op. cit*., p. 15 ; SAUMADE Frédéric et MAUDET Jean-Baptiste, *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*, Paris, Berg, 2014.
[39] F. Saumade, *Maçatl*, *op. cit*., p. 371.
[40] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité.

Havard montre que les Amérindiens étaient en quelque sorte prédisposés à adopter le cheval, en particulier pour le monter. La monte se situe en effet dans le prolongement d'un motif rituel déjà largement partagé, à savoir : l'élévation vers les astres – on en trouve la trace lors de diverses cérémonies, par exemple lors des premières rencontres avec les Européens[41].

En suivant la voie tracée par C. Wissler, F. Saumade et G. Havard, je propose donc une lecture alternative à celle privilégiée par l'historiographie déterministe. J'entends examiner comment, dans la vallée du Mississippi, les chevaux ont été intégrés au modèle relationnel dualiste qui caractérise les rapports autochtones aux personnes humaines et non humaines. Il convient bien sûr de porter une attention soutenue à la diversité des situations car certains groupes ont fait le choix de ne pas adopter les chevaux, ou de le faire de manière marginale, pour maintenir un mode de vie préexistant. Il est donc nécessaire, avant d'analyser la nature des relations que les Amérindiens ont tissé avec les chevaux, de décrire brièvement comment ces derniers se sont diffusés dans la vallée du Mississippi, à partir de la fin du XVIIe siècle.

2. La diffusion des chevaux dans la vallée du Mississippi

La question des premiers contacts survenus entre les Amérindiens et les chevaux est assez ancienne dans l'historiographie. En 1938, Francis Haines s'interrogeait déjà sur les modalités de circulation des équidés dans l'Amérique du Nord autochtone[42]. Récemment, une étude menée conjointement par des généticiens et des archéologues, en collaboration avec plusieurs représentants de communautés amérindiennes, s'est proposée de réévaluer la chronologie de la diffusion du cheval dans les Plaines, pour la faire commencer dans la première moitié du XVIIe siècle[43]. Très médiatisée, cette étude repose toutefois sur des données archéologiques extrêmement parcellaires[44]. En outre, elle ne prend pas en considération les importants travaux menés par les historiens sur le sujet et n'apporte que peu d'éléments nouveaux par rapport à ces derniers. Par ailleurs, l'usage peu contrôlé, par les auteurs, des traditions orales autochtones pour soutenir la thèse d'une supposée mémoire des chevaux du Pléistocène dans les communautés amérindiennes de l'époque moderne sème le doute quant à

[41] Je reviens plus loin sur la thèse défendue par G. Havard : *infra*, p. 217-218.
[42] F. Haines, « The Northward Spread of Horses among the Plains Indians », art. cité ; « Where did the Plains Indians Get Their Horses ? », art. cité.
[43] TAYLOR William Timothy Treal *et al*., « Early Dispersal of Domestic Horses into the Great Plains and Northern Rockies », *Science*, 2023, vol. 379, n° 6639, p. 1316-1323.
[44] À titre d'exemple, sur les 33 fragments archéozoologiques analysés, seuls trois datent potentiellement d'avant 1680, alors que l'article vise précisément à défendre l'idée d'une large diffusion des chevaux dans les Plaines avant cette date. Outre le fait que les datations radiocarbones utilisées sont, de l'avis même des auteurs, d'une fiabilité relative, ces fragments proviennent de contextes très éloignés, voire isolés les uns des autres : *ibidem*, p. 1317.

la validité de leurs conclusions. L'objectif est donc ici de reprendre systématiquement les données livrées par les sources historiques, pour éviter de céder au piège de la spéculation.

A. Les axes de diffusion

Les premiers contacts entre les Amérindiens de la vallée du Mississippi et les chevaux européens précèdent l'installation des Français dans la région. Ils surviennent, sporadiquement, à l'occasion des explorations successives des Espagnols Lucas Vásquez de Ayllón, en 1526, Pánfilo de Narváez, en 1528, puis Hernando de Soto, en 1539-1543[45]. Aucune source ne permet cependant de prouver que des chevaux auraient été adoptés par les Amérindiens à ce moment-là[46]. Il faut attendre les années 1650 pour que les Apaches adoptent le cheval dans le sillage de l'expansion espagnole dans le Sud-Ouest[47]. Les historiens considèrent toutefois que la diffusion des chevaux connait un véritable point de départ, au Nouveau-Mexique, lors du massacre des colons et missionnaires espagnols par les Pueblo, en 1680[48]. À la suite de cet épisode, ces derniers s'approprient les chevaux présents dans la petite colonie et les échangent avec d'autres groupes, comme les Comanches, qui les diffusent à leur tour[49] : très rapidement, les chevaux se répandent ainsi vers le nord et vers l'est[50]. Ce phénomène de diffusion est moins bien connu à l'est du Mississippi qu'à l'ouest du fleuve, comme en témoigne l'article de P. Hämäläinen qui se concentre sur les Plaines[51]. Cela s'explique sans doute par le fait que la diffusion est plus lente à l'est du Mississippi. En 1712, André-Joseph Pénicaut est ainsi surpris par l'impressionnant développement d'une culture équestre chez les Hasinai, aux frontières des États actuels du Texas et de la Louisiane[52]. Si le Rochelais est à ce point surpris, on peut en déduire que le phénomène n'atteint pas la même ampleur dans les sociétés de la basse vallée du Mississippi, qu'il a fréquentées régulièrement les années précédentes. Il ne faudrait pas néanmoins que cette anecdote éclipse le fait que la diffusion du cheval dans la basse vallée du Mississippi puisse être précoce, bien que faiblement documentée. Peu de temps après le massacre des Pueblo, les Caddo deviennent en effet des intermédiaires privilégiés qui

[45] J. Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, *op. cit*., p. 346.
[46] *Ibidem*.
[47] P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité, p. 835-836.
[48] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 173 ; E. West, « A Horse-Man's View of a Grassland Revolution », art. cité, p. 180.
[49] P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité, p. 836-837.
[50] Rémonville à Argoud, s.l., [av. le 10 décembre] 1697, ANOM, C13A, vol. 1, p. 72.
[51] P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité.
[52] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 226-227.

fournissent des chevaux aux nations de la vallée du Mississippi, puis bientôt aux Français – la diffusion provient donc majoritairement de l'ouest du Mississippi et pas des colonies britanniques, comme l'a noté J. V. Harper[53]. Henri de Tonty affirme ainsi en 1687 que les Caddo ont des chevaux en nombre et qu'ils ont développé des pratiques équestres tant à la guerre qu'à la chasse[54]. De manière plus générale, à la même date, tout un réseau d'échange s'est déjà mis en place entre le Nouveau-Mexique et le fleuve Mississippi, et les chevaux y sont fort répandus[55]. Plus précisément, les sources françaises permettent d'identifier deux axes de diffusion des chevaux en direction de la vallée du Mississippi.

Le premier axe part du sud des Plaines pour aller vers le nord, en longeant la rive ouest du Mississippi, pour arriver notamment chez les nations qui vivent sur les rives du Missouri, près de sa confluence avec le Mississippi. À ce sujet, il faut signaler la découverte d'un crâne de cheval européen, sur la rivière Kansas, par des archéologues. Ces derniers affirment qu'il daterait de 1650 environ et, d'après les analyses isotopiques effectuées, l'individu serait originaire du nord des Plaines. Cela démontrerait selon eux que les chevaux s'étaient déjà répandus dans les Plaines avant 1680[56]. Or, cette découverte est tout à fait isolée et, de mon point de vue, elle prouve moins la diffusion des chevaux au sein des nations autochtones que la présence exceptionnelle d'un individu qui aurait pu s'égarer, si tant est que la datation proposée soit fiable. Il ne s'agit pas de rejeter par principe l'hypothèse d'une diffusion précédant les années 1680 mais celle-ci se doit de reposer sur des données solides. Si l'on suit les sources historiques, on observe plutôt le fait que les chevaux sont encore cantonnés à l'ouest du Mississippi au début des années 1680 et qu'ils sont adoptés par les sociétés du « grand fleuve » à partir des années 1690. En avril 1680, en effet, le père Louis Hennepin signale que les chevaux n'ont pas encore atteint le Mississippi et il déduit plutôt, suivant les dires de ses guides amérindiens, que des chevaux sont montés « dans les terres qui sont à l'ouest de ce fleuve Meschasipi »[57]. Il convient, certes, de se méfier des indications chronologiques livrées par Hennepin[58], mais d'autres sources livrent des renseignements similaires. Lorsque Tonty

[53] J. V. Harper, « The Adoption and Use of the Horse Among Southeastern Indians », art. cité ; F. G. Roe, *The Indian and the Horse*, *op. cit*., p. 83.
[54] Tonty dans MARGRY Pierre (ed.), *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer, tirés des archives du ministère de la marine et des colonies*, Paris, Challamel Aîné, 1867, p. 35.
[55] *Ibidem*, p. 305.
[56] W. T. T. Taylor *et al*., « Early Dispersal of Domestic Horses into the Great Plains and Northern Rockies », art. cité.
[57] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 243.
[58] BROUÉ Catherine, « En filigrane des récits du père Louis Hennepin « trous noirs » de l'exploration louisianaise, 1679-1681 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2000, vol. 53, nº 3, p. 339-366. Pour une réflexion sur le contexte d'écriture de l'œuvre de Hennepin, voir : MARTIGNON Maxime, *Publier le lointain à l'époque de Louis XIV. Actualité, colonies et littérature*, Paris, Les Indes Savantes, 2024, p. 234-240.

accompagne Cavelier de La Salle en 1682, il note lui aussi que les chevaux ont été adoptés par plusieurs nations du Missouri[59]. Elles « se servent de chevaux, écrit-il, pour aller en guerre et pour transporter la chair des bœufs qu'ils tuent à la guerre »[60]. Comme le note P. Hämäläinen, alors que les Pawnee, les Arikara, les Osage, les Kansa, les Otoe et les Missouria étaient moins mobiles que d'autres groupes des Plaines, ils adoptent précocement le cheval[61]. R. White considère pour sa part que les Pawnee ont adopté le cheval avant 1714, date à laquelle ils sont décrits comme de bons cavaliers[62]. On peut préciser cette dernière information chronologique grâce à une lettre de La Salle, rédigée lorsqu'il rejoint le pays illinois après son voyage jusqu'à l'embouchure du Mississippi, en 1682. L'explorateur a avec lui un interprète « de la nation des Pana, qui demeurent à plus de deux cents lieues à l'ouest, sur une branche du Mississipi ». Selon lui, les Pawnee sont « voisins et alliez des Gattacka et Manrhoat, qui sont au sud de leurs villages, et qui leurs vendent des chevaux qu'ils dérobent apparemment aux Espagnols du Nouveau-Mexique »[63]. Pierre-Charles Deliette confirme ce phénomène de diffusion des chevaux en direction du Missouri, depuis le Nouveau-Mexique espagnol, dans un mémoire qui lui est attribué et où il évoque une période qui s'étend de 1687 à 1702. Selon Deliette, les Amérindiens se procurent en effet des chevaux chez les Espagnols, ces équidés étant « tous marquez différemment à la fesse par des lettres », selon une pratique commune chez les Européens[64]. Ces Amérindiens appellent les chevaux « canalis, n'ayant point d'autre nom propre pour eux dans leurs langues », terme rappelant le pluriel *caballos*, utilisé en espagnol[65].

À la différence des nations vivant entre la Platte et le bas Missouri, les informations concernant les groupes qui habitent près de la rive ouest du Mississippi sont rares, à la fin du XVIIe siècle. Chez les Quapaw, par exemple, la situation n'est pas claire. Henri Joutel affirme en juillet 1687 qu'il laisse des chevaux au modeste poste qu'il a érigé près d'un village quapaw, information portant à croire qu'il n'y a peut-être pas de chevaux sur place, bien que le territoire quapaw soit localisé à proximité de celui des Caddo[66]. Il se pourrait pourtant que les Quapaw portent déjà des « queue de cheval » à la ceinture, comme l'écrit Tonty qui peine toutefois à les

[59] Tonty dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 595.
[60] *Ibidem*.
[61] P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité, p. 856.
[62] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 179.
[63] Cavelier de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 2, p. 201-202.
[64] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 354.
[65] *Ibidem*.
[66] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 451.

distinguer des queues de bison[67]. Même si ces éléments d'apparat provenaient bien de chevaux, rien ne prouve non plus que les Quapaw les ont adopté à cette date – des queues ou du crin de cheval, comme les plumes d'aigle[68], pouvaient tout à fait circuler entre groupes voisins.

Il apparaît en tous les cas qu'entre la fin des années 1710 et le début des années 1720, nombre de sociétés vivant le long du Mississippi, entre la rivière Rouge et le Missouri, ont développé une culture équestre. Les chevaux y sont nombreux et ils sont montés, comme chez les Missouria par exemple[69]. Selon Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, les Kansa sont ceux qui en possèdent le plus grand nombre à ce moment-là[70]. Les Amérindiens du Nouveau-Mexique restent encore, à cette période, les principaux pourvoyeurs de chevaux sur la rive ouest du Mississippi[71].

Le deuxième axe de diffusion part également du Sud-Ouest mais, au lieu de longer le Mississippi en direction du nord, il le traverse pour rejoindre la basse vallée du Mississippi et le Sud-Est. Les Chickasaw font partie des premiers Amérindiens du Sud-Est à adopter le cheval, et ce, dès 1700[72]. Comme nombre d'autres nations, ils se procurent ces chevaux auprès des Caddo[73]. L'une des rares cartes autochtones du XVIIIe siècle, représentant le territoire chickasaw et datée de 1723 environ, montre déjà un guerrier qui, armé de son arc, mène un cheval par la bride (Fig. 16)[74].

[67] *Ibidem*, p. 453-454.
[68] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 162-163.
[69] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°12v.
[70] *Ibidem*, f°18.
[71] *Ibid*., f°35.
[72] R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 482.
[73] *Ibidem*.
[74] WASELKOV Gregory, « Exchange and Interaction Since 1500 » dans Raymond D. Fogelson, *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 691.

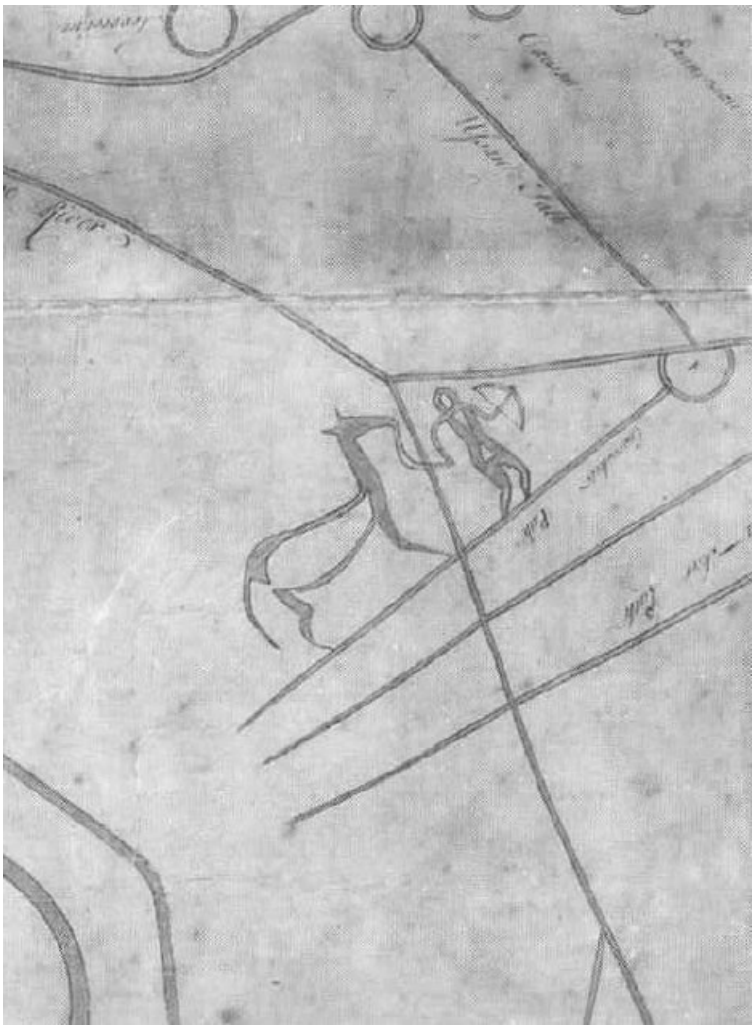

Fig. 16 Représentation d'un homme tirant son cheval par la bride par un artiste anonyme chickasaw – WASELKOV Gregory, « Exchange and Interaction Since 1500 » dans Raymond D. Fogelson, *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 691.

L'axe de diffusion est le même pour les Choctaw qui commencent à fréquenter des chevaux dans les années 1690 puis les adoptent rapidement et s'en procurent eux aussi auprès des Caddo[75]. Au début des années 1730, la présence des chevaux chez les Choctaw commencent à se ressentir dans la langue et dans les lieux, comment en témoignent les toponymes en langue choctaw. Une récit manuscrit rédigé par l'officier français Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet en 1732 signale par exemple l'existence d'un lieu situé sur le chemin menant du poste de La Mobile au sud du pays choctaw et appelé « conchak ousoubaille »[76], soit « petites cannes

[75] J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité, p. 497 ; *Searching for the Bright Path*, *op. cit*., p. 54-55.

[76] Cette référence a été relevée dans : J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité, p. 498. À travers la transcription du terme « ousouba » par Régis du Roullet, on reconnaît ici *isuba*, « cheval » en choctaw. *Illi* signifie « mort », d'où la transcription « ousoubaille » : BYINGTON Cyrus, *A*

où il est mort un cheval ». Si les Choctaw ont ainsi nommé cet endroit, « c'est qu'il y a un grand trou au milieu de ces cannes qui est continuellement plin d'eau », précise Régis du Roullet. « Dans le chemin un cheval y étant tombé », il « s'est envasé de façon qu'il a été impossible de l'en retirer » (Fig. 17 et 18)[77].

Dictionary of the Choctaw Language, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 46), 1915, p. 186, 197.

[77] Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Journal de M. Régis du Roulet », s.l., 1732, AN, MAR/3JJ//277, dossier 14, p. 7.



Fig. 17 Localisation approximative du lieu appelé « conchak ousoubaille » sur une carte attribuée à Régis du Roullet – Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Carte du chemin du Fort de La Mobile aux villages des Tchaktas levé par estime en 1732 le 14 juillet par Monsieur Regis du Roullet Officier dans la Colonie », 1732, 45 x 95 cm, SHD, Recueil 68, carte n°71.

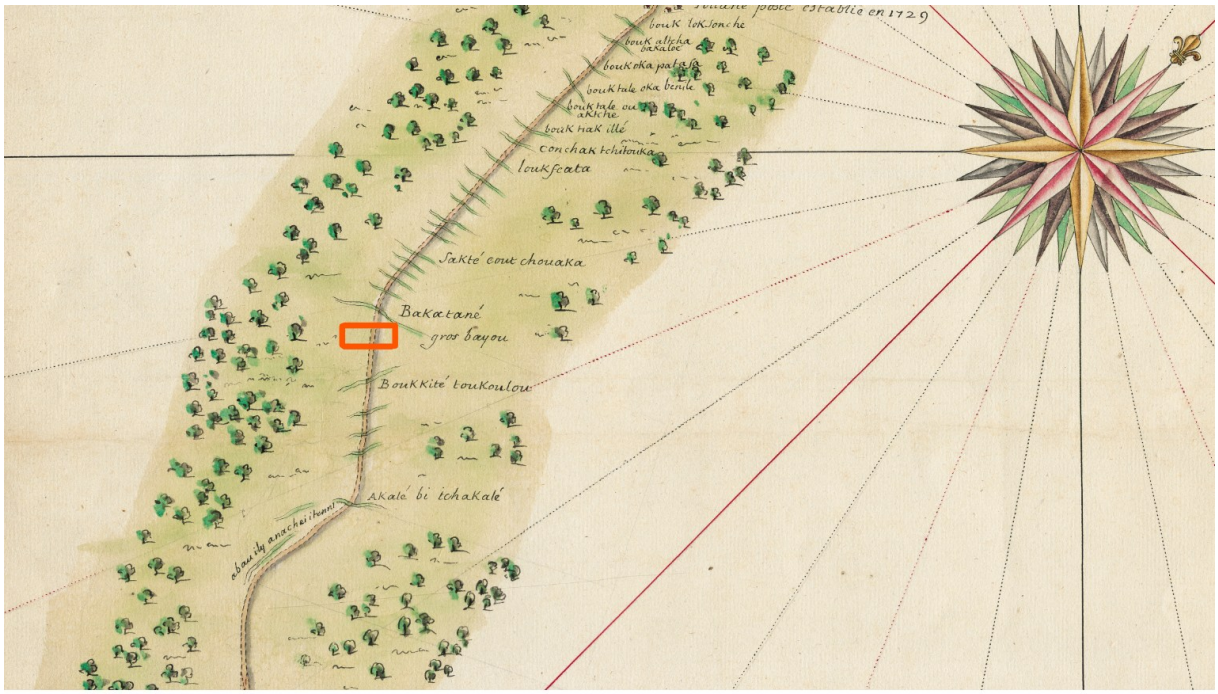

Fig. 18 Localisation approximative du lieu appelé « conchak ousoubaille » sur une carte attribuée à Régis du Roullet – Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Carte du chemin du Fort de La Mobile aux villages des Tchaktas levé par estime en 1732 le 14 juillet par Monsieur Regis du Roullet Officier dans la Colonie », 1732, 45 x 95 cm, SHD, Recueil 68, carte n°71 (détail).

Outre l'approvisionnement par l'intermédiaire des Caddo, il ne faut pas non plus sous-estimer l'apport de chevaux en provenance des colonies britanniques, tant chez les Choctaw que chez les Chickasaw, ainsi que l'ont noté Robert A. Brightman et Pamela Wallace à propos des seconds[78]. Plusieurs sources datées de la fin des années 1720 et des années 1730 indiquent en effet que des traiteurs anglais se rendent dans les villages choctaw et chickasaw. L'auteur anonyme d'un manuscrit conservé à la Newberry Library écrit à ce titre : « comme les Anglois y portent toutes leurs marchandises [dans les villages choctaw] sur des chevaux, souvent ils leurs en vollent et les gardent »[79]. Régis du Roullet écrit également, en octobre 1729, que « l'anglois devoit venir à la fin de cette lunne dans leurs vilages avec cent cheveaux chargés de marchandises et vingt hommes qui devoit rester dans les vilages chikacha »[80].

Plusieurs autres nations de la basse vallée du Mississippi adoptent aussi le cheval au début du XVIIIe siècle, bien que, là encore, la documentation ne permette pas d'établir une chronologie fine. Seules de modestes anecdotes viennent indiquer, au détour d'un paragraphe, que des chevaux sont présents aux abords des villages. C'est le cas par exemple des prairies qui

[78] R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 490-491.
[79] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 160.
[80] Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Journal du voige que jay fait dans la nation des Chatas lannée 1729 », s.l., s.d., ANOM, C13A, vol. 12, f°91v.

entourent les villages bayagoula, où le chevalier de Bouloc observe des chevaux, le 26 mars 1700, peu après avoir accosté à Biloxi. Néanmoins, on ne peut savoir à coup sûr s'il s'agit de chevaux adoptés par les Bayagoula plutôt que de chevaux retournés à l'état sauvage. Bouloc, en effet, évoque ces équidés dans une liste qui comprend uniquement des espèces sauvages, telles que les ours, les chevreuils, les loups, les renards, les écureuils, etc.[81]. Les Taensa, quant à eux, ont des chevaux en 1715 si l'on en croit Antoine-Alexandre de Remonville de Rochebonne[82]. C'est également le cas des Natchez au début des années 1720[83]. Ces dates, comme pour la plupart des nations, ne correspondent toutefois qu'aux premières *occurrences* qui apparaissent dans les archives. À ce titre, elles ne sont qu'indicatives et les chevaux ont tout aussi bien pu être adoptés dix ou quinze ans auparavant.

B. Le cas des Français dans la vallée du Mississippi

La colonisation française dans la vallée du Mississippi ne joue aucun rôle favorable à la diffusion des chevaux au sein des sociétés amérindiennes, au début du XVIIIe siècle. Les équidés proviennent majoritairement des colonies espagnoles, au départ, et de manière beaucoup plus périphérique, dans le Sud-Est, des colonies britanniques. Les Français ont pour leur part très peu de chevaux, bien qu'ils introduisent ces derniers au Canada dès 1665-1672[84]. Pourtant, les chevaux sont indispensables au développement économique et militaire de la colonie, au même titre qu'ils le sont, au XVIIIe siècle, à celui de la métropole[85]. Au siècle des Lumières, en effet, Daniel Roche estime qu'un tiers de l'énergie dont dispose chaque habitant en Europe occidentale repose sur le travail des chevaux[86]. Les équidés jouent également un rôle fondamental dans le système de rang et de valeurs dans la France d'Ancien Régime. Les compétences équestres, en particulier, constituent l'un des attributs les plus marquants de la culture nobiliaire, dont on sait par ailleurs qu'elle se transfère, sous des formes certes modifiées, en Amérique française[87]. Pour construire une « Nouvelle-France » outre-Atlantique, les

[81] « Extrait de la relation d'un voyage à Mississipi fait par le Ch[evalier] de Bouloc de Toulouse Garde Marine du départem[ent] de Rochefort », s.l., s.d., AN, MAR 2JJ//56, X, 8, p. 4.
[82] Antoine-Alexandre de Remonville de Rochebonne, « Relation du fleuve Saint Louis ou Mississipi, et de la rivière de la Mobille dans la Louisiane », s.l., 1715, ANOM, 4 DFC 27, p. 3.
[83] Des Longrais à Faucon Dumanoir, s.l., 11 mai 1723, ANOM, 5 DPPC 17, p. 2.
[84] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 427.
[85] ROCHE Daniel, « Les chevaux au 18e siècle. Économie, utilité, distinction », *Dix-huitième siècle*, 2010, vol. 42, nº 1, p. 232-246.
[86] *Ibidem*, p. 235.
[87] ROCHE Daniel, *La gloire et la puissance. Histoire de la culture équestre XVIe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2011 ; RUGGIU François-Joseph, « Extraction, Wealth and Industry: The Ideas of Noblesse and of Gentility in the English and French Atlantics (17th-18th Centuries) », *History of European Ideas*, 2008, vol. 34, nº 4, p. 444-455 ; « The Kingdom of France and Its Overseas Nobilities », *French History*, 2011, vol. 25, nº 3, p. 298-315 ; VIDAL Cécile

Français ont donc besoin de chevaux et, dans la vallée du Mississippi, c'est par l'intermédiaire des Amérindiens qu'ils s'en procurent. Dès 1682, La Salle espère ainsi en obtenir auprès des Pawnee[88]. C'est finalement auprès des Amérindiens installés sur la rivière Rouge que les Français s'approvisionnent, du moins au cours des premières décennies d'existence de la Louisiane, avant que l'élevage ne commence à se développer au Pays des Illinois[89]. En 1699, alors qu'il explore la côte du golfe du Mexique, Iberville ordonne en effet à son frère Bienville « d'acheter des chevaux à [un] vilage [caddo] et aux senys [hasinai], ou il se rendra par terre »[90]. Le planteur Le Page du Pratz indique que les Avoyelles jouent eux aussi un rôle important, dans les années 1718-1734, dans l'approvisionnement en chevaux des Français. Ils se les procurent au Nouveau-Mexique et les échangent ensuite près du Mississippi[91]. C'est toujours le cas en 1754, d'après un auteur anonyme : les Avoyelles vont « chercher chez les Espagnols du nouveau Mexique les chevaux, vaches, mulets etc. qu'ils vendent bon marché aux habitans de la Louisiane où ces animaux sont à présent très communs »[92]. Peu avant la fin du Régime français, les chevaux sont donc répandus dans la colonie mais les colons restent toujours dépendants des réseaux amérindiens pour s'en procurer. Malgré le développement de l'élevage, les chevaux issus des concessions et habitations françaises ne sont effectivement pas nombreux. Un recensement des animaux que possèdent les colons, réalisé en 1737, compte seulement 844 chevaux pour l'ensemble de la vallée du Mississippi, dont 225 au poste des Natchitoches – le plus proche du Nouveau-Mexique, ce qui explique probablement pourquoi il rassemble 30% des équidés appartenant aux Français[93]. Se procurer des chevaux apparaît en effet comme l'une des prérogatives du poste. En juin 1739, par exemple, le commandant Louis Juchereau de Saint-Denis y reçoit précisément des fusils et des draps de limbourg pour les échanger aux Amérindiens contre des chevaux[94]. Il faut ajouter qu'à partir des années 1730 la présence de chevaux dans les établissements français poussent manifestement certains de leurs alliés autochtones à leur en réclamer. Dans un contexte où les Français tentent de conserver le soutien des Choctaw pour mener des représailles contre les Natchez, à la suite du massacre du 28 novembre 1729, les Français payent les guerriers choctaw en chevaux, avec une régularité telle

et SCHAUB Jean-Frédéric, « Ordre social » dans Cécile Vidal (éd.), *Une histoire sociale du Nouveau Monde*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2021, p. 271.

[88] Cavelier de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 2, p. 202.

[89] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 429, 433.

[90] Iberville au ministre, s.l., 11 août 1699, ANOM, C13A, vol. 1, p. 101-102.

[91] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 1, p. 297-298.

[92] Anonyme, « [Mémoire sur la Louisiane] », s.l., 27 décembre 1754, ANOM, C13A, vol. 38, f°207v-208.

[93] Anonyme, « Etat récapitulatif du recensement général de la Louisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°197.

[94] Salmon au ministre, La Nouvelle-Orléans, 3 et 11 juin 1739, ANOM, C13A, vol. 24, f°161v-132.

que « la pluspart [des équidés] qu'ils ont viennent des françois »[95]. On peut penser que cet auteur anonyme exagère la portée des présents français sur le capital en chevaux des Choctaw, à la fois parce que nombre d'entre eux proviennent du Nouveau-Mexique et des colonies britanniques, mais aussi parce que les Français en ont très peu à échanger. La guerre contre les Natchez étant une priorité, les autorités coloniales sont cependant prêtes à donner à leurs alliés jusqu'aux derniers chevaux français. Les colons sont alors contraints d'utiliser « les bœufs pour la charrette, et pour les charües », à défaut de chevaux, pour les travaux agricoles[96]. En Haute-Louisiane, les chevaux sont un peu plus nombreux. En 1738, par exemple, Bienville ordonne à Salmon de rassembler plusieurs centaines de chevaux pour mener une expédition contre les Chickasaw et une autre au poste des Natchitoches[97]. Sa demande paraît toutefois assez illusoire : si l'on en croit le recensement de 1737, le Pays des Illinois constitue certes le deuxième réservoir de chevaux de la colonie après le poste des Natchitoches, mais seuls 209 équidés y sont comptabilisés[98].

Dans ce contexte, les demandes incessantes des Français à l'endroit des Amérindiens pour obtenir des chevaux peuvent être parfois sources de tensions. Le commandant du poste du Missouri, Étienne Véniard de Bourgmont, en donne un aperçu. Après s'être vu offrir deux chevaux par un chef kansa lors d'une cérémonie de calumet, en 1724, l'officier en réclame d'autres. Les Kansa refusent sa requête et lui demandent une quantité plus importante de marchandise en échange. La tension monte et, pour y mettre un terme, Bourgmont se soumet à de longues heures de négociations[99]. Qu'il s'agisse des Kansa ou des Choctaw, les alliés autochtones des Français jouent donc bien le rôle de pourvoyeurs de chevaux mais ils le font dans le cadre d'échanges dont ils dictent très majoritairement les modalités.

La dépendance des Euro-Américains à l'égard des Amérindiens, en ce qui concerne les chevaux, ne semble pas s'arrêter avec la fin du Régime français, ni d'ailleurs avec l'indépendance des États-Unis. Le naturaliste John Bradbury rapporte en effet les dires d'un agent indien qui, au printemps 1810, souhaite se procurer des chevaux auprès des Osage, dans la région du Missouri, montrant que la circulation des chevaux reste, au moins en partie, maîtrisée par les Amérindiens[100]. Bradbury note par ailleurs que les Autochtones du Missouri

[95] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 160-161.
[96] *Ibidem*, p. 161.
[97] Bienville au ministre, s.l., 31 octobre 1738, ANOM, C13A, vol. 23, f°99v ; Salmon au ministre, La Nouvelle-Orléans, 3 et 11 juin 1739, ANOM, C13A, vol. 24, f°132.
[98] Anonyme, « Etat récapitulatif du recensement général de la Louisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°197.
[99] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°135-135v.
[100] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 50.

se procurent toujours des chevaux auprès de nations du Sud-Ouest, confirmant, en définitive, que les réseaux d'échanges autochtones mis en place à la fin du XVIIe siècle sont toujours opérants au début du XIXe siècle[101].

C. Des sociétés réfractaires à l'adoption du cheval ? Le problème illinois

Certaines sociétés autochtones de la vallée du Mississippi n'adoptent pas le cheval au même rythme ni avec le même enthousiasme que d'autres, en particulier dans la moyenne vallée du Mississippi, où les Illinois paraissent y être plutôt réfractaires. Alors que de nombreuses nations vivant de la chasse au bison adoptent le cheval pour l'intégrer à cette économie, dans les prairies qui bordent le Mississippi sur sa rive gauche, les Illinois préfèrent, au début du XVIIIe siècle, conserver leur pratique de la chasse au bison pédestre, comme l'a bien montré Robert Morrissey[102]. C. Wissler avait lui aussi noté cette différence entre les nations vivant à l'ouest et à l'est du Mississippi, proposant l'hypothèse que les sociétés situées à l'est avaient déjà développé un système de mobilité efficace reposant sur l'usage du canot, donc peu propice à l'adoption du cheval. Cet argument me semble stimulant mais il n'est que partiellement convaincant, dans la mesure où certains groupes comme les Natchez se déplaçaient aussi en canot, sans pour autant que cette pratique n'ait empêché l'adoption du cheval.

Le cas des Illinois soulève par ailleurs la question de la représentativité des sources. Il ne fait aucun doute que le cheval ne s'est pas vu attribuer chez eux la place qu'il a prise dans les prairies situées à l'ouest du Mississippi. Néanmoins, les sources sont si peu précises qu'il ne faudrait pas faire du rejet des chevaux en pays illinois une règle systématiquement appliquée. On trouve en effet dans les archives des indices discrets d'une possible adoption du cheval en pays illinois, qui serait peut-être passée sous les radars de l'historiographie. J'en retiendrai trois.

Le premier provient du récit de Pénicaut. Si ce dernier a principalement résidé dans la basse vallée du Mississippi, il se rend au Pays des Illinois en 1711 et y demeure pendant quatre mois. Une fois sur place, le charpentier se plaît à décrire cette région dont l'environnement est si différent des bayous et des forêts qui ponctuent la côte du golfe du Mexique. « C'est chés les Illinois où l'on trouve les plus belles prairies du bord du Misscipy, écrit-il, d'où ils mettent paistre des chevaux qu'ils vont acheter chez les Cadodaquioux en échange de

[101] *Ibidem*.
[102] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité, p. 314 ; *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 13, 67.

marchandises »[103]. La première partie de la formule pourrait prêter à confusion : Pénicaut parle-t-il des Amérindiens Illinois ou des Français installés sur leur territoire ? « Les Illinois », comme « Les Natchez » ou « Les Natchitoches », apparaît en effet souvent dans les sources comme l'expression consacrée pour désigner un poste français. Pénicaut aurait toutefois probablement préféré écrire « aux Illinois », comme le veut l'usage, plutôt que « chés les Illinois », s'il voulait évoquer un établissement colonial. Par ailleurs, le fait que les acteurs dont il est ici question aillent directement se procurer des chevaux auprès des Caddo, c'est-à-dire en suivant le réseau autochtone de circulation des équidés depuis le Nouveau-Mexique, me semble confirmer que les Amérindiens Illinois sont bien l'objet de cette description. Si l'on suit cette hypothèse, il apparaît alors que ces derniers auraient déjà adopté les chevaux au début des années 1710, et probablement avant puisqu'ils sont manifestement insérés dans des réseaux d'échange spécifiquement consacrés aux chevaux et qu'ils ont pris l'habitude de les faire paître sur leur territoire, ce qui suppose un apprentissage du soin à apporter à ces animaux.

Le deuxième indice émane du journal de Bourgmont, rédigé en 1724 alors qu'il commande le fort d'Orléans, sur le Missouri. Il n'offre malheureusement aucun détail mais signale seulement qu'à cette date les Illinois achètent des chevaux et des esclaves aux Kansa, qui vivent de l'autre côté du Mississippi[104]. Cette anecdote ne permet pas de prouver que les Illinois ont véritablement adopté les chevaux, au sens où ils pourraient tout à fait les acheter pour ensuite les échanger aux Français, sans les garder auprès d'eux ni les monter par exemple. S'occuper des chevaux ne serait-ce que le temps de les échanger à nouveau nécessite toutefois une certaine connaissance de leur comportement et il faut assurément les avoir fréquentés avec régularité pour être capable de les approcher dans les vastes prairies, puis de les capturer et de contrôler leurs mouvements. Jointe au propos de Pénicaut, l'information livrée par Bourgmont contribue donc à semer le doute vis-à-vis de l'idée selon laquelle les Illinois auraient rejeté les chevaux.

Le troisième indice est plus tardif. Dans une lettre envoyée au gouverneur Jean-Jacques Blaise d'Abbadie le 12 août 1764, Louis Groston de Bellerive de Saint-Ange, récemment nommé commandant du fort de Chartres, s'inquiète de récents raids menés par les Peoria et les Cahokia, nations illinoises, contre les établissements français. Au cours de ces raids, écrit-il, les

[103] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 200.
[104] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°135-135v.

guerriers peoria et cahokia s'emploient à voler des chevaux[105]. Comme chez Bourgmont, le vol de chevaux ne constitue pas une preuve en soi mais il s'agit d'un indice supplémentaire d'une proximité entretenue avec eux et de leur possible adoption par les Peoria et les Cahokia à cette date. Il faut insister sur le fait que les observateurs français s'intéressent dans l'ensemble assez peu aux relations que les Amérindiens entretiennent avec les chevaux, sans doute moins encore qu'avec les autres animaux puisque les équidés n'ont rien de particulièrement curieux pour les Européens – il en va différemment des techniques de chasse au chevreuil par exemple, qui suscitent l'intérêt de plusieurs observateurs[106]. Dans cette perspective, il paraît hâtif d'avancer que les Illinois ont toujours été rétifs à l'adoption du cheval – les Français ne sont d'ailleurs pas beaucoup plus précis à propos de ce phénomène chez les autres nations de la vallée du Mississippi. Les sources deviennent beaucoup plus abondantes au XIXe siècle et, à ce moment-là, ce sont les sociétés des Plaines qui semblent être le plus nettement caractérisée par une culture équestre. Or, au cours de ce siècle la plupart des Amérindiens qui vivaient à l'est du Mississippi, jusqu'aux Appalaches, sont contraints de se déplacer de plus en plus à l'ouest, jusqu'à leur déportation forcée en « Territoire indien » à partir des années 1830[107]. Que restait-il alors des pratiques équestres dans ces sociétés ? N'observerait-on pas, au fond, une focalisation anachronique sur les pratiques équestres dans les Plaines au XIXe siècle alors que le XVIIIe siècle les a vu aussi s'épanouir à l'est du Mississippi, bien qu'elles soient moins documentées ? Les indices identifiés ici manquent certes de précision mais ils montrent que la question de la présence des chevaux dans la moyenne vallée du Mississippi n'est pas close et mériterait, dans des travaux à venir, d'être explorée à nouveaux frais.

3. **Les chevaux au quotidien dans la vallée du Mississippi**

A. De nouveaux chiens ? L'intégration des chevaux à l'économie autochtone

Si les chevaux qui se diffusent dans la vallée du Mississippi sont bien d'origine européenne, principalement espagnole, les sociétés amérindiennes qui les adoptent le font selon des modalités qui leur sont propres. À cet égard, on observe en premier lieu un mouvement répandu de substitution progressive du chien par le cheval, remarquée par C. Wissler dès

[105] Saint-Ange à d'Abbadie, Les Illinois, 12 août 1764, ANOM, C13A, vol. 44, f°131v-132.
[106] Cf. *supra*, p. 152-156.
[107] FOREMAN Grant, *Indian Removal: The Emigration of the Five Civilized Tribes of Indians*, Norman, University of Oklahoma Press, 1974 [1932] ; C. Saunt, *Unworthy Republic*, *op. cit*.

1914[108]. Ce dernier voit même dans l'usage que les Amérindiens faisaient des chiens le facteur déterminant qui a permis au cheval d'être facilement intégré à leurs sociétés, via la pratique commune de la traction et son usage lors des mobilités saisonnières[109]. Il est vrai, comme le note P. Hämäläinen, que le cheval peut transporter un poids quatre fois supérieur au chien, tout « en parcourant une distance journalière deux fois plus importante »[110], cette dimension ayant certainement été perçue comme avantageuse par les Amérindiens.

Les Choctaw, peu après avoir adopté les chevaux, les ont ainsi utilisés pour porter de lourdes charges, dans le prolongement du rôle attribué aux chiens dans de nombreuses sociétés de la vallée du Mississippi[111]. Le cheval devient alors structurant dans l'économie choctaw, comme l'écrit J. T. Carson[112]. Les Pawnee développent eux aussi une pratique de transport reposant sur la force des chevaux, au même titre que celle reposant sur les chiens avant l'adoption des équidés[113]. C'est la raison pour laquelle, d'après R. White, ils donnent au cheval le nom de « super-chien »[114]. Le cheval ne remplace cependant pas totalement le chien chez les Pawnee, où il reste utilisé pour le transport de charges au moins jusqu'aux années 1830[115]. Cette continuité dans l'usage du chien vaut pour de nombreux groupes autochtones[116].

Outre cette première intégration du cheval à l'économie sur le modèle du chien, la manière dont les Amérindiens s'occupent ensuite de leurs chevaux montre qu'ils le font selon leurs propres critères et pas en suivant un exemple européen. Bien souvent, ils les laissent vivre en semi-liberté, sans contraindre leurs déplacements. Cela va de pair avec le fait que les chevaux se nourrissent de ce qui est disponible dans leur environnement, et pas avec du fourrage dont les Amérindiens ne connaissent pas l'usage, ou en tout cas ne se l'approprient pas. Les Pawnee, écrit ainsi La Salle en 1682, « n'ont pas l'usage de les fermer, les laissent coucher dehors, mesme à la neige, et ne leur donnent point d'autres nourritures que de les laisser pasturer »[117]. Le Français est fort surpris par cette manière de traiter les chevaux, si éloignée de celle qu'il a

[108] C. Wissler, « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », art. cité, p. 11.
[109] *Ibidem*, p. 25.
[110] P. Hämäläinen, *L'Amérique des Sioux*, *op. cit*., p. 67 ; BETHKE Brandi Ellen, « Dog Days to Horse Days: Evaluating the Rise of Nomadic Pastoralism Among the Blackfoot », Thèse de doctorat, Tucson, University of Arizona, 2016, p. 143.
[111] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 100.
[112] J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité, p. 498.
[113] R. White, « The Cultural Landscape of the Pawnees », art. cité, p. 35.
[114] *Ibidem*. Cette interprétation a été nuancée récemment par Gilles Havard : G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 211.
[115] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 179-180.
[116] B. Cummins, *First Nations, First Dogs, op. cit.,* p. 36-37 ; J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 162.
[117] Cavelier de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 2, p. 202.

connue en France. Ces équidés, en pays pawnee, « doivent estre d'une grande fatigue et bien forts, estime-t-il, parcequ'on dit qu'ils portent de la viande de deux bœufs, qui pèse près de mil livres les deux »[118]. Les Choctaw aussi laissent vivre leurs chevaux en semi-liberté, mais dans un écosystème différent de celui où vivent les Pawnee, marqué dans le cas choctaw par une alternance entre la forêt et la prairie. Comme l'écrit un auteur anonyme au milieu des années 1730, les Choctaw « les laissent vivre dans les bois, et lors qu'ils en ont besoin, ils vont les y chercher »[119]. Les chevaux, dès cette époque, semble s'être habitués à ce mode de vie. L'auteur affirme ainsi que les équidés, « accoutumés à vivre dans le bois lors que l'on vouloit les garder chez soy ils déperissoint à vüe d'œil »[120]. Son observation rejoint par ailleurs celle de La Salle. « Il est vray, poursuit-il, que l'on ne les nourit pas comme en Europe et qu'ils ne sont pas estrillés de mesme, ils reviendroint bien cher, si on vouloit faire la dépense de les avoir toute l'année chez soy n'y ayant point de fourage convenable à garder long temp »[121].

Les Amérindiens, enfin, ont leurs propres techniques de monte. Rares sont les exemples à ce sujet dans les sources mais le capitaine suisse Jean-Christophe de Lusser en laisse entrevoir l'une des caractéristiques. En mars 1730, ce dernier parcourt les villages choctaw, dans un contexte où les autorités françaises craignent que certaines parties du pays choctaw se rapprochent des Anglais, qui solidifient leur ancrage à l'est. Le capitaine passe d'un village à l'autre, pour s'assurer de la fidélité des chefs locaux tout en affirmant en retour l'attachement du gouverneur vis-à-vis de ces derniers. Le 9 mars au matin, Lusser se trouve au village de Kastacha et le quitte pour se rendre à Kafetalaya, 4 lieues plus loin, « lesquels nous avons fait au galop à la manière des sauvages » écrit-il. « Comme j'estois avec le chef des Kastacha, justifie l'officier, je fis par complaisance cette calvacade [sic] à leur façon »[122]. À travers cette scène vivante, l'officier remarque non seulement que cette manière de monter à cheval ne correspond pas à celle qui prévaut chez les Européens, mais aussi, de manière significative, qu'il s'agit d'une technique spécifiquement amérindienne, en précisant qu'il a cavalé « à la manière des sauvages », puis « à leur façon ». Un autre relateur confirme l'observation de Lusser et note, quelques années plus tard, que les Choctaw ont développé des compétences particulières en matière de monte. Leurs chevaux « sont fort vifs en sortant du bois, écrit-il, et ceux qui les montent vont à perte d'halenne »[123]. Plusieurs sources soulignent également que

[118] *Ibidem*.
[119] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 161.
[120] *Ibidem*.
[121] *Ibid*.
[122] Jean-Christophe de Lusser, « Journal du voyage que j'ai fait dans la nation des Chactas par ordre de M. Périer », s.l., 1730, ANOM, C13A, vol. 12, f°117.
[123] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 161.

les femmes Choctaw et Chickasaw montaient à cheval de la même manière que les hommes, ce qui ne laisse pas de surprendre leurs auteurs[124].

B. Plus de vitesse, plus de puissance ?

Plusieurs chercheurs, travaillant principalement sur les Plaines, ont défendu l'idée selon laquelle l'adoption des équidés a permis de multiplier la vitesse et l'ampleur des déplacements ainsi que la puissance de frappe des chasseurs et des guerriers. La manière dont Shepard Krech III formule cette idée me semble être caractéristique :

> L'influence du cheval sur la vie des Indiens peut être mesurée en termes d'accroissement [*increase*] : de propriété, car quatre fois plus de biens pouvaient être transportés ; des raids et de la guerre, car les chevaux possédés par les autres sont devenus intensément désirés ; de l'économie et de la stratification sociale, car les chevaux étaient une propriété privée jusqu'alors jamais égalée ; et de l'accent placé sur les valeurs telles que l'individualisme[125].

Bien que cette idée semble être consensuelle dans l'historiographie[126], à l'exception des travaux récents de G. Havard, j'entends la nuancer quelque peu car elle est loin d'être évidente en ce qui concerne la vallée du Mississippi.

D'abord, l'usage du cheval à la chasse est loin d'être généralisé et paraît même en fait assez marginal, comme en témoigne la rareté des mentions à ce propos dans les sources. En cela, plusieurs sociétés de la vallée du Mississippi se distinguent de leurs voisines occidentales, comme les Hasinai qui, d'après une lettre de François Guyon des Prés d'Erbanne datée de 1723, chassent à cheval pendant « les trois quarts de l'année » et « vont jusqu'à 100 lieües de chez eux pour trouver du beuf »[127]. On a vu que les Illinois chassaient à pied. Concernant les autres nations de la région, les données sont d'une précision variable. Les Pawnee, à n'en pas douter, montent des chevaux à la chasse au XVIIIe siècle, ce qui leur permet de tuer trois ou quatre bisons au cours d'une même partie[128]. Cet usage est probablement ancien, comme l'écrit La Salle selon lequel les Pawnee chassent à cheval dès 1682[129]. J. T. Carson considère quant à lui que les

[124] *Ibidem* ; Droüet de Richardville à d'Artaguiette, s.l., s.d. [v. 1738], ANOM, C13C, vol. 4, f°203v.
[125] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 136.
[126] Elle a toutefois été récemment critiquée par Gilles Havard : G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 210-211.
[127] D'Erbanne, Copie d'une lettre datée du 22 octobre 1723, Fort des Natchitoches, C13C, vol. 4, f°38v.
[128] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 187.
[129] Cavelier de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 2, p. 202.

chevaux ont permis aux Choctaw d'accroître leur réussite à la chasse dès les années 1730[130], dans le contexte de la traite des peaux de chevreuil, mais il semble faire référence uniquement aux trajets parcourus entre les territoires de chasse et pas à la pratique de la monte lors de la chasse elle-même. En dehors de ces faibles éléments, rien ne permet de montrer que la chasse à cheval était répandue dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle.

Il en va de même, ensuite, de la pratique de la guerre, chère aux historiens rationalistes qui insistent sur la puissance conférée aux guerriers par les chevaux. Les sources françaises ne sont pas entièrement silencieuses à ce sujet, mais, lorsqu'elles évoquent la monte en contexte guerrier, c'est uniquement au sujet de sociétés des Plaines et du Texas, notamment les Hasinai, montrant en filigrane que ce n'est pas le cas des sociétés de la vallée du Mississippi, en particulier à l'est du fleuve[131]. À l'ouest, entre la Platte et le Missouri, les choses sont un peu différentes, comme le note Jean Baptiste Le Moyne de Bienville à une date inconnue, à propos des Pawnee qui sont « fort adroits à manier un cheval, surtout dans le combat ». Comme les Hasinai d'ailleurs, les guerriers pawnee protègent leurs chevaux des flèches de l'ennemi grâce à une pièce de cuir qu'ils attachent sur leur monture[132]. Pour les autres nations, aucune mention d'usage du cheval à la guerre n'a pu être identifiée. Quelques sources, au contraire, affirment explicitement que les Chickasaw et les Choctaw n'utilisent pas leurs chevaux en contexte guerrier. Vers 1737, Drouet de Richardville écrit, à l'égard des premiers, qu'ils « ont beaucoup de chevaux, et les femmes s'en servent comme les hommes, il y a telle cabane où il y en a jusqu'à six »[133]. Malgré le grand nombre d'équidés qu'ils possèdent, écrit-il, les « Chicachas ne font aucun usage de leurs chevaux pour le fait de la guerre »[134]. Horatio Cushman, au début du XIXe siècle, signale que les Choctaw n'utilisent pas non plus leurs chevaux à la guerre, rien ne permettant toutefois de savoir si ce phénomène est continu depuis le XVIIIe siècle ou s'il s'agit d'une nouveauté au siècle suivant[135]. Au regard des sources disponibles, la thèse d'une intensification de la guerre grâce à l'usage des chevaux ne semble donc pas tenir, en ce qui concerne la vallée du Mississippi – on verra plus loin en revanche que les chevaux sont bien au cœur des pratiques guerrières, suivant d'autres modalités.

---

[130] J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité, p. 497-498.
[131] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 222-223 ; Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°20.
[132] Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Les sauvages de la Loüsianne », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 1, f°366v.
[133] Droüet de Richardville à d'Artaguiette, s.l., s.d. [v. 1738], ANOM, C13C, vol. 4, f°203v.
[134] *Ibidem*, f°204v.
[135] H. Cushman cité dans J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 53.

Une brève conclusion intermédiaire s'impose à ce stade. Des analyses précédentes émergent la certitude que le cheval est adopté dans plusieurs sociétés de la vallée du Mississippi au tournant du XVIIIe siècle, notamment dans sa partie méridionale – on ne peut néanmoins pas exclure que le phénomène ait existé chez les Illinois, sans pour autant que la documentation ne permette d'en prendre la juste mesure. À trop insister toutefois sur le changement, en suivant un modèle interprétatif bâti à partir du cas tardif des Plaines, on s'empêche de saisir les formes singulières qu'a pris l'adoption du cheval dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle. Loin de l'idée d'une rupture dans les pratiques de chasse et de guerre, les sources françaises, étonnamment silencieuses, suggèrent au contraire que le cheval n'y tient qu'une place périphérique. De son usage inspiré de celui du chien aux techniques de monte et d'élevage, tout porte à croire que le cheval est intégré dans un univers spécifiquement amérindien. Comme l'a souligné G. Havard, si le cheval permet aux Amérindiens d'accroître leur vitesse de déplacements et l'amplitude des territoires qu'ils parcourent, une analyse en termes d'augmentation – à l'instar de celle formulée par S. Krech III – n'est pas suffisante pour comprendre ce qui se joue[136], et certainement pas dans la vallée du Mississippi qui se distingue particulièrement des thèses défendues par les spécialistes des Plaines.

4. La question de la monte

À mesure qu'avance le raisonnement, une question se profile : pourquoi le cheval a-t-il été adopté par différentes sociétés de la vallée du Mississippi alors que d'autres animaux européens, tels que les porcs et les bœufs[137], ne l'ont pas été ? Un détour par le travail de G. Havard permet ici d'esquisser une réponse. G. Havard a récemment proposé l'idée que l'adoption du cheval par les Autochtones n'avait rien d'anodine et que son succès fulgurant pouvait s'expliquer par la dimension rituelle que les Amérindiens confèrent à la monte[138]. Le fait que le cheval soit monté aussi rapidement et de manière aussi généralisée dans les Plaines fait écho selon lui au principe d'élévation vers les astres, largement répandu dans les sociétés amérindiennes. Ce principe constitue un motif mythologique dont existent plusieurs variantes, mais on le retrouve également à l'œuvre dans différentes pratiques rituelles qui consistent à soulever des participants – ainsi en va-t-il des premières rencontres entre les Européens et les Amérindiens, où les seconds portent parfois les premiers, mais aussi lors des mariages chez les

[136] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 210-211.
[137] Cf. chapitre 8.
[138] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité.

Osage, où l'épouse est soulevée au-dessus du sol, ou encore lors des apparitions publiques du Grand Soleil natchez, qui se déplace uniquement sur une litière et qui apparaît à la fois comme un avatar de l'astre solaire et comme un intermédiaire entre les mondes céleste et chtonien[139]. Au regard de la diffusion de ce principe rituel d'élévation vers les astres, G. Havard considère de manière convaincante que l'adoption du cheval s'inscrit dans la continuité de ce principe. Le cheval, via la monte, permet effectivement à tous les hommes, mais aussi parfois aux femmes comme chez les Choctaw et les Chickasaw, d'accéder à cette posture d'élévation vers les astres, de s'approcher au plus près d'un statut réservé auparavant à des êtres d'exception dans des contextes formalisés et circonscrits – les Européens lors des premières rencontres, l'épouse osage lors de son mariage, le Grand Soleil lors de ses apparitions publiques[140]. L'interprétation proposée par G. Havard fonctionne non seulement au sujet des Plaines, mais également dans la vallée du Mississippi, où des rituels d'élévation des Européens sont documentés, par exemple sur le bas Missouri, chez les Kansa[141], dans la basse vallée du Mississippi, chez les Choctaw[142], ou encore chez les Miami et les Mascoutens, à l'ouest du lac Michigan[143]. Comme l'écrit G. Havard, le motif de l'élévation vers les astres s'inscrit en effet dans un vaste système de transformation nord-américain qui dépasse la seule aire des Plaines pour embrasser le sous-continent dans son ensemble[144].

L'analyse de G. Havard est véritablement pionnière en ce qu'elle permet d'expliquer la singularité du choix des Amérindiens d'adopter le cheval plutôt qu'une autre espèce allochtone, tout en soulignant pourquoi la monte a connu un succès si fulgurant, en si peu de temps, dans cette vaste région. Cette hypothèse acceptée, j'entends contribuer à cette compréhension de la singularité du rapport aux chevaux dans la vallée du Mississippi amérindienne en examinant maintenant en détail comment les équidés sont intégrés aux relations sociales autochtones.

5. **Des chevaux intégrés à la parenté**

Comme toutes les personnes non humaines, les chevaux sont intégrés au modèle dualiste qui préside aux relations sociales dans la vallée du Mississippi autochtones. À cet égard, les

[139] *Ibidem*, p. 205-207 ; *Les Natchez*, *op. cit*., p. 95.
[140] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité.
[141] *Ibidem*, p. 201-202.
[142] *Ibid*., p. 204-205.
[143] *Ibid*., p. 199-200.
[144] *Ibid*., p. 197.

sources livrent d'abord des indices évocateurs de leur insertion dans ces relations en tant que parents.

Ce principe se manifeste en premier lieu par le soin apporté à leur alimentation – le fait de nourrir ses proches étant l'un piliers des relations de parenté dans les sociétés amérindiennes, comme l'a noté R. DeMallie[145]. La manière de nourrir les chevaux n'est toutefois pas homogène dans la vallée du Mississippi, et l'on observe des changements au fil du temps, notamment entre les premiers contacts des Amérindiens avec les chevaux, et le moment où, quelques années plus tard, ces derniers sont véritablement intégrés en territoire autochtone. À l'époque des premiers contacts, les sources sont encore plus fragmentaires que d'ordinaire. Les quelques descriptions identifiées indiquent que les Amérindiens font volontiers des chevaux des commensaux, mais ils ont tendance à le faire comme s'ils étaient dotés d'une puissance particulière ou comme si la nature de ces êtres allochtones était trouble – ce qui n'est pas sans rappeler la manière avec laquelle les Européens sont accueillis lors de leurs premières rencontres avec les Amérindiens[146]. À cet égard, l'anthropologue Christian Feest a formulé l'idée que de nombreux groupes autochtones auraient interprété l'arrivée des chevaux européens sur leur territoire comme un don de héros mythiques ou d'êtres non humains, sans pour autant démontrer cette idée par des données empiriques[147]. Les sources que j'ai consultées confirment pourtant cette tendance des Amérindiens à percevoir les chevaux comme des êtres extraordinaires. Lorsque Henri Joutel arrive par exemple chez les Quapaw, en 1687, ces derniers n'ont probablement pas encore adopté le cheval bien que celui-ci circule déjà plus à l'ouest. La troupe de Joutel se déplace quant à elle avec quelques chevaux, qui parviennent donc aussi jusque chez les Quapaw. Ces derniers, écrit le Rouennais, « sembloient prendre plaisir à voir nos chevaux manger leur bled d'Inde : ils alloient les destacher des endroits où nous les avions mis paistre pour les mener dans quelques champs de bled qu'ils ont encore du costé de la rivière opposé à celuy où estoit la plus grande partie »[148]. Les Quapaw, donc, nourrissent d'emblée les chevaux des Français avec un aliment qui est habituellement réservé aux humains. Le maïs, en l'occurrence, est la céréale de base consommée dans toutes les sociétés autochtones de la vallée du Mississippi, avec laquelle les femmes préparent notamment ce que les Français appellent la

[145] Voir *supra*, p. 25 ; chapitre 12.
[146] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.
[147] FEEST Christian F., « Native Americans, History, and the Environment » dans Ursula Lehmkuhl et Hermann Wellenreuther (eds.), *Historians and Nature: Comparative Approaches to Environmental History*, Oxford, Berg, 2007, p. 81.
[148] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 443.

« sagamité » dans les sources, constituant le repas quotidien des Amérindiens[149]. Dans la mesure où l'alimentation constitue un pilier du processus d'adoption et un facteur essentiel de l'intégration à la parenté dans la vallée du Mississippi, le fait que les Quapaw nourrissent les premiers chevaux qu'ils rencontrent, de manière enthousiaste et presque intuitive, avec du maïs, signale à mon sens qu'ils les considèrent comme des parents potentiels. Toujours à l'ouest du Mississippi, dans l'actuel État du Kansas, l'étude d'une molaire de cheval découverte par des archéologues, datée du milieu du XVIIe, semble également indiquer que l'animal avait consommé du maïs au cours de sa vie – rien ne permet toutefois, avec cette donnée isolée, de cerner si ce maïs lui a été donné par des Amérindiens, bien que cela reste probable.

John Lawson confirme et précise l'existence d'une telle pratique en observant, au début du XVIIIe siècle, cette fois chez les Amérindiens du Sud-Est, que ces derniers, contrairement à la violence dont ils font preuve à l'égard des chiens, « ont un comportement tout à fait inverse vis-à-vis des chevaux »[150]. En effet, « ils nourrissent et gavent continuellement ces créatures avec du maïs »[151]. Non seulement, donc, les Amérindiens nourrissent chaque cheval avec cette céréale, mais ils le gavent même, ne s'arrêtant pas « avant qu'il soit aussi gras qu'un porc », au point que l'animal ne puisse plus servir à rien[152]. Bien que le récit de Lawson soit plus tardif que celui de Joutel, les chevaux dont il parle font bien partie des premiers avec lesquels les Amérindiens tissent des relations dans le Sud-Est. Il précise effectivement que cela n'arrive que quand, « par un grand hasard », un cheval est volé à une nation voisine, ou échangé par un « chrétien »[153] : on comprend donc que la présence des équidés en pays amérindien n'est alors qu'anecdotique et que les rencontres restent ponctuelles. Le fait que les animaux soient littéralement « gavés » de nourriture, selon le vocabulaire employé par Lawson, pourrait paraître surprenant, mais cela renvoie peut-être à une pratique largement répandue dans la vallée du Mississippi, consistant, pour les hommes en particulier, à consommer de très grandes quantités de nourriture lors des festins, jusqu'à se rendre malade et qu'il ne reste pas la moindre miette à partager[154].

La rareté des sources me pousse à mobiliser un dernier exemple situé légèrement hors de l'aire étudiée, puisqu'il est relatif aux Yuchi, dans l'État actuel du Tennessee. En 1674, un

[149] Voir *infra*, p. 336, 426.
[150] J. Lawson, *A New Voyage to Carolina*, *op. cit*., p. 38.
[151] *Ibidem*.
[152] *Ibid*.
[153] *Ibid*.
[154] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 77-78 ; N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 283. Pour une réflexion plus approfondie à ce sujet, voir : *infra*, p. 438-442.

Anglais se rend dans un village yuchi dont les habitants, à cette date, n'avaient pas connaissance des chevaux, ou du moins n'en fréquentaient pas. D'après John Swanton, le cheval de cet Anglais est accueilli par un festin, organisé par les Yuchi, qui lui servent alors quantité de nourriture dont du maïs, de la viande et de l'huile d'ours[155].

Cette manière de nourrir les chevaux avec la même nourriture que les humains fait largement écho à la façon dont les Français sont accueillis lors de leurs premières rencontres avec de nombreuses nations autochtones de la vallée du Mississippi. On peut penser aux Quapaw, dont parlait Joutel, qui l'invitent, ses compagnons et lui, à consommer force nourriture, dont du maïs, dans les différents villages qu'ils traversent en avançant en direction du Mississippi[156]. Le père Marquette évoque lui aussi de véritables festins lors de son passage chez les Illinois en 1673 : il est nourri abondamment et le maïs tient une place de choix dans les plats qui lui sont servis[157]. Il paraît clair, au vu des situations décrites, que les chevaux sont nourris comme des étrangers qui sont adoptés et transformés en parents via l'établissement d'une relation de commensalité[158]. Un point reste en revanche difficile à évaluer. Les chevaux apparaissent-ils comme des parents ordinaires ou comme des parents extraordinaires, au statut hors norme ? La deuxième option est séduisante, et dans une certaine mesure convaincante, si l'on compare le cas des chevaux à celui des humains. J'ai volontairement insisté sur le fait que les chevaux étaient parfois nourris avec du maïs – et d'autres aliments destinés aux humains – lors des *premières rencontres*. Or, une fois ces premières rencontres passées et les chevaux adoptés, ils ne semblent plus faire l'objet d'un tel traitement – les sources, du moins, ne signalent rien qui s'en rapproche. On ne peut manquer alors de penser aux premières rencontres entre les Amérindiens et les Français, qui elles aussi sont marquées du sceau de l'exceptionnalité. Comme l'a bien montré G. Havard, les Français sont à ces occasions confrontés à des interactions ritualisées qui se distinguent très nettement des interactions ordinaires[159]. Elles sont ponctuées de festins mais aussi parfois de pleurs, de caresses appliquées par les Amérindiens sur le corps des étrangers, ou encore de formes de soulèvement des participants au-dessus du sol. Ces attitudes et ces gestes si particuliers sont interprétés par G. Havard comme le signe que les Amérindiens attribuent aux Français, à ce moment-là, une puissance particulière et un statut singulier[160]. Ces interactions ritualisées tendent à disparaître

[155] J. Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, *op. cit*., p. 347.
[156] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 444, 455-457.
[157] JR, vol. 59, p. 122 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 588.
[158] Cf. chapitre 12.
[159] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.
[160] *Ibidem*.

au fil des années, à partir du moment où Français et Amérindiens commencent à nouer des relations pérennes. Le fait que les premières interactions entre les Amérindiens et les chevaux européens soient elles aussi caractérisées par des attitudes ritualisées – ils sont nourris à la manière des festins organisés pour adopter des étrangers –, comparables à celles qui prévalent à l'égard des humains – ils consomment la même nourriture que ces derniers –, mais qu'elles cessent d'exister après quelques années, me laisse penser que les chevaux sont apparus aux Amérindiens comme des parents au statut sinon supérieur à d'autres animaux, du moins incertain, impliquant une capacité d'agir ou une puissance potentiellement extraordinaire.

Si les Amérindiens renoncent à nourrir les chevaux avec du maïs une fois qu'ils les ont largement adoptés, au tournant du XVIIIe siècle, ils continuent en revanche d'apporter un soin notable à leur alimentation, malgré le fait qu'ils ne produisent pas de fourrage pour l'hiver. Plusieurs chercheurs ont souligné que la pratique du brûlis favorisait la repousse de plantes appréciées par les chevaux. C'est le cas chez les Pawnee, par exemple, qui le pratiquaient au début du printemps, au retour des grandes chasses hivernales[161]. La pratique semble avoir été relativement répandue, notamment à l'ouest du Mississippi, comme le note William Clark à propos du haut Missouri, au tournant du XIXe siècle[162]. S'ils ne produisent pas de fourrage, les Amérindiens doivent tout de même adapter l'alimentation des chevaux en fonction des saisons car les mêmes ressources végétales ne sont pas disponibles toute l'année. C'est la raison pour laquelle les Pawnee emmènent leurs chevaux sur les rives de la Platte, à l'automne, où la nourriture abonde à cette période, alors que les déplacements hivernaux doivent être plus réguliers car les ressources consommées s'épuisent plus rapidement, en particulier les branches et l'écorce du peuplier qu'apprécient chevaux[163]. Le choix de nourrir les équidés avec cet arbre n'est pas propre aux Pawnee et Bradbury le documente également chez les Arikara, au début du XIXe siècle[164]. Nourrir les chevaux dans les prairies qui bordent le Mississippi, à l'ouest de celui-ci, n'est donc pas sans contrainte : bien que les chevaux soient relativement libres de leurs mouvements, les Amérindiens doivent sélectionner des lieux et les y emmener afin qu'ils puissent accéder à une nourriture qui se raréfie à mesure que l'hiver approche. À la différence du traitement accordé aux chiens, il paraît donc clair que l'alimentation des chevaux fait l'objet

[161] R. White, « The Cultural Landscape of the Pawnees », art. cité, p. 37 ; *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 185.
[162] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 107 ; B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 101.
[163] R. White, « The Cultural Landscape of the Pawnees », art. cité, p. 37 ; C. Wissler, « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », art. cité, p. 20.
[164] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 173.

d'une attention particulière, laissant penser qu'ils constituent des commensaux à part entière au sein des groupes où ils ont été adoptés et où ils vivent désormais.

Outre cette dimension alimentaire, l'intégration des chevaux au registre relationnel de la parenté est identifiable à travers le traitement qui leur est parfois réservé dans la mort, en particulier lors des funérailles des humains. Ce phénomène fait écho aux pratiques relatives aux chiens. Canidés et équidés sont même parfois évoqués ensemble lorsqu'il s'agit de décrire l'accompagnement de leur maître dans la mort. Selon Lamothe Cadillac, de la même manière que des humains et des chiens sont exécutés pour accompagner le chef natchez dans la mort, des chevaux peuvent l'être aussi[165]. À l'instar des canidés, précise-t-il, ce n'est pas n'importe quel cheval qui est tué pour accompagner son maître mais bien celui « dont il faisoit le plus de cas », autrement dit son cheval favori[166]. Au même titre que celle du chien, l'exécution du cheval lors des funérailles natchez me semble signaler son intégration sociale en tant que parent. En effet, les accompagnants humains sont eux aussi des membres du groupes, voire des parents du défunt, placés au cœur de ce que G. Havard a appelé « la mort contagieuse », au sens où la disparition d'un personnage important de l'élite natchez déclenche « une cascade de mises à mort » au cours de laquelle une partie de son entourage meurt avec lui[167].

La pratique de l'accompagnement des chevaux est également documentée chez les Choctaw, au moins à partir de la fin du XVIIIe siècle. C'est là encore le cheval favori du défunt qui est choisi[168]. Au début du XIXe siècle, la pratique existe toujours. Lorsqu'un homme meurt, d'après Israel Folsom, son cheval est tué, tout comme son chien, pour l'accompagner, les Choctaw considérant que l'esprit de l'animal lui survit après la mort[169]. Cette dernière formule ne doit pas prêter à confusion : les Choctaw considèrent que les animaux conservent une certaine intentionnalité après leur mort mais aucun autre animal, en dehors du cheval et du chien, n'est tué pour accompagner les défunts, du moins les sources n'en laissent-elles rien paraître. Cela vaut également pour les autres nations étudiées.

Il convient d'ouvrir ici une courte parenthèse afin de préciser l'interprétation proposée à l'instant. Le fait que des chevaux, mais aussi des chiens, puissent faire office d'accompagnants dans le cadre des funérailles natchez, me semble témoigner d'une intégration des équidés à la sphère de la parenté. On pourrait néanmoins opposer une interprétation

[165] Antoine Laumet Lamothe Cadillac, « Relation du sieur de La Mothe Cadillac », s.d., NL, MS 293, vol. 3, p. 445.
[166] *Ibid*.
[167] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 109, 113-114.
[168] J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité, p. 504.
[169] I. Folsom cité dans J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 180.

inverse[170]. Comme l'a montré l'anthropologue Alain Testart dans son étude comparée de l'accompagnement funéraire, les morts d'accompagnements apparaissent toujours comme des dépendants, subordonnés à celui qu'ils suivent dans la mort – ce sont même parfois des esclaves, ayant néanmoins fait preuve d'une grande loyauté envers leur maître et auxquels ce dernier était particulièrement attaché[171]. Dans cette perspective, peut-on vraiment affirmer qu'un cheval exécuté pour accompagner son maître est bel et bien un parent ou correspond-il plutôt à un ennemi réduit en esclavage ? Il paraît à première vue difficile de trancher au regard des sources disponibles mais le cas natchez permet de proposer une piste de réponse. Comme l'ont très tôt perçu les historiens et les anthropologues, la société natchez est fortement hiérarchisée[172]. Dans ce cadre, parenté et subordination ne sont pas contradictoires. En d'autres termes, chez les Natchez, la subordination n'équivaut pas à l'inimitié, et il est possible d'être parent tout en occupant une place subordonnée dans la hiérarchie sociale. Comme G. Havard l'a en effet montré, les Natchez pouvaient adopter des groupes extérieurs qui leur demeuraient subordonnés[173]. De la même manière, les personnes exécutées lors des funérailles des Soleils occupaient souvent une place de parents subordonnés à ces derniers[174]. Ainsi, les accompagnants natchez ne semblent pas avoir été considérés comme des ennemis, car même s'ils l'avaient été un jour, il fallait être membre du groupe, donc adopté, pour être exécuté – à la différence par exemple des Tupinamba du Brésil dont les ennemis capturés n'étaient transformés en beaux-frères que temporairement, jusqu'à leur mise à mort[175]. Dans cette perspective, la contradiction entre parenté et subordination n'est qu'apparente et reflète plutôt notre difficulté à accepter qu'un parent puisse être l'objet d'une exécution rituelle, qui plus est des mains de ses proches[176]. Il apparaît alors que les chevaux, comme les chiens, ont probablement été à la fois intégrés comme des parents mais en restant des subordonnés qui, à l'image de la majorité des Natchez[177], pouvaient un jour suivre un membre de l'élite dans la mort. De ce point de vue, les équidés, en tant que membres de la société natchez, sont à la fois des parents et des morts en sursis, sans que cela ne soit particulièrement paradoxal.

---

[170] Je remercie Cécile Vidal de m'avoir mis sur la piste de cette interprétation lors d'une séance du séminaire « Nouvelles recherches nord-américanistes », Aubervilliers, EHESS, 17 mars 2025.
[171] A. Testart, *La servitude volontaire*, *op. cit*.
[172] TOOKER Elisabeth, « Natchez Social Organization: Fact or Anthropological Folklore? », *Ethnohistory*, 1963, vol. 10, nº 4, p. 358-372 ; BRAIN Jeffrey P., « The Natchez "Paradox" », *Ethnology*, 1971, vol. 10, nº 2, p. 215-222 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 332-380 ; P. Galloway et J. Jackson, « Natchez and Neighboring Groups », art. cité, p. 603 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 85-106.
[173] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 145-146.
[174] *Ibidem*, p. 113-114.
[175] E. Viveiros de Castro, *L'inconstance de l'âme sauvage*, *op. cit.*, p. 104-108.
[176] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 114.
[177] *Ibidem*, p. 109.

Un autre indice suggère que les chevaux pouvaient être intégrés aux relations sociales comme des parents. Il relève toujours des pratiques funéraires mais se distingue de la pratique de l'accompagnement. Cet indice provient du récit de John Bradbury, évoquant les réactions qui suivent la mort d'un cheval chez les Osage – une mort qui n'est pas liée à celle de son maître. Comme pour un chien, la perte d'un cheval donne lieu à d'intenses lamentations qu'il compare explicitement à celles provoquées par la mort d'un parent humain[178]. On sait par ailleurs que les lamentations, pratiquées notamment à l'aube, constituaient l'une des manifestations du deuil après la mort d'un humain chez les Amérindiens de la vallée du Mississippi, comme le note Deliette à propos des Illinois[179]. L'homologie entre les pratiques destinées aux parents défunts humains et celles destinées aux chevaux est ici indéniable. Reste, comme toujours, qu'il est difficile de savoir si la pratique était généralisée ou si elle ne concernait que certains individus.

Qu'il s'agisse de la pratique de l'accompagnement ou de la mort ordinaire d'un cheval, les équidés peuvent être intégrés comme des parents au sein de différentes sociétés de la vallée du Mississippi. À ces occasions, les sources évoquent souvent côte à côte les chevaux et les chiens. Ces deux catégories d'animaux partagent-elles pour autant le même statut dans la hiérarchie sociale ? Malgré d'indiscutables proximités, les chevaux semblent se singulariser à plusieurs égards. D'abord, le soin apporté à l'alimentation des chevaux les distingue des chiens qui sont souvent sous-alimentés et se contentent des restes laissés par les humains[180]. Les chevaux, comme l'ont ensuite montré plusieurs historiens, deviennent au XVIIIe siècle un capital contribuant au prestige social de leurs maîtres. Contrairement aux chiens à propos desquels les sources n'indiquent rien de semblable, les chevaux apparaissent ainsi comme un enjeu de pouvoir, permettant à certains individus, guerriers ou chefs, ou encore à certaines familles, d'asseoir leur statut et leur influence[181]. Que les chevaux soient intégrés comme des parents dont le statut est plus valorisé que celui des chiens s'explique sans doute, une fois de plus, par l'élévation vers les astres qu'ils permettent, selon les termes de G. Havard[182]. Cette dimension est visible non seulement au cours de la vie des chevaux, lorsqu'ils sont montés, mais une anecdote relative à une région légèrement éloignée de la vallée du Mississippi suggère qu'elle pouvait l'être aussi après leur mort. Bradbury décrit à cet égard l'histoire de Black Bird, appelé

[178] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 47.
[179] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 320.
[180] Voir *supra*, p. 178-179.
[181] À ce titre, Richard White évoque le cas des Pawnee : R. White, « The Cultural Landscape of the Pawnees », art. cité, p. 35 ; *The Roots of Dependency, op. cit*., p. 180. Truteau évoque quant à lui plusieurs exemples dans la région du Missouri : J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 128, 302.
[182] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité.

« Oiseau Noir » par les Français, prestigieux chef omaha dont la mort, en 1800, donne lieu à une inhumation tout à fait singulière. Le corps du chef défunt est en effet placé sur le dos de son cheval favori, tué pour l'occasion, avant d'être déposé dans cette position dans une hypogée creusée en haut d'une colline, près du Missouri[183]. Cette sépulture vient confirmer à la fois que les chevaux sont des parents qui contribuent au prestige de leurs maîtres et que la monte constitue l'élément clef du statut qui leur est conféré. Les chevaux apparaissent donc comme des parents au statut plus assuré et moins ambivalent que les chiens. Cet état de fait permet aussi de comprendre pourquoi les premiers, contrairement aux seconds, ne sont jamais sacrifiés par les Amérindiens à destination d'êtres puissants, comme les « manitous », lors des rituels visant à obtenir leurs faveurs.

6. **Des chevaux ennemis**

Plus encore qu'à la parenté, les archives montrent que les chevaux sont intégrés à la prédation guerrière dans la vallée du Mississippi. À ce sujet, des historiens ont remarqué que les Amérindiens volaient ou tuaient parfois des chevaux. J. T. Carson observe ce phénomène chez les Choctaw, à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, et l'interprète comme une pratique de substitution à la chasse et à la guerre dans un contexte où la pression coloniale américaine ne leur permet plus de pratiquer directement ces activités[184]. Le travail de J. T. Carson a le mérite de signaler l'existence de ces pratiques mais son interprétation n'est pas entièrement satisfaisante. Je propose plutôt de prendre au sérieux la continuité entre les chevaux et les ennemis dans le cadre des conflits guerriers. Dans cette perspective, les Amérindiens n'ont pas simplement établi une analogie en négatif entre le meurtre d'un cheval et celui d'un homme, au sens où les chevaux seraient tout ce qu'il reste aux guerriers pour prouver leur valeur, à défaut d'ennemis humains. Si l'on observe rigoureusement les gestes pratiqués par les guerriers autochtones, on comprend au contraire qu'ils ont pleinement intégré les chevaux aux relations d'inimitié, ces derniers se révélant être des ennemis à part entière.

Une précision préalable est nécessaire. L'intégration du cheval aux relations d'inimitié ne nécessite pas forcément l'adoption de cet animal par ceux qui le considère comme un ennemi potentiel. Cela nécessite encore moins l'élaboration d'une « culture équestre », ainsi qu'elle a

[183] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 72 ; G. Havard, *L'Amérique fantôme*, *op. cit*., p. 308-312 ; « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 208-210. Sur Black Bird, voir également : THORNE Tanis C., « Black Bird, "King of the Mahars": Autocrat, Big Man, Chief », *Ethnohistory*, 1993, vol. 40, n° 3, p. 410-437.
[184] J. T. Carson, « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians », art. cité, p. 501. Voir également : J. Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, *op. cit*., p. 349.

pu être décrite dans les Plaines[185]. Comme je l'ai montré plus haut, nombre de groupes amérindiens adoptent les chevaux dans la vallée du Mississippi mais n'en n'ont pas pour autant un usage structurant dans leur mode de vie ou leur économie. Cela n'empêche pas qu'ils soient véritablement intégrés à l'univers relationnel autochtone, en tant qu'ennemis qui, lors des raids, deviennent la cible des guerriers.

A. Tuer et capturer des chevaux

Lors de ces raids, les chevaux peuvent être soit capturés, soit tués par les assaillants. Plusieurs exemples de ce phénomène affleurent dans le corpus de sources relatant les tensions croissantes entre les Natchez et les Français, entre le mois d'octobre 1722 et le mois de novembre 1723. Ces derniers sont installés en territoire natchez depuis peu lorsque le conflit éclate. Le fort Rosalie a en effet été érigé en 1716 avant que des colons, en plus d'une poignée de soldats, établissent plusieurs concessions à proximité de celui-ci. Le 21 octobre 1722, une querelle éclate entre un Français, La Fontaine, et un Natchez habitant le village de La Pomme, le premier reprochant au second de tarder à lui rembourser une dette[186]. Très vite, la situation dégénère et tourne à l'affrontement : le Natchez, qui menaçait La Fontaine, est abattu par un soldat français[187]. La réaction des Amérindiens ne se fait pas attendre et plusieurs d'entre eux attaquent la concession française de Sainte-Catherine. Suivant les normes guerrières autochtones, les Natchez effectuent des raids furtifs et soumettent les colons à une pression répétée. À chaque passage, alors que les Français sont retranchés dans leurs habitations, les assaillants s'attaquent également aux animaux qui se trouvent à l'extérieur. Les assauts commencent dans la nuit du 22 au 23 octobre sur plusieurs habitations, comme celles des nommés La Rochelle et Dumanoir[188]. Il ne s'agit pas seulement d'une manœuvre d'intimidation : le 23, plus de 300 coups de fusils sont tirés sur une habitation, mais les colons repoussent temporairement les guerriers natchez[189]. Le 24, une nouvelle s'attaque implique des animaux. Le 25, la situation connaît une accalmie, du fait d'une pluie battante et d'un vent puissant qui découragent les guerriers[190]. Les escarmouches reprennent de plus belle le 26 et,

[185] Clark Wissler parle de « horse culture », tout comme Eliott West : C. Wissler, « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », art. cité, p. 7-11, 18-19, 23-24 ; E. West, « A Horse-Man's View of a Grassland Revolution », art. cité, p. 181.
[186] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 148.
[187] *Ibidem*.
[188] Anonyme, « Journal de la guerre des Natchez », octobre 1722, ANOM, 4 DFC 29, p. 3.
[189] *Ibidem*, p. 4.
[190] *Ibid*., p. 5.

le 28, des animaux sont encore attaqués[191]. Le 30, les habitants français comptent les animaux survivants et s'aperçoivent que deux chevaux manquent à l'appel[192] : ils ont été capturés et emmenés par les assaillants[193].

Sept mois plus tard, en mai 1723, un habitant nommé Des Longrais raconte que des Natchez « du village de La Pomme […] prirent un cheval [aux Français] qu'ils emmenèrent à leur nouveau village ». Le colon se plaint de ce vol au commandant du poste afin qu'il s'adresse au Serpent Piqué, chef de guerre natchez et proche des Français, pour que ce dernier exige la restitution dudit cheval. On apprend alors que « cestoit un jeune homme qui l'avoit pris ». Ce jeune homme, sous la pression du Serpent Piqué, fini par rendre le cheval mais celui-ci est blessé[194]. À propos des événements d'octobre 1722 et de mai 1723, G. Havard affirme que les chevaux « sont capturés et traités comme des prisonniers, pris en otages et susceptibles d'être rendus »[195]. Il me paraît clair en effet que l'enlèvement des chevaux par les guerriers natchez correspond à une prise de captifs. Le phénomène n'est pas propre aux Natchez et il s'inscrit en fait dans une dynamique plus générale qui se met en place avec la diffusion des chevaux en Amérique du Nord. À ce titre, E. Désveaux considère qu'à défaut d'ennemis humains à tuer ou à faire prisonniers, les guerriers autochtones se rabattent souvent sur les chevaux à partir du moment où ceux-ci sont disponibles[196]. On peut toutefois aller plus loin, avec G. Havard, selon qui « le vol de chevaux (qu'il vise d'autres groupes indiens ou des Européens) est devenu à partir du XVIIIe siècle, dans les Plaines, une modalité supplémentaire de la prédation guerrière »[197]. Si G. Havard porte ici son attention sur les Plaines, on peut appliquer la même conclusion à la basse vallée du Mississippi. Le cas du cheval volé en mai 1723 confirme qu'il s'agit bien d'un acte guerrier. C'est en effet un « jeune homme » qui est l'origine du vol et, comme le note à nouveau G. Havard, les jeunes hommes sont friands des « coups » qui permettent d'assurer leur réputation[198]. On peut d'ailleurs penser que, pour un guerrier peu expérimenté, l'attaque d'un cheval représente assurément un danger moins important qu'un ennemi humain pour se faire la main. Outre l'acte d'enlever le cheval, les blessures que porte ce dernier, dont Des Longrais dit qu'il est « tout estropié sur le garrot », correspondent probablement aux coups de casse-tête que les guerriers natchez assènent aux chevaux lors des

[191] *Ibid*.
[192] *Ibid*.
[193] *Ibid*., p. 4-7.
[194] Des Longrais à Faucon Dumanoir, 11 mai 1723, ANOM, 5 DPPC 17, p. 2.
[195] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 151.
[196] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 275.
[197] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 438.
[198] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 151.

raids menés sur les habitations françaises à cette époque[199]. Le jeune homme, dans sa volonté d'effectuer un « coup », a donc certainement testé sa bravoure en s'approchant discrètement de l'habitation, en frappant le cheval avec son arme, avant de l'emmener avec lui comme on emmène un captif.

Plus à l'est, entre les territoires choctaw et chickasaw, des tensions se cristallisent également, dans les années 1730-1740, alors que les conflits entre ces deux nations se doublent de la concurrence impériale franco-britannique[200]. Dans ce contexte, les affrontements se multiplient et des chevaux sont régulièrement tués ou capturés. En janvier 1733, des guerriers fidèles au Soulier Rouge, chef de guerre choctaw, attaquent ainsi un convoi conduit par des Anglais se rendant chez les Chickasaw. Après avoir tué trois d'entre eux, les Choctaw capturent les vingt chevaux chargés de marchandises et les emmènent avec eux[201]. En 1737, des Choctaw accompagnés du Français Joseph Chauvin de Léry et de ses hommes attaquent les Chickasaw de Tchitchatala. Ils ne se contentent pas, lors de ce raid, de capturer des chevaux – 22 sont pris –, mais ils en exécutent également 25 sur place[202]. James Adair évoque un épisode similaire tout en précisant que les Choctaw choisissent les chevaux qu'ils capturent, sélectionnant en l'occurrence les meilleurs parmi ceux des Chickasaw[203]. Les hostilités se poursuivent au début de l'année 1739, lorsqu'un parti choctaw surprend à nouveau un convoi anglais et chickasaw. Aucun cheval n'est alors enlevé mais tous sont tués. Le massacre des chevaux avait été prévu en amont par le chef choctaw « Choulkoouklacta », en accord avec Bienville – le gouverneur français étant conscient que cela contribuerait à affaiblir les Britanniques[204]. À mesure que le conflit opposant les Choctaw et les Chickasaw s'intensifie, les effectifs impliqués et le nombre de prises augmentent sensiblement, jusqu'à devenir parfois considérables. C'est le cas au printemps 1740, lorsqu'un « party de huit cent hommes [choctaw] avoit esté aux villages chikachas d'où il avoit enlevé environ cent chevaux apartenans presque tous aux traiteurs anglois »[205]. Choctaw et Chickasaw sont bientôt pris dans un mouvement de harcèlement et

[199] *Ibidem*. Voir également : *infra*, p. 242-243.
[200] Comme l'ont souligné plusieurs historiens, il faut toutefois se garder de réduire les conflits entre les Choctaw et les Chickasaw au factionnalisme franco-britannique : GALLOWAY Patricia K., « Choctaw Factionalism and Civil War, 1745-1750 » dans Greg O'Brien (ed.), *Pre-removal Choctaw History. Exploring New Paths*, Norman, University of Oklahoma Press, 2008, p. 70-102 ; HAVARD Gilles, « Arnaud Balvay, La Révolte des Natchez, Paris, Éditions du Félin, 2008, 244p. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009, paragraphe 5
[en ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/56102, consulté le 20 février 2026] ; BALLOY Benjamin, « Remarques critiques sur l'historiographie des Choctaw », *Journal de la société des américanistes*, 2019, vol. 105, nº 105-1, p. 111-115.
[201] Perier au ministre, s.l., 25 janvier 1733, ANOM, C13A, vol. 16, f°180.
[202] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 293.
[203] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 341.
[204] Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 25 mars 1739, ANOM, C13A, vol. 24, f°40v, 41v.
[205] Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 7 mars 1741, C13A, vol. 26, f°56.

d'accumulation des prises. Bienville écrit, en septembre 1741, que les « chactas ont eu toutte l'année des partys en campagne qui ont fait dix sept chevelures et doivent être à l'heure qu'il est en routte au nombre de 7 à 800 hommes pour aller couper, et bruler leurs bleds et enlever leurs chevaux »[206]. On apprend dans une lettre suivante que c'est chose faite : six scalps ont été pris, six ennemis faits prisonniers, 100 chevaux tués et plus de 80 capturés[207]. Les chiffres permettent d'évaluer l'ampleur du phénomène qui ne cesse de croître. Tuer et capturer des centaines de chevaux va par ailleurs de pair, désormais, avec la destruction des moyens de subsistance chickasaw dont les champs sont incendiés. La guerre entre les Choctaw et les Chickasaw est alors son comble au tournant des années 1740. On imagine les déplacements de ces centaines de chevaux, cible privilégiée des raids, et toutes les conséquences qui découlent de leur capture : il faut ensuite les distribuer entre les hommes, les emmener dans les villages, les nourrir, les protéger éventuellement contre d'autres attaques, etc. Les chevaux s'insèrent ainsi pleinement dans les dynamiques de circulation des guerriers et des captifs à la frontière des territoires choctaw et chickasaw.

L'intensité des raids et les proportions que prennent les vols de chevaux poussent les Amérindiens à s'adapter. Plusieurs villages choctaw et chickasaw situés dans la zone de contact entre leurs territoires respectifs, cible privilégiée des raids, sont fortifiés pour protéger les habitants des attaques ennemies (Fig. 19 et 20).

[206] Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 30 septembre 1741, ANOM, C13A, vol. 26, f°103.
[207] Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 18 février 1742, ANOM, C13A, vol. 27, f°59.



Fig. 19 La fortification des villages à la frontière des territoires choctaw et chickasaw – Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Carte de la province de la Louissiane autrefois dit le Missisipy », s.d., 75 x 49 cm, AN, N/III/Louisiane/1/3.



Fig. 20 Deux villages chickasaw fortifiés – Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Carte de la province de la Louissiane autrefois dit le Missisipy », s.d., 75 x 49 cm, AN, N/III/Louisiane/1/3 (détail).

Les fortifications permettent non seulement de protéger les habitants mais également les équidés. En effet, les Chickasaw attachent désormais leurs chevaux aux palissades lorsqu'ils

quittent leur village pour aller défricher leurs champs, au début du printemps. Aux dires d'un de leurs ennemis, le chef du village choctaw de Chichachaé, cela complique considérablement les attaques en rendant plus difficile la capture des chevaux[208]. Les guerriers choctaw doivent d'ailleurs eux aussi défricher les champs que cultivent leur famille, à la même période, c'est pourquoi ils préfèrent attaquer leurs voisins chickasaw au plus tard au début du mois d'avril[209]. La fin des années 1740 est toujours ponctuée de raids en pays choctaw et chickasaw, et les Anglais restent une cible récurrente des Choctaw. À cette période, selon Adair, un parti choctaw attaque une nouvelle fois un traiteur anglais avant de capturer ces chevaux et de voler ses bagages[210].

Le fait que les Choctaw s'attaquent régulièrement à des convois de marchandises pourrait laisser croire que la capture de chevaux s'inscrit dans une volonté d'accumuler un capital. Cette interprétation matérialiste du phénomène paraît crédible à première vue. Elle fait d'ailleurs écho aux nombreuses informations indiquant une volonté des Choctaw de se procurer plus de marchandises auprès des Européens, qui ponctuent la correspondance administrative[211]. Plusieurs éléments permettent toutefois de juger cette lecture insuffisante, sinon erronée. D'abord, en effet, la capture de chevaux est fondée sur les mêmes gestes et, sans doute, la même logique que la capture de prisonniers. Si le vol de chevaux ne répondait qu'à une accumulation matérialiste, ensuite, ces derniers seraient systématiquement capturés. Or, nombre d'exemples prouvent que ce n'est pas le cas. J'ai déjà cité des événements au cours desquels des chevaux sont capturés tandis que d'autres sont tués, mais lors de certains raids, les chevaux sont seulement massacrés, aucun n'étant capturés. En février 1708, Bienville évoque ainsi un traiteur de Caroline qui, passant par un village chakchiuma, est attaqué par ces derniers qui tuent ses chevaux chargés de marchandises[212]. Ces exemples signalent que, loin de répondre à logique matérialiste, le rapport aux chevaux dans les conflits guerriers est fondé sur la prédation guerrière qui offre deux options : les ennemis sont tués sur le champ de bataille ou ils sont capturés.

Si les territoires choctaw et chickasaw sont particulièrement bien documentés à cause des troubles qui les agitent dans les années 1730 et 1740, le fait de tuer et de capturer des

[208] Baudouin à Louboey, s.l., 20 mai 1742, ANOM, C13A, vol. 27, f°131[1].
[209] *Ibidem*, f°131[2]-131[3].
[210] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 307.
[211] Le poste des Youanis, et le magasin qui lui est associé, sont ainsi construits par les Français en 1730 en réponse aux demandes répétées des Choctaw : MUSCO Jonas, ELLIS Elizabeth et SPRING Ryan, « Souveraineté, nations et diplomatie. L'alliance franco-amérindienne en Louisiane », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, n° 40, p. 90-111.
[212] Bienville au ministre, Fort-Louis, 25 février 1708, ANOM, C13A, vol. 2, p. 95.

chevaux en contexte de conflit est en réalité plus largement répandu dans la vallée du Mississippi. Adair indique par exemple qu'un parti muscogee, à la fin des années 1740, attaque le campement de deux Français qui sont tués et pendus avec les harnais de leurs chevaux, ces derniers étant également capturés[213]. Plus à l'ouest, à la confluence du Mississippi et de l'Arkansas, un parti quapaw effectue un raid sur des Chickasaw, à la fin de l'année 1744. Deux hommes sont alors scalpés et deux chevaux sont tués[214]. On retrouve une pratique similaire, plus au nord cette fois, en territoire illinois. À l'été 1764, les tensions sont vives entre deux groupes illinois, les Peoria et les Cahokia, et les Français établis au fort de Chartres, à proximité de leurs villages. Ils « continuent toujours leurs insolences vis-à-vis des Français, écrit Saint-Ange, et leur font des torts considérables par les enlèvements de chevaux qu'ils font fort souvent ». L'officier précise que les Cahokia et les Peoria sont partis « pour la chasse d'été » un mois auparavant, après avoir capturé « un grand nombre de chevaux »[215]. Alors que ces Illinois sont généralement considérés comme rétifs à l'adoption du cheval, cet exemple montre une fois de plus que cela n'empêche pas son intégration aux relations d'inimitié. Dans la région du Missouri, enfin, la capture de chevaux devient aussi une activité fréquente, comme le souligne Jean-Baptiste Truteau à propos des Arikara et des Sioux, au milieu des années 1790[216].

B. Une intensification de la guerre

Alors que l'historiographie affirme souvent que les chevaux contribuent à une intensification de l'activité guerrière en tant que *moyen* – par la monte –, il semble plutôt, au regard des exemples présentés, qu'ils y contribuent en tant que *fin* dans la vallée du Mississippi, puisqu'ils ne sont pas ou peu montés, mais constituent une cible de choix pour les guerriers. Il est impossible de mesurer pleinement l'étendue de cette intensification. Il faudrait pour cela déterminer si le meurtre et la capture des chevaux sont une cause ou une conséquence des affrontements guerriers – la question est non seulement insoluble mais elle est aussi peu stimulante. Les chevaux deviennent en revanche un enjeu essentiel de la prédation guerrière puisque, en tant qu'ennemis, ils participent de la multiplication des effectifs : aux milliers de guerriers s'ajoutent des milliers de chevaux susceptibles d'être tués ou d'être faits prisonniers, contribuant par conséquent à une augmentation des opportunités de se distinguer pour les jeunes hommes. La capture des chevaux motive les guerriers, comme le suggère Truteau selon lequel

[213] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 307-308.
[214] Vaudreuil au ministre, La Nouvelle-Orléans, 24 décembre 1744, ANOM, C13A, vol. 28, f°251v.
[215] Saint-Ange à d'Abbadie, Les Illinois, 12 août 1764, C13A, vol. 44, f°132.
[216] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 198, 218.

les « vols de chevaux », sur le Missouri, « sont toujours les commencements de la guerre entre [les Amérindiens] »[217]. La fougue des jeunes guerriers est alors source de tensions et certains tentent de les résoudre par la négociation, on l'a vu dans le cas du jeune guerrier natchez qui rend le cheval volé aux Français, sous l'impulsion du Serpent Piqué. Dans d'autres cas, un vol de chevaux peut être considéré comme l'amorce d'un cycle de guerre et de vengeance. Ainsi en va-t-il en juin 1795, lorsque « plusieurs chevaux ont été enlevés nuitamment au deuxième village [arikara] par des ennemis ». Selon Truteau, « ce vol de chevaux a causé un grand tumulte dans ce village et, ayant reconnu qu'il avait été fait par les nations du haut du Missouri, ils […] se disposaient d'aller en guerre contre ces nations »[218]. Des incidents diplomatiques peuvent également survenir entre les Amérindiens et les Français à propos des chevaux. Lorsque l'officier Bellisle[219], établi au fort d'Orléans, envoie l'un de ses esclaves capturer un cheval appartenant aux Kansa à la fin de l'année 1723, les chefs de cette nation sont extrêmement contrariés et l'alliance conclue avec eux vacille[220]. Il apparaît dans l'ensemble que les meurtres et les vols de chevaux sont devenus, au XVIIIe siècle, un critère à part entière dans la comptabilisation des préjudices subis à la guerre ; préjudices qui constituent bien souvent la motivation des représailles. Comme l'écrit encore Truteau, en effet, « les sauvages ne cherchent à entrer en accomodement qu'après une longue guerre, et qu'ils se sont rendus le change à peu de chose près, tant dans les massacres que dans les vols de chevaux »[221].

Les Français, bien qu'ils n'en saisissent pas les modalités exactes, ont compris assez tôt que les Amérindiens avaient intégré les chevaux à leur logique de prédation guerrière. Dans le cadre des conflits qui opposent les Choctaw et les Chickasaw, ainsi que leurs alliés Français et Britanniques, dans les années 1730-1740, les autorités louisianaises prennent conscience de l'importance des équidés. Si l'on en croit Adair, elles décident d'offrir des récompenses aux guerriers qui rapporteraient non seulement des scalps d'Anglais mais aussi des queues de chevaux pris sur ceux qui ont été tués[222]. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Bienville écrit, en février 1742, qu'il « devroit encore se former au mois d'avril prochain un autre parti [choctaw] de la même force pour aller faire la guerre au reste des chevaux »[223]. Le gouverneur encourage ainsi ses alliés choctaw à attaquer les chevaux de leurs ennemis, en plus des guerriers et de leurs

[217] *Ibidem*, p. 206.
[218] *Ibid*., p. 104.
[219] Il s'agit du même Bellisle qui a été réduit en esclavage par des Atakapa, quelques années plus tôt : *supra*, p. 176-177.
[220] Certificat délivré par Saint-Ange, Gouïn et Quenel, Poste du Missouri, 1er janvier 1724, ANOM, C13A, vol. 8, f°219.
[221] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 314.
[222] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 321.
[223] Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 18 février 1742, ANOM, C13A, vol. 27, f°59v.

champs. Il est d'autant plus sensible à l'affaiblissement que produit ce genre d'attaques que les Français en ont eux-mêmes fait les frais face aux Natchez en 1722-1723. Bienville étant locuteur du jargon mobilien[224], capable donc d'échanger directement avec les Choctaw, on pourrait même se demander si, en parlant de « guerre au reste des chevaux », il reprend une formule autochtone, tant elle reflète la conception amérindienne des conflits qui intègre les animaux autant que les humains.

C. Le cheval est-il un captif comme un autre ?

J'ai jusqu'ici défendu l'idée que les chevaux pouvaient constituer aux yeux des Amérindiens de véritables captifs en contexte de conflits guerriers. Il convient cependant d'identifier dans quelle mesure, concrètement, les chevaux peuvent être pensés comme des captifs strictement équivalent à des prisonniers humains. Pour le moment, en effet, seule leur place au cours des raids a été examinée mais une comparaison avec les captifs humains, en termes de statut, reste à mettre en œuvre.

Le premier exemple concerne une région située en marge de la vallée du Mississippi, celle habitée par les Hasinai et les Karankawa, entre les États actuels de la Louisiane et du Texas. Il mérite toutefois d'être évoqué car la source qui le documente est particulièrement significative. Il s'agit de l'entretien réalisé avec les enfants Talon à Brest, à leur retour en France, après plusieurs années passées en Amérique du Nord. Nés au Canada, les enfants Talon accompagnent leurs parents qui se joignent à la seconde et malheureuse expédition de Cavelier de La Salle. Après que ce dernier et sa troupe manquent l'embouchure du Mississippi puis se retrouvent perdus sur la côte texane, en 1684, le jeune Pierre Talon est envoyé chez les Hasinai afin d'y apprendre leur langue – ce qu'il parvient à faire puisqu'il y demeurera plusieurs années[225]. Un jour, les Karankawa massacrent presque tout ce qu'il reste de la troupe de La Salle, dont la mère des enfants Talon[226]. Les jeunes Robert, Lucien et Marie-Madeleine sont quant à eux épargnés et adoptés sous l'impulsion des femmes karankawa, alors que Pierre reste seul chez les Hasinai. Les trois premiers sont ensuite « élevez et aimez par les mêmes sauvagesses qui les avoient sauvez, comme s'ils eussent esté leurs enfants pendant six ou sept ans qu'ils ont resté parmy eux, vivant à leur manière »[227]. L'adoption des enfants Talon

[224] Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Sauvages de la Louisianne », s.l., s.d., NL, MS 293, vol. 2, p. 128.
[225] « Mémoire sur lequel on a interogé les deux Canadiens qui sont soldats dans la Compagnie de Feuguerolles », Brest, 14 février 1698, ANOM, 4 DFC 3, p. 6.
[226] *Ibidem*, p. 18-19.
[227] *Ibid*., p. 20.

contraste avec la violence du massacre, au cours duquel un nourrisson de trois mois est soulevé par le pied et écrasé contre un arbre par un guerrier. À l'inverse, une fois adopté les enfants Talon sont non seulement « aimez » mais, comme l'a montré G. Havard, ils sont même considérés comme de véritables Karankawa[228]. « Ils estoient obligez de faire tout comme eux, écrit le scribe, car [les Amérindiens] sont si jaloux qu'on les imite, et qu'on leur ressemble en tout, qu'ils exposoient lesd[its] Talon et autres jeunes gens françois pour les faire devenir bazanez comme eux »[229]. Les enfants sont ensuite tatoués sur le visage, sur les mains et sur les bras[230]. Quelques années plus tard, Pierre Talon est récupéré chez les Hasinai par une troupe espagnole qui explore la région. Il indique alors que ses frères et sa sœur sont sans doute vivants, chez les Karankawa. Les Espagnols les retrouvent rapidement mais les Amérindiens « ne laissèrent aller les uns et les autres qu'à regret, et parce qu'ils voyoient bien que les Espagnols étoient en état de les enlever de force, s'ils les avoient refusez »[231]. Toutefois, les Espagnols ne souhaitent pas en arriver à l'affrontement, et c'est là que les chevaux interviennent. Ils « convinrent de leur donner en troque, un cheval pour chaque teste de François ». Cette proposition est acceptée par les Karankawa mais la situation se tend quand vient le tour de Marie-Madeleine. « Comme elle étoit plus grande et plus âgée, étant leur ainée, les sauvages voulurent avoir deux chevaux po[ur] elle, et sur cela, il arriva une contestation qui les fit recourir aux armes tellement qu'il y eut deux ou trois sauvages de tuez »[232]. Par crainte d'autres morts, les Karankawa « cédèrent la fille pour un cheval, comme ils avoient fait chacun des garçons »[233]. Les enjeux de cette scène sont complexes et difficiles à interpréter. Il me semble toutefois qu'elle témoigne d'une certaine proximité entre le statut des chevaux et celui des enfants Talon. Ces derniers, certes, ont été adoptés, mais ils l'ont été dans le cadre d'un conflit guerrier. Comme l'a souligné Brett Rushforth à propos de sociétés autochtones plus septentrionales, les adoptés en contexte guerrier devenaient des parents mais la société d'accueil conservait toujours le souvenir de leur origine étrangère. Leur statut pouvait ainsi relever d'une certaine subordination, rappelant leur captivité[234]. Dans le cas des enfants Talon, le fait qu'ils aient été pris comme captifs avant d'être adoptés explique peut-être pourquoi les Karankawa acceptent finalement de les échanger contre les chevaux que leur proposent les Espagnols. Il

[228] G. Havard, « Le rire des jésuites », art. cité, p. 571.
[229] « Mémoire sur lequel on a interogé les deux Canadiens qui sont soldats dans la Compagnie de Feuguerolles », Brest, 14 février 1698, ANOM, 4 DFC 3, p. 7-8.
[230] *Ibidem*, p. 20-21.
[231] *Ibid*., p. 26.
[232] *Ibid*.
[233] *Ibid*.
[234] B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 67-68 ; « Amérindiens, Français et Britanniques », art. cité, p. 180-181.

n'est pas facile de déterminer si le choix d'accepter un cheval pour un enfant correspond à un échange de valeurs acceptable aux yeux des Karankawa, ou si la crainte des représailles espagnoles les pousse à effectuer cet échange sans qu'il leur paraisse équitable. Néanmoins, le fait que l'échange soit accepté pour les garçons alors qu'il ne l'est pas pour Marie-Madeleine montre bien que les Karankawa, malgré la pression des Espagnols, ne renoncent pas totalement à leur système de valeurs. En l'occurrence, la source nous informe que l'âge de la jeune fille, plus âgée que ses frères, aurait joué dans le refus des Karankawa de la céder pour un cheval seulement. On peut cependant s'interroger également sur le fait qu'il s'agisse précisément d'une fille, et pas d'un garçon, ce qui implique peut-être une potentielle compensation matrimoniale aux yeux des Karankawa. Comme l'a en effet montré G. Havard, à la différence de la France d'Ancien Régime où les femmes apportent une dot lors de leur mariage, c'est souvent l'homme, dans les sociétés amérindiennes, qui doit offrir une compensation lorsqu'une union est conclue[235]. On sait, plus spécifiquement, que des chevaux pouvaient être offerts en guise de compensation[236]. Dans cette perspective, il est possible que l'échange des jeunes garçons contre un cheval ait été considéré comme acceptable alors qu'il était attendu, dans le cas de Marie-Madeleine, qu'une compensation matrimoniale vienne s'ajouter à la « valeur » estimée de l'échange.

D'autres exemples permettent d'approfondir la réflexion. Après les représailles contre les Natchez menées par les Choctaw et les Français suite au massacre du fort Rosalie, le gouverneur Perier, par l'intermédiaire d'officiers sillonnant le pays choctaw, distribue des chevaux aux guerriers amérindiens pour les remercier de leur service et en espérant conserver leur soutien. Le 15 mars 1730, le capitaine suisse Lusser se rend au village de Chicachaé, où il retrouve le père Baudouin. Accompagné du jésuite, il rencontre un chef de guerre choctaw, le lendemain. Ce dernier a réuni ses guerriers qui viennent d'effectuer une attaque sur les Natchez, ainsi que plusieurs notables du village. Lusser prend alors la parole devant cette assemblée et demande qu'on lui remette un « petit françois » que les guerriers ont repris aux Natchez, ces derniers l'ayant enlevé le 28 novembre 1729. À ce moment-là, l'enfant est considéré comme leur propre captif par les Choctaw qui refusent donc de le remettre à Lusser[237]. Ce dernier se voit répondre par le chef que « le guerier à qui [l'enfant] apartient vouloit avoir un cheval en échange », ce à quoi Lusser répond que « les françois ne s'échangeoient pas pour des chevaux »

[235] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 670-672.
[236] *Ibidem*, p. 672.
[237] Jean-Christophe de Lusser, « Journal du voyage que j'ai fait dans la nation des Chactas par ordre de M. Périer », s.l., 1730, ANOM, C13A, vol. 12, f°126v.

et qu'il est « surpris qu'un village aussy françois que celuy cy [lui] fit de pareilles proposition »[238]. La réaction de l'officier met au jour, en miroir, la manière avec laquelle les Amérindiens considèrent les équidés. Lusser ne peut concevoir en effet que la valeur d'un prisonnier français soit réduite à celle d'un cheval. Au contraire, l'incompréhension révèle qu'il est parfaitement acceptable, pour les Choctaw, d'échanger un cheval contre un enfant captif. L'équivalence entre un cheval et un captif vaut également pour les adultes, en pays choctaw. Toujours à la suite des représailles contre les Natchez, les guerriers choctaw « se firent donner une juman [pour] chaque esclave françois et noir qu'ils avoint retiré », selon un auteur anonyme, c'est-à-dire pour chaque personne faite prisonnière par les Natchez et reprise par les Choctaw[239]. Il n'est pas anodin qu'un cheval soit demandé pour chaque prise, plutôt que des armes et des munitions par exemple. Il ne s'agit pas, pour les Choctaw, d'obtenir un *paiement* équivalent mais bien une *personne* de même valeur. Comme l'a souligné B. Rushforth, ce qui importe le plus pour les Amérindiens n'est pas tant ce que les captifs permettent de gagner sur le plan matériel que la mécanique de subordination, voire s'asservissement, que suppose la captivité[240]. Dans cette perspective, ce n'est pas le cheval en tant que capital qui est au cœur de l'échange, mais le cheval comme personne, qui prend la place du captif échangé au sein de la société.

Plusieurs sources mentionnent des événements au cours desquels les captifs et les chevaux sont cités conjointement, laissant percevoir le statut qu'ils partagent aux yeux des Autochtones. Une source datée de 1764 évoque une attaque des Peoria sur les Français et les « vols qu'ils leur ont fait en chevaux et en esclaves », montrant que les deux constituaient la cible des guerriers. Chevaux et esclaves, plus tard, sont finalement rendus ensemble par les Peoria, sous l'arbitrage du chef Potawatomi Mitamingue[241]. Bienville signale la même chose à propos des Pawnee qui « font beaucoup d'esclaves et prennent quantité de chevaux » sur leurs ennemis du sud des Plaines[242]. Par ailleurs, les chevaux et les esclaves étaient souvent offerts comme présents entre alliés. Des chefs kansa, en 1724, offrent ainsi à Bourgmont, commandant du fort d'Orléans, cinq esclaves et deux chevaux[243].

Enfin, les chevaux capturés chez les ennemis semblent avoir pu faire l'objet d'une mise en scène au retour d'une expédition guerrière qui n'est pas sans rappeler celle organisée chez

[238] *Ibidem*.
[239] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 160-161.
[240] B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 70.
[241] Saint-Ange à d'Abbadie, Les Illinois, 12 août 1764, ANOM, C13A, vol. 44, f°161v.
[242] Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Les sauvages de la Loüsianne », s.l., s.d., C13C, vol. 1, f°366v.
[243] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, p. 135v-136.

différentes nations lorsque des captifs humais étaient pris. À cet égard, Truteau raconte qu'après un raid victorieux, dans les années 1790, les jeunes guerriers entrent dans leur village « montés sur les chevaux des ennemis défaits »[244]. Cette entrée dans le village fait écho à celle des guerriers victorieux, dans la région des Grands Lacs et chez les Haudenosaunee, au cours de laquelle l'entrée des captifs dans le village de leurs ravisseurs étaient mise en scène et marquée par une bastonnade avant qu'ils ne soient torturés ou adoptés[245].

Les exemples présentés jusqu'ici montrent une équivalence notable entre les captifs humains et les chevaux capturés, tant parce qu'ils constituent tous la cible des guerriers qu'à cause de la valeur qui leur est conférée lors des échanges de prisonniers. Quelques indices permettent toutefois de complexifier cette idée d'équivalence et suggèrent qu'elle n'est jamais complète, le statut des chevaux restant relativement subordonné à celui des captifs humains. La tension qui se cristallise autour du cas de Marie-Madeleine Talon dévoilait déjà une certaine asymétrie – elle ne pouvait être échangée contre un seul cheval, selon les Karankawa – sans pour autant qu'on puisse en démêler tous les fils : le fait qu'elle soit une fille a-t-il vraiment constitué un critère ? D'autres particularités ont-elles pu être reconnues chez elle par les Karankawa ? Beaucoup plus au nord, sur le Missouri, Truteau livre d'autres éléments. Si le traiteur souligne la mise en scène des chevaux pris aux ennemis par les guerriers victorieux, il indique en revanche que la prise des chevaux n'est pas tout à fait équivalente au meurtre des humains. Si des ennemis ont été tués, en effet, le parti averti le village de son retour, à distance, en allumant plusieurs feux. Si seuls des chevaux ont été volés, un seul feu est allumé[246]. Truteau précise ensuite que si les guerriers « se contentent de voler des chevaux ; il n'y a pas de réjouissance publique à leur arrivée »[247]. On comprend, d'après les dires de Truteau, que le meurtre d'un homme est donc plus valorisé que la capture d'un cheval, mais rien n'est dit du meurtre d'un équidé ou de la capture d'un homme, ce qui empêche donc de procéder à une comparaison point par point. Chez les Choctaw, il semble toutefois qu'il soit plus prestigieux de tuer un homme que de tuer un cheval. Au début de l'année 1749, plusieurs guerriers se trouvent à Chicachaé et critiquent le chef Imatahaa Mingo ainsi que le second chef de Chichatalaya. Ces derniers étaient censés attaquer les Anglais et les contraindre à quitter leur territoire alors qu'en réalité, selon leurs contradicteurs, ils n'auraient fait que « quelques

[244] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 348.
[245] R. Viau, *Enfants du néants et mangeurs d'âmes*, *op. cit*., p. 127-133, 161-186 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 263-264 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 123-124.
[246] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 348.
[247] *Ibidem*, p. 216.

fanfaronnades » en tuant des chevaux[248]. Les guerriers de Chicachaé affirment fièrement, eux, n'être « pas venus pour tuér des chevaux mais pour tuer de[s] traitres et venger le sang des François »[249]. Il paraît ainsi possible que les chevaux aient été intégrés en tant que personnes dans la logique de prédation guerrière autochtone, au sens où ils apparaissent comme des ennemis qui peuvent être tués ou capturés puis éventuellement échangés contre des captifs humains, mais que leur statut reste inférieur à ces derniers. Dans la hiérarchie des valeurs, capturer ou tuer un cheval vaut toujours moins que la capture ou le meurtre d'un homme. C'est sans doute pour cette raison que les chevaux sont la cible privilégiée des jeunes hommes encore peu expérimentés : la prise est moins risquée mais elle contribue à l'affirmation de leur statut de guerrier, si tant est qu'il ne s'y limite pas, au risque de faire passer leurs « coups » pour des « fanfaronnades ».

D. Le cheval et les gestes du guerrier

Le meurtre et la capture des chevaux ne sont pas les seules preuves d'une intégration des chevaux au registre relationnel de l'inimitié. Si l'on rentre avec attention dans les détails des gestes effectués par les guerriers, lorsque les sources le permettent, on voit une nouvelle fois ressortir la continuité entre les ennemis humains et les chevaux. Plus spécifiquement, celle-ci paraît évidente à travers l'usage d'armes de guerre et la prise de trophées, comme l'a déjà suggéré G. Havard qui identifie par conséquent, chez les Natchez, une « équivalence entre humains et chevaux »[250].

À ce propos, les escarmouches survenues entre les Natchez et les Français en 1722-1723, déjà évoquées, constituent un excellent observatoire. Lors des attaques du mois de mai 1723, de nombreux animaux sont à nouveau tués par les assaillants natchez. Dans une lettre, Des Longrais se plaint des sévices subis par ceux qui vivent sur son habitation, au sein de la concession Sainte-Catherine. Le 9 mai, en particulier, des Natchez l'ont attaquée et ils « coupèrent le crin de tous [ses] chevaux, tant du col que de la queüe et donnèrent un coup de casse tête à une [jument] à la joue où elle a long comme le doigt de coupé jusqu'à l'os ». Un autre cheval est lui aussi frappé à coups de casse-tête[251]. Au mois de juillet de la même année, une autre attaque survient, cette fois dans la concession de la Terre blanche. Les conséquences

[248] Vaudreuil au ministre, La Nouvelle-Orléans, 8 mars 1749, C13A, vol. 33, f°16.
[249] *Ibidem*.
[250] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 151.
[251] Des Longrais à Faucon Dumanoir, s.l., 11 mai 1723, ANOM, 5 DPPC 17, p. 2.

observées par les colons sont tout à fait similaires à celles décrites deux mois plus tôt par Des Longrais. Dumont de Montigny indique qu'il

> y avoit à la Terre blanche des bestiaux de toute espèce, bœufs, vaches, taureaux, chevaux, etc. qui tous les jours alloient paître dans la plaine. Or il arriva qu'un sauvage donna un jour un coup de casse-tête à fleur de lys dans le flanc d'une jument […] & que non content de l'avoir ainsi blessée, il lui coupa encore la queuë ; ce qui chez ces sauvages est regardé comme un aussi grand acte de bravoure & de courage, que si on avoit levé une chevelure[252].

La version manuscrite et originale du texte de Dumont est intéressante car elle est complémentaire à la version publiée. Il y affirme aussi que l'équidé voit sa queue coupée tout en précisant que le coup porté sur son flan l'est avec un « casse tette à hache ». Dumont ajoute, comme dans l'autre version, que « cette action est réputée de même que si l'on avoit levé une chevelure d'un homme »[253]. Ces deux descriptions de Dumont sont précieuses car elles rendent explicite la nature du geste du guerrier natchez : le prélèvement de la queue équivaut à une « chevelure », c'est-à-dire un scalp. Il le réaffirme d'ailleurs dans son récit manuscrit : « lorsqu'on est en guerre [chez les Amérindiens] […] la queue des chevaux coupée ras du cul est réputée une chevelure »[254]. Cette généralité montre que les Natchez ont appliqué la pratique de la prise de trophées aux chevaux. La prise de trophées constituait une part importante de l'activité guerrière en pays natchez, comme en témoigne la prise de scalps ou encore la prise de tête, après décapitation – pratique qui s'appliquait aussi aux Français[255]. La prise de scalps, en particulier, n'était pas propre au monde natchez mais elle était répandue bien avant l'arrivée des Européens dans toute la vallée du Mississippi et au-delà[256]. En ce qui concerne les animaux, j'ai déjà souligné qu'elle n'était pas non plus propre aux chevaux, les Quapaw prélevant des scalps sur les chiens de leurs ennemis[257].

---

[252] J.-F.-B. Dumont de Montigny, *Mémoires historiques sur la Louisiane*, *op. cit.*, vol. 2, p. 118.
[253] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 191.
[254] *Ibidem*, p. 375.
[255] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 148 ; Anonyme, « Journal de la guerre des Natchez », octobre 1722, ANOM, 4 DFC 29, p. 3.
[256] Les années 1970 ont vu un débat se cristalliser autour de l'origine autochtone ou européenne du scalp en Amérique du Nord. Grâce à un article fondateur de James Axtell et William Sturtevant, puis d'autres travaux après eux, il a été démontré qu'elle était bien d'origine amérindienne : AXTELL James et STURTEVANT William C., « The Unkindest Cut, or Who Invented Scalping », *The William and Mary Quarterly*, 1980, vol. 37, nº 3, p. 451-472 ; T. Abler, « Scalping, Torture, Cannibalism and Rape », art. cité ; ROSS-STALLINGS Nancy A., « Trophy Taking in the Central and Lower Mississippi Valley » dans Richard J. Chacon et David H. Dye (eds.), *The Taking and Displaying of Body Parts as Trophies by Amerindians*, New York, Springer Science & Business Media, 2007, p. 339-370 ; DYE David H., « Ancient Mississippian Trophy-Taking » dans *Oxford Handbook Topics in Religion,* Oxford Handbooks Online, Oxford University Press, 2016
[en ligne : https://academic.oup.com/edited-volume/41330/chapter/352334148?searchresult=1].
[257] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 112-113.

Outre la prise de scalp, la continuité entre le cheval et l'ennemi s'illustre, dans les scènes décrites par Des Longrais et Dumont de Montigny, à travers l'arme utilisée. Dans les deux cas, il s'agit d'un casse-tête. Cet objet est assurément l'arme de prédilection du guerrier dans une grande partie de l'Amérique du Nord et son usage est réservé à la guerre[258]. Les indices livrés par les sources nous permettent même de formuler une hypothèse relative au type de casse-tête utilisé. Dans ses deux versions, en effet, Dumont évoque « un casse tette à hache » puis un « casse-tête à fleur de lys » (Fig. 21), armes produites par les Français et spécifiquement destinées à être échangées avec les Amérindiens[259].



Fig. 21 Anonyme, « Pipe Tomahawk », 1762, 47 x 7,5 x 3,5 cm, bois, argent, fer, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1934.33.52.

[258] TAYLOR Colin F., *Native American War Weapons*, Norman, University of Oklahoma Press, 2001, p. 16-23.
[259] HAVARD Gilles, « Calumet » dans Pierre Singaravélou et Sylvain Venayre (eds.), *Le magasin du monde. La mondialisation par les objets du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Fayard, 2020, p. 124 ; STOLLE Nikolaus, « A Belt to Bind Them, to Find Them, to Bring Them all Back Home », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2022, nº 33, p. 64.



Fig. 22 Anonyme, « Pipe Tomahawk », 1762, 47 x 7,5 x 3,5 cm, bois, argent, fer, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1934.33.52 (détail).

Les blessures infligées à la jument, décrites par Des Longrais, correspondent également à celles qu'auraient pu produire une telle arme. Il affirme en effet que l'animal est « coupé jusqu'à l'os », la coupure et la profondeur de la blessure montrant toutes les deux qu'il s'agit d'un casse-tête assorti d'une lame, peut-être d'une hache.

Le type de combat pratiqué par les guerriers natchez, en outre, est le même que celui pratiqué à l'encontre d'ennemis humains. En effet, la forme de combat la plus honorable et privilégiée chez les Amérindiens est le corps à corps, casse-tête à la main[260]. Là encore, les blessures infligées aux chevaux témoignent d'un corps à corps entre l'assaillant et l'animal. Elles illustrent non seulement l'usage d'un casse-tête à hache mais elles sont aussi situées à hauteur d'homme. Des Longrais précise ainsi que la jument est blessée à la joue, le guerrier l'ayant donc frappée à la tête, et Dumont évoque quant à lui une blessure au « flanc ». Si les guerriers natchez avaient simplement voulu tuer des chevaux pour intimider ou affaiblir les colons, ils auraient pu tout aussi bien les abattre à distance, à coups de fusil. Or, d'après ces deux exemples, il est clair que le combat au corps à corps, avec un casse-tête, a été privilégié, montrant une fois de plus que les chevaux s'inscrivent dans la même logique de prédation guerrière – celle des « coups » et des trophées – que celle prévalant à l'égard des humains.

[260] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 301-303, 353. Benjamin Balloy a poursuivi les réflexions d'E. Désveaux en montrant que le casse-tête constitue seulement un artefact parmi d'autres, de forme similaire (bâtons, mâts, etc.), au sein d'un ensemble transformationnel structuré autour de la guerre, dans le Sud-Est : B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 161-168.

Le cas natchez a l'intérêt d'être bien documenté mais l'on trouve d'autres exemples de l'intégration des chevaux dans cette logique, bien qu'ils soient moins détaillés dans les archives. Chaussegros de Léry, qui entreprend des repérages géographiques entre le fort de l'Assomption et la rivière Yazoo, écrit ainsi en décembre 1739 que le Français nommé Gatineaux accourt près d'un ruisseau après avoir entendu des coups de feu. Ce dernier comprend rapidement que des Chickasaw ont mené une attaque et il constate qu'un cheval a été tué « à coups de flèches et de casseteste »[261]. L'anecdote s'arrête ici mais elle donne à voir un même mode opératoire et une même logique chez les Chickasaw que chez les Natchez : le cheval est une cible ennemie et il est abattu avec les armes de circonstance.

Pour terminer, il faut tout de même ajouter une nuance. Les chevaux ont été intégrés aux relations d'inimitié dans les sociétés amérindiennes et, à ce titre, les gestes effectués par les guerriers à leur encontre sont calqués sur le modèle de prédation guerrière : soit ils sont tués ou mutilés pour la prise de trophées, soit ils sont capturés et emmenés par les assaillants. S'il est clair qu'une même logique s'applique donc pour les ennemis humains et pour les chevaux, il semble que demeure une hiérarchie des morts et des prises. Je le soulignais plus haut à travers le récit de Truteau : les Amérindiens du Missouri différencient la mort d'un ennemi humain de la capture d'un cheval par exemple. On pourrait également souligner qu'aucun cas de torture de chevaux n'a été identifié dans les sources. On sait en effet que les captifs de guerre humains pouvaient être tantôt adoptés tantôt torturés puis exécutés par leurs ravisseurs, selon une logique partagée dans la vallée du Mississippi et au-delà[262]. Or, le fait que les chevaux ne soient jamais torturés montre bien que l'équivalence entre ennemi humain et ennemi non humain n'est jamais tout à fait complète.

Les chevaux semblent ainsi se situer en quelque sorte à un niveau intermédiaire entre les chiens et les humains, dans la hiérarchie sociale autochtone : ils ne se trouvent pas dans une situation de subordination aussi marquée que les canidés – probablement parce que la monte les distingue – mais ils ne sont jamais des ennemis qu'il est aussi honorable de tuer ou de capturer qu'un être humain. Il ne faudrait pas penser cependant que tous les chevaux partagent exactement un même statut. Au sein même de la catégorie des chevaux, tout semble indiquer qu'il existe aussi des différences hiérarchiques, au sens où certains d'entre eux, aux yeux des Amérindiens, se distinguent des autres. Ce sont bien les chevaux favoris des défunts, d'abord,

[261] Chaussegros de Léry au ministre, Fort de l'Assomption, 25 décembre 1739, ANOM, C13C, vol. 4, f°225v.
[262] R. Viau, *Enfants du néants et mangeurs d'âmes*, *op. cit*., p. 173-178 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 252-274 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 117-133 ; C. Snyder, *Slavery in Indian country*, p. 92-96 ; Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 109-110, 116, 131.

qui sont choisis pour les accompagner dans la mort chez les Natchez, écrivait Lamothe Cadillac. On a vu ensuite que les Choctaw choisissent, d'après Adair, de ne capturer que les meilleurs chevaux des Chickasaw, suggérant l'existence de critères pour évaluer la valeur des équidés. Enfin, les Arikara semblent aussi avoir distingué certains chevaux des autres, en particulier ceux qui étaient considérés comme les plus valeureux à la chasse au bison. Selon Bradbury, en effet, « si le cheval à une force et une vitesse suffisante pour permettre à son cavalier de tuer trois bisons, il est tenu en haute estime. Aucun de ceux-là ne pourrait être vendu à M. Hunt »[263]. Les sources du XIXe siècle permettraient peut-être d'aller plus avant dans l'identification des logiques qui structurent cette hiérarchisation entre les chevaux.

[263] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 172. Wilson Price Hunt dirige l'expédition à laquelle Bradbury participe sur le Missouri.

Chapitre 7. Du refus de l'adoption à la conflictualité : les bœufs et les porcs

À la différence des chevaux européens dont la diffusion dans la vallée du Mississippi passe par des réseaux autochtones indépendants de l'influence française, les animaux domestiques tels que les bœufs, les porcs, les moutons et les chèvres, sont implantés essentiellement par les Français qui s'installent au Pays des Illinois et en Basse-Louisiane[1]. Seuls quelques porcs semblent avoir été abandonnés sur la côte du golfe du Mexique avant l'établissement des Français, lors des incursions des Espagnols Hernando de Soto, entre 1539 et 1543[2], puis Marcos Delgado, entre la Floride et la frange orientale du pays choctaw, en 1686[3]. Avant d'explorer la manière avec laquelle les Amérindiens de la vallée du Mississippi ont appréhendé l'arrivée de ces animaux sur leurs territoires, il convient donc d'examiner brièvement les modalités de leur implantation dans la vallée du Mississippi, dans le sillage de l'expansion coloniale française. Cette présentation introductive est d'autant plus nécessaire que l'importation des animaux d'élevage dans la région relève d'une dynamique singulière, à l'image du peuplement français en Louisiane : le nombre d'animaux demeure modeste au XVIIIe siècle, comparé aux colonies britanniques[4] et même au Canada[5], mais il croît tout de même de façon substantielle et contribue à créer un espace de contact avec les sociétés amérindiennes qui ne peuvent que constater la présence de ces nouveaux arrivants. Face à cet état de fait, en revanche, les Amérindiens ne restent pas passifs et, comme ils l'ont fait avec les chevaux, ils intègrent les animaux d'élevage à leur propre écologie. Ils le font toutefois de manière différente, en refusant largement de les adopter et en les cantonnant ainsi au registre relationnel de la prédation guerrière, dans un contexte où l'expansion du système agro-pastoral français suscite des tensions croissantes.

1. L'implantation des animaux d'élevage dans la vallée du Mississippi

L'importation des pratiques d'élevage est considérée par les autorités françaises comme

[1] La question des volailles et des pigeons domestiques importés par les Français est abordée dans le chapitre 9.
[2] GALLOWAY Patricia K., *Choctaw Genesis, 1500-1700*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1998, p. 133-134.
[3] J. T. Carson, *Searching for the Bright Path*, *op. cit*., p. 55.
[4] W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.* ; V. DeJohn Anderson, *Creatures of Empire*, *op. cit.*
[5] J. T. Carson et K. Tiro, « Animals in Atlantic North America to 1800 », art. cité, p. 23 ; RIGUELLE William, « Importer pour mieux régner : les animaux domestiques et leurs rôles dans la vallée du Saint-Laurent, 1608-1763 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2024, vol. 78, n° 2, p. 53-82.

l'une des clefs du développement de la colonie de la Louisiane et celles-ci engagent un effort considérable dans ce sens[6]. L'implantation est longue et fastidieuse mais elle se concrétise progressivement tout au long de la période française. Le bétail est pensé dès l'arrivée des premiers colons dans la région comme un moyen pour les habitants de subvenir à leurs besoins, notamment dans l'objectif de labourer les parcelles cultivables. On attend aussi des bovidés qu'ils fournissent d'incontournables produits alimentaires, comme le lait[7]. Dès 1699, Pierre Le Moyne d'Iberville procure pour 1462 livres de bestiaux au fort Maurepas, afin de permettre à l'établissement de se développer[8]. Bien que l'impulsion soit précoce, les animaux d'élevage restent très peu nombreux les premières années. Nicolas de La Salle, au Fort-Louis de La Mobile, ne compte en août 1704 que neuf bœufs, 14 vaches, quatre taureaux, cinq veaux, 100 cochons et 400 poules[9]. Les officiers en charge de la colonie ne cessent de demander aux autorités métropolitaines l'autorisation d'acheter des animaux en provenance des colonies espagnoles. Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, en septembre 1704, demande ainsi au ministre l'autorisation d'importer des bestiaux de La Havane, car il n'y a à La Mobile « pas de bœufs pour labourer, c'est ce quy est cependant bien nécessaire n'ayant point de nègres pour piocher la terre »[10]. Cette demande est réitérée par le commandant du poste, Bernard Diron d'Artaguiette, en février 1708[11], puis par Duché, directeur des vivres de la Marine, qui voudrait s'approvisionner en chevaux à La Havane et en moutons à Veracruz[12]. Si le nombre d'animaux d'élevage croît lentement, il progresse néanmoins et il ne faudrait pas sous-estimer sa contribution à l'expansion coloniale française. En août 1708, soit quatre ans après le recensement cité précédemment, La Salle compte cette fois 50 « cochons a let », 40 veaux, cinq « toraux », huit bœufs, 1400 « cochons et truies », 2000 « Poulles ou environ » au Fort-Louis de La Mobile[13]. Certes, le nombre de bovidés mâles n'augmente pas véritablement, mais les porcs se sont considérablement multipliés.

Au cours de cette décennie 1700, dans la basse vallée du Mississippi, le nombre

[6] À cet égard, la logique observable dans les sources sur la Louisiane fait écho à celle identifiée par William Riguelle au Canada : W. Riguelle, « Importer pour mieux régner », art. cité, p. 56, 76-77, 80-81.
[7] Duclos au ministre, Fort-Louis, 9 octobre 1713, ANOM, C13A, vol. 3, p. 212.
[8] Du Guay, « Etat de divers fonds engagés par l'entreprise du Mississipi », Rochefort, 12 septembre 1699, ANOM, C13A, vol. 1, p. 190-191.
[9] Nicolas de La Salle, « Dénombrement de chaque chose et l'Estat ou se trouve à presant la colonie de la Louisianne », Fort-Louis, 31 août 1704, ANOM, C13A, vol. 1, p. 469-470.
[10] Bienville au ministre, Fort-Louis, 6 septembre 1704, C13A, vol. 1, p. 460.
[11] D'Artaguiette au ministre, Fort-Louis, 26 février 1708, ANOM, C13A, vol. 2, p. 245.
[12] Duché, « Mémoire au ministre sur l'établissement d'une compagnie de commerce en Louisiane », s.l., 1708, ANOM, C13A, vol. 2, p. 383.
[13] La Salle, « Recensement de la colonie de la Louisiane », Fort-Louis, 12 août 1708, ANOM, C13A, vol. 2, p. 227.

d'animaux d'élevage est en hausse mais les Français restent encore dépendants de la viande de chasse que leur procurent les Amérindiens. Comme l'ont montré les archéologues Janet Clute et Gregory Waselkov, à partir toutefois de données archéozoologiques partielles, le régime alimentaire des occupants du premier fort de La Mobile (1702-1711) semble avoir été dominé par les espèces sauvages, ce qui confirme l'idée d'une dépendance française vis-à-vis de la chasse autochtone[14]. Les années 1710 voient néanmoins le nombre de bovidés augmenter sensiblement et, en 1713, le commissaire-ordonnateur Jean-Baptiste Duclos compte « environ trois cens vaches, bœufs ou taureaux » au Fort-Louis et à l'Ile Dauphine, pour « trente cinq chefs de familles »[15] – ce qui correspond à une moyenne d'environ neuf bovidés par famille, bien qu'on puisse penser que certaines possèdent un cheptel plus important que d'autres.

Aux yeux des autorités, pourtant, la croissance du bétail ne va pas exactement à la vitesse attendue. En 1716, le Conseil supérieur note ainsi qu'Antoine Crozat, propriétaire de la colonie, n'a pas respecté « l'ordre qu'il a d'envoyer chercher trois fois l'année des bestiaux à la Havanne »[16]. Dans cette perspective, on peut interpréter les explorations en vue d'établir des postes à l'ouest du Mississippi, menées au début des années 1720, comme un moyen pour les Français, parmi d'autres raisons, de se procurer du bétail et des chevaux auprès des Espagnols ou de leurs intermédiaires autochtones. C'est ce que suggère La Harpe quand il décrit l'ordre que lui donne Bienville, en septembre 1721, d'aller explorer la rivière Arkansas et d'y créer un poste pour « tirer du Nouveau Mexique les Bestiaux dont ont auroit besoins »[17].

Il faut semble-t-il attendre le milieu des années 1730 pour que la présence de bétail se généralise en Basse-Louisiane. Certains riches concessionnaires possèdent déjà un nombre conséquent d'animaux. C'est le cas de la concession des Chapitoulas qui rassemble quatre habitations dont celle du planteur Dubreuil, la plus prospère de la région. D'après l'employé de la Compagnie des Indes Marc-Antoine Caillot, on y trouve vers 1730 plus de mille bêtes à cornes, ce qui le laisse croire que la Louisiane pourrait devenir une deuxième Saint-Domingue[18]. Il faut à cet égard souligner le rôle des esclaves africains, comme le notent Gilles Havard et Cécile Vidal, leur savoir-faire en matière d'élevage contribuant à cette croissance[19].

---

[14] CLUTE Janet R. et WASELKOV Gregory A., « Faunal Remains from Old Mobile », *Historical Archaeology*, 2002, vol. 36, nº 1, p. 133.
[15] Duclos au ministre, Fort-Louis, 9 octobre 1713, ANOM, C13A, vol. 2, p. 212.
[16] « Arrêt du Conseil de Marine », Paris, 1er septembre 1716, C13A, vol. 4, p. 270.
[17] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°59.
[18] Marc-Antoine Caillot, « Relation du voyage de la Louisianne ou Nouv. France fait par le Sr Caillot en l'année 1730 », s.d., HNOC, MS 596, p. 108.
[19] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 433.

Dans les établissements moins florissants, en revanche, le bétail est encore peu présent. Raymond Amyault d'Auseville écrit ainsi, en 1732, que les Français continuent de tirer « des sauvages […] de l'huyle d'ours, qui a esté jusqu'à présent d'un grand secours pour la nourriture des habitans, et dont ils pourront se passer lorsque les bestes à corne seront plus communes »[20]. Quelques années plus tard, l'implantation du bétail dans la basse vallée du Mississippi est cependant bien plus avancée. Un « recensement général de la Louisiane » réalisé en 1737 donne à voir la répartition des animaux d'élevage dans la colonie et ceux-ci ont considérablement augmenté en comparaison des années 1720 (Fig. 23). Le document recense 568 moutons, 844 chèvres, 9548 bovidés et 2468 cochons[21].

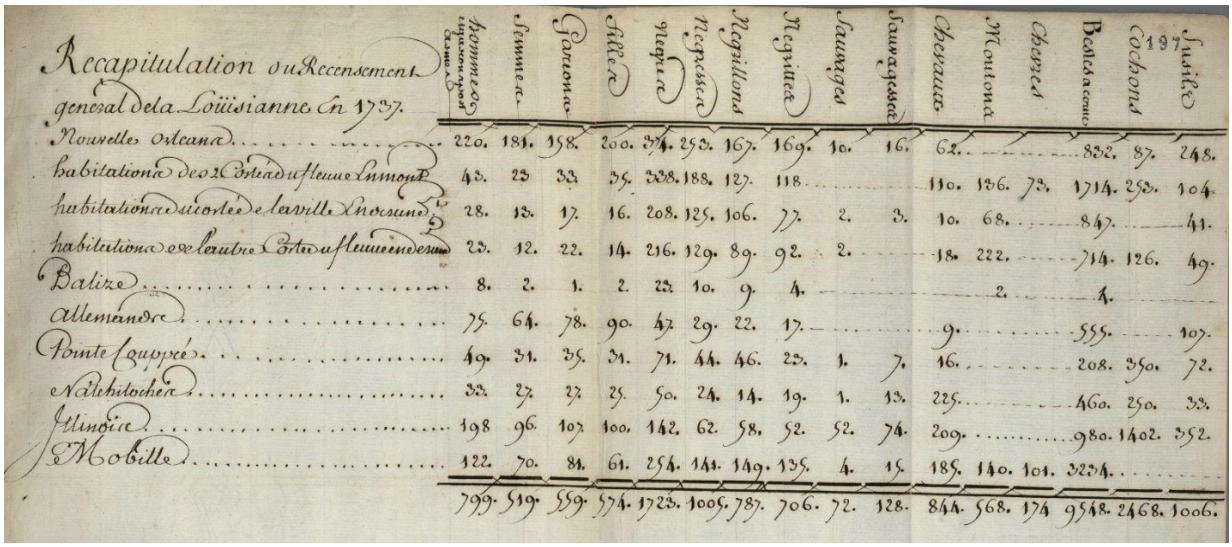

Fig. 23 Les animaux domestiques européens dans un recensement de 1737 – « État récapitulatif du recensement général de la Louisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°197.

Ces animaux sont certes plus nombreux qu'auparavant mais ils ne sont pas également répartis. On trouve par exemple 208 « bêtes à corne » à la Pointe coupée, 555 à l'établissement dit « Des Allemands » et 832 à La Nouvelle-Orléans. On peut également noter que les bovidés sont nettement privilégiés par les colons, sans doute parce qu'ils combinent des capacités de tractions et la production de produits laitiers, voire de viande. En 1746, un mémoire anonyme vient confirmer le nombre de bovidés indiqué par le recensement et qui est beaucoup plus important que lors des premières années d'occupation. L'auteur « estime qu'il y a dans la colonie dix mille bêtes à corne qui y multiplient journellement, sans compter les cochons, ni les

[20] Amyault d'Auseville, « Mémoire », La Nouvelle-Orléans, 20 janvier 1732, ANOM, C13A, vol. 14, f°237v.
[21] Anonyme, « État récapitulatif du recensement général de la Louisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°197.

brebis et les moutons »[22]. Dans les années 1750, l'officier Jean-Bernard Bossu indique également que les habitants de La Mobile, « fort laborieux », élèvent du bétail en abondance et échangent les produits de leur travail avec leurs voisins espagnols de Pensacola[23]. Le père Louis Vivier affirme au même moment, à propos de la Basse-Louisiane, que « les bêtes à cornes s'y [sont] fort multipliées »[24].

Quant au Pays des Illinois, sa trajectoire en matière d'élevage suit une dynamique similaire à celle de la culture du froment. La présence d'animaux d'élevage y est documentée assez tôt, au moins dès 1706, par les archéologues – bien qu'il soit difficile de savoir s'ils ont été importés du Canada ou de Basse-Louisiane[25]. L'élevage y est d'abord développé pour les besoins internes aux villages français. Rapidement, d'après G. Havard et C. Vidal, « la plupart des colons […] du Pays des Illinois possèd[ent] une charrue et une paire de bœufs pour la tirer »[26]. Les villages sont alors perçus par plusieurs observateurs comme prospères du fait de la réussite de ce complexe agro-pastoral à la française. Selon le père Vivier, qui écrit en juin 1750,

> Les Français habitués en ce pays-ci, sont appliqués, pour la plupart, à la culture des terres : ils sèment du froment en quantité ; ils élèvent des bœufs venus de France, des cochons, des chevaux en grand nombre ; ce qui, outre la chasse, leur donne une grande aisance pour vivre[27].

L'élevage est ensuite destiné au commerce avec la basse vallée du Mississippi. C'est en particulier le porc qui est élevé à cette fin. Avec les farines, il y est régulièrement exporté, sous forme de lard notamment[28]. Comme l'écrit une nouvelle fois le jésuite Vivier, en novembre 1750, « on fait descendre à la Nouvelle-Orléans […] en particulier de chez les Illinois, des farines et des lards »[29]. Le tableau de recensement précédemment cité montre bien cette prévalence du porc au Pays des Illinois. En 1737, ces villages sont les premiers éleveurs de

[22] Anonyme, « Mémoire sur l'état de la Louisiane en 1746 », s.l., [après 1746], ANOM, C13A, vol. 30, f°257.
[23] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 9.
[24] JR, vol. 69, p. 210.
[25] TREMBLAY Guillaume, « La colonisation agraire au Pays des Illinois : transformations écologiques et relations euro-amérindiennes », Mémoire de Maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2011, p. 104. On sait en effet que des animaux sont importés au Canada depuis la France dès 1606, et ces importations augmentent sensiblement à partir des années 1660 : W. Riguelle, « Importer pour mieux régner », art. cité, p. 54, 61-62.
[26] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 428.
[27] JR, vol. 69, p. 144.
[28] EKBERG Carl J., « The Flour Trade in French Colonial Louisiana », *Louisiana History. The Journal of the Louisiana Historical Association*, 1996, vol. 37, n° 3, p. 267 ; VIDAL Cécile, « Le Pays des Illinois, six villages français au coeur de l'Amérique du Nord, 1699-1765 » dans Thomas Wien, Cécile Vidal et Yves Frénette (eds.), *De Québec à l'Amérique française. Histoire et mémoire.*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 130 ; G. Tremblay, « La colonisation agraire au Pays des Illinois », p. 102.
[29] JR, vol. 69, p. 212.

cochons de la colonie, avec 1402 individus comptabilisés, loin devant le deuxième poste le plus prolifique, la Pointe coupée, qui n'en compte que 350[30]. Les habitants du Pays des Illinois élèvent ainsi à eux seuls environ 57% des suidés de la colonie. En 1737, ils sont également les deuxièmes éleveurs de « bêtes à corne », avec 980 individus, et de chevaux – 209 individus –, juste derrière le poste des Natchitoches qui en comptent 225, du fait de sa localisation stratégique à la frontière du Nouveau-Mexique, grand pourvoyeur d'équidés[31].

2. Un certain refus d'adopter et de consommer les animaux d'élevage

Dans ce contexte d'implantation de l'élevage entre le poste de La Mobile et le village de Cahokia, en passant par les différents établissements français qui ponctuent la vallée du Mississippi, les Amérindiens font face à l'arrivée sur leur territoire d'espèces qui leur étaient jusqu'alors inconnues. Contrairement au cheval, rapidement adopté, l'attitude autochtone qui se dessine vis-à-vis des bœufs, des porcs, des chèvres et des moutons, se caractérise par un certain refus de les adopter tout comme les pratiques d'élevage qui les accompagnent. Ce refus va de pair avec celui, manifestement répandu, de consommer ces animaux.

Dans le Sud-Est, le Britannique James Adair note en effet que les Amérindiens refusent avec force de manger de la viande de porc après que des traiteurs aient apporté des cochons dans leurs villages[32]. Selon lui, les Amérindiens sont même sujets à un véritable dégoût, au point que, bientôt, l'expression « mangeur de porc » devienne l'« épithète le plus offensant qu'ils puissent utiliser » pour désigner les Européens, qui en consomment eux-mêmes[33]. Il en va de même des volailles, selon le jésuite Jacques Gravier, les Houma refusant catégoriquement de les manger[34]. Les informations concernant les rapports aux animaux d'élevage étant particulièrement rares pour le XVIIIe siècle, il faut prendre en considération ce que les archives évoquent mais aussi ce dont elles ne parlent pas. À cet égard, aux quelques témoignages explicites de la non-consommation des animaux d'élevage dans les sources, s'ajoute le constat qu'*aucun document* consulté dans le cadre de cette thèse ne mentionne une telle consommation. Les deux observations combinées laissent ainsi penser que le refus de consommer ces animaux constitue une réalité répandue dans la vallée du Mississippi.

[30] Anonyme, « État récapitulatif du recensement général de la Louisiane », s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°197.
[31] *Ibidem*.
[32] J. Adair, *The History of the North American Indians*, *op. cit*., p. 172 ; R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 482.
[33] J. Adair, *The History of the North American Indians*, *op. cit*., p. 172.
[34] JR, vol. 65, p. 150-152. Pour une interprétation de ce phénomène, voir *infra*, p. 323-326.

En ce qui concerne l'adoption des animaux d'élevage par les Amérindiens, elle semble elle aussi pratiquement inexistante, ou en tout cas extrêmement minoritaire. De rares mentions dans les sources permettent toutefois d'interroger le caractère systématique de ce refus d'adopter les animaux d'élevage en pays amérindien. En 1712, le père Gabriel Marest décrit le pays illinois et affirme que « plusieurs y élèvent des poules et des cochons, à l'exemple des Français qui s'y sont établis ; et ceux-là se dispensent, pour la plupart, de ces sortes de chasses [saisonnières et mobiles] »[35]. Le jésuite précise cependant que « le plus grand nombre passe une partie de l'hiver à chasser », suggérant que la pratique de l'élevage reste périphérique chez les Illinois, à cette époque[36]. Il n'est pas étonnant de constater que certains Illinois ont pu être séduits par un modèle agro-pastoral d'inspiration européenne. Le territoire illinois est en effet celui qui a connu le plus important investissement missionnaire, tant du côté des jésuites que de leurs concurrents des Missions étrangères. Cette dynamique d'évangélisation a entraîné des conversions au christianisme[37] et un certain nombre d'individus, notamment des femmes, ont commencé à vivre aux côtés des Français dont l'élevage était l'une des occupations principales[38] – cette dynamique s'essouffle néanmoins après la séparation forcée des villages français et amérindiens sous l'impulsion du commandant Pierre Dugué de Boisbriant, en 1719-1720[39]. Il faut par ailleurs prendre garde à ne pas se laisser trop rapidement convaincre par les dires de Marest dont le texte est publié à destination d'un public dévot et vise à susciter l'enthousiasme de ce dernier, en vue d'obtenir son soutien moral et financier dans le cadre des missions jésuites en Nouvelle-France[40]. L'entreprise agro-pastorale étant à la fois une métaphore appréciée des missionnaires et un projet de colonisation, il est possible que le jésuite exagère son succès pour faire valoir son œuvre en pays illinois[41]. Le chroniqueur André-Joseph

[35] JR, vol. 66, p. 254.
[36] *Ibidem*.
[37] C. Bilodeau, "They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way", art. cité ; LEAVELLE Tracy Neal, « "Bad Things" and "Good Hearts": Mediation, Meaning, and the Language of Illinois Christianity », *Church History*, 2007, vol. 76, nº 2, p. 363-394 ; MORRISSEY Robert Michael, « "I Speak It Well". Language, Cultural Understanding, and the End of a Missionary Middle Ground in Illinois Country, 1673-1712 », *Early American Studies. An Interdisciplinary Journal*, 2011, vol. 9, nº 3, p. 624-626 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit.*, p. 340-341 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 200.
[38] C. Vidal, « Le Pays des Illinois, six villages français au coeur de l'Amérique du Nord », art. cité, p. 133 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit.*, p. 125, 231, 372, 379-380.
[39] C. Vidal, « Le Pays des Illinois, six villages français au coeur de l'Amérique du Nord », art. cité, p. 133 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit.*, p. 315.
[40] DESLANDRES Dominique, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle », *Mélanges de l'école française de Rome*, 1999, vol. 111, nº 1, p. 251-276 ; C. Reichler, « Littérature et anthropologie », art. cité ; PASCHOUD Adrien, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672) : enjeux et perspectives », *Arborescences. Revue d'études françaises*, 2012, nº 2, p. 1-11.
[41] Robert Morrissey a par ailleurs souligné cette propension des jésuites à exagérer la réussite de l'évangélisation en pays illinois : R. Morrissey, « "I Speak It Well", art. cité, p. 629-630.

Pénicaut affirme néanmoins à son tour, en 1711, qu'il y aurait dans les prairies du territoire illinois, « beaucoup de bestiaux, comme Bœufs, vaches, & il y a pareillement chez eux beaucoup de sortes de volailles »[42]. Si l'anecdote semble confirmer ce que dit le père Marest, il est difficile de savoir exactement si Pénicaut décrit des animaux appartenant aux Français installés au Pays des Illinois ou aux Amérindiens qui vivent à proximité, comme on l'a déjà vu à propos des chevaux. En outre, les sources consultées ne permettent pas d'identifier à quel moment les bovidés sont implantés par les Européens dans la région, ce qui empêche de confirmer la véracité de cette description.

Dans la basse vallée du Mississippi, les premières mentions d'animaux d'élevage – hors volailles – dans les villages autochtones sont plus tardives. Il faut en effet attendre 1746 pour que l'auteur anonyme d'un mémoire sur la Louisiane évoque le cas des Chickasaw :

> Quoique ces nations continuent d'être sauvages, elles ne sont point aussi errantes qu'elle l'étoient autrefois et elles commencent à se laisser gagner par le goût de la propriété, ayant des chevaux, des bestiaux, des cochons et des volailles, ce qui les oblige à une vie plus sédentaire[43].

Cet exemple est le seul suggérant une conversion amérindienne à un mode de vie agro-pastoral, qui aurait des conséquences plus larges sur l'organisation d'un groupe dans son ensemble – en l'occurrence, une forme de sédentarisation. Cette dynamique est cependant loin d'être généralisée. Comme l'écrit G. Havard, même plus tard, au tournant du XIXe siècle, bien que les Chickasaw et d'autres nations du Sud-Est aient été plus sensibles à l'élevage que d'autres, « seule une minorité d'Indiens embrasse de façon active ces pratiques », dans les faits[44]. La plupart du temps, les animaux tels que les bovidés domestiques sont plutôt isolés lorsqu'ils affleurent dans les sources. En 1749, par exemple, un « considéré » du village choctaw de Bouktoukoulou, nommé Thichoulakta, se plaint auprès du gouverneur Pierre de Rigaud de Vaudreuil, de ne pas avoir reçu une vache que le sieur de La Houpay, commandant du fort de Tombecbé, lui avait promise[45]. Cette mention est la première, à ma connaissance, faisant état de la volonté d'un Choctaw de se procurer une vache auprès des Français, et elle reste la seule, toujours à ma connaissance, jusqu'à la fin du Régime français. Alors que le nombre de Choctaw est estimé à plus de 11 000 dans les années 1740[46], cette mention isolée suggère donc que les

[42] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 200.
[43] Anonyme, « Mémoire sur l'état de la Louisiane en 1746 », s.l., [après 1746], ANOM, C13A, vol. 30, f°261-262.
[44] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 317.
[45] Vaudreuil au ministre, La Nouvelle-Orléans, 8 mars 1749, ANOM, C13A, vol. 33, f°22.
[46] P. Galloway et C. S. Kidwell, « Choctaw in the East », art. cité, p. 515.

animaux d'élevage ne sont pas adoptés par les Choctaw, ou alors de manière tout à fait marginale, à l'époque de la présence française.

Cette tendance au refus d'adopter et de consommer des animaux d'élevage, chez les Amérindiens, a assez peu attisé la curiosité des historiens. Richard White a tenté de formuler quelques brèves interprétations à ce sujet, en essayant de replacer ce phénomène dans les contextes culturels pawnee, d'une part, et choctaw d'autre part. Ces interprétations, néanmoins, ne convainquent pas totalement. Selon R. White, d'abord, les Pawnee auraient refusé d'adopter les bovidés domestiques et les porcs au XVIIIe siècle car ces animaux ne s'accommodent pas des mobilités saisonnières autochtones[47]. Cet argument n'est pas tout à fait à exclure, au sens où les Pawnee auraient dû mettre en place, s'ils les avaient adoptés, un certain nombre d'ajustements dans leurs mobilités. En revanche, la mobilité en soi ne constitue en aucun cas un obstacle à l'adoption d'animaux d'élevage, comme en témoignent les abondants travaux ethnographiques sur les sociétés de pasteurs nomades sahéliens et est-africains[48]. R. White défend ensuite l'idée selon laquelle les Choctaw auraient refusé de consommer les animaux d'élevage car un tabou entourait chez eux les espèces hybrides, tels que les oiseaux qui ne volent pas ou encore les animaux omnivores. L'argument a le mérite de rechercher une réponse dans les catégories des acteurs eux-mêmes mais il ne résiste pas à l'épreuve des faits. En ce qui concerne les oiseaux, c'est plutôt l'inverse qui se vérifie dans la vallée du Mississippi : les Amérindiens évitent de tuer ceux qui volent et préfèrent consommer les oiseaux aquatiques ainsi que les oiseaux terrestres, comme le dindon – tous clairement « hybrides », donc[49]. Quant au porc, il est certes omnivore, mais l'ours noir l'est aussi, et il est pourtant largement consommé dans le Sud-Est[50], indiquant que ce n'est sans doute pas le critère retenu pour proscrire la consommation des cochons.

Deux arguments me semblent plus convaincants pour comprendre ce refus. Premièrement, plutôt que de se demander pourquoi les Amérindiens n'ont pas adopté les

---

[47] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 181.

[48] À titre d'exemples, au sein de la vaste littérature consacrée au sujet, voir : EVANS-PRITCHARD Edward E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livinghood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940 ; DUPIRE Marguerite, *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabé du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1962 ; ECZET Jean-Baptiste, *Amour vache. Esthétique sociale en pays mursi*, Milan, Mimésis, 2019.

[49] Voir par exemple : A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 10.

[50] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 363-364 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 161 ; N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 198-199 ; J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 217.

animaux d'élevage, on pourrait tout aussi bien s'interroger sur les raisons qu'ils auraient eu de le faire. En effet, dans un contexte où les Français et leurs animaux sont très largement minoritaires dans la vallée du Mississippi et où la subsistance des Amérindiens reposent déjà sur d'autres pratiques – la chasse, la collecte et l'agriculture –, il est quelque peu ethnocentrique de penser que l'économie agro-pastorale aurait forcément attiré ces derniers. Comme le note Robert Morrissey à propos des Amérindiens des prairies, au sud des Grands Lacs, dans la mesure où leur économie de subsistance était déjà fonctionnelle, les bœufs et les porcs ne sont jamais devenus, au XVIIIe siècle, de véritables concurrents du bison[51]. Les anthropologues ont par ailleurs montré de longue date que les systèmes économiques agro-pastoraux étaient bien souvent beaucoup plus contraignants que les systèmes reposant sur la chasse[52], ce qui n'a peut-être pas échappé aux Amérindiens. Deuxièmement, il est nécessaire de prendre du recul vis-à-vis du cas de chaque nation, pour penser ce phénomène largement répandu. À ce titre, Emmanuel Désveaux a souligné que les Amérindiens, dans une grande partie des Amériques, se sont longtemps désintéressés de l'élevage et, surtout, de la domestication – au sens où ils ne s'aventuraient jamais véritablement sur le terrain du contrôle de la reproduction avec les animaux qui les entouraient[53]. Même dans le cas du chien, puis du cheval, qui sont les rares animaux domestiques appréciés dans la vallée du Mississippi autochtone, le contrôle de la reproduction n'apparaît jamais comme une véritable préoccupation des Amérindiens. Au contraire, ces animaux vaquent librement dans les villages ou dans les prairies qui les entourent[54], et tout porte à croire qu'ils font l'objet d'un contrôle le plus minimal possible. Une source semble même indiquer que les Amérindiens ne pratiquent pas spécialement le contrôle de la reproduction de leurs chevaux. L'officier Étienne Véniard de Bourgmont écrit en effet, à propos des Padoucas, qu'ils organisent de grandes chasses au bison, à cheval. « Ils n'élèvent jamais de poulain, précise le commandant, car les juments qu'ils ont s'avortent toutes » lors de ces chasses[55]. De cette manière, Bourgmont sous-entend que la seule façon qu'ont les Amérindiens de se procurer des chevaux est de s'appuyer sur les réseaux d'échange et sur la

[51] R. Morrissey, « "The Country is Greatly Injured" », art. cité, p. 173.
[52] SAHLINS Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago/New York, Aldine and Atherton, 1972. Voir également le livre plus récent, objet toutefois de critiques sérieuses : SCOTT James C., *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, New Haven, Yale University Press, 2017. Pour une critique du livre de J. Scott, voir : STÉPANOFF Charles, « Comment en sommes-nous arrivés là ? À propos de Homo Domesticus de James C. Scott », *Terrestres*, n°15, 2020
[en ligne : https://www.terrestres.org/2020/06/26/comment-en-sommes-nous-arrives-la/, consulté le 20 février 2026].
[53] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 164-170.
[54] D. Delâge, « Microbes, animaux et eau en Nouvelle-France », art. cité, p. 126 ; *supra*, p. 213-214.
[55] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°156.

capture d'équidés chez les nations ennemies, la reproduction ne faisant pas partie des modalités autochtones de l'élevage. Dans cette perspective, il devient possible de relire les sources qui évoquent l'approvisionnement des Amérindiens en chevaux. Comme on l'a vu, celui-ci repose sur des réseaux d'échange qui se maintiennent durablement, au moins jusqu'au début du XIXe siècle[56]. En outre, l'intensification de certains conflits guerriers à travers la capture d'un nombre parfois considérable d'équidés – jusqu'à une centaine par raid, lors des attaques choctaw sur les Chickasaw[57] –, contribue largement à la circulation des chevaux dans la vallée du Mississippi. Ces deux facteurs dynamiques – les réseaux d'échange et la capture de chevaux – apparaissent ainsi également comme des moyens pour les Amérindiens de s'approvisionner en chevaux, dans un contexte où ils se désintéressent du contrôle de la reproduction des équidés qu'ils commencent pourtant à posséder en grand nombre. Il en va de même des demandes incessantes des Choctaw qui, au début des années 1730, tentent d'obtenir des Français le plus de chevaux possibles en échange de leurs services rendus lors de la guerre de représailles contre les Natchez. On a vu que cela s'inscrivait dans une logique de prédation guerrière et d'échanges de prisonniers, mais on peut ajouter que cela vient compenser la relative absence d'un cycle de reproduction des chevaux dans les sociétés amérindiennes. Au fil du temps, des morphotypes spécifiques émergent, certes. Un cheval choctaw finit par exemple par se singulariser, caractérisé notamment par sa petite taille[58]. On trouve également un « cheval chickasaw »[59]. Il est toutefois difficile de savoir si ces morphotypes émergent dans le sillage d'une volonté consciente des Amérindiens de sélectionner certains critères morphologiques pour leurs chevaux ou s'ils relèvent d'une sélection fortuite. Quoi qu'il en soit, les sources du XVIIIe siècle ne signalent aucune volonté de la part des Choctaw ou des Chickasaw de favoriser l'apparition d'un morphotype plutôt qu'un autre, et les premières mentions de chevaux choctaw se manifestent plutôt au début du XIXe siècle[60].

Si les Amérindiens ont adopté les chevaux, adopter l'élevage sur un modèle français aurait impliqué bien d'autres contraintes, notamment de mettre en œuvre un certain contrôle sur la reproduction du bétail et des porcs. Or, à travers les exemples présentés ici se dessine un principe autochtone reposant sur le maintien des animaux, même domestiques, au plus proche du sauvage. L'adoption du bétail et des porcs aurait probablement dérogé de manière trop brutale à ce principe.

---

[56] Voir *supra*, p. 199-210.
[57] Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 7 mars 1741, ANOM, C13A, vol. 26, f°56.
[58] J. Swanton, *Sources Materials for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 53.
[59] R. Brightman et P. Wallace, « Chickasaw », art. cité, p. 482.
[60] J. Swanton, *Sources Materials for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 53.

3. Une intégration sans adoption

Refuser d'adopter les bœufs et les porcs correspond par ailleurs, dans la vallée du Mississippi autochtone, à un refus d'en faire des parents. Les Amérindiens, en effet, les ont maintenus à distance et, à de très rares exceptions près, ces animaux ne se sont pas implantés dans les villages autochtones au XVIIIe siècle. Ils sont restés cantonnés aux établissements coloniaux, sauf dans le cas où ils retournaient à l'état sauvage, après s'être enfuis. Dans tous les cas, en faire des parents n'a pas été considéré comme une option valable, contrairement à de nombreuses autres catégories de personnes non humaines, à l'instar des chevaux. Pour autant, les porcs et bœufs ont bien été intégrés aux relations sociales autochtones, à travers toutefois la seule option qui restait possible à défaut d'adoption, à savoir : l'inimitié.

A. Les attaques contre le bétail : une nouvelle forme de chasse ?

La documentation recense de nombreuses attaques amérindiennes contre des animaux d'élevage appartenant aux Français. Plusieurs historiens, sans jamais s'y intéresser de manière approfondie, ont vu dans ces attaques une substitution aux pratiques de chasse, liée notamment à une raréfaction des populations de gibier tels que le chevreuil et le bison, en particulier dans la basse vallée du Mississippi. L'historien de l'environnement Christopher Morris, dans un livre par ailleurs stimulant, voit par exemple dans l'éradication des bisons en Basse-Louisiane un facteur de tension entre les Amérindiens et les Français. Les premiers, ayant de moins en moins accès à cette ressource alimentaire, auraient alors effectué des raids sur le bétail français, dès les années 1720 chez les Natchez, et dans les années 1760, chez les Choctaw, près de Biloxi[61]. Selon C. Morris, ces raids ne témoignent pas uniquement d'une nécessité alimentaire mais aussi d'une vengeance contre les Français à cause de leur rôle supposé dans la disparition des bisons, le bétail étant devenu l'incarnation du pouvoir colonial aux yeux des Amérindiens[62]. Cette hypothèse est intéressante mais elle repose sur peu de preuves empiriques. D'abord, il est presque impossible d'avoir une idée claire de l'état des populations animales sauvages à l'époque française : aucun recensement n'existe, ni même aucune tentative d'estimation de ces populations. C. Morris ne cite d'ailleurs aucune source qui signalerait un effondrement démographique des bisons. Le planteur Le Page du Pratz affirme bien, lui, que les bisons se déplaceraient moins au sud, dans les années 1720-1730, qu'ils ne le faisaient avant l'arrivée des

[61] C. Morris, *The Big Muddy*, *op. cit*., p. 33.
[62] *Ibidem*, p. 34.

Français, mais les sources sont trop parcellaires pour vérifier cette affirmation[63]. À l'inverse, nombre d'observateurs soulignent l'abondance du gibier dans la vallée du Mississippi, tout au long du XVIIIe siècle[64]. Ensuite, quand bien même les populations de bisons auraient été réduites, cet animal ne constitue pas la source principale de nourriture pour les Amérindiens, même dans les prairies du sud des Grands Lacs, où l'économie est massivement tournée vers ce grand mammifère : la viande d'autres animaux lui est préférée[65]. Enfin, aucune relation de causalité ne peut être établie entre les bisons et les attaques récurrentes du bétail par les Amérindiens. En revanche, la relation de causalité apparaît évidente dès lors qu'on rapporte ces attaques aux périodes de conflits guerriers qui opposent certaines nations autochtones aux Français. Par exemple, l'attaque de l'habitation de la marquise de Mézières et des animaux qui y vivent, au début des années 1730, correspond au moment où les Natchez, réfugiés chez les Chickasaw, maintiennent un état de guerre permanent contre les Français et continuent de les harceler malgré les représailles engagées par le gouverneur Étienne de Perier[66].

Si l'hypothèse de C. Morris ne tient pas vraiment pour la période française, elle est toutefois plus convaincante pour la fin du XVIIIe siècle et surtout le début du XIXe siècle, à un moment où l'avancée des colons euro-américains en direction du Mississippi a des conséquences brutales sur le mode de vie des populations autochtones, qui sont nombreuses à se déplacer vers l'ouest pour échapper à la pression – à l'image de certains Choctaw qui, avant même leur déplacement forcé par l'État fédéral américain, s'établissent à l'ouest du Mississippi[67]. Plusieurs historiens ont ainsi souligné que les attaques de bétail, à cette période, répondaient aux difficultés rencontrées par les Amérindiens face à l'emprise territoriale croissante des Euro-Américains. R. White indiquent à ce titre que les Choctaw attaquent les fermiers américains et leurs animaux pour se nourrir, à un moment où la famine guette, dans les années 1790[68]. James Taylor Carson ajoute que les raids contre les animaux d'élevage permettent aux hommes choctaw, dans le même temps, de réinvestir des valeurs masculines qui tendent à être menacées par l'affaiblissement des pratiques de chasse et de guerre, à la fin du XVIIIe siècle. D'après G. Havard, en outre, les Natchez, les Muscogee, les Chickasaw et les

[63] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 135.
[64] Voir *supra*, p. 98-99.
[65] R. Morrissey, « "The Country is Greatly Injured" », art. cité, p. 172.
[66] Salmon au ministre, s.l., 24 mars 1732, ANOM, C13A, vol. 15, f°51-51v ; G. Havard, Les Natchez, op. cit., p. 270, 273-275.
[67] Jean de Beaurain, « Carte de l'Amérique septentrionale pour servir à l'intelligence de la guerre entre les Anglois et les insurgents dédiée à M[onsei]g[neu]r de Sartine, ministre de la Marine », s.d., 63,2 x 46 cm, AN, NN/173/174 ; KIDWELL Clara Sue, « Choctaw in the West » dans Raymond Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 520.
[68] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 99.

Cherokee continuent d'utiliser au tournant du XIXe siècle des techniques de traque et de chasse avec les animaux d'élevage, même une fois qu'ils les ont adoptés eux-mêmes. « La logique cynégétique, écrit-il, se trouve réinvestie dans une des activités qui prennent l'apparence de l'élevage »[69].

Avant la fin du XVIIIe siècle et, surtout, le début du XIXe siècle, il paraît clair en revanche que les attaques contre des animaux européens n'ont rien à voir avec une assimilation de ces derniers à du gibier. La première raison qui porte à le croire est que ces animaux, quand ils sont tués, ne sont jamais mangés. Seule une curieuse expression d'un relateur anonyme de « la guerre des Natchez » évoque une vache « à demye mangée », laissée sur son habitation par des Natchez[70]. Or, la vache ayant été tuée lors d'une attaque menée par des guerriers contre les colons, l'expression « à demye mangée » suggère plutôt que l'animal a été violemment mutilé, alors qu'il aurait été méthodiquement découpé si prélever la viande avait été l'objectif principal des assaillants. On peut d'ailleurs douter que, sous le feu des fusils adverses, les Natchez aient décidé de dépecer cette vache pour en extraire la viande. La deuxième raison, dans le prolongement de la première, est que les gestes utilisés par les assaillants correspondent toujours, comme dans le cas des attaques de chevaux, à des gestes guerriers.

B. Les animaux d'élevage dans la guerre

Les proximités entre la chasse et la guerre étant importantes[71], les historiens cités, comme C. Morris, ont pu être induits en erreur. C'est bien en effet de la seconde qu'il s'agit quand on parle des attaques autochtones contre les animaux d'élevage des Français. Outre la proximité avec la chasse, on pourrait encore en douter du fait de l'absence d'un élément constitutif de la guerre amérindienne, à savoir : la prise de captifs. En effet, à la différence des chevaux qui sont souvent capturés lorsqu'ils ne sont pas abattus directement sur le champ de bataille, les porcs et les bœufs ne sont quant à eux jamais capturés par les guerriers autochtones, d'après les sources. Si la prise de captif constitue l'une des facettes fondamentales de la guerre, peut-on donc parler de guerre pour décrire ces attaques ? La réponse ne peut qu'être positive. La prise de captif va en effet de pair avec l'adoption, puisque les animaux capturés sont ensuite souvent intégrés à la société des ravisseurs, comme on l'a vu à propos des chevaux. Dans la

[69] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 319. Les Cherokee, à cet égard, se distinguent de nombre d'autres nations autochtone à l'est du Mississippi, en ce qu'ils ont largement adopté les animaux d'élevage européens à partir de la fin du XVIIIe siècle : LARRÉ Lionel, *Histoire de la nation cherokee*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2014, p. 52.
[70] Anonyme, « Journal de la guerre des Natchez », octobre 1722, ANOM, 4 DFC 29, p. 4.
[71] Cf. chapitre 4.

mesure, toutefois, où les Amérindiens ont largement refusé d'adopter les bœufs et les porcs, leur capture n'aurait eu aucun sens. À leur égard, ils n'ont alors retenu qu'une seule modalité de la prédation guerrière : le meurtre.

Dans les années 1730, selon un auteur anonyme, le village de Fort de Chartres subit de nombreuses attaques amérindiennes. Les habitants sont sous pression car les guerriers « ne laissent pas de leurs faire souvent grand domage dans leurs traveaux en tüant ceux qui sont à travailler à l'escart, tüant leurs bestiaux et brulans leurs blé »[72]. Le caractère guerrier des attaques est ici incontestable car le meurtre des animaux est commis dans le même mouvement que celui des colons et que la destruction des champs, qui est une autre modalité fréquente des raids guerriers, au moins depuis de la fin du XVIIe siècle et plus encore à partir des années 1730[73]. Vers 1732, les tensions sont vives, en effet, entre les Illinois et les Français qui sont établis sur leur territoire, notamment autour de Fort de Chartres, au point que le père Doutreleau s'inquiète qu'« il pourroit en estre [des Français établis à ce poste] ce qu'il en a esté des Natchés ». L'année précédente, écrit le prêtre, les Illinois « tuërent les Bestiaux », et l'année au cours de laquelle il rédige sa lettre, « ils ont tué un homme »[74].

Des attaques similaires surviennent aussi en pays natchez, dès les tensions de 1723. Cette année-là, toujours d'après un auteur anonyme, les Natchez « tüerent plusieurs hommes, femmes, enfans, et bestiaux »[75]. Au cours de cette même période, la concession Sainte-Catherine est attaquée par des guerriers « tirant de tems en tems des coups de fuzils dans les cabannes des ouvriers, et mesme sur les bestieaux »[76]. « Il y a eut pendant cette guerre, ajoute un observateur, douze bestieaux de la concession de tué »[77]. Cet habitant de Sainte-Catherine le dit lui-même : c'est bien d'une « guerre » qu'il s'agit. Les animaux d'élevage, comme les ouvriers sur lesquels tirent les assaillants, sont intégrés dans une seule logique de prédation guerrière, où toute personne considérée comme ennemie peut être prise pour cible, qu'elle soit humaine ou non.

Ce genre d'attaque n'est pas isolée et devient en réalité assez ordinaire. Au début de l'année 1730, les autorités ont d'ailleurs bien compris que les animaux d'élevage, autant que

[72] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 41-42.
[73] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 290 ; Bienville au ministre, s.l., 25 juillet 1733, ANOM, C13A, vol. 16, f°278 ; Bizoton au ministre, La Mobile, 15 juillet 1738, ANOM, C13A, vol. 23, f°198 ; Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 7 mars 1741, ANOM, C13A, vol. 26, f°56v ; Bienville au ministre, La Nouvelle-Orléans, 30 septembre 1741, ANOM, C13A, vol. 26, f°103.
[74] Copie d'une lettre du père Doutreleau à D'Artaguiette, s.l., s.d., ANOM, C13A, vol. 15, f°169. Voir également : Saint-Ange à Bienville, Fort de Chartres, s.d., ANOM, C13A, vol. 17, f°250v.
[75] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 48.
[76] La Loire Flaucourt, « Relation de la guerre des Natchez avec les Français », 6 juin 1723, ANOM, 4 DFC 31, p. 4.
[77] *Ibidem*, p. 13.

les humains, pouvaient être l'objet des attaques amérindiennes. Lorsqu'il apprend le massacre perpétré par les Natchez au fort Rosalie, le gouverneur Perier envoie ainsi le capitaine d'infanterie François-Louis de Merveilleux prévenir les habitants français qui vivent le long du fleuve. Il leur demande alors expressément de « se faire des redoutes [pièces de fortification détachées] de distance en distance pour mettre leurs esclaves et leurs bestiaux en cas d'attaque ». Les colons, conscients du risque, exécutent cet ordre « promptement », des deux côtés du fleuve Mississippi[78].

Au début des années 1730, après la guerre de représailles menées contre eux par Perier, les Natchez qui n'ont pas été fait prisonniers et envoyés à Saint-Domingue se réfugient chez les Chickasaw[79]. « De là, écrit un auteur anonyme, ils venoient de temp en temp en party tomber sur les habitations des françois, qui sont sur le fleuve »[80]. À la Pointe coupée, en particulier, ils inquiètent les habitants car « pour peu que l'on s'escarte dans le bois, ils tüent les blancs, et les bestiaux, et emmennoient les noirs pour les vendre aux Anglois »[81]. En 1732, plusieurs attaques sont recensées. Le 6 février, à 10 heures du matin, un imposant parti de 40 à 50 Natchez effectue un raid sur l'habitation de la marquise de Mézières, tuant deux vaches et quatre veaux, avant de capturer trois esclaves adultes et six enfants[82]. Une fois de plus, les raids menés ne peuvent être confondus avec une volonté d'obtenir de la viande de gibier, car le fait de tuer les animaux des Français s'accompagne d'autres pratiques guerrières, en l'occurrence, lors de ces différents épisodes, le meurtre des colons et la capture des esclaves d'origine africaine.

La dimension guerrière des attaques menées par les Amérindiens sur les animaux appartenant aux Français s'illustre enfin à travers l'exemple succinct mais évocateur d'une prise de trophée. La scène décrite est quelque peu tardive par rapport à l'emprise chronologique de cette thèse mais elle a le mérite d'être éclairante. En juillet 1824, un parti d'environ 45 guerriers meskwaki et sac suivent le Mississippi en direction du Missouri, où ils espèrent trouver des Sioux, leurs ennemis, qu'ils pourraient affronter. Sur le chemin, le parti rencontre un troupeau de bétail d'une centaine de têtes. Quelques jours plus tard, n'ayant pas trouvé les Sioux, ils rebroussent chemin et s'aperçoivent en fait que ces derniers ont attaqué le troupeau. Nombre de bêtes ont été tuées, leurs cornes et leurs queues ayant aussi été coupées. Plusieurs Américains ainsi que deux hommes francophones qui accompagnaient le troupeau ont également été tués et scalpés – les Sioux sont alors en pleine danse autour de leurs scalps lorsqu'ils sont repérés

[78] Périer au ministre, La Nouvelle-Orléans, 18 mars 1730, ANOM, C13C, vol. 4, f°182-182v.
[79] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 262, 283.
[80] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 84.
[81] *Ibidem*.
[82] Salmon au ministre, s.l., 24 mars 1732, ANOM, C13A, vol. 15, f°51-51v.

par les éclaireurs meskwaki et sac[83]. De la même manière que les chevaux peuvent faire l'objet d'une prise de trophée, il apparait que les bovidés peuvent constituer une cible suivant la même logique – leurs cornes s'ajoutant toutefois à la queue. Dans ce cas précis, comme dans ceux présentés précédemment, le meurtre des bœufs n'a rien de véritablement singulier puisque les éleveurs qui les accompagnent subissent exactement le même sort – ils sont tués et les assaillants prennent leurs scalps. Il parait clair, dans cette perspective, que les bovidés sont bien intégrés dans le registre relationnel de l'inimitié par les Amérindiens. Il semble que ce soit le cas aussi pour les porcs, dont plusieurs sources relèvent le meurtre, notamment chez les Natchez, mais aucune d'entre elle ne signale de prise de trophée à leur sujet.

C. Une conflictualité spécifique en contexte colonial ?

Si l'on peut maintenant accepter l'idée que les animaux d'élevage étaient pensés comme des ennemis par les Amérindiens, selon leur propre modèle d'appréhension de l'altérité, on ne saurait exclure complètement que l'implantation des animaux d'élevage dans la vallée du Mississippi contribue à l'émergence de nouvelles formes de tensions. Bien que l'hypothèse d'une vengeance des Amérindiens vis-à-vis de la présence française, formulée par C. Morris, ne tienne pas véritablement, on peut penser que le développement d'un modèle agro-pastoral français en Louisiane participe d'une pression non négligeable sur les territoires amérindiens. Émergent alors des points de friction et des formes nouvelles de conflictualités qui s'articulent autour de la présence des porcs et des bœufs.

La présence de ces animaux, d'abord, était fort peu compatible avec celle des chiens autochtones. Souvent affamés, jamais entravés dans leurs mouvements, ces derniers font parfois des animaux français leur repas[84]. Les canidés, comparables à des loups selon Bossu, dévorent ainsi régulièrement le bétail des colons, ce qui pousse l'officier, lors de son passage en Haute-Louisiane, à exiger d'un chef illinois qu'il surveille les chiens de son village[85]. Comme cela a déjà été noté dans le chapitre 5, les Français sont confrontés à une situation similaire au fort d'Orléans, sur le Missouri, où le commandant Bourgmont est contraint de faire construire une clôture pour protéger les cinq porcs et 20 poules appartenant aux Français, sachant qu'ils seront menacés par les chiens des Kansa dont l'arrivée est prévue quelques jours plus tard[86].

[83] George Davenport, [Lettre à O. N. Bostwick], Rock Island, 9 septembre 1824, NL, MS 215, p. 1-2.
[84] D. Delâge, « Microbes, animaux et eau en Nouvelle-France », art. cité, p. 126.
[85] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 158.
[86] Saint-Roch, Certificat, Fort d'Orléans, 8 janvier 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°116 ; Bourgmont aux officiers du poste du Missouri, Fort d'Orléans, janvier 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°118.

Bourgmont agit là par expérience. Par le passé, plusieurs bêtes ont déjà été effectivement tuées et dévorées par ces chiens. Sans cette clôture, écrit-il, « il [n'en] seroit resté aucun »[87]. On imagine aisément la tension qui pouvait régner à la suite de ce genre d'événements, entre des Français peu nombreux et des Amérindiens majoritaires, pas vraiment enclins à contrôler les mouvements de leurs chiens pour satisfaire aux exigences des colons, ces derniers n'étant de toute façon pas en mesure de les faire respecter.

À l'inverse, et comme l'avait déjà perçu Denys Delâge, le bétail des Français devient rapidement nuisible pour les agricultrices autochtones. Les champs, qui ne sont pas clôturés, sont accessibles à ces nouveaux arrivants qui peuvent y paître allégrement. On sait à ce titre que le bétail, au Pays des Illinois, reste relativement libre de ses mouvements avant que la clôture des parcelles ne devienne obligatoire[88], et les animaux domestiques ont pu se rendre dans les champs autochtones tout proches. De la même manière qu'il enjoint à un chef illinois de surveiller ses chiens, Bossu dit avoir harangué des Illinois pour leur demander, alors que leur village s'apprêtait à se disperser, de « laisser seulement un nombre d'hommes pour avoir soin de [leurs] champs ; & pour empêcher que les bestiaux ne les gâtent »[89]. On peut douter que les Illinois aient été réceptifs à cette demande. Dans la mesure où c'est le bétail des Français qui est responsable de ces dégâts, la réaction des Amérindiens, plutôt qu'une prise de mesure pour protéger leurs champs, pourrait bien avoir été conflictuelle. Plusieurs indices vont dans ce sens. G. Havard a montré à ce propos que l'empiètement sur le territoire des Natchez par le bétail des Français était source de tensions[90]. En outre, une relation anonyme, datée de 1723, décrit un épisode tendu survenu au village des Bayagoula. Un Français, le « sieur du Buisson », dépose plainte à la suite d'une altercation entre un homme chitimacha et l'un de ses « gens ». Ce dernier a effectivement surpris le Chitimacha en train de brûler la clôture d'un enclos à bestiaux, propriété du sieur du Buisson. La raison avancée pour cette destruction, qui apparaît comme une sorte de vengeance, est que les bestiaux se sont enfuis de cet enclos et ont « ravagé [les] terres et [le] jardin » de l'Amérindien[91]. L'employé du propriétaire tente alors d'arrêter l'incendiaire qui, en retour, tire un coup de feu dans sa direction mais manque sa cible. Le Chitimacha tente ensuite de lui « courir dessus avec un grand couteau Bucheron » mais le

[87] *Ibidem*.
[88] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 315.
[89] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 155.
[90] G. Milne, *Natchez Country*, *op. cit.*, p. 88, 94, 100-101 ; HAVARD Gilles, « Les Natchez se sont-ils révoltés en 1729 ? Histoire d'un massacre en Louisiane » dans Christophe Giudicelli et Gilles Havard (eds.), *Les révoltes indiennes. Amériques, XVIe-XXIe siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2021, p. 60.
[91] Anonyme, « Relation de la guerre des Natchez », s.l., 1723, ANOM, 4 DFC 30, p. 17-18.

Français parvient à se réfugier dans une habitation[92]. L'affaire ne s'arrête pas là. Bienville passe peu après par ce village, alors qu'il redescend du poste des Natchez en direction de La Nouvelle-Orléans. Informé de l'affaire, il entend arrêter le Chitimacha et essaie pour cela de le tromper, en lui faisant croire qu'il veut échanger de la viande avec lui. Loin d'être dupe et remarquant « que l'on faisoit quelques mouvements pour le prendre », l'Amérindien prend la fuite, se jette « à l'eau tout habillé » et se défait « de son capot et de sa chemise dans l'eau ». Poursuivi, il plonge à de multiples reprises pour échapper à ceux qui tentent de l'intercepter. D'après le relateur, « on eut beaucoup de peine à le prendre. Il voulut même se saisir d'un casse-tête qui étoit dans la pyrogue qui le poursuivoit ». L'homme est finalement arrêté, conduit en bateau jusqu'au village où « il n'aura d'autre punition que quelque tems de prison »[93]. Si pour l'auteur de la relation ce « tems de prison » ne semble pas constituer une lourde peine, on peut supposer que le Chitimacha ne fut pas du même avis. Aucune information supplémentaire n'a malheureusement pu être trouvée sur cette affaire. Elle témoigne néanmoins des proportions que peuvent prendre les tensions inhérentes à la cohabitation croissante des modèles agricoles français et autochtones. Ici, non seulement les champs et le jardin du Chitimacha ont été détruits par le bétail de du Buisson, mais il fait l'objet d'une répression dont l'euphémisme du relateur dissimule mal la sévérité. C'est en quelque sorte une double peine pour cet homme qui, finalement, est confronté aux conséquences concrètes de l'expansion coloniale. À ce titre, cette source est précieuse même s'il est difficile de savoir si l'affaire est représentative de la cohabitation franco-amérindienne ou si elle est relève de l'exception.

Enfin, il ne faut pas oublier que la diffusion des animaux d'élevage dans la vallée du Mississippi ne se fait pas uniquement en suivant un projet contrôlé. Certains animaux domestiques sont volontairement laissés en liberté par les Français afin qu'ils se reproduisent, surtout au début de la période coloniale, pour servir éventuellement aux colons qui en auraient besoin pour se nourrir. C'est ce que semble avoir fait Bienville, si l'on en croit une source anonyme. Selon cette dernière, les îles qui bordent la côte du golfe du Mexique sont en effet habitées, dans les années 1730, par « des cochons dont Mr de Bienville les a peuplée »[94]. En dehors de cette diffusion volontaire d'animaux d'élevage en marge des établissements coloniaux, certains animaux s'écartent fortuitement des terres de leurs propriétaires et deviennent ainsi féraux, se reproduisant en tout liberté en territoire amérindien. Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, alors qu'il se trouve avec sa troupe « au sud de la pointe de l'oüest de l'Ile

[92] *Ibidem*, p. 18.
[93] *Ibid*.
[94] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 17-18.

à Corne [Horn Island, Mississippi] », en novembre 1716, découvre ainsi « quelque cochon » qu'ils tuent pour s'en nourrir[95]. Le lieutenant Dumont de Montigny évoque à son tour la présence de nombreux « cochons marrons » à l'« isle Ronde », en 1724[96]. La situation est si problématique aux yeux des autorités coloniales qu'une charge est créée et spécialement dédiée, en 1728, à la surveillance du bétail. La Compagnie des Indes propose même d'en créer une deuxième destinée à la surveillance des cochons qui causent beaucoup de dégâts du fait de leurs divagations[97]. Malgré ce genre d'initiatives, la diffusion des animaux d'élevage devenus féraux en territoire amérindien se poursuit tout au long du XVIIIe siècle. Ainsi Bossu observe-t-il en 1770, alors qu'il se trouve en pays quapaw, que « les bœufs apportés d'Europe […] sont devenus sauvages dans les forêts. Les habitants François sont contraints de les tuer à coups de fusil », tant ils sont désormais nombreux[98]. Cette prolifération n'est pas propre à la vallée du Mississippi mais constitue bien une norme dans l'Amérique du Nord coloniale[99].

À l'intégration des bœufs et des porcs au registre relationnel de la prédation guerrière s'ajoute ainsi, au fil du XVIIIe siècle, une certaine pression due à l'expansion d'un modèle agro-pastoral que les Amérindiens ont longtemps refusé d'adopter.

[95] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°8v.
[96] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », NL, MS 257, p. 176.
[97] Réponse de Perier et De la Chaise à une lettre de la Compagnie, La Nouvelle-Orléans, 30 mars 1728, ANOM, C13A, vol. 11, f°101v-102.
[98] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 103.
[99] V. DeJohn Anderson, *Creatures of Empire*, *op. cit.*, p. 9-10.

PARTIE 4. L'étagement du monde

Les populations autochtones de la vallée du Mississippi n'interagissent pas seulement avec les êtres qui vivent sur la terre. Conformément à leur conception stratifiée du cosmos, bien documentée par les archéologues, les anthropologues et les historiens, les Amérindiens entretiennent aussi des relations sociales avec des êtres réputés vivre dans le ciel ainsi que sous la terre et sous les eaux[1]. Ces mondes, que l'on peut qualifier par commodité de « céleste », d'une part, et « chtonien », d'autre part, sont le lieu de vie de différents animaux, tels que les oiseaux d'un côté et les ours de l'autre. On y retrouve également des êtres dont la nature est plus difficile à discerner dans les archives du XVIIIe siècle.

On le verra au fil des chapitres suivants, cette association des êtres à des mondes situés au-delà de celui des humains semble leur conférer une puissance particulière. La confrontation des multiples anecdotes livrées par les sources montre en effet que les Amérindiens tendent à leur attribuer une *agentivité distinctive*, au sens où nombre d'entre eux, malgré le fait qu'ils appartiennent à des catégories différentes – astres, oiseaux, ours, êtres subaquatiques –, sont réputés détenir une remarquable capacité à agir sur le monde. À ce titre, l'opposition dualiste entre parenté et prédation se traduit, dès lors qu'elle implique des êtres issus de ces mondes, par une opposition entre alliés *bienveillants* et ennemis *malfaisants*. Dans cette perspective, les Amérindiens suivent un ensemble de précautions lorsqu'ils interagissent avec ces êtres, afin d'obtenir leur soutien dans diverses situations ou, au contraire, de maîtriser et mettre à distance leur dangerosité. Ces précautions, il faut le noter, interviennent principalement dans des contextes extraordinaires, et sont intégrés dans des dispositifs rituels. Dans ce cadre relationnel, les humains se trouvent placés dans une situation de subordination dont témoigne leur déférence comme attitude privilégiée envers ces êtres.

Erving Goffman a tenté de définir la notion de « déférence », mais force est de constater qu'il ne la distingue pas véritablement de celle de « respect », selon une porosité conceptuelle assez commune en sciences sociales[2]. On pourrait en effet, à première vue, parler de « respect » pour désigner l'attitude des Amérindiens à l'égard de tous ces êtres. La notion de « respect » a donné lieu à des réflexions majeures en anthropologie, notamment chez E. Durkheim, puis chez A. Radcliffe-Brown, dont les études ont principalement porté sur les rites[3]. Dans la mesure où

[1] Cf. introduction.
[2] GOFFMAN Erving, « The Nature of Deference and Demeanor », *American Anthropologist*, 1956, vol. 58, n° 3, p. 473-502 ; FINKELSTEIN Ellis, « Toward an Anthropology of Respect », *Social Analysis*, 2008, vol. 52, p. 99-100 ; KECK Frédéric, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », *Archives de Philosophie*, 2012, vol. 75, n° 3, p. 473-474.
[3] DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960 [1912], p. 430-441, 453-459, 585-586 ; RADCLIFFE-BROWN Alfred R., *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Glencoe, Free Press, 1952, p. 123.

la plupart des interactions examinées dans cette partie sont liées à des dispositifs rituels, la notion de « respect » telle que l'ont mobilisée ces deux auteurs paraîtrait donc tout à fait pertinente pour décrire la considération portée par les Amérindiens aux êtres célestes et chtoniens, ainsi que les précautions qu'ils prennent lorsqu'ils interagissent avec eux. Cette notion renvoie toutefois à une acception spécifique en contexte nord-américain, où la littérature ethnographique a longtemps insisté sur les relations respectueuses des chasseurs vis-à-vis de leur gibier, en particulier au sein de l'aire subarctique[4]. Ces recherches ont mis en avant l'importance du respect dans le cadre d'une relation de réciprocité entre le chasseur et sa proie, au sens où la seconde est censée se donner d'elle-même au premier, si celui-ci témoigne d'un respect suffisant à son encontre, interprétation dont les limites ont été soulignées dans un précédent chapitre[5]. La question de la hiérarchie tend effectivement, dans ces travaux, à être sous-estimée, sans doute parce que la réciprocité qui marque la relation entre le chasseur et sa proie se joue sur un registre qui pourrait sembler relativement égalitaire. Or, c'est précisément la dimension hiérarchique des relations aux êtres célestes et chtoniens que j'entends mettre au jour dans cette partie. C'est la raison pour laquelle je préfèrerai la notion de « déférence » à celle de « respect », en suivant la perspective ouverte par Edward Shils selon laquelle la déférence est toujours intégrée à des relations hiérarchisées[6]. Elle se présente à ce titre comme une attitude prescrite qui répond, autant qu'elle contribue, à la reconnaissance collective du statut social d'une personne et aux propriétés qui lui sont associées. Par conséquent, selon E. Shils, la déférence doit être pensée comme un rouage fondamental dans la production de la stratification sociale. Dans le cas qui nous intéresse, les humains sont subordonnés à certaines personnes non humaines du fait de l'agentivité distinctive qui leur est attribuée, et la déférence apparaît comme l'attitude conforme à cette relation hiérarchique – notamment en contexte rituel où elle est le plus visible, ou « concentrée » selon les termes d'E. Shils[7]. À la différence de la notion de « respect », qui pourrait s'appliquer à de nombreuses configurations relationnelles

[4] A. I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité ; C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*. ; A. Tanner, *Bringing Home Animals*, *op. cit*. ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit.* ; H. Feit, « Les animaux comme partenaires de chasse », art. cité.

[5] Cf. chapitre 4.

[6] SHILS Edward, « Déférence », *Communications*, 2000 [1975], vol. 69, p. 215-249.

[7] *Ibidem*, p. 229. Maurice Bloch considère également que la déférence est exacerbée lors des rituels, caractérisés d'après lui par la formulation d'énoncés répétés, sans que ceux qui les prononcent n'en saisissent nécessairement le sens. La déférence permettrait aux acteurs de se reposer sur l'autorité d'autres personnes ou d'autres êtres sans avoir conscience du fait qu'ils ne comprennent pas le contenu de ces énoncés. Dans la mesure où l'approche de M. Bloch décrit une logique cognitive très générale et que j'entends, à l'inverse, examiner des attitudes ancrées dans des relations sociales spécifiques, j'ai choisi de ne pas m'en inspirer : BLOCH Maurice, « Ritual and Deference » dans Harvey Whitehouse et James Laidlaw (eds.), *Ritual and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004, p. 65-78.

dans la vallée du Mississippi autochtone, le concept de « déférence » donne ainsi à voir ce que les relations des Amérindiens aux êtres qui habitent au-dessus et au-dessous de la terre ont de singulièrement asymétriques. J'entends par ailleurs montrer que cette disposition à conférer une agentivité distinctive aux êtres qui vivent hors du monde terrestre et à y répondre par la déférence apparaît comme une configuration relationnelle partagée dans la vallée du Mississippi. On observe en outre assez bien comment cette attitude déférente se distingue de celle, qu'on pourrait dire inverse, qui prévaut à l'égard d'autres êtres vivants tels que les chiens, les porcs, les bœufs et les chevaux[8]. Émerge alors, en définitive, une corrélation entre stratification sociale et stratification du cosmos dans la vallée du Mississippi autochtone

S'il s'agit là d'une tendance générale, il ne faudrait pas, de manière artificielle, considérer comme homogènes des contextes en réalité hétérogènes. En effet, la division entre mondes céleste, terrestre et chtonien est utile pour penser la hiérarchie entre les êtres en pays amérindien, mais elle était sans nul doute plus subtile dans les faits, bien que les sources nous empêchent souvent d'accéder à un niveau de lecture plus fin. Il convient donc de porter une attention rigoureuse aux différences internes à chaque monde, aux incohérences et aux difficultés auxquelles nous confrontent les archives. Les chapitres 8 et 10, en particulier, rendent compte de ces difficultés. En explorant le problème de l'agentivité des astres, du tonnerre ou encore des êtres subaquatiques, ils illustrent en quoi l'incapacité des acteurs coloniaux à décrire certaines personnes non humaines complexifie considérablement l'identification de ces personnes par l'historien. Ces acteurs peinent effectivement à saisir la nature des êtres qui n'entrent qu'imparfaitement dans leur cadre de référence, au sens où ils défient les taxinomies européennes – comme les êtres invisibles par exemple – alors que leur familiarité avec les animaux, tels que les oiseaux, les rend plus enclins à leur identification et plus attentifs aux liens que les Amérindiens nouent avec eux.

Au contraire, les catégories qui ont été façonnées par les chercheurs pour désigner ces personnes non humaines – telles que « oiseau-tonnerre » ou « panthère subaquatique » – sont parfois trop englobantes et ne trouvent qu'un faible écho dans les sources coloniales. À cet égard, elles n'aident pas toujours à comprendre la nature exacte de ces êtres ni ce qui se joue dans les relations que les Amérindiens entretiennent avec eux. À certains moments, au fil de l'analyse, il sera ainsi nécessaire de dévoiler cette tension entre les données provenant des archives et les catégories employées dans les travaux historiques et anthropologiques, afin

[8] Cf. partie 3.

d’évaluer l’intérêt de ces dernières, et éventuellement de les contourner lorsqu’elles contraignent plutôt qu’elles ne stimulent la réflexion.

En tenant compte de ces éléments, les trois chapitres suivants explorent comment une tendance générale – l’inclination des Amérindiens à adopter une attitude déférente à l’égard de certains être du fait de leur appartenance aux mondes céleste et chtonien – se déploie à travers une pluralité de variantes, qui dépendent à la fois des êtres concernés et des situations interactionnelles étudiées.

Chapitre 8. Le monde céleste (I) : les astres et le tonnerre

Au monde céleste sont associés des astres, comme le soleil et la lune, ainsi que des phénomènes météorologiques tels que le tonnerre et la foudre, ou astronomiques, comme les éclipses. Plusieurs d'entre eux apparaissent avec une frappante régularité dans les sources coloniales, sans pour autant qu'il soit toujours possible d'en définir parfaitement les contours ou d'en comprendre la nature. Certains se distinguent néanmoins en ce qu'ils sont pensés comme des personnes à part entière, ou étroitement attachés à des personnes non humaines. Conformément à ce statut de personne, ils sont donc intégrés aux relations sociales. Cela étant, les relations que les Amérindiens entretiennent avec ces personnes se distinguent nettement de celles entretenues avec des personnes non humaines terrestres, au sens où elles demeurent asymétriques du fait de l'agentivité distinctive de ces êtres et de la dangerosité que celle-ci représente. Dans cette perspective, le soleil, la lune ou encore le tonnerre sont craints et les Amérindiens respectent tout un ensemble de précautions pour mettre à distance leur dangerosité.

Il ne faudrait pas pour autant se laisser séduire par le vocabulaire qu'utilisent les observateurs européens au XVIIIe siècle, évoquant des « divinités » ou des « dieux » en la personne des astres par exemple. Cette conception des relations aux personnes non humaines a longtemps déteint sur les travaux anthropologiques, à commencer par ceux qui ont exagéré ou déformé la réalité en défendant la thèse d'un « culte » du soleil dans le Sud-Est[1]. Si ces travaux ont le mérite d'avoir tenté d'y voir clair dans un ensemble foisonnant de données imprécises, il est impératif d'en revenir aux sources de première main. Mettre au jour les contradictions entre les archives coloniales et les travaux anthropologiques constitue ainsi la méthode la plus appropriée pour approcher au plus près la manière avec laquelle les personnes célestes s'insèrent dans les relations et la hiérarchie sociale dans la vallée du Mississippi autochtone.

1. Le soleil

Le soleil est très régulièrement cité dans les sources des XVIIe et XVIIIe siècles, bien que ce soit la plupart du temps de façon anecdotique, en particulier dans des listes succinctes où sont cités les êtres qui font l'objet d'un « culte » ou d'une « adoration » de la part des

[1] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 84.

Amérindiens. Un paradoxe se dévoile alors, entre l'importance que le soleil semble revêtir dans la vallée du Mississippi et le caractère lacunaire de la documentation historique le concernant.

Malgré la difficulté à identifier la nature des relations tissées par les Amérindiens avec le soleil, l'historiographie s'est largement emparée du vocabulaire utilisé par les Français dans les sources du XVIIIe siècle. La notion de « culte » a ainsi prospéré dans la littérature, en particulier après la publication par John Swanton d'un article fondateur sur le sujet, en 1928[2]. Comme l'a remarqué Benjamin Balloy, cette idée d'un « culte » du soleil dans le Sud-Est est largement excessive, bien qu'on ne puisse pas totalement, selon ses termes, « ignorer l'inspiration solaire ou astrale de nombre de pratiques rituelles »[3]. Gilles Havard fait quant à lui partie des rares chercheurs à avoir étudié, ces dernières années, la place que le soleil tenait dans l'univers relationnel amérindien. Il a notamment interrogé, à partir de ce cas précis, les rapports contradictoires que les historiens pouvaient entretenir avec l'étrangeté des sources coloniales et dont il est parfois difficile de s'emparer tant est grande l'altérité qu'elles mettent en scène[4].

En suivant l'approche de G. Havard, j'entends prendre au sérieux les données que livrent ces archives, pour préciser les modalités relationnelles relatives au soleil dans les sociétés amérindiennes. Ce retour aux sources coloniales permet d'éviter les interprétations confuses, fréquentes dans l'historiographie, qui ne discernent pas *qui* est le soleil, ni ce qu'il *fait*. Ainsi en va-t-il par exemple des travaux de Charles Hudson. Ce dernier admet, certes, que les sources sont lacunaires, mais il affirme, dans le même temps, que le soleil est l'un des « dieux » des Amérindiens du Sud-Est[5]. Cette généralisation non seulement manque de recul critique vis-à-vis de la catégorie de « dieux », mais elle repose aussi principalement sur des données ethnographiques récentes, le plus souvent relatives aux Cherokee[6]. Ce genre de conclusions, formulées à partir d'un corpus ethnographique tardif et très localisé, n'est pas sans conséquence puisqu'elles ont ensuite été reprises par d'autres historiens. C'est le cas de James Taylor Carson, dont les arguments au sujet du soleil chez les Choctaw du XVIIIe siècle reposent en fait sur le travail de C. Hudson, qui lui-même s'appuie sur des données concernant les Cherokee du XXe siècle[7]. On peut ainsi constater qu'il existe dans l'historiographie un problème de

[2] SWANTON John R., « Sun Worship in the Southeast », *American Anthropologist*, 1928, vol. 30, n° 2, p. 206-213.
[3] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 84.
[4] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.
[5] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 125-126.
[6] C. Hudson mobilise par exemple abondamment les travaux de James Mooney, tels que : MOONEY James, *Myths of the Cherokee*, Washington D.C., Government Printing Office (« Bureau of American Ethnology Annual Reports », vol. 19), 1902.
[7] J. T. Carson, *Searching for the Bright Path*, *op. cit*., p. 19 et p. 19, note 37.

caractérisation trop hâtive de ce qu'est ou de qui est le soleil dans la vallée du Mississippi autochtone.

A. Le soleil est-il une personne ?

Plutôt que de partir, telle une évidence, du principe selon lequel il existerait un « culte » du soleil, ou de mobiliser des catégories non vernaculaires comme celle de « dieux », il faut tenter d'approcher qu'est le soleil, ou qui il est, aux yeux des Amérindiens.

Jean-Bernard Bossu affirme, à propos des Quapaw, qu'« ils adorent […] le Soleil », tout comme les Houma, qui seraient des « adorateurs du soleil »[8]. Ces derniers, précise Bossu, « lui rendent un culte comme à l'image sensible de la grandeur & de la bonté d'un Dieu, qui daigne se communiquer aux hommes, en leur prodiguant ses bienfaits »[9]. Le prêtre des Missions étrangères François de Montigny emploie des termes similaires pour décrire la place du soleil chez les Tunica et les Taensa, qu'il est l'un des premiers Français à rencontrer au mois de mai 1699. Pas encore sûr de lui, ne maîtrisant pas leur langue, il tente tout de même une interprétation : « je ne puis pas encore bien vous mander quel est la principale de leurs divinitez, mais je crois que c'est le soleil »[10]. On comprend que le prêtre tente d'identifier un panthéon autochtone, étape préalable à son travail d'évangélisation. Le terme « divinitez », loin de reposer sur une analogie avec le dieu des chrétiens, est en effet communément employé à l'époque pour désigner « les faux Dieux des Payens »[11]. Moins d'un an plus tard, le père Jacques Gravier procède lui aussi à un recensement des « dieux » des Tunica, chez qui il retrouve un autre missionnaire qui s'y est établi, le père Antoine Davion. « Ils reconnoissent neuf Dieux, écrit Gravier, le soleil, le Tonnerre, le feu, le Dieu de l'orient ; du Midi, du Nord, du Couchant, du Ciel et de la Terre »[12]. La même année, un autre jésuite, Paul du Ru se trouve chez les Bayagoula, qu'il s'apprête à quitter sans manquer toutefois l'occasion de leur dispenser un bref catéchisme. À la suite de cela, d'après le prêtre, « ils conceurent du moins que ny le Ciel, ny le Soleil, ny la Lune, ny le Soleil [sic], ny les Etoilles n'estoient des Esprits, c'est-à-dire des dieux, ny des ougas, c'est-à-dire des chefs »[13]. Le prêtre, ne parlant ni bayagoula, ni le

[8] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 121 (Quapaw), p. 39 (Houma).
[9] *Ibidem*, p. 40.
[10] François de Montigny, lettre datée du 6 mai 1699, AN, MAR/2JJ//56, X, n°13, p. 25. Sur les Taensa, voir aussi Tonty dans P. Margry, *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer*, *op. cit.*, p. 16.
[11] *Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694, vol. 1, p. 329.
[12] JR, vol. 65, p. 130.
[13] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 32.

mobilien, *lingua franca* de la région, n'a certainement pas convaincu ses interlocuteurs[14]. Il nous informe cependant, en miroir de ces quelques phrases, sur l'agentivité qui pouvait être attribuée au soleil, comme en témoigne en particulier l'usage des termes « esprits », « dieux » et « chefs », généralement associés à des personnes agissantes. 47 ans plus tard, le lieutenant Dumont de Montigny écrit quant à lui que le « dieu » des Natchez est « celui qu'ils choisissent eux même, les uns adorent, le soleil, les autres la lune, les uns le serpent, le crocodille »[15]. Dans toutes ces nations – Quapaw, Taensa, Tunica, Bayagoula, Natchez –, le fait que le soleil soit systématiquement comparé à une divinité invite ainsi à penser qu'une agentivité lui est attribuée, et qu'il est considéré comme une personne à part entière. Cette idée est renforcée par la description de Bossu qui compare, chez les Houma, l'action du soleil à la « bonté d'un Dieu, qui daigne se communiquer aux hommes, en leur prodiguant ses bienfaits », ne laissant aucune ambiguïté quant à sa capacité à agir[16].

Si les anthropologues ont parfois trop rapidement identifié un « culte » du soleil, ils ont également circonscrit ce phénomène à la basse vallée du Mississippi, ou au Sud-Est, en sous-évaluant largement l'importance que l'astre solaire pouvait revêtir plus au nord[17]. Certains l'ont bien noté, mais souvent de manière anecdotique, comme Charles Callender à propos des Miami ou encore Christopher Bilodeau, selon qui, pour les Illinois, le soleil et le « Grand Esprit », ou « manitoua assouv », serait une seule et même chose qu'ils auraient ensuite facilement assimilé au dieu des chrétiens[18]. C. Bilodeau n'est pas le premier à avoir proposé ce rapprochement entre un « Grand Esprit », dont la nature est très floue dans les sources, et le soleil. Calvin Martin effectue également ce rapprochement tout en affirmant qu'il n'est pas d'origine autochtone et qu'il proviendrait d'une association formulée par les jésuites[19]. Quoi qu'il en soit, le soleil apparaît dans les deux cas comme l'être le plus haut placé dans le système de stratification autochtone, en ce qu'il se confond avec ce « Grand Esprit » qui serait au-dessus de toutes choses. L'interprétation de C. Bilodeau comme celle de C. Martin restent toutefois très fragiles. Comme l'a souligné G. Havard, en effet, l'idée d'une équivalence entre le soleil et un supposé

[14] Son bref passage sur le territoire des Bayagoula ne lui a pas permis d'apprendre leur langue, bien qu'il s'y soit tout de même attelé durant son séjour, en dressant notamment une très courte liste de vocabulaire, la plus ancienne connue à ce jour : BALLOY Benjamin, « Dire et dessiner le pays choctaw dans la première moitié du XVIIIe siècle », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, n°40, p. 171-172.
[15] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 366.
[16] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 40.
[17] J. Swanton, « Sun Worship in the Southeast », art. cité, p. 211.
[18] C. Callender, « Miami », art. cité, p. 685 ; C. Bilodeau, « ''They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way'' », art. cité, p. 357. Voir également : I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité, p. 275-276 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 82, 87.
[19] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 72.

« Grand Esprit » est loin d'être évidente dans les sources. Certaines d'entre elles, d'abord, affirment que le soleil était considéré comme subordonné à un « estre Supérieur »[20]. J'ajouterai, ensuite, que la plupart des mentions du « Grand Esprit », dans les archives, n'évoquent pas le soleil[21]. Enfin, selon G. Havard, l'existence même d'un « Grand Esprit » dans les sociétés amérindiennes est « suspecte à plusieurs égard ». L'expression « Maître de la vie », souvent utilisée par les missionnaires pour le désigner, « semble être issue de la culture chrétienne » et ce concept apparaît d'ailleurs tardivement dans les *Relations des jésuites*, suggérant soit une invention de la part des missionnaires, soit une appropriation conceptuelle des Amérindiens pour exprimer l'existence du dieu dont leur parlent sans cesse les Français[22].

Avant d'examiner les indices démontrant l'importance du soleil dans la moyenne vallée du Mississippi, on peut soulever deux raisons qui expliquent cet oubli de la part des anthropologues, au profit d'une focalisation sur la basse vallée du Mississippi. Premièrement, comme l'écrit C. Callender, on observe dans le cas des Miami une diminution des références au soleil et, probablement, de son importance dans la vie collective, à partir de la fin du XIXe siècle[23]. Cela expliquerait pourquoi cette dimension a ensuite échappé aux ethnographes. Deuxièmement, on peut imaginer que l'idée plutôt ethnocentrique d'un « culte » du soleil a été intuitivement plaquée par les anthropologues sur des sociétés hautement hiérarchisées, suivant une influence, consciente ou non, du paradigme évolutionniste. Les Natchez, les Taensa et les Tunica apparaissaient, dans cette perspective, comme des sociétés conformes à ce genre de « culte ». Reprendre les archives permet néanmoins de nuancer cette idée et de montrer que le soleil tenait également une place très importante plus au nord, jusqu'aux rives du lac Michigan. En 1669-1670, le père Marquette écrit ainsi que les Illinois « adorent le Soleil », information que le père André confirme presque au même moment, en insistant encore plus clairement sur la centralité de l'astre. Les Illinois, en effet, « n'adorent que le Soleil » selon le jésuite dont les propos sont cependant exagérés, les missionnaires n'étant pas encore très familiers des pratiques rituelles illinoises à cette date[24]. Le père Nouvel évoque ensuite, en 1672, les Amérindiens de la Baie des Puants qui selon lui « reconnoissent pour les Dieux du Ciel & de

[20] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 484.
[21] Cette considération fonctionne pour l'ensemble de la vallée du Mississippi. Voir par exemple : JR, vol. 59, p. 102 ; vol. 64, p. 234 ; vol. 67, p. 158, 254 ; J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 108, 199 ; Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 366 ; A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit.,* vol. 2, p. 326, 328, 354, 407.
[22] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 484-485.
[23] C. Callender, « Miami », art. cité, p. 685.
[24] JR, vol. 55, p. 214.

l'air » le soleil et le tonnerre[25]. Il précise ensuite les choses à propos des Potawatomi, qui habitent cette région, en affirmant que le soleil compte parmi leurs « fausse[s] divinité[s] » et serait capable, d'après plusieurs aînés, de s'adresser directement aux humains[26]. Nicolas Perrot insiste lui aussi sur cette agentivité du soleil. Il évoque à ce titre un récit qui paraît, sous sa plume, relativement répandu en pays amérindien – puisqu'il parle des « Sauvages » en général – et selon lequel le soleil aurait donné le calumet de paix « aux Panys [Pawnee], et qu'il s'est depuis communiqué de village en village jusques chez les Outaoüaks [Ottawa] »[27].

À ce stade, deux conclusions peuvent déjà être énoncées. D'abord, le soleil est considéré comme un être agissant ainsi qu'en témoigne sa caractérisation comme une divinité par les observateurs français, et ce, dans de nombreuses sociétés de la vallée du Mississippi – pas seulement les plus méridionales. Ensuite, bien que le soleil semble tenir une place importance dans les écologies amérindiennes, il n'apparaît toutefois jamais comme une divinité « exclusive » ou supérieure à toutes les autres – à la fois parce que l'existence d'un « Grand Esprit » auquel il a parfois été associé n'est pas avérée, mais aussi parce qu'il est très souvent cité dans des listes, aux côtés d'autres êtres tels que le tonnerre, la lune, les étoiles, etc.

B. L'astre solaire, un allié puissant…

Il convient maintenant d'explorer la nature des relations que les Amérindiens entretiennent avec le soleil, en tant que personne non humaine. En l'occurrence, l'attitude adoptée à son égard témoigne tant de son agentivité distinctive, c'est-à-dire d'une capacité particulière à agir sur le monde, que de sa position d'allié dans les relations sociales.

Les références à une « adoration » du soleil dans les sources, déjà évoquées, constituent une preuve très nette de l'attitude particulière qu'adoptent les Amérindiens à l'égard du soleil[28]. « Adorer », dans le français de l'époque, renvoie en effet à un « culte, un hommage souverain à un Estre en le reconnoissant pour Dieu »[29]. Outre l'adoration, certains Français parlent directement de « culte », à l'instar de Tonty à propos des Taensa[30]. À travers l'usage de ces termes, on comprend que le soleil n'est pas une personne considérée comme l'égale des humains par les Amérindiens mais qu'il intègre des relations sociales véritablement

[25] JR, vol. 56, p. 126.
[26] JR, vol. 57, p. 274, 286.
[27] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 335.
[28] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 1, p. 121 ; JR, vol. 54, p. 186.
[29] *Dictionnaire de l'Académie françoise*, *op. cit*., vol. 1, p. 12.
[30] Tonty dans P. Margry, *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer*, *op. cit*., p. 16.

asymétriques. Ces notions montrent, en outre, que le soleil n'est pas simplement inséré dans des relations d'individus à individus, sur le modèle des esprits-gardiens individuels par exemple, mais qu'il fait l'objet d'un investissement relationnel collectif dans plusieurs sociétés autochtones de la vallée du Mississippi.

Cette relation collective et asymétrique est, ensuite, façonnée sur le registre d'alliance, comme l'illustrent les présents qui sont régulièrement offerts au soleil par les Amérindiens. « Ce sont quelquefois […] des peaux d'élans passées, de biches, ou de chevreüils, qu'ils voüent au soleil », écrit Perrot[31], l'objectif de ce don étant d'obtenir du beau temps[32]. Le principe du don de présents est au cœur de l'établissement et du renouvellement des alliances dans les sociétés amérindiennes[33], et il apparaît ainsi, à travers cette anecdote, que le soleil est pleinement intégré à ce registre relationnel. Ceci est d'autant plus vrai que les objets décrits, c'est-à-dire des peaux de cervidés tannées, font partie de ceux qui sont le plus souvent offerts lors des rencontres diplomatiques entre alliés[34]. Il faut ajouter que ce don implique une contrepartie puisqu'il accompagne une demande de la part des Amérindiens : le présent vise à s'assurer le soutien du soleil, qui a manifestement le pouvoir d'influencer le climat. Perrot évoque par ailleurs un autre événement au cours duquel les Amérindiens demandent l'aide du soleil. Il est difficile de savoir où se joue la scène, entre les Grands Lacs et l'est des Plaines probablement. Lorsqu'un enfant atteint l'âge de cinq ou six mois, écrit-il, les parents invitent un spécialiste rituel pour qu'il lui perce les oreilles et le nez. À cette occasion, un repas est organisé et le père de l'enfant « offre ce festin au soleil, ou à quelqu'autre divinité prétendüe, dont il déclare le nom, la priant d'avoir pitié de son enfant, et de luy conserver la vie. Le jongleur répond ensuitte, suivant la coustume et fait son invocation à l'esprit, que le père a choisi »[35]. La description de Perrot constitue un nouvel exemple de la capacité du soleil à agir sur le monde des humains, ici en protégeant la vie d'un enfant. Elle montre néanmoins, une fois de plus, que le soleil n'est pas la seule personne non humaine à faire l'objet de telles demandes. Louis Hennepin, de son côté, affirme que les Sioux « présentent [au soleil] souvent le meilleur et le plus délicat de leur chasse dans la cabane de leur chef, qui en profite plus que le soleil »[36]. Si l'on fait abstraction du ton sarcastique que le récollet affectionne, on comprend que, chez les Sioux également, le soleil se voit offrir de la nourriture. Cette place de la nourriture apparaît

[31] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 205.
[32] *Ibidem*.
[33] K. Saadani, « Gift Exchange between the French and the Native Americans in Louisiana », art. cité ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 263-264 ; *infra*, p. 409-411.
[34] P. Núñez-Regueiro *et al*., « "Matachées" », art. cité, p. 117-118.
[35] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 226.
[36] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit.*, p. 246.

aussi, bien que de manière très succincte, chez le traiteur Jean-Baptiste Truteau. Ce dernier affirme en effet, dans les années 1790, que les Amérindiens « rendent un culte particulier par des chansons, *des festins*, des offrandes, des sacrifices au soleil » dans la vallée du Missouri[37]. Si les contextes dont parlent Perrot, Hennepin et Truteau sont certes différents, la logique à l'œuvre est tout à fait comparable, au sens où elle renvoie, de mon point de vue, à l'éthique partagé consistant à nourrir ses proches et ses alliés dans les sociétés amérindiennes[38]. Comme l'écrit Raymond DeMallie, cette éthique est au cœur même de la conception autochtone de la parenté et de la relation de soin qui la fonde, indice supplémentaire de la place d'allié qui est accordée au soleil[39].

Un moyen utile d'approfondir cette question de la place du soleil dans les sociétés autochtones de la vallée du Mississippi est de le faire au prisme de leur rencontre avec les Français. G. Havard a montré que ces derniers ont parfois été associés au l'astre solaire lors de leurs premiers contacts avec certains groupes amérindiens au sud des Grands Lacs. Les Potawatomi, par exemple, considèrent Perrot comme un envoyé du soleil sur terre, son rôle étant, à leurs yeux, de leur apporter le fer. Les situations rituelles identifiées par G. Havard lors de ces premières rencontres sont également constellées de références au soleil, à l'instar, une nouvelle fois, des Potawatomi, qui élèvent Perrot vers le ciel et dont les gestes montrent qu'ils sont éblouis lorsqu'ils le regardent[40]. Cette logique est à l'œuvre au sein de nombreuses nations. De l'autre côté du Mississippi, Hennepin raconte avoir été adopté par un chef sioux appelé Aquipaguetin. Après son adoption, il se rend dans la maisonnée de ce chef et rencontre son fils, qui l'appelle « frère », ainsi qu'un vieil homme qui le fait fumer et lui frotte le corps en pleurant. Le frère d'Aquipaguetin se saisit alors des vêtements du prêtre et porte « en triomphe ce qu'il appelait Louis Chinnen, qui signifie […] la robe de celui qui se nommait soleil »[41]. Dans cette scène, Hennepin est donc assimilé à la fois à un parent et à l'astre solaire. L'officier Étienne Véniard de Bourgmont, chargé au début des années 1720 d'établir un poste français sur le Missouri et de s'allier aux nations qui y vivent, décrit lui aussi une scène au cours de laquelle il est assimilé au soleil. Celle-ci a lieu le 20 octobre 1724, lors d'une rencontre avec un chef Padouca, qui prononce une harangue destinée à Bourgmont. « Il prit une poignée de terre, écrit l'officier, et dit tout haut je regarde présentement les Espagnols comme cette terre […] et toy je te regarde comme le soleil en le montrant avec la main et en luy disant tu es nostre véritable

[37] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri, op. cit.,* p. 270.
[38] Cf. chapitre 12.
[39] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 329.
[40] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité, paragraphes 24-26.
[41] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 276.

Père »[42]. Dans cet exemple, de la même manière que chez Hennepin, l'officier est associé au soleil qui, lui-même, est considéré comme un « père ». L'objectif n'est pas ici de déterminer si la référence au soleil est un artifice rhétorique ou si elle doit être prise en considération plus sérieusement – sur ce sujet, les travaux de G. Havard, soutenant la deuxième option, sont à mon sens suffisamment convaincants[43]. L'intérêt de ces exemples est plutôt de montrer que le soleil est considéré comme un parent par les Amérindiens et qu'il s'inscrit pleinement dans le registre relationnel de l'alliance. L'hypothèse, qui avait déjà été formulée à partir du cas des présents offerts au soleil, est ici renforcée par l'association explicite entre le soleil et les termes d'adresse réservés aux parents.

S'il est donc considéré comme un parent, le soleil apparait surtout, du fait de la grande capacité d'action qui lui est conférée, comme un parent *puissant*. Un autre exemple de rencontre entre des Français et leurs alliés autochtones permet d'en prendre la mesure. En 1725, une ambassade amérindienne est invitée à la cour de Louis XV par la Compagnie des Indes, alors propriétaire de la colonie de la Louisiane. Les ambassadeurs – un chef otoe, un chef missouria, un chef osage, un chef illinois et la fille du grand chef missouria – sont reçus en grande pompe et, après avoir visité nombre de lieux remarquables à Paris et à Versailles, ils sont accueillis par le jeune roi, le 25 novembre, à Fontainebleau[44]. Lors de cette rencontre, les chefs adressent des harangues à leur allié, Louis XV, au cours desquelles ils rappellent leur attachement aux Français tout en formulant des requêtes. Le chef michigamea Mamantouensa, qui n'a pas pu se rendre en France, transmet sa harangue au roi par l'intermédiaire du père jésuite Nicolas-Ignace de Beaubois. Dans ce discours, il se réjouit que les autres chefs puissent rencontrer Louis XV. « Ils verront mon Père de près le Soleil, ce beau Soleil, dit-il, qui fait croître nos plantes. Pour moi, je reste comme dans les ténèbres, je suis petit, & ne puis croître, que quand tu me feras sentir tes rayons ; je désire d'être éclairé »[45]. Après la lecture du discours de Mamantouensa, c'est au tour du chef kaskaskia Chicagou de déclamer sa harangue au roi. « Vous êtes comme un bel astre qui se lève, & qui brille dans un beau Ciel, où il n'y a point de nuage », dit-il au souverain. « J'ai autant de plaisir à vous voir après un si long voyage, que nos femmes en ont dans un printemps lorsqu'elles défrichent nos Campagnes, de voir paroître le Soleil après

[42] « Relation du voyage de Bourgmont, chevalier de l'ordre militaire de Saint-Louis », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C 4, f°154.
[43] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.
[44] BALVAY Arnaud, « Cinq "Sauvages" américains à la cour de Louis XV en 1725 » dans Gilles Havard et Mickaël Augeron (eds.), *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, p. 75-81 ; MUSCO Jonas et NÚÑEZ-REGUEIRO PAZ (eds.), *1725. Des alliés amérindiens à la cour de Louis XV*, Paris, Liénart/Éditions du Château de Versailles, 2025.
[45] *Mercure de France, dédié au Roy*, Paris, Guillaume Cavelier, décembre 1725, vol. 1, p. 2845.

plusieurs jours de pluye. Échauffez-nous donc de vos rayons, moi & tous les Ilinois mes frères »[46]. Dans la mesure où ces discours ont été publiés dans le *Mercure de France*, fameux périodique de l'époque, on pourrait croire qu'ils ne sont en rien fidèles aux propos tenus lors de cette rencontre diplomatique et qu'ils visent surtout à susciter la curiosité des lecteurs. Plusieurs éléments me poussent toutefois à considérer qu'ils ont une certaine crédibilité. En 1725, d'abord, la transcription des harangues s'inscrit dans une longue histoire des relations diplomatiques franco-amérindiennes. Les acteurs de ces relations, tels que les officiers et les interprètes, sont rompus à cette pratique : ils tâchent de traduire et transcrire rigoureusement les discours des chefs autochtones afin que le ministre de la Marine, en métropole, soit en mesure de prendre ses décisions politiques en toute connaissance de cause[47]. Transcrire des discours de chefs amérindiens relève donc, à cette date, d'une pratique relativement ordinaire. Ensuite, bien que le support soit différent – les auteurs et les destinataires du *Mercure de France* ne sont pas ceux de la correspondance coloniale –, le contenu des discours, associant le roi de France au soleil, livre des indices qui doivent être pris au sérieux. En effet, les chefs amérindiens ont sans aucun doute entendu parler, en Louisiane, du prédécesseur de Louis XV, Louis XIV, roi que ses sujets français associaient à l'astre solaire[48]. Il est possible, étant donné que Chicagou et Mamantouensa l'utilisent tous deux dans leur discours, qu'ils aient associé ce motif solaire à la royauté française en général plutôt qu'à Louis XIV uniquement. Mais cette association entre le roi de France et le soleil n'est pas seulement le fruit d'une influence française sur les chefs autochtones. Leurs harangues me semblent surtout faire écho à la conception amérindienne du soleil comme un allié puissant. C'est précisément, à mon sens, parce que le soleil est considéré par les Amérindiens comme une personne non humaine alliée et puissante que ce motif est aisément transposé dans le cadre des relations diplomatiques avec les Français, dont on a vu qu'ils ont pu être considérés parfois comme des alliés extraordinaires – qu'il s'agisse de leurs premiers contacts à la fin du XVIIe siècle ou, en l'occurrence, de la rencontre avec le roi, en 1725, dont les chefs avaient parfaitement saisi la dimension exceptionnelle. On observe ainsi une logique comparable à celle identifiée par G. Havard à propos des premières rencontres franco-amérindiennes[49], mais elle est cette fois renversée : de la même manière que Nicolas Perrot était sensible aux références au soleil chez les Potawatomi du fait de son appartenance à

[46] *Ibidem*, p. 2846-2847.
[47] MUSCO Jonas, « ''Ces Naturels ont beaucoup de peine à se retenir de rire''. Langue et altérité dans la vallée du Mississippi, 1673-1769 », Mémoire de Master, Paris, EHESS, 2018, p. 123-130. Voir également : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 34.
[48] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité, paragraphe 22.
[49] *Ibidem*.

la France de Louis XIV[50], les Illinois de 1725 sont sensibles aux métaphores solaires qui entourent la monarchie française parce qu'elles réactivent leurs propres référents culturels. Le soleil étant considéré comme un puissant allié chez les Amérindiens, il peut facilement être comparé à leur puissant allié français, Louis XV – la comparaison étant d'autant plus évidente qu'elle trouve un écho favorable à la cour de France.

C. …au sommet du monde ?

Le soleil apparaît ainsi comme un allié puissant, sans pour autant être la seule personne non humaine à laquelle une puissance importante est attribuée. Quel était alors sa place parmi l'ensemble de ces personnes ? J. Swanton affirme par exemple que les Choctaw voyaient dans le soleil soit une divinité suprême, soit un être étroitement associé à celle-ci. C'est pour cette raison que les Choctaw, une fois convertis au christianisme, auraient choisi le terme *Aba*, « en haut », pour désigner le dieu des chrétiens[51]. Il défend une idée similaire à propos des Chitimacha, qui considéreraient le soleil comme une divinité suprême ayant transmis le maïs, la pêche et les savoirs médicaux aux humains[52]. Si la notion de « divinité » est impropre à l'étude des relations aux personnes non humaines dans les sociétés amérindiennes et que la thèse d'une équivalence entre « divinité suprême » et soleil ne tient pas[53], les travaux de J. Swanton ont le mérite d'avoir soulevé la question de la place que le soleil occupe dans la conception amérindienne du cosmos. Lorsqu'on tente d'approfondir l'analyse, on s'aperçoit toutefois que les sources coloniales viennent une fois de plus complexifier le problème, le soleil n'apparaissant pas dans une position aussi clairement dominante que ne le suggérait J. Swanton. Tirant différentes conclusions après avoir rencontré de nombreux groupes autochtones, le père Hennepin écrit par exemple qu'ils

> n'ont aucun véritable sentiment de religion […] On ne voit aucun culte réglé parmi eux. L'on y remarque seulement quelques idées fort confuses et quelque espèce de vénération pour le soleil, lequel ils reconnaissent, mais seulement en apparence, pour celui qui a tout fait et qui conserve tout. De tout cela pourtant on ne peut pas conclure qu'ils reconnaissent véritablement le soleil pour celui qui a tout fait et qui conserve tout. Le soleil est l'astre prédominant parmi toutes ces nations qui habitent le long de ce fleuve[54].

[50] G. Havard, *L'Amérique fantôme*, *op. cit*., p. 178-179.
[51] J. Swanton traduit *Aba* par « above ». J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 196-197.
[52] J. Swanton, « Sun Worship in the Southeast », art. cité, p. 209.
[53] Voir *supra*, p. 132-134.
[54] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 245-246.

De la même façon que certains observateurs relèvent l'importance du soleil tout en signalant que d'autres personnes non humaines peuvent être choisies par les Amérindiens comme « divinités », Hennepin témoigne des difficultés qu'il a à identifier la place de l'astre solaire dans l'économie générale de la « religion » des Autochtones. Sa description montre très bien que le soleil détient un statut particulièrement élevé dans la hiérarchie des êtres – il serait ainsi « l'astre prédominant » – mais l'assurance du récollet est bien moins grande quand il s'agit de savoir si le soleil domine l'ensemble des êtres, au sens où il contrôlerait tout. Hennepin peine en effet à retrouver une figure comparable à celle de son propre dieu et tente donc d'identifier celle qui s'en rapproche le plus sans que la manœuvre ne parvienne à le convaincre tout à fait lui-même. Environ un siècle plus tard, Truteau n'y voit pas beaucoup plus clair à ce sujet. Lui aussi insiste sur la place accordée au soleil dans les pratiques rituelles amérindiennes, cette fois dans la vallée du Missouri. Selon le traiteur, les Amérindiens lui destinent des sacrifices car ils le considèrent comme « étant ce qui leur paroit de plus beau et de plus merveilleux dans la nature »[55]. Plus loin, en revanche, Truteau rappelle l'importance, aux côtés du soleil, d'autres êtres tels que l'étoile du matin, le tonnerre ou encore les ours de couleur blanche… On observe donc une contradiction latente, dans les sources, entre la place de choix qui est conférée par les Amérindiens au soleil dans la hiérarchie des êtres et dans les relations sociales, et le fait que la primauté de cette place soit systématiquement nuancée par l'évocation d'autres personnes non humaines.

Un cas particulier donne à voir, en revanche, une domination assez nette du soleil sur l'ensemble des personnes, humaines comme non humaines, à savoir celui des Natchez. Plus spécifiquement, les sources montrent que les Natchez non seulement considèrent le soleil comme un être situé au sommet de la hiérarchie sociale mais qu'ils établissent une stricte corrélation entre leur élite nobiliaire dirigeante, les « Soleils », et l'astre solaire lui-même. Comme l'a montré G. Havard, en suivant les travaux d'Emmanuel Désveaux, les Natchez sont dirigés par un « chef prêtre », appelé Grand Soleil, et considéré comme le frère cadet de l'astre solaire[56]. L'explorateur Jean-Baptiste Bénard de La Harpe signale cette consubstantialité des Soleils natchez et de l'astre solaire : les premiers, selon lui, « prétendent decendre du soleil »[57].

[55] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 270.
[56] G. Havard*, Les Natchez*, *op. cit.,* p. 90 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 185. Voir également : JR, vol. 68, p. 126 ; Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 76.
[57] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°34v.

Le Grand Soleil joue par ailleurs un rôle d'intermédiaire entre le soleil et le monde des humains. À ce titre, selon les termes de G. Havard, il est « médiateur entre le feu céleste, ou 'feu très grand' […] et les feux domestiques de la communauté »[58]. Ce lien étroit entre le chef et le soleil explique pourquoi le Grand Soleil ne peut fouler le sol de ses pieds et doit être transporté sur une litière, en particulier lors d'événements rituels où il se présente face à l'ensemble de ses sujets. Cette pratique peut être considérée comme une forme d'élévation vers l'astre solaire, selon G. Havard[59]. Le cas natchez montre ainsi une correspondance évidente entre le sommet de la hiérarchie humaine – le Grand Soleil – et le sommet de la hiérarchie du cosmos – l'astre solaire –, appréhendée sous la forme d'un lien de parenté[60]. La puissance du soleil, pensé comme une personne et plus particulièrement comme un parent, fait pleinement écho à ce que l'on retrouve ailleurs dans la vallée du Mississippi. La frappante corrélation entre le chef et le soleil, en tant que personnes dominant le monde, semble toutefois moins constituer une règle qu'une exception dans la région.

D. Le soleil e(s)t le feu

Ainsi que le suggérait G. Havard en parlant de « feu céleste » et de « feux domestiques » chez les Natchez, le soleil semble détenir, dans la basse vallée du Mississippi, une particularité encore mal comprise mais qu'il importe de mentionner. Les travaux anthropologiques ont largement insisté sur le lien étroit que les Amérindiens perçoivent entre le soleil et le feu, en particulier un feu perpétuellement entretenu dans chaque nation. Ce lien, selon George Lankford, serait presque « universel » dans le Sud-Est et ferait écho à l'iconographie de l'époque mississippienne[61]. D'autres auteurs, dans des travaux devenus classiques, ont souligné ce lien, comme J. Swanton et C. Hudson[62]. D'après ce dernier, le feu « *représentait* le soleil et le monde céleste » dans le Sud-Est[63]. Les données historiques et ethnographiques ne sont pourtant pas unanimes à ce sujet. En 1828, le pasteur et chef choctaw Allen Wright[64] affirme ainsi que

[58] G. Havard*, Les Natchez*, *op. cit.,* p. 91.
[59] *Ibidem*, p. 94-95 ; « From the Litter to the Horse », art. cité, p. 24.
[60] Il s'agit peut-être, plus précisément, d'un lien d'aînesse, bien que les sources à ce sujet restent peu substantielles : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 90-91.
[61] LANKFORD George E., *Native American Legends: Southeastern Legends:Tales from the Natchez, Caddo, Biloxi, Chickasaw, and Other Nations*, Little Rock, August House, 1987, p. 55 ; « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 20-21.
[62] J. Swanton, « Sun Worship in the Southeast », art. cité, p. 208.
[63] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 128 (je souligne).
[64] Allen Wright (1826-1885) ne doit pas être confondu avec le pasteur missionnaire Alfred Wright (1788-1853) qui officiait chez les Choctaw de l'Oklahoma.

> dans les temps anciens[65] on supposait que le feu, en tant que représentation la plus frappante du soleil, possédait un intellect, et pouvait agir de concert avec le soleil […] Le feu et le soleil, supposait-on, étaient reliés en permanence l'un à l'autre, et le feu jouait pour l'autre le rôle d'informateur[66].

Loin d'être une projection ou une représentation passive du soleil, le feu apparaît chez A. Wright comme un être agissant, capable de collaborer avec le soleil. J. Swanton va dans le même sens en évoquant un chant choctaw qui met en scène le « soleil et son camarade [*mate*] le feu », signalant clairement, par le terme « camarade », le fait que le feu puisse être pensé comme une personne[67]. D'après J. Swanton, cette agentivité du feu ne fait aucun doute chez les Choctaw[68].

Certaines nations ont été l'objet de descriptions relativement détaillées à ce sujet, au XVIIIe siècle. C'est le cas des Natchez, dont les pratiques rituelles ont fasciné les Français qui les ont fréquentés entre les années 1700 et 1730. André-Joseph Pénicaut évoque par exemple le « temple » des Natchez, plus vraisemblablement un ossuaire où étaient déposés les restes des chefs lors de secondes funérailles[69]. Dans ce temple brûle un feu qu'un homme est chargé d'entretenir en permanence[70]. Selon Le Page du Pratz, qui a vécu huit ans à leurs côtés[71], les Natchez affirment que ce feu a été apporté sur terre par le premier Soleil qui y est descendu depuis le ciel[72]. À propos du « temple » natchez, La Harpe affirme quant à lui qu'il s'agit d'une

> grande caze en dôme au millieu de laquelle est élevée un autel, sur lequel brule un [feu] perpétuel il y a une espèce de sacrifice aux frais du publique qui a soin d'entretenir ce feu et quand il vient à s'étindre, outre le châtimens de celuy par la négligence duquel cela est arrivée il se fait un dueïl universel dans toutes la nation et une députation des plus considérables pour aller chercher

[65] Allen Wright étant né en 1826, on peut penser que les « temps anciens » se situent avant le XIXe siècle.
[66] Traduit et cité dans : B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 87. B. Balloy tire cette citation de J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 195-196.
[67] J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 209.
[68] J. Swanton, « Sun Worship in the Southeast », art. cité, p. 208.
[69] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 91-92.
[70] François de Montigny, lettre datée du 6 mai 1699, AN, MAR/2JJ//56, X, n°13, p. 25. Voir également : JR, vol. 65, p. 138 ; vol. 67, p. 310. Caillot identifie une pratique similaire dans la région de La Mobile : Marc-Antoine Caillot, « Relation du voyage de la Louisianne ou Nouv. France fait par le Sr Caillot en l'année 1730 », s.d., HNOC, MS 596, p. 124. Pénicaut affirme quant à lui, à propos des Natchez, que « c'est le soleil qu'ils disent que ce feu représente et qu'ils adorent » : André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 133.
[71] SAYRE Gordon, « A Newly Discovered Manuscript Map by Antoine-Simon Le Page du Pratz », *French Colonial History*, 2010, vol. 11, p. 24.
[72] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane française*, *op. cit*., vol. 2, p. 335.

> un autre feu sacrée chez les peuples les plus prochains, autre fois il l'envoyoit chercher chez les ommas[73].

Les conséquences de son extinction pour celui qui l'entretient et la forte ritualisation – « dueïl universel » – qui entoure le fait de le rallumer montrent, chez La Harpe, à quel point le feu est tenu pour important chez les Natchez. Dans sa description comme dans celle de Pénicaut, en revanche, rien n'indique qu'il soit doté d'une agentivité[74].

James Adair en donne une description différente à propos des Muscogee, légèrement à l'est de notre région d'étude. Ces derniers appelleraient leur feu sacré « grand-père »[75], ce qui pourrait constituer un indice supplémentaire de sa potentielle agentivité. Adair précise ensuite que les Muscogee « croient que les cieux sont habités par Ishtohoollo Aba, et une multitude de bons esprits inférieurs » mais qu'ils sont « intimement persuadés que la divine présence de l'Esprit du feu et de la lumière réside sur terre, dans leur feu sacré annuel »[76]. Ici, l'importance du feu est confirmée mais on peine à discerner la nature de son lien avec le soleil, ce dernier n'étant pas explicitement cité. On pourrait penser qu'il est désigné par l'expression « Esprit du feu et de la lumière », mais l'argument est fragile. Il l'est d'autant plus que l'être céleste décrit en parallèle du feu, « Ishtohoollo Aba », ne correspond pas au soleil mais à un être suprême résidant au-dessus des nuages[77]. Adair évoque ensuite le cas d'un homme Chickasaw qui lui aurait dit savoir que « celui qui donne sa vertu à la nature résidait sur terre, dans le feu sacré non pollué, mais aussi au-dessus des nuages et du soleil, sous la forme d'une substance délicate et ardente »[78]. Comme souvent dans le récit rédigé par Adair, la construction des idées prête à confusion. Ses descriptions sont imprégnées de références à l'Ancien Testament et il est difficile de saisir clairement de quel être ou de quelle pratique il parle. En l'occurrence, on peine à comprendre à quoi, ou à qui, « celui qui donne sa vertu à la nature » fait référence. Adair affirme toutefois que cet être, ou cette force, réside à la fois dans le feu sacré, sur terre, mais aussi au-dessus du soleil, sous-entendant par-là qu'il s'en distingue.

---

[73] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°34v. Le père du Poisson donne une version alternative de cette dernière information. Lorsque le feu doit être rallumé, les Natchez iraient selon lui le chercher chez leurs voisins tunica : JR, vol. 67, p. 310.

[74] G. Havard défend quant à lui que le feu des Natchez est bien une « personne vivante, dotée d'intelligence » : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 93.

[75] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 149.

[76] *Ibidem*, p. 154-158.

[77] *Ibid*., p. 78.

[78] *Ibid*., p. 138. Citation originale : « that he very well knew, the giver of virtue to nature resided on earth in the unpolluted holy fire, and likewise above the clouds and the sun, in the shape of a fine fiery substance ».

Enfin, J. Swanton donne l'exemple des Caddo qui vivent à l'ouest du Mississippi et au sud de la rivière Arkansas. Il cite en particulier Herbert Eugene Bolton qui a travaillé à partir de sources espagnoles des XVIIe-XVIIIe siècles et selon lequel le chef des activités rituelles caddo utilisait le feu sacré pour communiquer avec le « Grand chef en-haut » (*Great Chief Above*)[79]. J. Swanton interprète immédiatement cette information comme une référence au soleil alors que rien, là encore, ne permette d'inférer qu'il existe une équivalence entre cette expression et l'astre solaire.

Il en va ainsi du feu comme du soleil : beaucoup de questions restent en suspens et les sources coloniales, plutôt que d'éclaircir le problème, contribuent à le complexifier face à des travaux anthropologiques qui reposent parfois sur des inférences hâtives. Certaines informations récurrentes permettent toutefois d'esquisser une synthèse. D'abord, le soleil semble bien être considéré comme une personne à part entière dans la vallée du Mississippi. Plus précisément, les interactions que les Amérindiens ont avec lui reflètent un mode relationnel fondé sur le principe de l'alliance, comme en témoignent les dons de présents et de nourriture. Cet allié, ensuite, se singularise par sa puissance, bien qu'elle n'en fasse pas un être systématiquement placé au sommet de la hiérarchie sociale amérindienne – du moins n'a-t-il pas le monopole de cette position, puisqu'il est souvent présenté de concert avec d'autres personnes non humaines, notamment issues du monde céleste. Enfin, il est certes difficile de savoir si les spécificités relevées dans les sources correspondent au point de vue des relateurs ou à de réelles particularités locales, mais on peut faire l'hypothèse que le cas natchez se singularise par l'association étroite entre la position du chef et celle de l'astre solaire dans la hiérarchie sociale. Rien de comparable ne semble exister chez les autres nations de la région. La question de l'articulation entre le feu et le soleil mériterait par ailleurs d'être approfondie car elle reste traversée par des fortes contradictions. Le feu et le soleil, d'une part, ne semblent pas être aussi systématiquement liés que n'ont pu le dire les anthropologues. D'autre part, la capacité d'agir du « feu sacré » est loin d'être toujours documentée de façon claire.

2. La lune, ou « le soleil qui paraît pendant la nuit »

L'apparition régulière du soleil dans les sources ne doit pas éclipser l'évocation plus ponctuelle de la lune. La place qui lui est accordée dans les travaux historiques et

[79] J. Swanton, « Sun Worship in the Southeast », art. cité, p. 210 ; BOLTON Herbert Eugene, « Xinesi » dans Frederick Webb Hodge (ed.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1910, vol. 2, p. 981.

anthropologiques est également beaucoup plus modeste et son importance dans les relations aux personnes non humaines dans la vallée du Mississippi a parfois été sous-estimée.

Cette importance dépasse largement le rôle de la lune dans l'organisation de la temporalité, bien que les sources la citent souvent à travers ce prisme. Les sociétés de la vallée du Mississippi divisent en effet l'année en mois lunaires, chaque mois étant associé à une activité qui s'y déroule, ou à une caractéristique du cycle climatique, végétal ou animal. Le dictionnaire du père Le Boulanger décline par exemple les noms désignant les mois de l'année en langue illinoise : mars, ou « chakchae8o », est « le mois des grues »[80] ; avril, ou « Takicamiacoi », est « la l[une] des eaux froides »[81] ; juin, ou « m8naha kiriss8o », signifie « quand on pioche »[82] ; juillet, ou « anacapa kiriss8o », désigne « la fleur du bled »[83] ; « aoust ou sept[embre] », ou « tac8aki kiriss8o », renvoie à « quand on cueille le bled »[84], etc[85]. Le Page du Pratz décrit une logique tout à fait similaire dans la basse vallée du Mississippi, où, « à chaque nouvelle lune on célèbre une fête qui prend son nom des fruits principaux que l'on a cueillis dans la dernière Lune, ou des animaux que l'on a coutume de chasser »[86]. Chez les Natchez, suivant cette logique, « la première lune est celle du Chevreuil »[87], « la seconde Lune qui répond à notre mois d'avril est celle des Fraises [car] Les femmes et les enfants en ramassent de grandes quantité »[88], « la troisième Lune est celle du petit Bled »[89]. La huitième lune est celle des dindons, car c'est le moment où « cette volaille sort des Bois épais pour venir dans les Bois clairs manger la graine d'orties qu'elle aime beaucoup »[90]. Il ne fait aucun doute, au regard de ces quelques exemples, que la lune constitue un repère temporel essentiel dans les sociétés

[80] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 117 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].
[81] *Ibidem*, p. 21.
[82] *Ibid*., p. 107.
[83] *Ibid*.
[84] *Ibid*., p. 10.
[85] Le calendrier de l'année est à nouveau signalé ailleurs dans le dictionnaire, mais on retrouve un décalage dans les termes employés pour chaque mois, ce qui s'explique peut-être par le fait que le calendrier lunaire ne se superpose pas tout à fait avec le calendrier solaire employé par le jésuite : *ibid*., p. 113.
[86] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 354.
[87] *Ibidem*, p. 355.
[88] *Ibid*., p. 361.
[89] *Ibid*.
[90] *Ibid*., p. 381. Voir également : *Ibid*., p. 361-363, 381-383 ; « Voyage du sr Le Sueur », s.d., AN, MAR/2JJ//56, X, n°9, p. 92 ; Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°34v ; P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, *op. cit*., vol. 3, p. 401 ; Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 21, 101, 118
[en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].

amérindiennes. Il faut ajouter à cela que l'archéologie documente l'importance de la lune dans l'organisation spatiale de certains établissements autochtones de l'époque mississippienne. Les fouilles menées récemment par Susan Alt sur le site d'Emerald, à 24 kilomètres de Cahokia, ont ainsi permis de montrer que les temples qui s'y trouvent sont en fait alignés sur la trajectoire de la lune[91].

La lune n'est toutefois pas seulement une chose animée, aux yeux des Amérindiens, et elle semble être aussi considérée comme une personne agissante, si l'on en croit certains indices. Il convient donc d'interroger la nature même de la lune, qui n'est pas aisément lisible sous la plume des auteurs européens.

Les sources coloniales invitent à penser que la lune et le soleil sont parfois conçus comme un seul et même être dans la vallée du Mississippi autochtone. Cette équivalence s'inscrit notamment dans les langues, même issues de familles linguistiques différentes. C'est le cas en illinois, langue algonquienne, où le terme « kiriss8o » désigne « le soleil ou la lune » d'après le père Jacques Gravier[92]. Cette information est confirmée plusieurs décennies plus tard par son homologue Le Boulanger[93]. Il en va de même en choctaw et en chickasaw, deux langues très proches issues de la famille muskogéenne. Selon Adair, ces nations « n'ont pas de terme distinct pour le soleil et la lune ; un mot, avec un élément de distinction, désigne les deux […] les Chikkasah et les Choktah appellent le premier, Neetak-Hasséh, et l'autre, Neenak-Hasséh ; Neetak signifiant 'jour' et Neenak, 'nuit' »[94]. Le dictionnaire plus récent de Cyrus Byington confirme cette homonymie à travers le terme *hąshi*, comparable au « Hasséh » d'Adair[95]. On retrouve également ce principe chez les Sioux rencontrés par Hennepin, comme en témoigne une longue description qui, à première vue, paraît très étrange. Une analyse attentive des termes transcrits par le prêtre révèle pourtant la crédibilité de sa démonstration. Selon lui, le mot « Louis » signifie « soleil » chez les « Nadouessans [Sioux] et les Issati », ou Santee[96]. On

[91] ALT Susan M., « The Implications of the Religious Foundations at Cahokia » dans Charles H. McNutt et Ryan M. Parish (eds.), *Cahokia in Context: Hegemony and Diaspora*, Gainesville, University of Florida Press, 2020, p. 32-48.
[92] Jacques Gravier, « [Dictionary of the Algonquian Illinois Language] », v. 1700, WL, entrée « Kiriss8o » [en ligne : https://archive.org/details/Gravierp3/page/n21/mode/2up, consulté le 20 février 2026].
[93] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 112 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].
[94] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 124.
[95] Ce dictionnaire a été compilé par Cyrus Byington, missionnaire en pays choctaw, entre les années 1830 et 1860, puis édité en 1915 par John Swanton et Henry Halbert : BYINGTON Cyrus, *A Dictionary of the Choctaw Language*, édité par John R. Swanton et Henry S. Halbert, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1915, p. 502, 575. L'orthographe contemporaine est : *hvshi.*
[96] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 246. Les Santee font partie des Sioux de l'Est, ou Dakota. Le terme employé par Hennepin, « Issati », correspond tout à fait à l'ethnonyme qu'ils utilisent eux-mêmes, *isáʔatʰi* :

pourrait croire que Hennepin utilise ici le nom du roi de France pour surprendre ou amuser le lecteur. Or, selon le *New Lakota Dictionary*, le terme « soleil » se traduit par *wí* en lakota[97], très proche, sur le plan de la phonétique, du « Louis » transcrit par le récollet. Cette relative rigueur dans la transcription est confirmée par l'expression « 'Tchendiouba Louis', c'est-à-dire 'fume soleil' » relevée par Hennepin et que l'on peut rapprocher du terme *čhaŋnúŋpA*, qui signifie « fumer une pipe » en lakota[98]. Dans la continuité de ces transcriptions, Hennepin ajoute que le mot utilisé pour désigner la lune est le même, précisément, que celui qui désigne le soleil, auquel est seulement ajouté « Basatsche », « comme qui dirait 'le soleil qui paraît pendant la nuit' »[99]. Le terme « Basatsche » n'apparaît pas dans le *New Lakota Dictionary*, mais le sens conféré au mot est bien confirmé : le morphème *haŋ*, « nuit », est ajouté au terme *wí*, « soleil », pour donner *haŋwí*, « lune »[100].

Les anthropologues ont parfois remarqué, néanmoins, que le lien entre la lune et le soleil ne relevait pas forcément d'une relation d'équivalence chez les Amérindiens, contrairement à ce que les sources coloniales nous invitent à croire. Les Chitimacha considèrent par exemple que la lune est un astre masculin et le soleil un astre féminin[101]. D'après les données ethnographiques, la relation qu'entretiennent ces êtres est parfois incestueuse. Chez les Cherokee, d'après C. Hudson, Soleil et Lune sont ainsi pensés comme un frère et une sœur incestueux[102]. Le cas cherokee fait écho à un motif mythologique extrêmement répandu, comme le souligne C. Lévi-Strauss dans *L'origine des manières de table*. « De tous les mythes du Nouveau Monde, écrit-il, aucun n'offre sans doute une plus vaste diffusion, depuis l'extrême nord jusqu'aux régions méridionales, que celui qui explique l'origine du soleil et de la lune par un inceste dont un frère et une sœur se rendent volontairement ou involontairement coupables »[103]. Cette dimension interroge également sur le sexe attribué à la lune et au soleil,

---

DEMALLIE Raymond, « Sioux Until 1850 » dans Raymond DeMallie J., *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, vol. 2, p. 751.

[97] Il est difficile de savoir quels « Sioux » Hennepin a effectivement rencontré. S'il s'agit probablement des Santee ou des Yankton, ces deux dialectes restent tout de même proche du lakota, dont j'ai utilisé ici le dictionnaire par commodité – les trois constituants des variantes d'une même langue : R. DeMallie, « Sioux Until 1850 », art. cité, p. 718. Voir également cette présentation en ligne de R. DeMallie (2:20-3:45) : DEMALLIE Raymond J., « Dakota History and Identity », Mike Media Group, 2010
[en ligne : https://digcoll.newberry.org/indians-midwest/history-and-identity, consulté le 20 février 2026].

[98] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 246 ; *New Lakota Dictionary*, Bloomington, Lakota Language Consortium, 2011, p. 83.

[99] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 246.

[100] *New Lakota Dictionary*, *op. cit*., p. 150.

[101] G. Lankford, *Native American Legends*, *op. cit*., p. 60.

[102] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 126.

[103] C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit*., p. 73.

difficile à identifier dans les sources[104], voire variable d'un groupe à l'autre. Comme les Chitimacha, les Cherokee considèrent que le soleil est féminin[105]. À l'inverse, un mythe choctaw récolté par David Bushnell au début du XXe siècle raconte l'histoire de deux jeunes hommes qui suivent le soleil pour comprendre où il se rend lorsqu'il disparait, à la nuit tombée ; arrivés chez lui, ils le découvrent entouré de nombreuses femmes, les étoiles, et de son épouse, la lune[106] – il apparaît donc comme un homme. Aucune source des XVIIe-XVIIIe siècles ne permet toutefois, à ma connaissance, d'approfondir cette question du sexe des astres et de leur relation, qu'elle soit ou non incestueuse.

La lune, à l'instar du soleil, est ensuite considérée comme une personne à part entière. Cela s'observe, comme dans le cas de l'astre solaire, à travers le fait qu'elle soit parfois assimilée à une divinité par les auteurs européens. « Ils adorent aussi le Soleil & la Lune » écrit Bossu à propos des Quapaw[107]. Dumont de Montigny va dans le même sens, à propos des Natchez. D'après lui, chaque individu natchez choisit son propre « dieu », et la lune fait partie des choix possibles[108]. De la même manière que le soleil, la lune est donc citée parmi d'autres êtres puissants. Une relation anonyme, attribuée par Pierre Berthiaume à Antoine-Denis Raudot, affirme exactement la même chose à propos des Sioux qui « ont mille superstitions, les uns adorent le soleil, les autres la lune et les etoilles »[109].

Un événement survenu à la fin de l'hiver 1700 servira d'exemple pour approfondir la réflexion à propos de l'agentivité de la lune[110]. Cette année-là, dans la nuit du 16 au 17 mars, la foudre s'abat sur le temple des Taensa[111]. Un incendie se déclenche, suscitant la panique des habitants. Un vieil homme demande alors aux femmes de jeter leurs enfants dans le feu pour « apaiser l'esprit » responsable du désastre[112]. La réaction ne se fait pas attendre et, d'après

---

[104] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 125-126.
[105] G. Lankford, *Native American Legends*, *op. cit*., p. 60 ; J. Swanton, « Sun Worship in the Southeast », art. cité, p. 123.
[106] J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 200.
[107] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 121.
[108] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 366.
[109] Anonyme, « Relation par lettres de l'Amérique septentrionale, années 1709 et 1710 », s.d., ANOM, C11A, vol. 122, f°267. Sur l'attribution, voir : BERTHIAUME Pierre, « Introduction » dans Antoine-Denis Raudot, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 1. Pour une information comparable à celle livrée par Raudot, voir : N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 194.
[110] Ce paragraphe a bénéficié des réflexions que Benjamin Balloy a généreusement partagé avec moi, alors qu'il travaillait sur les sources relatives aux Taensa, au printemps 2025.
[111] Les Taensa, comme les Natchez, ont un ossuaire que les Français appellent « temple » et auquel ils accordent une grande importance : François de Montigny, Lettre datée du 2 janvier 1699, AN, MAR/2JJ//56, X, n°13, p. 17 ; Lettre datée du 6 mai 1699, AN, MAR/2JJ//56, X, n°13, p. 25.
[112] Iberville dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 414.

Iberville, cinq enfants sont volontairement tués dans les flammes[113], 17 selon Pénicaut[114]. Ce dernier décrit la scène qui suit le moment où la foudre touche le bâtiment :

> Aussitost ces Sauvages accourent devant leur temple, en faisant des hurlemens terribles, s'arachants les cheveux et en levant les bras en haut. Le visage tourné du costé de leur temple, ils invoquèrent leur grand Esprit, en criant comme des possédés d'esteindre le feu ; puis ils prenoient de la terre dont ils s'en frottoient le corps et le visage. Les pères et les mères apportoient leurs enfans et, après les avoir etranglez, ils les ietoient dans le feu[115].

Si l'infanticide horrifie les observateurs français, il est au contraire, d'après Iberville, extrêmement valorisé au sein de la communauté taensa. Après avoir tué leurs enfants, les mères sont effectivement l'objet de tout un ensemble d'attentions : elles sont caressées, vêtues de blanc – couleur de la paix[116] –, des plumes leur sont offertes[117]… Le vieil homme qui les avait enjointes à jeter leurs enfants dans le feu explique alors l'origine de ce malheur : la foudre aurait frappé le temple car, lors des funérailles du précédent chef, les Taensa n'auraient pas respecté la coutume consistant à tuer des personnes pour l'accompagner dans la mort – et ce, parce que le missionnaire François de Montigny les en aurait empêché. En quoi cet événement est-il intéressant pour comprendre la place de la lune dans les relations sociales en pays amérindien ? Une réponse est offerte par le chevalier de Bouloc, auteur d'une relation manuscrite conservée à Paris, dans les archives des cartographes Claude et Guillaume Delisle. Selon Bouloc, la destruction du temple des Taensa est précisément attribuée par ces derniers à la lune, dont l'usage de la foudre signale la vengeance face à l'irrespect des prescriptions funéraires[118]. Alors que, jusqu'à maintenant, la relation entretenue par les Amérindiens avec les astres semblait reposer sur le principe de l'alliance, on constate ici un renversement relationnel brutal : l'action violente de la lune s'inscrit nettement dans le registre de l'inimitié. Plusieurs éléments de réflexion émergent donc de cet événement. Premièrement, il confirme que la lune peut être considérée comme une personne par les Amérindiens – c'est en tout cas très clair chez les

---

[113] *Ibidem*.
[114] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 39-40.
[115] *Ibidem*, p. 39-40. Voir également : Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 63-64.
[116] LANKFORD George E., « Red and White » dans *Looking for Lost Lore: Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2008, p. 73-97. Voir aussi, par exemple : J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 221.
[117] Iberville dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 415.
[118] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 108.

Taensa. Deuxièmement, à l'image du soleil, la lune apparaît comme un être doté d'une agentivité distinctive, d'une puissance extraordinaire même, ce qui explique la panique décrite par Pénicaut lorsque la foudre d'abat sur le temple. Les gestes des Taensa, et en particulier des femmes, visent à « apaiser » la lune, signalant la crainte que son action suscite. Dans cette perspective, la déférence des Taensa, qui « [lèvent] les bras en haut », « le visage tourné du costé de leur temple » et « invoqu[ant] leur grand Esprit » montre à quel point la puissance de l'astre est grande. Il s'agit donc, par tous les moyens, de le ramener dans le giron de l'alliance. C'est ainsi qu'on peut également interpréter le fait que les femmes ayant tué leurs enfants soient vêtues de blanc, couleur de la paix et de l'alliance, opposée au rouge, couleur de la guerre[119]. C'est peut-être aussi pour signaler une volonté de paix que les Taensa « prenoient de la terre dont ils s'en frottoient le corps et le visage », d'après Pénicaut. On sait, en effet, que les Amérindiens s'enduisaient parfois le corps de terre lors de moments de jeûnes, où ils entendaient entrer en contact avec des êtres vivants réputés pour leur puissance[120]. S'il s'agit d'argile, on peut aussi imaginer que les Taensa s'enduisent le corps de couleur blanche, toujours dans cette volonté de manifester leur attachement à la paix et à l'alliance.

Le chevalier de Bouloc est toutefois le seul à rendre explicite ce rôle de la lune dans l'incendie du temple. D'autres auteurs évoquent plutôt, dans des contextes différents, l'importance que les Taensa accordent au soleil et la déférence dont ils font preuve à son égard. Alors qu'il arrive avec d'autres Français dans un village taensa, en 1682, Nicolas de La Salle écrit que « les femmes présentoient leurs enfans au soleil et qu'elles leur frottoient le corps avec leurs mains, qu'elles avoient montrées aussi au soleil »[121]. Cette scène s'inscrit pleinement dans le principe identifié par G. Havard et selon lequel l'astre solaire constitue une référence rituelle incontournable lors des premiers contacts franco-amérindiens au sud des Grands Lacs. Henri Tonty, à la même période, parle quant à lui d'ennemis humains que les Taensa « sacrifient au soleil » et dont ils planteraient les têtes sur des piques fixées près de leur temple[122]. Si cette dernière anecdote ne connaît pas véritablement de point de comparaison dans les sources, elle fait tout de même écho à la déférence dont les Amérindiens font preuve vis-à-vis du soleil. Surtout, l'alternance entre l'importance de la lune, chez Bouloc, et celle du soleil, chez La Salle et Tonty, interroge : l'attitude et les sacrifices évoqués dans ces différents cas démontrent-ils

[119] G. Lankford, « Red and White », art. cité.
[120] Voir *infra*, p. 343.
[121] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 567.
[122] Tonty dans P. Margry, *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer*, *op. cit*., p. 16.

une confusion entre les astres de la part des auteurs français ? La lune et le soleil étaient-ils une seule et même personne chez les Taensa, ou étaient-ils au contraire bien séparés ? On peut imaginer en effet que la proximité linguistique entre les deux astres, dans plusieurs langues autochtones, a pu favoriser la confusion chez les acteurs coloniaux qui n'en maîtrisaient pas toujours les subtilités. L'état actuel des recherches ne permet pas d'en avoir le cœur net.

3. **Les éclipses**

Si le soleil et la lune sont pensés comme des personnes à part entière, dotées d'une agentivité distinctive face à laquelle la déférence apparaît comme l'attitude privilégiée, certains phénomènes astronomiques sont également interprétés par les Amérindiens comme résultant de l'action de personnes non humaines. Les sources évoquant ce sujet sont très rares, mais elles méritent d'être examinées car elles sont éclairantes. Le phénomène astronomique sur lequel s'arrêtent ces auteurs est l'éclipse, sans que ne soit toujours distinguées les éclipses solaires des éclipses lunaires. Selon Nicolas Perrot, par exemple, les éclipses font partie des « divinités » que les Amérindiens de langues algonquiennes « admettent dans l'air », au même titre que certains phénomènes climatiques « et généralement tout ce qui leur paroit aux yeux, qu'ils ne peuvent pas concevoir, comme la lune […] et les tourbillons de vents extraordinaires »[123]. Cependant, l'interprétation de Perrot témoigne probablement d'un malentendu. Si l'on en croit un autre auteur, plus précis dans ses propos, il paraît raisonnable de penser que les éclipses *ne sont pas des personnes en soi* mais plutôt le fait d'autres personnes non humaines. Le père Charlevoix, qui voyage dans la vallée du Mississippi en 1721, écrit en effet à propos des éclipses la chose suivante, telle une généralité sur la région : « s'il arrive une Eclipse, ils [les Amérindiens] s'imaginent qu'il se fait dans le Ciel quelque grand combat, & ils tirent quantité de flèches en l'air, pour écarter les prétendus Ennemis du Soleil & de la Lune »[124]. Cette description vient appuyer la thèse selon laquelle le soleil et la lune sont considérés comme des personnes, puisqu'ils peuvent apparemment avoir des ennemis. Mais surtout, Charlevoix note bien que les Amérindiens s'associent aux astres contre ces ennemis, renforçant ainsi l'idée d'une relation fondée, avec le soleil comme avec la lune, sur le registre de l'alliance. Comme ils le feraient avec des alliés humains, les guerriers joignent ainsi leurs forces et attaquent leurs ennemis avec des armes de guerre. La nature de ces ennemis, en revanche, reste mystérieuse

[123] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 194.
[124] P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, *op. cit*., vol. 3, p. 400.

chez Charlevoix. Une anecdote livrée par Adair permet de préciser les choses. Nombre d'Amérindiens vivant à l'est du Mississippi interprètent selon lui les éclipses comme l'œuvre d'une grenouille qui mangerait la lune ou le soleil. Observant lui-même la réaction des Cherokee chez qui il se trouve à l'occasion d'une éclipse, en 1736, le traiteur explique que toutes les personnes présentes s'emploient à faire fuir cette grenouille, en criant, en frappant des objets en métal, en sonnant des clochettes et même en tirant en direction de la lune à coups de fusil[125]. Cette pratique est également rapportée par Horatio Cushman et Israel Folsom à propos des Choctaw, au XIXe siècle. Dans le cas choctaw, en revanche, ce n'est pas une grenouille qui est tenue responsable du méfait, mais un écureuil géant. De manière assez comparable à ce que décrivent Charlevoix et Adair au siècle précédent, toute la communauté se rassemble alors pour arrêter cet écureuil et le chasser à l'aide de bâtons et de flèches tirées en direction du ciel[126]. Les éclipses, contrairement à ce qu'avance Perrot, ne semblent donc pas être des personnes mais sont plutôt le fait d'un tiers, d'une autre personne non humaine qui vient nuire au soleil ou à la lune, nécessitant l'intervention et la protection de leurs alliés humains. Les archives coloniales ne permettent cependant pas de préciser l'ampleur géographique du phénomène, ni ses variantes en termes d'espèces concernées dont on voit ici qu'elles peuvent être différentes. Il en va autrement d'un autre phénomène climatique, qui a beaucoup plus intéressé les spécialistes de l'Amérique du Nord autochtone, à savoir : le tonnerre.

4. Le tonnerre

Récemment, l'archéologue Timothy Pauketat a défendu l'idée selon laquelle l'attribution d'une agentivité particulière au tonnerre constituait un phénomène d'ampleur presque continentale en Amérique. Selon lui, l'idée d'une existence d'« êtres tonnerre » (*Thunder Beings*) trouverait son origine en Mésoamérique, à l'époque maya. Elle se serait ensuite diffusée, en l'espace de quelques siècles, jusqu'en Amérique du Nord-Est où il en identifie une variante en la personne de l'oiseau-tonnerre[127]. L'approche suivie par T. Pauketat est hautement spéculative : peu de données archéologiques de première main sont mobilisées et son raisonnement repose principalement sur des analogies, en particulier des ressemblances

[125] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 116.
[126] J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, *op. cit*., p. 210-211.
[127] PAUKETAT Timothy R., *Gods of Thunder: How Climate Change, Travel, and Spirituality Reshaped Precolonial America*, New York, Oxford University Press, 2023, p. 6-7.

iconographiques entre la Mésoamérique et l'Amérique du Nord, sur la longue durée, ne permettant pas toujours de soutenir sa thèse diffusionniste de manière convaincante. Son livre, *Gods of Thunder*, n'en demeure pas moins stimulant en ce qu'il montre l'importance et la puissance attribuées à des personnes non humaines associées au tonnerre au sein d'une immense aire géographique.

A. Forme avienne, formes plurielles

En Amérique du Nord, comme le relève T. Pauketat, les travaux ethnographiques ont souvent souligné le fait que le tonnerre pouvait prendre une forme avienne, d'où le nom d'oiseau-tonnerre (*thunderbird*) donné à un être bien connu des travaux algonquinistes en particulier[128], mais que l'on retrouve aussi dans les Plaines, par exemple[129]. Plusieurs chercheurs se sont intéressés à l'iconographie de la vallée du Mississippi et ont proposé d'y voir des références à cet oiseau-tonnerre, notamment sur des sacs à tabac (Fig. 24) ou encore des peaux peintes (Fig. 25) conservées dans les collections datant des XVIIe et XVIIIe siècles[130].

[128] HALLOWELL A. Irving, *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*, New York, Octagon Books, 1971 [1942], p. 5-6 ; DÉSVEAUX Emmanuel, « Panthères abyssales et anaconda primordial. Un petit groupe de Klein panaméricain », *Journal de la société des américanistes*, 1989, vol. 75, n° 1, p. 117 ; *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 51, 199, 298 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 82, 87 ; R. K. Harper, « ''To Render the God of the Water Propitious'' », *op. cit*., p. 32-33.
[129] D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 55, 93.
[130] R. K. Harper, « ''To Render the God of the Water Propitious'' », *op. cit*., p. 85 ; J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 109-110 ; IRONSTRACK George, « Objets, territoires et récits ancestraux : une perspective miami », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, n°40, p. 74-76 ; P. Núñez Regueiro *et al*., « ''Matachées'' », art. cité, p. 129-133.



Fig. 24 Anonyme, « Sac », Grands Lacs ou vallée du Mississippi, XVIIIe siècle, 53 × 24 cm, peau et poil de cervidé, pigments, piquant de porc-épic, cuivre, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1878.32.128.

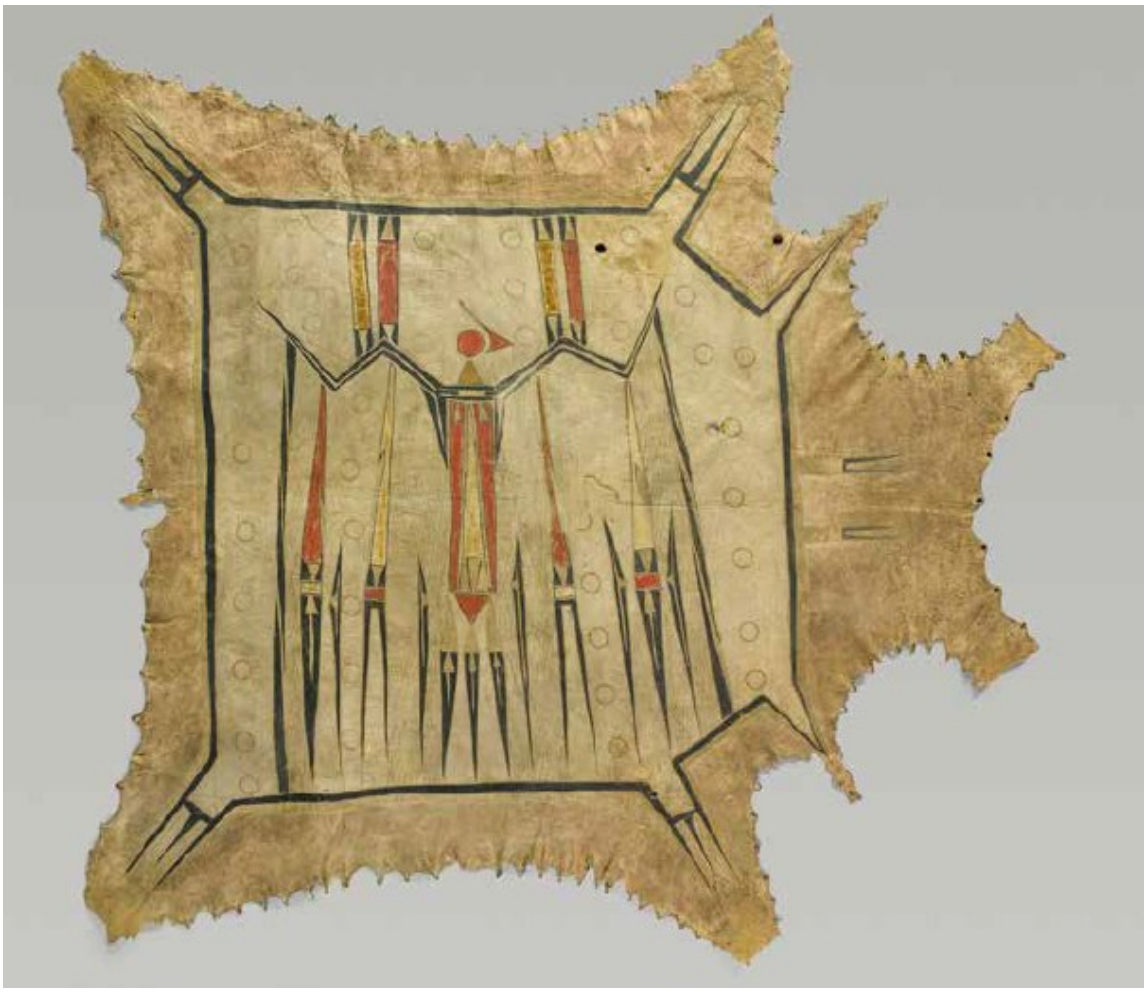

Fig. 25 Peau peinte, Grands Lacs ou vallée du Mississippi, XVIIIe siècle, 107 × 121,3 cm, peau de cervidé et pigments, Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1878.32.134.

D'après G. Havard, l'oiseau-tonnerre fait également partie du lexique des écritures amérindiennes telles qu'elles apparaissent par exemple dans les signatures des chefs autochtones sur le traité de paix de Montréal, conclu en 1701[131].

Les sources coloniales permettent elles aussi, dans une certaine mesure, d'identifier un lien entre le tonnerre et une forme avienne, bien que ce ne soit pas systématique, loin de là. Le père Gravier, l'un des premiers locuteurs français compétents de la langue illinoise[132], traduit par exemple le terme « tching8e8angana », issu de « tching8e8a », « tonnerre », par un énigmatique « les aïles du tonnerre »[133]. Loin d'être une preuve irréfutable, l'expression signalée par le jésuite constitue tout de même un indice non négligeable que le tonnerre puisse

[131] G. Havard, *The Great Peace of Montreal*, *op. cit*., p. 187-188.
[132] R. Morrissey, « "I Speak It Well" », art. cité, p. 619.
[133] Jacques Gravier, « [Dictionary of the Algonquian Illinois Language] », v. 1700, WL, entrée « tching8e8angana »
[en ligne : https://archive.org/details/Gravierp3/page/n21/mode/2up, consulté le 20 février 2026].

prendre une forme d'oiseau. De manière légèrement plus précise, le père Charlevoix affirme, sans préciser de qui il parle – probablement des Amérindiens de langues algonquiennes –, que plusieurs groupes autochtones « disoient que ce bruit [du tonnerre] venoit de certains oiseaux, qui leur étoient inconnus »[134]. Charlevoix confirme ici la proximité entre le tonnerre et les oiseaux, suggérant en revanche qu'il ne s'agit pas là d'oiseaux ordinaires, au sens où ils seraient intégrés à la taxinomie autochtone, mais plutôt d'oiseaux invisibles, vivant dans une partie du monde céleste hors d'accès – ne serait-ce que visuellement – pour les humains. Un dernier document, plus tardif, permet de soutenir encore un peu plus la thèse d'une forme avienne du tonnerre dans la vallée du Mississippi amérindienne. Il s'agit d'un récit miami collecté par C. C. Trowbridge, premier auteur à avoir produit une compilation de données ethnographiques relatives aux Miami et réunies par ses soins, sur le terrain. Ce rapport a été rédigé en 1824-1825, chez des Miami de l'Ohio et de l'Indiana, soit avant leur déportation en Territoire indien. Si la période de rédaction dépasse légèrement les bornes chronologiques de cette thèse, les informateurs rencontrés par Trowbridge étaient, pour certains, nés à la fin du XVIIIe siècle et l'on peut donc estimer qu'ils évoquent des pratiques et formulent des discours hérités de cette période. L'un des récits récoltés par Trowbridge, mais dont l'auteur est inconnu, met en scène des « êtres tonnerre » appelés Jeune Tonnerre (Young Thunder). L'un d'entre eux ayant été capturé par un être vivant dans les chutes du Niagara, dix de ses frères décident d'aller le secourir, armés de leurs casse-têtes. Sur leur chemin, ils rencontrent un chasseur amérindien. Le dixième et dernier frère de la troupe s'arrête alors et, après l'avoir interrogé sur sa valeur, lui offre une « plume tirée de son aile ». Le chasseur, en l'acceptant, « est immédiatement transformé et prend la même apparence que son compagnon ». Après avoir aidé les Jeune Tonnerre dans leur combat, ces derniers lui proposent de conserver cette forme avienne mais le chasseur décide plutôt de leur rendre la plume, recouvrant ainsi sa forme humaine initiale[135]. Ce récit ne précise pas si les Jeune Tonnerre ont une forme exclusivement avienne, ou s'ils sont plutôt des êtres hybrides, mais le fait qu'ils aient des ailes et des plumes confirme en tout cas l'association entre le tonnerre et les oiseaux chez les Miami au tournant du XIXe siècle.

Les indices existent donc mais restent peu abondants en ce qui concerne une forme avienne du tonnerre. Des exemples ethnographiques situés en marge de la vallée du Mississippi signalent d'ailleurs que le tonnerre peut prendre d'autres formes corporelles qui ne se limitent pas à celle, partielle ou complète, d'un oiseau. Chez les Cherokee, le tonnerre peut prendre ainsi

[134] P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, *op. cit*., vol. 3, p. 401.
[135] TROWBRIDGE Charles C., *Meearmeear Traditions*, édité par Vernon Kinietz, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1938, p. 72-73.

une forme humaine, d'après C. Hudson. Il en va de même chez les Ojibwe selon lesquels l'oiseau-tonnerre peut aussi se muer en homme[136]. Parfois, les sources indiquent seulement que le tonnerre est une personne, sans pour autant préciser quelle est sa forme – peut-être, précisément, parce qu'elle est changeante. C'est par exemple ce qu'on retrouve dans une liste de vocabulaire quapaw dressée en 1827 par le gouverneur de l'Arkansas, George Izard. Ce lexique, d'une fiabilité remarquable[137], traduit le terme « tonnerre » par « ton-no », correspondant au *tąną́* du dictionnaire de James Dorsey et Robert Rankin, signifiant littéralement « tonnerre, personne tonnerre »[138].

B. Puissance personnelle ou puissance d'un tiers ?

Que sa forme soit identifiable ou non, le tonnerre est un phénomène qui cristallise bien souvent une puissance particulière, d'après les sources coloniales, sans qu'on puisse toujours savoir si cette puissance est la sienne ou celle d'un tiers. Il y a là une ambiguïté qu'il convient d'examiner plus en détail.

De manière comparable à ce qu'on observe pour le soleil et la lune, le fait que le tonnerre puisse être pensé par les Amérindiens comme une personne dotée d'une agentivité distinctive apparaît sous la plume des Européens à travers son identification comme une « divinité » ou un « dieu ». C'est le cas chez le père Henry Nouvel qui décrit, en 1672, la mission Saint-François-Xavier établie dans la Baie des Puants et dont il est le supérieur. Selon lui, les Amérindiens qui y vivent considèrent le tonnerre et le soleil comme « les Dieux du Ciel & de l'air »[139]. Au même moment, et à propos de cette même mission, le père Louis André affirme que des hommes autochtones âgés « se rendent recommandables disants que le soleil, ou le tonnerre ou quelqu'autre fausse divinité leur a dit cecy ou cela »[140]. Plus loin, il évoque à nouveau cette « fausse divinité […] du tonnerre » ainsi que d'autres avec elle[141]. Deux informations sont importantes ici. D'une part, le fait que ces hommes soient capables de communiquer avec le tonnerre et que celui-ci, manifestement, leur réponde, signale qu'il est considéré comme un être agissant, une personne, dans la Baie des Puants. D'autre part, l'association du tonnerre à une

[136] I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité, p. 276.
[137] Everett Bandy et Billy Proctor, communication personnelle, 3 octobre 2025.
[138] George Izard, « Vocabulary of the Quapaw Indians », 10 janvier 1827, Philadelphie, American Philosophical Society Library, American Indian Vocabulary Collection, MS 497.V85, entrée « tonnerre ». Je remercie Billy Proctor et Everett Bandy d'avoir partagé avec moi ce document ainsi que leur analyse à propos de ce terme, le 3 octobre 2025.
[139] JR, vol. 56, p. 126.
[140] JR, vol. 57, p. 274.
[141] *Ibidem*, p. 286.

« divinité » par le missionnaire montre qu'il ne s'agit pas d'une personne non humaine ordinaire : il se distingue en cela des êtres terrestres tels que les chevaux, les chiens ou encore les chevreuils, examinés dans les chapitres précédents. Nicolas Perrot, lui aussi, considère que le « tonnerre » et « les esclairs » font partie des « divinités » des Amérindiens, entre les Grands Lacs et les Plaines[142]. Le père Gravier livre une indication comparable en 1700, cette fois beaucoup plus au sud, chez les Tunica. Gravier apprend que ces derniers comptent plusieurs « dieux » dont « le Tonnerre » fait partie[143]. Plus de 90 ans plus tard, Jean-Baptiste Truteau écrit quant à lui que les Amérindiens de la vallée du Missouri « rendent un culte particulier par des chansons, des festins, des offrandes, des sacrifices » à différents êtres dont le « tonnerre, par la crainte qu'ils ont de lui »[144]. Ces sources suggèrent donc que, tout au long du XVIIIe siècle et dans une grande partie de la vallée du Mississippi, le tonnerre se voit conférer une puissance certaine, en particulier une puissance céleste comme en témoignent la présence de la lune et du soleil, souvent cités à ses côtés. Sa catégorisation comme une « divinité » par les auteurs français, dont certains parlent de la crainte qu'il inspire, fait écho à l'attitude déférente que les Amérindiens adoptent lorsqu'ils interagissent avec des personnes non humaines associées au ciel – bien que, dans le cas du tonnerre, les gestes des Amérindiens soient moins bien décrits que ceux effectués dans le cadre des relations au soleil.

En même temps, certaines sources semblent indiquer que le tonnerre peut aussi être un moyen par lequel agissent d'autres personnes non humaines, et pas forcément une personne en soi. Ainsi, « quand il tonne », d'après Bossu, les Quapaw « s'imaginent que c'est le Maître de la vie qui leur parle en colère »[145]. Un demi-siècle plus tôt, du Ru signalait déjà une interprétation similaire, chez les Bayagoula. Alors qu'il se trouve dans leur village, le 4 février 1700, « le tonnere fait rage » et du Ru demande la « raison de ce tintamare qu'on entendoit la haut ». Son interlocuteur lui répond alors « que c'étoit le grand ouga, c'est-à-dire le grand chef qui tiroit du canon, comme nous »[146]. Pour expliquer ce « comme nous », du Ru ajoute que l'« on ne scauroit otter de l'esprit de ces barbares que nous sommes des esprits descendus du ciel et que le feu de nos canons est de même espèce que le feu céleste »[147]. La description du jésuite est éclairante à plusieurs égards. Elle témoigne d'abord de l'idée selon laquelle le tonnerre n'agit pas par lui-même mais qu'il est plutôt la conséquence de l'action d'un autre être,

[142] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 194.
[143] JR, vol. 65, p. 130.
[144] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 270.
[145] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 121.
[146] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 6.
[147] *Ibidem*.

le « grand chef », dont il est difficile de dire ce qu'il recouvre exactement. On peut toutefois déduire, grâce à l'explication du prêtre, que ce « grand chef » habite le monde céleste, car les Bayagoula le comparent aux Français, eux-mêmes réputés être « descendus du ciel ». Cette interprétation est relativement répandue en pays amérindien où, lors de leurs premiers contacts avec les Européens, nombre d'Autochtones ont associé le son et la puissance destructrice des armes à feu à ceux du tonnerre et de la foudre[148]. Hennepin en donne un exemple, à l'occasion d'une chasse à l'outarde sur les rives du Mississippi. Après qu'un de ses compagnons ait tiré un coup de feu, « les Sauvages, effrayés de tout cela parce qu'ils n'avaient jamais vu d'armes à feu, se mirent à fuir » écrit-il. « Ils croyaient que c'était le tonnerre, ne comprenant pas comment il se peut faire qu'un morceau de bois avec du fer qu'ils voient entre les mains des Européens jette du feu et aille tuer du monde bien loin »[149]. Au vu de ces exemples, je formulerai l'hypothèse suivante : l'interprétation selon laquelle les Français sont porteurs d'armes rappelant le tonnerre est facilitée par le fait que le tonnerre lui-même est l'arme de prédilection de personnes non humaines vivant dans le monde céleste, telles que le « grand chef » évoqué par du Ru, ou le « Maître de la vie » de Bossu. Cette idée du tonnerre comme moyen d'action d'êtres célestes puissants se trouve être renforcée par l'épisode présenté plus haut, au cours duquel le temple des Taensa est détruit par la foudre. Le récit du père du Ru est utile, ici encore. Lui n'y a pas directement assisté, car il arrive quelque temps après au village des Taensa, où il rejoint Iberville. Mais les Français présents lui décrivent ce qu'ils ont vu et le prêtre reporte probablement leurs dires dans son récit. « Les plus zélées d'entre les sauvages ont jetté 4 ou 5 enfans dans le feu po. apaiser le dieu qu'ils croyent en colère contre leur nation », écrit-il[150]. Rien ne prouve ici que le « dieu » désigné comme responsable soit le tonnerre. Peu de temps après, le 19 mars, du Ru raconte néanmoins que trois maisons ont été brûlées par les Taensa « en sacrifice au dieu du tonnere. En voicy une quatrième presque toute neuve à laquelle ils mettent encore le feu »[151]. Là non plus, le tonnerre n'apparaît pas comme une personne à part entière, mais plus probablement comme le subordonné d'un « dieu du tonnere ». L'information livrée par le chevalier de Bouloc à propos de la destruction du temple va également dans ce sens : ce n'est pas le tonnerre qui a agi, mais bien la lune, fâchée qu'aucun

[148] SILVERMAN David J., *Thundersticks: Firearms and the Violent Transformation of Native America*, Cambridge/Londres, The Belknap Press, 2016, p. 11-12.
[149] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 233. Voir également : N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 317 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 408.
[150] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 63.
[151] *Ibidem*, p. 64.

Taensa n'ait été sacrifié à la mort du chef[152]. Cette capacité destructrice d'une personne non humaine par l'intermédiaire du tonnerre est également relevée par Truteau, à travers un mythe qui lui est raconté dans la région du Missouri. Ce mythe décrit l'émergence d'un « culte » destiné à un Grand Esprit. D'après ce récit, une jeune fille aurait été enlevée par lui afin qu'il puisse lui révéler son existence, qu'elle doit ensuite annoncer aux humains. Ce Grand Esprit, maître de toutes choses, demande aux humains que des sacrifices soient effectués en son honneur, faute de quoi les réfractaires seront « exterminés par le tonnerre »[153]. Une anecdote rapportée par Adair va également dans ce sens. En 1747, le traiteur rencontre un guerrier natchez. Celui-ci lui raconte qu'un de leurs « prophètes », pendant qu'il invoquait la pluie, est tué sur le coup, frappé par la foudre. « Ils croient, écrit le traiteur, que le saint Esprit du feu l'a tué furieusement avec son dard de feu »[154]. Comme chez Truteau, on peine à saisir la nature de l'être qui est à l'origine de l'attaque, mais le tonnerre apparaît clairement comme son arme. Rares sont les auteurs qui nous aident à éclaircir l'identité des personnes capables d'utiliser le tonnerre. Si Bouloc désigne la lune, pour les Taensa, Dumont de Montigny donne pour sa part un indice sur l'usage potentiel du tonnerre par l'astre solaire, chez les Natchez. Comme on l'a vu, si leur feu perpétuel venait à s'éteindre, les Natchez seraient contraints de se rendre chez les Tunica, selon le père du Poisson, ou chez les Houma, selon La Harpe, pour le rallumer. Cependant, écrit Dumont, « s'il arrivoit pendant leur voyage que le tonere par une tempête ou orage vint à tomber dans quelqu'endroit et y mit le feu, il leur etoit permis de prendre de ce feu descendu du ciel et leur voyage et intention etoient réputées accomplies, par le secour et la protection de leurs dieux »[155]. Le tonnerre et la foudre sont donc interprétés ici comme la matérialisation du « secour et [de] la protection de leurs dieux ». Si l'on prend également en considération le lien étroit entre le feu sacré et le soleil, bien documenté chez les Natchez, on peut se demander si le « dieu » en question n'est pas le soleil, qui intervient pour rallumer le feu sacré sur terre.

Une première conclusion s'impose. On voit ici se dessiner deux contextes dans lesquels la puissance du tonnerre peut se déployer. D'un côté, on observe un usage du tonnerre et de la foudre en contexte conflictuel, comme le montrent plusieurs exemples. Celui du temple des Taensa, détruit par la lune par l'intermédiaire du tonnerre, est certes le plus frappant, mais d'autres auteurs nous éclairent également, tels que Bossu évoquant la « colère » du « Maître de

[152] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 108.
[153] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 268.
[154] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 133.
[155] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 366.

la vie » chez les Quapaw ou encore Truteau et Adair qui décrivent la capacité de certaines personnes non humaines à tuer les humains avec le tonnerre et la foudre pour signifier leur mécontentement. De l'autre côté, bien que les sources soient moins riches, on identifie un usage tout à fait inverse du tonnerre. Cet usage pourrait être défini comme bienveillant, ainsi que le laisse penser Dumont, en affirmant que les Natchez associent le tonnerre au secours et à la protection des « dieux » dans certaines circonstances. Ces deux contextes, véritablement opposés, s'inscrivent ainsi pleinement dans le modèle relationnel dualiste qui prévaut dans la vallée du Mississippi amérindienne : l'usage du tonnerre par des personnes non humaines tels que les astres se cristallise tantôt dans le registre de l'inimitié, tantôt dans celui de l'alliance.

Une deuxième conclusion, plus générale, peut désormais être formulée. Au fil des sources examinées émerge une contradiction : le tonnerre semble être parfois une personne à part entière, éventuellement de forme avienne, alors que dans d'autres cas il ne l'est pas, et constitue plutôt un moyen utilisé par d'autres personnes non humaines, témoignant de leur puissante agentivité. Il se pourrait bien, en vérité, que cette contradiction reflète une réalité géographique. En effet, la conception du tonnerre comme une personne semble plus étroitement liée à la moyenne vallée du Mississippi, notamment chez les Amérindiens de langues algonquiennes, alors que le principe du tonnerre comme moyen d'action est beaucoup plus présent dans la basse vallée du Mississippi, chez les Natchez, les Taensa ou encore les Bayagoula, ainsi que dans la vallée du Missouri, si l'on en croit Truteau. À cette division géographique contrevient toutefois une observation faite par David Bushnell en 1908-1909, chez les Choctaw de Bayou Lacomb, dans l'État actuel de la Louisiane. Ses informateurs considèrent effectivement que le tonnerre est un grand oiseau femelle, appelé Heloha, et la foudre un grand oiseau mâle, Mala'tha. Lorsque le tonnerre gronde, expliquent-ils à l'auteur, Heloha est en train de pondre, et quand la foudre détruit un arbre, la faute est attribuable à Mala'tha, le plus fort des deux – ou bien à Heloha si l'arbre est seulement légèrement endommagé[156]. Cette information, suggérant que l'association entre le tonnerre et les oiseaux a pu exister en pays choctaw, doit toutefois être prise avec précaution. D'abord, elle n'invalide pas totalement la division identifiée : le tonnerre et la foudre ne sont pas, ici, considérés comme des personnes mais plutôt comme la manifestation du comportement de ces oiseaux. Ensuite, ces informations ne semblent pas avoir été partagées par tous les Choctaw, comme en témoigne le recueil de récits collectés par Tom Mould dans les années 1990, auprès de Choctaw du

[156] D. Bushnell, *The Choctaw of Bayou Lacomb*, *op. cit*., p. 18.

Mississippi. L'un de ses informateurs explique en effet que le tonnerre et la foudre sont nés de deux orphelins – donc sans lien avec des oiseaux[157].

En définitive, on peut interpréter cette division hypothétique entre une conception du tonnerre comme personne, au nord, et celle du tonnerre comme moyen d'action, au sud, comme deux variantes d'une même logique. En effet, dans tous les cas observés le tonnerre semble être l'objet d'une certaine crainte de la part des Amérindiens, qui adoptent une attitude déférente et des précautions rituelles à son égard ou à l'égard de la personne qui le contrôle. Cette attitude et ces précautions sont particulièrement visibles dans le cas des relations conflictuelles, en particulier lors de la destruction du temple des Taensa par la foudre : la mise à mort des enfants, l'usage de la terre, etc., visent à mettre à distance la dangerosité du tonnerre et à maintenir l'être qui en est à l'origine dans le giron de l'alliance.

[157] MOULD Tom, *Choctaw Tales*, Jackson, University Press of Mississippi, 2004, p. 76.

Chapitre 9. Le monde céleste (II) : les oiseaux

Les oiseaux sont une autre catégorie d'êtres associés au monde céleste dont il convient d'examiner la place dans les relations sociales amérindiennes[1]. En parcourant l'historiographie, on s'aperçoit toutefois rapidement que les spécialistes de la vallée du Mississippi s'y sont très peu intéressés. À cet égard, il faut noter l'exception bienvenue que constitue l'ouvrage de Shepard Krech III, *Spirits of the Air*, qui repose toutefois sur un corpus de sources uniquement anglophones, remontant rarement avant le XIXe siècle[2]. En dehors de ce livre, la place des oiseaux dans les sociétés de la vallée du Mississippi demeure, de fait, sous-étudiée. Cette omission pourrait surprendre tant les oiseaux sont intégrés au quotidien et à la vie sociale autochtones. On pourrait l'expliquer par le faible intérêt qu'accordent les Amérindiens aux oiseaux dans leur alimentation : l'étude des relations aux animaux dans la vallée du Mississippi autochtone étant souvent menée au prisme de la subsistance, les historiens ont sans doute préféré s'intéresser à d'autres animaux, comme le bison[3]. Surtout, il ne faudrait pas négliger les difficultés auxquelles les archives confrontent l'historien lorsqu'il tente d'y débusquer des informations sur les oiseaux. À ce sujet, les données ne sont pas rares mais elles sont extrêmement dispersées. Une lecture attentive des sources révèle en effet l'existence d'un foisonnement d'anecdotes qui, surgissant au hasard, demeurent souvent lacunaires, voire énigmatiques. Ainsi en va-t-il par exemple de l'employé de la Compagnie des Indes Marc-Antoine Caillot qui, à l'occasion de son séjour en Basse-Louisiane, en 1730, affirme que « les peroquets [*Conuropsis carolinensis*] y sont en grand nombre […] les sauvages ne les aiment point et disent que ce sont des esprits »[4]. Il en va de même du père Le Boulanger dont le dictionnaire français-illinois, rédigé à peu près au même moment, traduit les expressions « nintaperesi8mi », par « Il invoque les oiseaux », et « aperesi8mita », par « Il les invoque »[5]. Ce genre d'anecdotes, prises isolément, ne sont pas vraiment significatives. Dès lors qu'on les met patiemment en relation les unes avec les autres, il devient clair néanmoins que les relations

[1] Une partie substantielle des réflexions présentées dans ce chapitre ont été publiées dans : MUSCO Jonas, « Agentivités célestes. Anthropologie historique des relations aux oiseaux dans la vallée du Mississippi autochtone au XVIIIe siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2025, n° 253, p. 5-38.

[2] S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit.* Les compétences ornithologiques de Krech III rendent néanmoins cet ouvrage très utile.

[3] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité ; « The Power of the Ecotone », art. cité ; « The Country is Greatly Injured », art. cité ; C. Morris, « How to Prepare Buffalo », art. cité.

[4] Marc-Antoine Caillot, « Relation du voyage de la Louisianne ou Nouv. France fait par le Sr Caillot en l'année 1730 », s. d., HNOC, MS 596, p. 137.

[5] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 128 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].

aux oiseaux ont quelque chose de singulier dans les sociétés amérindiennes. Avant d'en explorer les modalités et pour en mieux comprendre les ressorts, il convient de rappeler que l'association entre les oiseaux et le monde céleste s'inscrit, en ce qui concerne la vallée du Mississippi, dans une histoire longue.

Les archéologues considèrent depuis de nombreuses années que certains oiseaux étaient placés au cœur des pratiques rituelles des sociétés mississippiennes précoloniales, en tant qu'êtres associés au monde céleste, et parfois à des phénomènes météorologiques. On l'a vu au sujet du tonnerre : le fait qu'il puisse prendre une forme avienne est largement diffusé en Amérique du Nord, sur la longue durée, selon T. Pauketat[6]. Qu'on souscrive ou non à sa thèse diffusionniste, on ne peut que remarquer, dans les travaux des archéologues, que les oiseaux prennent une place importante dans les sociétés mississippiennes. Par exemple, des pendentifs découverts en contexte archéologique portent une iconographie interprétée par George Lankford comme une représentation du cosmos, associant étroitement des oiseaux au monde céleste[7] (Fig. 26).

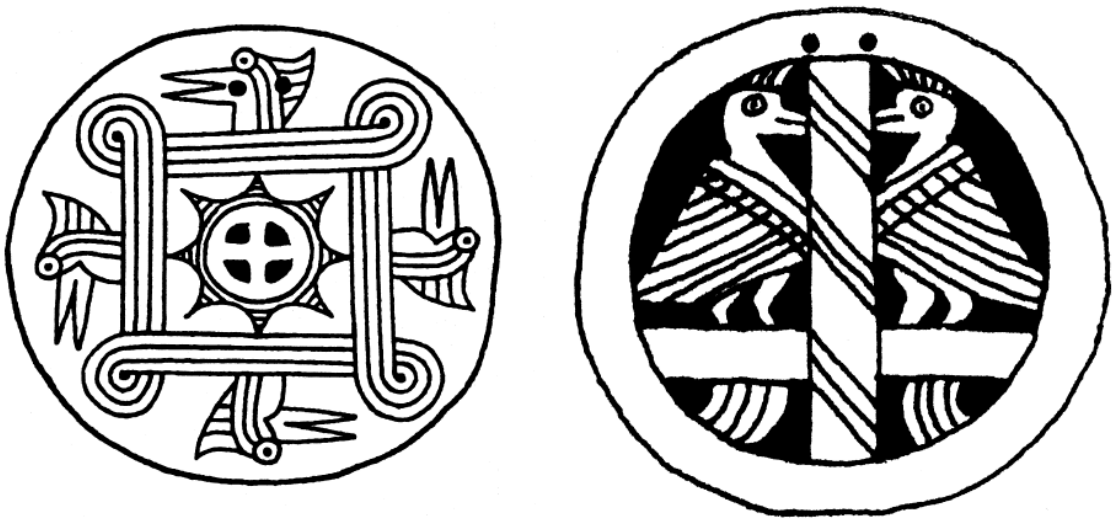

Fig. 26 Deux pendentifs mississippiens, l'un correspondant au style Cox Mound, l'autre de celui de Hixon –LANKFORD George E., « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Object and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 9.

On trouve également, dans l'iconographie mississippienne, un certain nombre de figures hybrides, combinant les caractéristiques morphologiques des humains et des oiseaux (Fig. 27).

[6] Voir *supra*, p. 294-299 ; T. Pauketat, *Gods of Thunder*, *op. cit*.
[7] G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité.

Si certains auteurs y ont vu des danseurs dont les costumes reprendraient des composantes aviennes, Vernon Knight, James Brown et G. Lankford proposent quant à eux, de manière convaincante, d'y voir plutôt des êtres dont la forme corporelle est *véritablement* hybride, mi-homme mi-oiseau, probablement associés à des récits mythologiques[8].



Fig. 27 Pièce de cuivre représentant un être hybride, mi-homme mi-oiseau, découverte sur le site de Wulfing, à Malden, dans le Missouri – KNIGHT Vernon James, BROWN James A. et LANKFORD George E., « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », *Southeastern Archaeology*, 2001, vol. 20, nº 2, p. 135.

Au XVIIIe siècle, l'association entre certains oiseaux et le monde céleste continue d'exister dans la vallée du Mississippi autochtone, notamment à travers la figure de l'oiseau-tonnerre. Les sources sont toutefois relativement discrètes à ce propos, on l'a vu : seulement deux missionnaires, Gravier et Charlevoix, y font explicitement référence[9]. Il ne faudrait pas oublier cependant les recherches récentes qui proposent d'identifier aussi les oiseaux représentés sur plusieurs peaux peintes attribuées aux Illinois et datant du XVIIIe siècle comme des oiseaux-tonnerres (Fig. 28)[10].

[8] V. Knight, J. Brown et G. Lankford, « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », art. cité, p. 135.
[9] Voir *supra*, p. 297-298.
[10] P. Núñez-Regueiro *et al*., « Matachées », art. cité, p. 131.

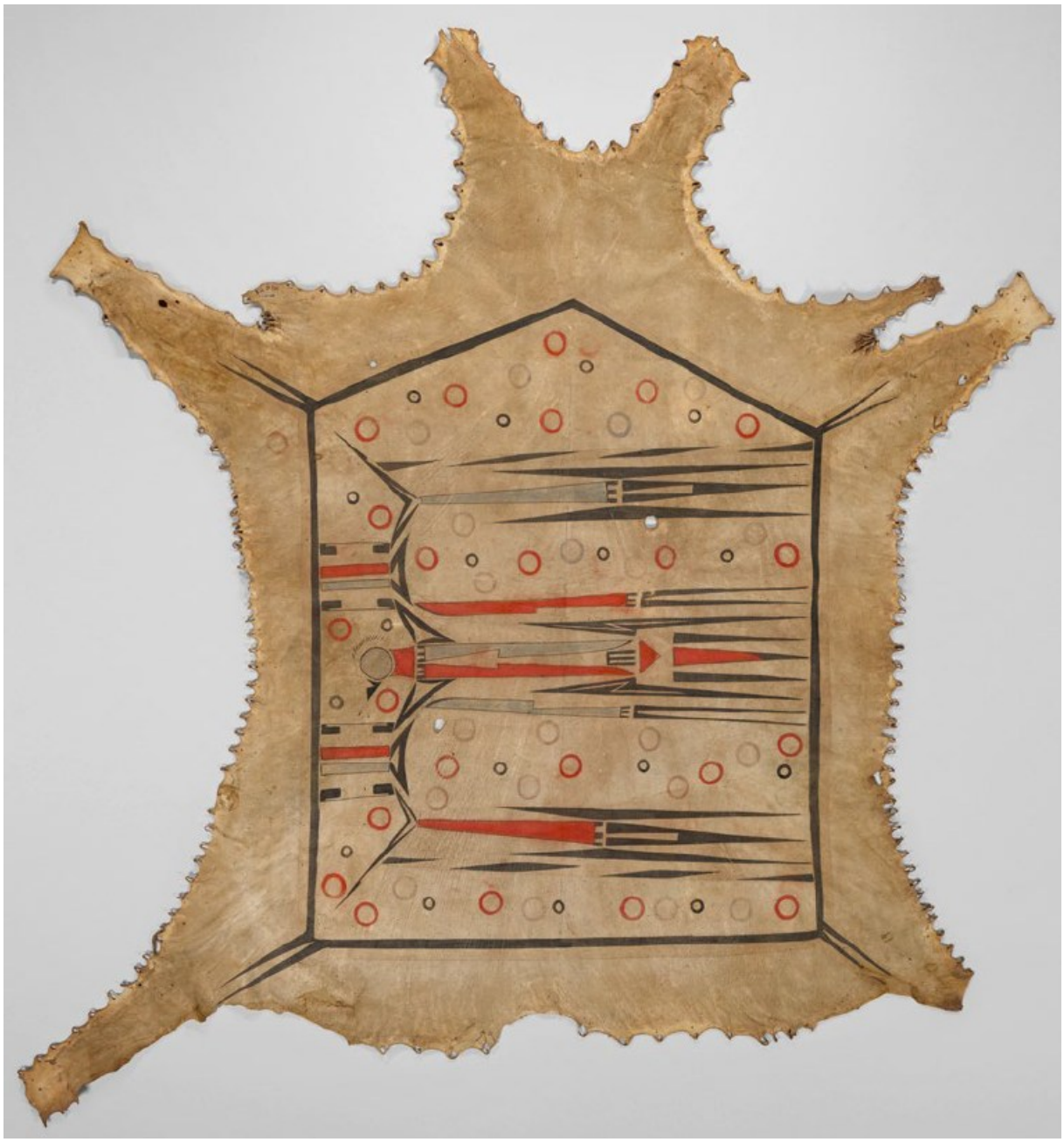

Fig. 28 Anonyme (Illinois), « Peau peinte », XVIIIe siècle, 145 x 141 cm, peau de chevreuil, pigments
Besançon, musée des Beaux-Arts et d'Archéologie, 853.50.2.

Au-delà de la période qui nous intéresse, la figure de l'oiseau-tonnerre est bien connue des travaux ethnographiques, plusieurs chercheurs l'ayant identifiée sur le terrain au cours des XIXe et XXe siècles, notamment dans l'espace algonquien[11], mais aussi dans le Sud-Est[12] et dans les Plaines[13]. Bien entendu, tous les oiseaux ne sont pas considérés comme des oiseaux-

[11] A. I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwe Culture », art. cité, p. 276 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 82.
[12] D. Bushnell, *The Choctaw of Bayou Lacomb*, *op. cit*., p. 18.
[13] D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 55, 93, 130-131.

tonnerres, loin de là. L'oiseau-tonnerre lui-même constitue moins une réalité ethnographique qu'une catégorie anthropologique commode pour désigner une association courante, et il faut se garder de l'appliquer dès que les classifications autochtones défient la taxinomie européenne. Les Cherokee, par exemple, classent dans la catégorie linguistique « oiseau » (*jisgwa*) les oiseaux-esprits, ainsi que différents êtres non humains pourvus d'attributs aviens dont certains personnages mythiques qui ne se limitent pas à l'oiseau-tonnerre[14].

Par ailleurs, l'association entre les oiseaux et le monde céleste dépasse ce lien avec le tonnerre. Outre le fait que les travaux ethnographiques témoignent largement d'une tendance partagée, au sein de nombreux groupes amérindiens, à considérer explicitement que les oiseaux vivent dans le monde céleste[15], les sources des XVIIe-XVIIIe siècles livrent un indice supplémentaire de cette association. Plusieurs observateurs signalent en effet que des effigies d'oiseaux sont parfois suspendues en direction du ciel, dans les espaces rituels collectifs des villages amérindiens de la basse vallée du Mississippi. Ces espaces sont deux types. D'une part, on retrouve des effigies d'oiseaux en haut des mats utilisés pour le jeu de balle, documentés notamment chez les Apalachee[16] (Fig. 29).

[14] S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 31.
[15] Menomini : C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit*., p. 323 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 51. Cree : ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 83. Cherokee : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 128-129. Dans le Sud-Est de manière générale : S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 134.
[16] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 156-157 ; MCEWAN Bonnie G., « Apalachee and Neighboring Groups » dans W. Sturtevant (éd.), *Handbook of North American Indians : Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 673.

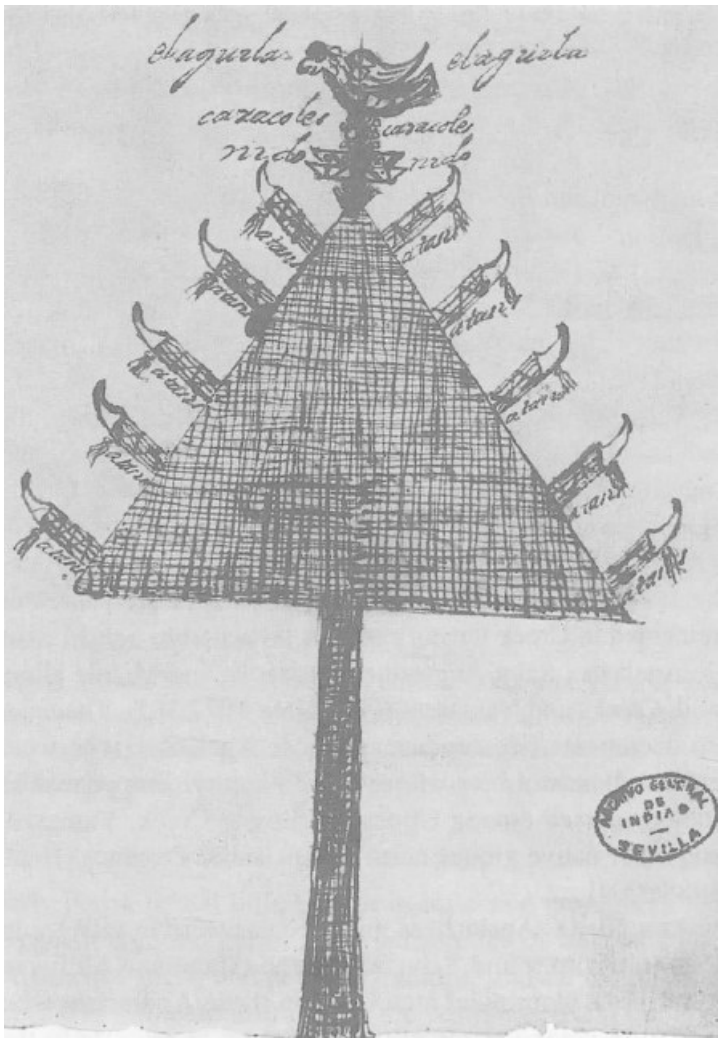

Fig. 29 Une effigie d'oiseau en haut d'un mat de jeu de balle apalachee – MCEWAN Bonnie G., « Apalachee and Neighboring Groups » dans W. Sturtevant (éd.), *Handbook of North American Indians : Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 673.

Selon Benjamin Balloy, ces mats sont conçus par les Apalachee comme des axes favorisant la circulation entre les strates de l'univers, interprétation d'autant plus convaincante qu'on retrouve ce principe de circulation axiale dans plusieurs régions de l'Amérique du Nord et à différentes époques[17]. D'autre part, des effigies d'oiseaux en bois ont été identifiées par plusieurs observateurs français sur le toit des « temples » de nombreux villages de la basse vallée du Mississippi. Alexandre de Batz, connu pour ses dessins et aquarelles réalisés dans la basse vallée du Mississippi entre 1732 et 1735, en a même proposé une représentation schématique (Fig. 30).

[17] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 157 ; J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord. Arts premiers*, *op. cit*., p. 30 ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 119 ; M. Kassabaum et A. Peles, « Bears as Both Family and Food », art. cité, p. 113.

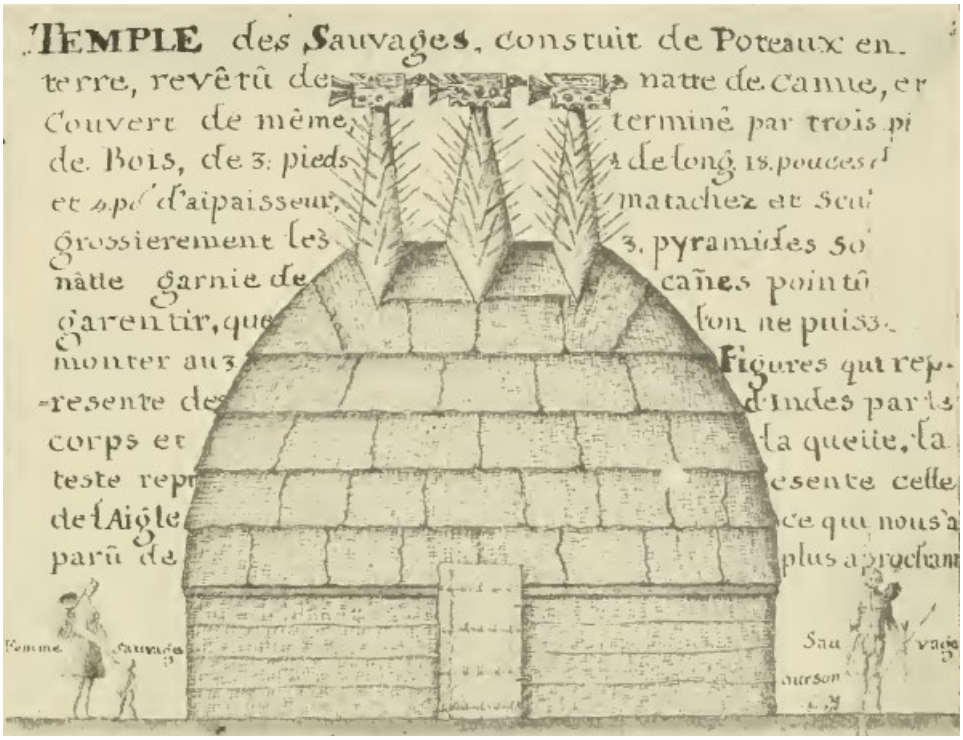

Fig. 30 Représentation d'un « temple » de la basse vallée du Mississippi – Alexandre de Batz, « Temple des sauvages » dans David I. Bushnell (ed.), *Drawings by A. DeBatz in Louisiana, 1732-1735*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Smithsonian Institution Miscellaneous Collections », vol. 80), 1927, p. 5.

Ces « oiseaux », généralement au nombre de trois, ont été observés chez les Choctaw[18], les Natchez[19], les Bayagoula[20], les Colapissa[21], les Mougoulacha[22] et les Taensa[23], au moins. Bien qu'il soit difficile d'identifier l'espèce représentée car les sources sont contradictoires à cet égard[24], l'élément qui me semble important et structurant est bien le principe d'élévation, qu'on

[18] Adair cité dans BUSHNELL David I., *Native Cemeteries and Forms of Burial East of the Mississippi*, Washington D. C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 71), 1920, p. 97.
[19] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 18.
[20] BUSHNELL David, *Drawings by A. DeBatz in Louisiana, 1732-1735*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Smithsonian Institution Miscellaneous Collections », vol. 80), 1927, p. 5.
[21] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 160.
[22] Iberville dans P. Margry, *Découverte et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 169.
[23] Tonty dans P. Margry, *Découverte et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 602.
[24] Par exemple, Charlevoix parle d'un « aigle », Adair d'un pigeon (« dove ») et Iberville d'un « coq » : P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, *op. cit.*, vol. 3, p. 417 ; Adair cité dans D. Bushnell, *Native Cemeteries and Forms of Burial East of the Mississippi*, *op. cit*., p. 97 ; Iberville dans P. Margry, *Découverte et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 169. De Batz considère quant à lui qu'il s'agit d'un oiseau hybride, « d'Indes par le corps et la queüe » alors que « la teste représente celle de l'Aigle » : D. Bushnell, *Drawings by A. DeBatz in Louisiana*, *op. cit*., p. 5.

retrouve une fois de plus. C'est en effet sur le toit des « temples », qui sont eux-mêmes des lieux dont l'importance n'est plus à démontrer et qui figurent parmi les plus hauts bâtiments des villages autochtones, que se trouvent les effigies des oiseaux : on peut considérer, en somme, qu'ils sont orientés vers le ciel[25]. L'élévation vers le monde céleste étant une pratique bien identifiée par Gilles Havard, il me semble raisonnable de considérer que les effigies des temples s'inscrivent dans ce principe, tout comme celles situées en haut du mat de jeu de balle, contribuant ainsi à renforcer l'idée d'une étroite association des oiseaux et du monde céleste dans la vallée du Mississippi autochtone au XVIIIe siècle[26].

Cette association étant confirmée, j'entends montrer dans ce chapitre que les Amérindiens confèrent aux oiseaux, du moins à certains d'entre eux, une capacité singulière à agir sur le monde des humains, suivant la même logique que celle prévalant pour les autres êtres réputés vivre dans le monde céleste, mais aussi dans le monde chtonien. L'attitude privilégiée par les Amérindiens pour interagir avec les oiseaux est, là encore, la déférence, en particulier lors d'interactions ritualisées au cours desquelles ils cherchent tantôt à bénéficier de leur bienveillance, tantôt à mettre à distance leur dangerosité. L'objectif de ce chapitre, plus précisément, est de mettre au jour plusieurs variantes de cette configuration relationnelle. Je soulignerai pour commencer l'abondance des populations d'oiseaux dans la vallée du Mississippi avant d'aborder le problème de la dangerosité des oiseaux. Je distinguerai ensuite trois variantes de cette configuration relationnelle de base. La première correspond aux relations entretenues par les Amérindiens avec des oiseaux considérés comme des esprits-gardiens, dont ils recherchent la protection. La deuxième relève des précautions rituelles et de la proscription qui entourent la mise à mort de certains oiseaux. La troisième, enfin, renvoie au rôle des oiseaux et de leurs attributs dans des moments de recompositions des relations sociales entre humains, en particulier lors de certains rituels d'adoption.

1. Des oiseaux sur le Mississippi

Au XVIIIe siècle, la vallée du Mississippi abrite une multitude d'oiseaux et des espèces par centaines. Le fleuve constitue l'axe majeur suivi par les migrateurs ; les aquatiques, quant à eux, passent l'hiver dans la région du delta[27]. Leur présence crée, en premier lieu, tout un

[25] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 91-93.
[26] Sur l'élévation, voir : *supra*, p. 217-218. En lien avec le temple natchez, voir : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 91.
[27] K. Gremillion, « Environment », art. cité, p. 65 ; B. Chapman et E. Bolen, *Ecology of North America*, *op. cit*., p. 237.

univers visuel. Dès la fin du XVIIe siècle et jusqu'à la fin du siècle suivant, les observateurs français n'ont cessé de s'émerveiller devant cette profusion d'oiseaux qui vivent le long du « grand fleuve ». En 1712, le jésuite Gabriel Marest écrit ainsi qu'on trouve en pays illinois « quantité de cygnes, de grues, d'outardes et de canards […]. Les poules d'Inde y sont pareillement en grand nombre »[28]. Quatre décennies plus tard, en 1750, les populations d'oiseaux sont toujours aussi abondantes dans la moyenne vallée d'après son homologue Louis Vivier[29]. Il en va de même de la basse vallée du Mississippi, au tournant des années 1720, si l'on en croit le lieutenant Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny :

> À peine avions nous faits un quart de lieüe que nous trouvâmes un petit étang rempli de gibier, des öyes, des Canards, des sarcelles, des outardes, à foisons. De nos trois coups de fusils nous en usmes une si grande quantité que nous ne pûmes les porter touttes à notre pirogue[30].

Antoine-Simon Le Page du Pratz abonde aussi en ce sens, écrivant que « les Pigeons Ramiers [*Ectopistes migratorius*] sont en si prodigieux nombre, [qu'il] ne crain[t] point d'exagérer en assurant que quelquefois leur multitude dérobe la clarté du Soleil »[31]. En second lieu, cette faune participe d'un univers sonore au sein duquel les différents groupes autochtones de la région savent se repérer et qu'ils exploitent volontiers en diverses occasions. Certains, comme les Choctaw, imitent des oiseaux lors d'expéditions guerrières, afin d'éviter d'être repérés par le bruit des feuilles ou des branches sur lesquelles ils marchent[32]. Les Illinois, quant à eux, reproduisent le cri des oiseaux pour intimider leurs ennemis[33]. Certains oiseaux peuvent également être imités lors de pratiques thérapeutiques, comme le note James Adair à propos des spécialistes muscogee ou chickasaw qui, dans les années 1730-1760, imitent le corbeau quand ils soignent un patient[34]. Que la présence des oiseaux puisse composer un répertoire sonore dans lequel les humains viennent puiser n'est pas propre toutefois à l'Amérique du Nord : on en trouve bien d'autres exemples dont celui, étudié par Steven Feld, des Kaluli en Nouvelle-Guinée[35]. Outre cette dimension, c'est plutôt par leur agentivité que les oiseaux se distinguent, et notamment par la dangerosité qu'elle implique.

---

[28] JR, vol. 66, p. 224.
[29] JR, vol. 69, p. 142-144.
[30] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 67.
[31] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 129.
[32] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 147-148.
[33] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 346.
[34] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 204.
[35] FELD Steven, *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1982.

2. Une dangerosité manifeste

À la lecture des sources, il apparaît que la rencontre avec certains oiseaux peut troubler les Amérindiens et susciter des interprétations qui sortent de l'ordinaire. Le Page du Pratz écrit ainsi à propos de ces derniers qu'ils « sont très superstitieux à l'égard du vol des Oiseaux »[36]. Adair affirme, lui, que les Amérindiens du Sud-Est s'inquiètent lorsque des oiseaux « peu communs » se perchent et chantent près d'un campement de guerriers[37]. Le missionnaire français Jean-Marie Odin indique pour sa part, en 1824, que les Quapaw peuvent subitement mettre fin à une expédition de chasse ou de guerre si un aigle se met à voler au-dessus d'eux[38].

Certaines situations témoignent encore plus clairement de la dangerosité des oiseaux et de la menace directe qu'ils peuvent représenter aux yeux des Amérindiens. Dumont de Montigny rapporte à ce sujet un épisode édifiant, survenu après l'arrivée d'un « corbeau »[39] dans un village quapaw, près de l'embouchure de l'Arkansas :

> Il en parut effectivement un sur une branche sec d'un arbre qui croit fort haut, et proche de quelques cabannes du village, lequel animal se mit à crôasser, il n'en falut pas d'avantage pour les rendre foux, les femmes, les filles, les vieillards et les petits garçons abandonnent leurs maisons, et se sauvoient de touttes leurs force en faisant des cris à leurs temple, sans doutte pour aller implorer l'assistance de leur dieu, les plus allertes cependant du village s'arment, quelques uns de fusils, d'autres d'instrument et le plus fort et robuste prend le calumet et vont en marchant à pas comptés porter et offrir la paix à cet animal […] un de nos soldats qui avoit vu comme les sauvages avoient peur de ce corbeau, n'étant pas instruit de leur idée qui est que lorsqu'ils portent le calumet à cet oiseau, cela l'endort, et leurs donne le tems de se préparer, et lorsqu'ils sont à portée de lui, le plus adroit le tire, s'il le manque, ils croyent, qu'ils seront attaquez bientost, et qu'ils auront le malheur d'avoir des leurs pris par leurs ennemis, et au contraire s'ils le tüe c'est eux qui en feront, mais le soldat n'ut pas sitost apperçu cet oiseau qui causoit tant de bruit, qu'il le fit descendre du haut de l'arbre en bas sans vie, ce qu'ayant vu les sauvages ils vinrent donner le calumet à ce soldat. Ce coup lui a valu au moins plus de 200 [livres] de présent[40].

[36] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 407.
[37] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 84.
[38] Jean-Marie Odin dans *Annales de la propagation de la foi*, *op. cit*., p. 382.
[39] L'espèce n'a pas pu être déterminée, mais il pourrait s'agir d'une corneille d'Amérique *(Corvus brachyrhynchos)*.
[40] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 119-120.

Bien qu'effrayés par la présence du corvidé, les Quapaw tentent d'en maîtriser la dangerosité manifeste en lui apportant un calumet de paix. Le calumet, j'y reviendrai, est l'instrument par excellence permettant d'établir une alliance avec un ennemi, en partageant du tabac avec lui[41]. L'oiseau est ainsi clairement pensé par les villageois à l'aune d'une relation d'inimitié, comme cela peut être le cas avec n'importe quelle autre personne. La scène a néanmoins de quoi surprendre et l'on pourrait même se demander si elle n'est pas directement issue de l'imagination de l'auteur. On sait en effet que les corvidés étaient l'objet d'une certaine méfiance en Europe occidentale, à l'époque moderne[42]. L'épisode fait toutefois écho à un mythe qui laisse penser que les corvidés pouvaient aisément être associés à un danger dans la vallée du Mississippi. Ce mythe, transcrit par le père Charlevoix en octobre 1721 et attribué aux Amérindiens de langues algonquiennes raconte comment, lors d'un déluge qui inonda la Terre et fit périr la plupart des humains, les quelques survivants furent abandonnés à leur sort par un corbeau avant d'être enfin sauvés par un rat musqué, après qu'il eut découvert une terre émergée[43]. Plusieurs variantes de ce mythe ont été recueillies au XIXe et au début du XXe siècle plus au sud par des ethnographes, en particulier chez les Choctaw[44]. Selon Horatio Cushman, c'est depuis cet abandon mythique que les Choctaw ont considéré le corbeau comme un oiseau de mauvais augure[45]. La possible association de certains corvidés à un danger ne se limite donc pas à l'anecdote de Dumont de Montigny et n'est pas propre aux Quapaw.

Surtout, le fait que ce danger soit interprété en termes d'inimitié est renforcé par le fait que les habitants du village tentent de tromper l'oiseau pour l'« endormir » à l'aide du calumet, en simulant une proposition de paix, avant que le « plus adroit le dire ». On sait en effet que ce stratagème était parfois employé contre des ennemis humains. C'est de cette manière, par exemple, que les Natchez ont réussi, le 28 novembre 1729 au matin, à pénétrer dans le fort Rosalie. Prétendant venir partager un calumet avec le commandant du poste français, Dechepare, les guerriers natchez l'ont ensuite tué par surprise d'un coup de casse-tête[46]. Dans le cas des Quapaw, les présents considérables qu'ils offrent au soldat français ayant pris la responsabilité de tuer le corvidé montrent bien, de surcroît, qu'ils prévoyaient de l'abattre après ce simulacre de paix.

---

[41] Cf. chapitre 11.
[42] PASTOUREAU Michel, *Le corbeau. Une histoire culturelle*, Paris, Le Seuil, 2020, p. 80-119.
[43] P.-F.-X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, *op. cit.*, vol. 3, p. 399.
[44] J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaws Indians*, *op. cit*., p. 203-204, 207.
[45] *Ibidem*, p. 203-204.
[46] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 180-181.

Si l'agentivité de certains oiseaux semble ainsi susciter la crainte des Amérindiens, il n'en demeure pas moins qu'ils tentent de manière générale, comme on va le voir, de mettre à distance cette dangerosité et de nouer des relations avec nombre d'oiseaux sur le registre de l'alliance plutôt que sur celui de l'inimitié. L'alliance avec ces êtres à l'agentivité distinctive impose en revanche d'adopter un comportement adapté, caractérisé par une attitude déférente et la mise en place de précautions particulières lors des interactions avec les oiseaux, notamment en contexte rituel. Cette tendance partagée connaît des variantes dont plusieurs vont être examinées maintenant.

3. **Obtenir la protection des oiseaux**

La première variante se traduit par la recherche de leur protection auprès de certains volatiles. Alors qu'il séjourne chez les Illinois entre la fin des années 1680 et le début des années 1700, Pierre-Charles Deliette observe[47] que

> [Leurs guerriers possèdent] plusieurs oyseaux dont ils se servent quand ils vont en guerre, en quoy ils ont une grande superstition. Ce sont peaux d'emerillon, corbeaux, corneilles, tourtelles, canards, hirondelles, martinets, peroquets et quantité d'autres […]. Chaque jeune homme a une petite natte qui est faite [de] joncs […] c'est dans quoy ils mettent quelques uns de ces oyseaux[48].

Lorsque vient la saison de la guerre, à partir du mois de février, des chefs organisent des festins pour encourager les hommes à les suivre au combat. À cette occasion, poursuit Deliette, « il est bon de rendre les devoirs selon leur coutume à leurs oyseaux afin qu'ils leurs soient favorables », et les guerriers qui souhaitent participer à la campagne « vont quérir chacun leurs nattes »[49] :

> [Ils] les étendent sur une peau au milieu de la cabanne et chantent toute la nuit en les apostrophant au son du chichigaé [hochet], les uns s'adressants au corbeau le prie de luy donner la mesme vitesse en poursuivant les ennemis qu'il a en volant, un autre parlant à l'émerillon luy demande contre ses ennemis la mesme force qu'il a pour tuer les autres oiseaux afin destre admiré de ses camarades et craint des autres nations[50].

[47] Il existe deux versions, très proches mais complémentaires, de cette description. L'une est conservée à la Newberry Library, à Chicago, l'autre aux ANOM, à Aix-en-Provence. Cette dernière a été rédigée par l'intendant de la Nouvelle-France Antoine-Denis Raudot, reprenant le récit de Deliette qu'il a peut-être d'ailleurs rencontré, ce qui pourrait expliquer la présence d'informations complémentaires dans sa version. Voir à ce sujet : P. Berthiaume, « Introduction », art. cité, p. 20-21, 38-39.
[48] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 341.
[49] *Ibidem*, p. 342.
[50] Anonyme, « Relation par lettres de l'Amérique septentrionale », 1709-1710, ANOM, C11A, vol. 122, f°288v-

Au moment du départ, le chef galvanise ainsi ses troupes : « [L]es oyseaux que nous avons prier il y a quelques jours m'ont assurez de nostre victoire, leur protection joint à vostre courage doit faire tout entreprendre »[51]. Il rassemble toutes les « nattes » qu'il portera lui-même lors de l'expédition et dont il pourra extraire les « oyseaux », afin de leur adresser « une courte prière », peu avant la confrontation avec l'ennemi[52]. Si le parti est victorieux, enfin, le chef prononce à son retour une harangue « dans laquelle il les exhorte [les guerriers] de remercier l'esprit des esprits de leurs avoir été si favorable »[53].

Dans cette interaction entre les guerriers illinois et les oiseaux, on peut tout d'abord relever que les premiers sollicitent explicitement la protection des seconds. Certes, cette requête nous est donnée à voir par l'intermédiaire de Deliette mais, outre que ce dernier maîtrisait la langue illinoise[54], les indices de cette explicitation sont multiples : le terme même de « protection » est utilisé par le chef et les oiseaux sont réputés être « favorables » aux guerriers. On remarquera ensuite que l'attitude caractérisant cette demande de protection est la déférence. En effet, chacun « prie » le corbeau ou l'émerillon de partager ses pouvoirs et c'est une autre « prière » qu'effectue le chef juste avant le combat. Or, le champ lexical de la prière laisse peu de place au doute dans la langue de Deliette. « Prier », au tournant du XVIIIe siècle, signifie « requérir, demander avec soumission »[55]. Il apparaît ainsi que les relations entretenues avec ces oiseaux protecteurs sont asymétriques et que les Illinois doivent adopter une attitude déférente à leur égard s'ils veulent bénéficier de leurs faveurs. Dans la mesure où l'on trouve des « emerillon, corbeaux, corneilles, tourtelles, canards, hirondelles, martinets, perroquets et quantité d'autres », l'espèce n'est pas le critère discriminant pour identifier quels oiseaux ont la capacité de protéger les guerriers. La possibilité qu'il s'agisse même de « corbeaux » montre bien que les corvidés ne sont pas exclusivement associés à la dangerosité, mais que leur statut peut changer au gré des circonstances. Cela s'explique probablement par le fait que la sélection d'un oiseau protecteur s'opère non en fonction de son espèce, mais à la suite d'une rencontre initiatique au cours de laquelle il s'est révélé à l'initié.

Le rapport des guerriers à ces oiseaux semble en effet s'inscrire dans la relation que les individus entretiennent plus généralement avec leur « esprit-gardien » (*guardian spirit*), alliés

289.
[51] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 343.
[52] *Ibidem*, p. 345-346.
[53] Anonyme, « Relation par lettres de l'Amérique septentrionale », 1709-1710, ANOM, C11A, vol. 122, f°290.
[54] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 322.
[55] *Dictionnaire de l'Académie françoise*, *op. cit.*, vol. 2, p. 323.

dont les caractéristiques ont été décrites précédemment[56]. La présence de ces esprits-gardiens est particulièrement bien documentée chez les Illinois, qui ont fait l'objet d'un investissement important de la part des missionnaires. Le père Marest note par exemple à propos des Peoria, l'un des groupes illinois, qu'ils

> Honorent une espèce de Génie, auquel ils donnent le nom de Manitou ; et à les entendre, c'est ce Génie qui gouverne toutes choses, et qui est le maître de la vie et de la mort. Un oiseau, un boeuf, un ours ou plutôt le plumage des oiseaux et la peau de ces bêtes, voilà quel est leur Manitou : ils l'exposent dans leurs cabanes et ils lui font des sacrifices de chiens et d'autres animaux […]. Les guerriers portent leurs Manitous dans une natte, et ils les invoquent sans cesse pour remporter la victoire sur leurs ennemis[57].

On retrouve ici la « natte » dans laquelle sont conservés les ossements, les plumes ou la peau des esprits-gardiens, renvoyant aux paquets rituels décrits dans l'historiographie[58]. Ainsi, les oiseaux dont parlent Deliette correspondent tout à fait aux « manitous » décrits par Marest et sont à n'en pas douter des esprits-gardiens individuels, rencontrés par les guerriers lors d'une quête de vision. La protection de ces esprits-gardiens étant communément recherchée à la fois en temps de guerre et lors d'activités telles que la pêche ou la chasse[59], on comprend mieux pourquoi les guerriers, selon Deliette, doivent s'adresser à leurs oiseaux « dans les termes les plus respectueux », c'est-à-dire avec déférence, s'ils veulent bénéficier de cette protection. À la différence du laïc Deliette, les pères jésuites Le Boulanger et Marest n'utilisent pas le terme de « prière » pour décrire l'attitude des Illinois à l'égard de ces oiseaux, car il ne sied pas au registre de discours missionnaire. Ils utilisent cependant la notion d'« invocation », qui renvoie elle aussi à la déférence[60]. Aux yeux des missionnaires, en effet, le terme d'« invocation » est associé au mieux au Saint-Esprit, au pire, à l'idolâtrie, dont les Amérindiens se rendent coupables selon eux. Au moment où Marest et Le Boulanger écrivent, la crainte de l'« invocation des démons » et des « esprits malins » est vive, comme on peut le lire dans le dictionnaire de l'Académie française[61], et les interactions des Amérindiens avec des êtres tels que les oiseaux sont toujours suspectes, à cet égard.

---

[56] Voir *supra*, p. 146-150.
[57] JR, vol. 66, p. 232.
[58] Voir *supra*, p. 147.
[59] JR, vol. 59, p. 132. Voir également le chapitre 4.
[60] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 128 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026] ; JR, vol. 66, p. 232.
[61] *Dictionnaire de l'Académie françoise*, *op. cit*., vol. 2, p. 646.

Les oiseaux s'inscrivent ainsi dans la relation asymétrique que chaque personne humaine tisse étroitement avec l'esprit-gardien qui lui est attaché. Il faut toutefois faire preuve de prudence quant à l'étendue géographique du phénomène. La documentation historique concernant des oiseaux esprits-gardiens est bien plus fragmentaire au sud et à l'ouest de la vallée du Mississippi qu'au nord de celle-ci, et il faut se garder de toute généralisation à partir du cas illinois – bien que quelques indices ethnographiques suggèrent des pratiques comparables à celles décrites précédemment, dans le Sud-Est et dans les Plaines[62]. Il faut par ailleurs souligner que les esprits-gardiens peuvent prendre l'apparence de diverses espèces animales, par exemple des mammifères ou encore des reptiles et des amphibiens[63]. Ces espèces, néanmoins, sont signalées ponctuellement, alors que la plupart des descriptions d'esprits-gardiens dans les archives montrent qu'ils peuvent prendre une forme d'oiseau[64]. Sans donc tirer de conclusion définitive, on peut penser que les oiseaux étaient surreprésentés chez les esprits-gardiens individuels en pays illinois.

4. Les oiseaux et leur mise à mort

Une deuxième variante des relations autochtones aux oiseaux a trait à leur mise à mort. À première vue, tuer des oiseaux ne semble pas poser de problèmes. Dans toute la vallée du Mississippi, des oiseaux sont chassés et consommés. En observant les pratiques de chasse de manière attentive, on s'aperçoit toutefois que seules certaines espèces sont sélectionnées par les chasseurs. Selon Le Page du Pratz, les Amérindiens chassent ainsi les oiseaux aquatiques et terrestres[65], mais ne « tirent point au vol »[66]. On notera tout de même des exceptions à ce refus d'abattre les espèces qui volent, notamment le pigeon migrateur (*Ectopistes migratorius*) dont certaines sources indiquent qu'il était consommé par les Autochtones[67]. En précisant que les

[62] J. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, *op. cit.*, p. 32-33 ; J. Swanton, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaws Indians*, *op. cit*., p. 215 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 195.
[63] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 196-197 ; JR, vol. 59, p. 132 ; vol. 67, p. 60.
[64] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 272 ; JR, vol. 65, p. 64 ; vol. 66, p. 232 ; vol. 67, p. 158 ; vol. 68, p. 152.
[65] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 10.
[66] *Ibidem*, vol. 1, p. 220.
[67] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 84. Il faut néanmoins rester prudent à ce propos. Il est possible que les colons soulignent l'intérêt alimentaire des pigeons migrateurs pas tant parce qu'ils sont consommés par les Amérindiens qu'à cause de leur intérêt propre pour ce type de gibier. Les Européens en apprécient en effet particulièrement la chasse, à l'instar de John Bradbury, qui, en une journée, tue 271 pigeons migrateurs sur les rives du Missouri, le 18 avril 1811 : J. Bradbury, *Travels in the Interior of America*, *op. cit*., p. 52. Voir également : A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 129-133.

Amérindiens chassent surtout des oiseaux aquatiques et terrestres, Le Page du Pratz laisse entendre qu'ils évitent d'en consommer d'autres. De fait, il semble que les corvidés, les charognards et les rapaces de manière générale n'étaient pas dans leurs habitudes alimentaires, mais les données restent minces à ce sujet[68]. Deux cas, en revanche, sont plus clairs : celui de l'aigle, dont la mise à mort est strictement encadrée par des prescriptions rituelles, et celui des oiseaux européens dont la mise à mort paraît quant à elle tout à fait proscrite.

Commençons par l'exemple de l'aigle royal (*Aquila chrysaetos*). Celui-ci est régulièrement chassé par les Amérindiens au XVIIIe siècle, non pour être consommé, mais pour ses plumes qui, d'après l'officier Jean-Bernard Bossu, « se traitent par toute l'Amérique septentrionale »[69]. Elles sont utilisées par les Amérindiens « pour faire l'ornement du Symbole de Paix, & qui est l'éventail […] du Calumet de Paix »[70]. C'est parce qu'ils « décorent les calumets de paix » avec elles que les Amérindiens les désignent comme des « plumes de valeur » d'après Bossu[71]. Ce dernier offre la plus ancienne description connue à ce jour de la chasse à l'aigle royal, bien qu'on ne puisse déterminer au sein de quel groupe il l'a observée ni même s'il y a réellement assisté – comme c'est bien souvent le cas dans les mémoires des officiers coloniaux. Si le récit de Bossu est peu détaillé, il reste tout de même suffisamment évocateur pour que l'on s'autorise à l'interpréter. On sait par ailleurs que des pratiques très similaires ont existé et perduré bien au-delà de la vallée du Mississippi, comme en témoignent plusieurs travaux ethnographiques menés au XXe siècle, chez les Cherokee[72], les Nez Percés, les Seneca, les Blackfoot, les Dakota, les Apaches ou encore les Hidatsa[73]. Bossu écrit :

> Cette chasse est réservée pour la récréation des vieux Guerriers, parce qu'elle ne demande point d'exercice. Premièrement, le vieillard, qui veut faire cette chasse, examine les endroits qui sont les plus fréquentés par ces oiseaux : après quoi il y porte de la viande, des serpens ou des entrailles d'animaux ; il attache ses appas à quelque bois de résistance. Le premier, qui y vient, en mange & s'y apprivoise, de sorte qu'il en attire d'autres, qui se disputent avec avidité cette proie ; alors le bon vieillard se creuse une niche au haut de cette montagne ; il fait une espèce de cheminée qu'il bouche ensuite avec un fagot de branches d'arbre, sur lequel ses appas sont attachés ; il laisse manger l'oiseau jusqu'à ce qu'il le voie bien saoul : alors, au travers de la

[68] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 169-170 ; S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 40.
[69] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 163.
[70] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., partie 2, p. 109.
[71] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 162.
[72] J. Mooney, *Myths of the Cherokee*, *op. cit*., p. 281-282.
[73] MAKARIUS Laura, « Ethnologie et structuralisme : La chasse aux aigles chez les Hidatsa », *L'Homme et la société*, 1969, vol. 13, n° 1, p. 231.

> paille qui est sous le fagot, il passe ses mains enveloppées d'un petit sac de peau, le prend par les pattes, l'envelope de sa robe de boeuf, & le tue[74].

La chasse ainsi décrite – tant la stratégie d'approche que la mise à mort – ne correspond absolument pas à celles d'autres animaux telles qu'elles sont présentées dans les sources. Sa singularité a suscité la curiosité des anthropologues, au premier rang desquels Claude Lévi-Strauss. Ce dernier a effectivement mobilisé l'exemple de la chasse à l'aigle chez les Hidatsa pour illustrer sa méthode structurale, en particulier la nécessité d'identifier le sens conféré à chaque espèce animale au sein d'un groupe humain avant d'analyser ses pratiques rituelles[75]. S'il ne l'étudie pas pour elle-même, C. Lévi-Strauss souligne tout de même qu'il est impératif, pour en comprendre les ressorts, de prendre en considération, d'une part, l'association de l'aigle au monde céleste et le fait qu'il se situe « au sommet de la hiérarchie des oiseaux », d'autre part[76]. Cette dernière idée fait écho aux sources du XVIIIe siècle. Bossu affirme par exemple que les aigles sont « très estimés » par les Amérindiens[77] et Adair écrit que les Amérindiens du Sud-Est voient en l'aigle le « roi des oiseaux », dont les vertus sont nombreuses : force prodigieuse, vol délicat, stature majestueuse et soin apporté à ses petits[78]. Laura Makarius a formulé une critique de l'interprétation de C. Lévi-Strauss, dont elle dénonce la trop grande abstraction, et en a proposé une autre[79]. Selon elle, l'analyse structurale s'affranchirait du contexte ethnographique pour aboutir à des considérations arbitraires, alors qu'il conviendrait, au contraire, de mobiliser les données empiriques pour mettre au jour le « sens caché », la « signification » de la chasse rituelle[80]. Ce « sens caché », L. Makarius le trouve dans les symboles que charrie cette chasse et qui convergent vers la « violation d'un tabou » par « les trappeurs Hidatsa », « tabou que l'on trouve dans toutes les sociétés tribales, celui qui défend le contact avec les femmes menstruantes »[81]. Ces deux approches ont le mérite de montrer que l'animal est tué sans effusion de sang. Elles perdent toutefois assez rapidement de vue la place de l'aigle dans cette pratique – en particulier chez C. Makarius, C. Lévi-Strauss y étant un peu plus attentif. Par ailleurs, les deux auteurs focalisent leur attention sur la sémantique supposée de la chasse et sur ce qu'elle révèle des logiques classificatoires – chez C. Lévi-Strauss – ou de

[74] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 162-163.
[75] LÉVI-STRAUSS Claude, « La Pensée sauvage » dans *Œuvres*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 2008, p. 611-615.
[76] *Ibidem*, p. 612.
[77] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 162.
[78] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 205.
[79] L. Makarius, « Ethnologie et structuralisme », art. cité.
[80] *Ibidem*, p. 232.
[81] *Ibid*., p. 234.

l'univers symbolique hidatsa – chez L. Makarius. Or, l'anthropologie du rituel, dans le sillage des travaux de Michael Houseman et Carlo Severi[82], a montré depuis une trentaine d'années que la recherche d'une prétendue « signification profonde des actes rituels » était une entreprise sinon illusoire du moins insatisfaisante[83]. Il serait donc plus pertinent de considérer la chasse à l'aigle comme une forme d'actualisation des relations définies entre les participants, selon la définition du rituel proposée par M. Houseman[84] – en l'occurrence entre les chasseurs et l'aigle lui-même. Plus précisément, c'est parce qu'elle combine, comme tout rituel, des « modes de relation ordinairement contraires », c'est-à-dire qui se distinguent des interactions quotidiennes[85], que la chasse à l'aigle se différencie des interactions cynégétiques ordinaires[86].

Reprenons les informations livrées par Bossu. Tout d'abord, cette chasse est menée par de « vieux guerriers », des « vieillards » même, d'après l'officier. Cette indication n'est pas anodine car, dans la vallée du Mississippi, la chasse est toujours pratiquée par des hommes dans la force de l'âge, alors que les hommes âgés n'y participent plus ; ils sont même parfois les seuls à rester au village lorsque les habitants partent plusieurs mois pour les grandes chasses hivernales[87]. Première forme de relation contradictoire donc : la chasse à l'aigle est pratiquée par des chasseurs qui n'en sont pas habituellement. Comme l'ont ensuite remarqué C. Lévi-Strauss et L. Makarius, l'aigle ne saigne pas lorsqu'il est exécuté par le chasseur. Ce dernier, ainsi que l'écrit Bossu, « l'envelope de sa robe de boeuf, & le tue » – il semblerait donc qu'il l'étouffe. On retrouve cette technique chez les Hopi qui, au début des années 1910, étouffaient les aigles dans des couvertures avant de prélever leurs plumes[88], mais aussi chez les Cahuilla du sud de la Californie[89]. Cet élément apparaît comme une deuxième forme de relation contradictoire, car il s'agit du seul exemple dans les sources de l'époque où une proie est exécutée sans effusion de sang, ce qui montre une fois de plus que cette pratique ne correspond pas aux modalités habituelles de la chasse. Un troisième détail en confirme la dimension extraordinaire. D'après Adair, lorsqu'un chasseur a tué un aigle, il est congratulé de la même manière qu'un guerrier après avoir pris un scalp sur un ennemi et on lui offre des présents, de manière ostentatoire[90]. Contrairement à la chasse ordinaire, la chasse à l'aigle, comme c'est

[82] M. Houseman et C. Severi, *Naven*, *op. cit*.
[83] M. Houseman, *Le rouge est le noir*, *op. cit*., p. 14.
[84] *Ibidem*, p. 15.
[85] Ce principe est appelé « condensation rituelle » par M. Houseman et C. Severi : M. Houseman et C. Severi, *Naven*, *op. cit*., p. 16.
[86] M. Houseman, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », art. cité, p. 535.
[87] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 58.
[88] VOTH Heinrich R., « Notes on the Eagle Cult of the Hopi », *Publications of the Field Museum of Natural History. Anthropological Series*, 1912, vol. 11, n° 2, p. 108.
[89] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 200-203.
[90] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 87.

souvent le cas des pratiques rituelles, « occasionne donc une véritable rupture »[91]: il y a un avant et un après pour le chasseur dont le statut social est affecté par l'exécution de cette chasse.

Comment interpréter une chasse menée par des chasseurs qui n'en sont pas tout à fait, orchestrant une mise à mort qui n'en est pas tout à fait une non plus ? C'est ici que je rejoins l'intuition de C. Lévi-Strauss : non seulement l'aigle habite le monde céleste, qui abrite des êtres à l'agentivité particulière, mais il est également au « sommet de la hiérarchie des oiseaux », comme le suggéraient Bossu et Adair dans les années 1760-1770. Or, on a vu que l'attitude privilégiée dans les interactions avec certains oiseaux était la déférence et que les humains se trouvaient vis-à-vis d'eux dans une relation de subordination. Si l'aigle se situe au sommet de la hiérarchie des oiseaux, il paraît logique que les humains montrent de la considération à son égard. Un paradoxe se dessine alors : comment se procurer des plumes d'aigles rituelles, sans déroger à la posture déférente qui structure la relation à cet animal ? Tuer un aigle sans précaution comme n'importe quel autre gibier reviendrait à nier son statut singulier d'être céleste et de « roi des oiseaux ». Cela impliquerait une inversion de la relation asymétrique, puisque l'oiseau se retrouverait à la merci du chasseur, alors que ce dernier est censé faire preuve de déférence à son égard. La chasse rituelle résout cette contradiction en distinguant la chasse à l'aigle d'une chasse ordinaire, en évitant d'assimiler l'aigle à une proie, et celui qui le met à mort à un chasseur. Car une mise à mort pratiquée sans préparatifs pourrait avoir des conséquences dramatiques. L'ethnographe James Mooney note ainsi que les Cherokee trompaient l'aigle lors des chasses rituelles, en lui disant qu'il avait été tué par un Espagnol et non pas par un Cherokee, afin d'éviter les représailles de l'oiseau exécuté[92]. La chasse à l'aigle apparaît donc comme une activité nécessaire à la collecte de ses plumes, mais également comme une pratique périlleuse, où de multiples précautions contribuent au renouvellement d'une déférence attendue.

Si la mise à mort de l'aigle est rendue possible par un certain nombre de prescriptions rituelles, tel n'est pas le cas d'autres espèces dont la mise à mort semble proscrite. C'est ce que laissent à penser les modestes indices disséminés dans les sources à propos des oiseaux d'origine européenne, en particulier les volailles et le pigeon domestique. Les Amérindiens de la basse vallée du Mississippi ont adopté très tôt les poules importées par les Européens, sans pour autant les consommer. La présence de ces animaux dans les villages autochtones est

[91] M. Houseman, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », art. cité, p. 537.
[92] J. Mooney, *Myths of the Cherokee, op. cit.*, p. 281-282.

relevée dès 1682 par Henri de Tonty, chez les Quapaw[93]. En 1699 et 1700, alors qu'il effectue des repérages sur la côte du golfe du Mexique pour le compte de la Couronne, Pierre Le Moyne d'Iberville observe à son tour « quelques poules et quelques coqs » dans les villages houma, bayagoula et mougoulacha[94]. André-Joseph Pénicaut remarque, au même moment, que les Alabama et les Natchez en possèdent également[95]. Les sources écrites ne permettent pas de savoir d'où viennent précisément ces volailles ; peut-être ont-elles été échangées, le long des voies commerciales, depuis la Caroline anglaise ou le Nouveau-Mexique espagnol. En 1700, d'après le père Gravier :

> [Il] y a peu de Villages en france où il y ait plus de poules et de Cocqs que dans celuy des houmas, aussi n'en tüent ils jamais et ne veulent pas même manger de celles que leurs chiens tuent assez souvent. Quand on veut avoir des poulets d'eux, Il ne faut pas dire qu'on les veut manger ou tuer, Ils auroient de la peine à les donner, mais ils les vendent volontiers quand on ne les tue pas en leur présence ou qu'on leur dit qu'on les emporte pour les élever comme eux[96].

À la confluence du Mississippi et de la rivière Rouge, les Houma non seulement ne mangent pas de volailles, mais se refusent aussi à les tuer et même à les échanger avec les Français, sachant qu'ils les tueront par la suite. Une quarantaine d'années plus tard, Adair raconte qu'une femme chickasaw, tombée malade, explique sa maladie par le fait qu'elle a consommé de la viande de volaille alors qu'il faudrait normalement éviter de le faire. Une fois guérie, elle décide de ne plus jamais en manger[97]. Au milieu du XVIIIe siècle, toujours selon Adair, les Amérindiens de langue muskogéenne allaient même jusqu'à désigner les Européens, de manière péjorative, comme des « mangeurs de volaille »[98], surnom également utilisé par les Choctaw, d'après le naturaliste Bernard Romans[99]. Il faut ajouter à ces différents exemples celui des Natchez, qui possèdent de nombreuses volailles, au moins dès les années 1720[100]. Aucun document consulté n'affirme qu'ils les consomment – on peut supposer que ce n'est pas le cas, au regard des normes qui semblent prévaloir chez leurs voisins. Mais surtout, les volailles sont les seuls animaux domestiques présents chez les Natchez qui ne sont jamais mis à mort dans le cadre de

[93] Tonty dans P. Margry, *Découverte et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 599.
[94] Iberville dans *Ibidem*, vol. 4, p. 172, 184.
[95] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 37-38, 92.
[96] JR, vol. 65, p. 150-152.
[97] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 173.
[98] *Ibidem*, p. 172.
[99] B. Romans, *A Concise Natural History of East and West Florida*, *op. cit*., p. 84.
[100] A. Balvay, *La révolte des Natchez*, *op. cit*., p. 98, 105.

funérailles – les observateurs, en tout cas, ne le relèvent jamais. Les volailles se distinguent ainsi nettement des chiens et chevaux dont on sait qu'ils pouvaient parfois accompagner leur maître dans la mort, témoignant une fois de plus de la singularité de leur statut et faisant écho à l'évitement dont ils font l'objet dans la région.

Il est possible que la mise à mort des pigeons domestiques importés par les Français dans la vallée du Mississippi ait également été proscrite. C'est du moins ce que laisse penser une anecdote issue de la correspondance administrative de la Louisiane. Au début des années 1730, les Natchez subissent des représailles féroces lancées par le gouverneur de Louisiane Étienne de Perier, après le massacre des colons français du fort Rosalie, le 28 novembre 1729[101]. Les guerriers natchez survivants se dispersent mais, alliés aux Chickasaw notamment, ils continuent de harceler les colons en menant des raids sur les plantations situées le long du Mississippi, au sud de sa confluence avec la rivière Rouge. Le 6 février 1732, à six heures du matin, un parti de 40 à 50 Natchez attaque la plantation de la marquise de Mézières. Les assaillants font des captifs parmi les esclaves africains qui travaillent ce jour-là, tuent le bétail et détruisent l'habitation : « ils en avoient brûlé tous les bâtiments, écrit le commissaire-ordonnateur Salmon, excepté le colombier »[102]. À l'époque coloniale, les habitations françaises de la vallée du Mississippi comprenaient en effet souvent un colombier ; celui-ci faisait partie intégrante du paysage agricole français qui se met en place tout au long du XVIIIe siècle[103]. On peut supposer que les Natchez ont évité à dessein de détruire le colombier, puisqu'ils semblaient bien décidés à réduire en cendres le reste de l'habitation et à mettre à mort les animaux qui y vivaient. L'exemple des volailles comme celui des pigeons interrogent. Pourquoi les Amérindiens évitaient-ils de les tuer et de les consommer ? Comme je l'ai signalé plus haut, l'explication proposée par Richard White à propos des Choctaw qui ne consommeraient pas d'espèces « hybrides » ne tient pas[104]. En réalité, en effet, les Amérindiens consomment de nombreuses espèces d'oiseaux qu'on pourrait dire « hybrides », tels que le dindon – qui ne vole pas véritablement – et les oiseaux aquatiques, comme le notait Le Page du Pratz.

Les Amérindiens évitaient-ils alors de tuer les volailles et les pigeons domestiques non à cause de leur hybridité supposée mais du fait de leur origine européenne ? On sait par exemple que, lors des premiers contacts avec les sociétés autochtones de la vallée des Mississippi, les Français ont pu être considérés comme des êtres hors normes, dotés d'une puissance

[101] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 241-275.
[102] Salmon au ministre, s.l., 24 mars 1732, ANOM, C13A, vol. 15, f°51-51v.
[103] DAWDY Shannon Lee, « "A Wild Taste": Food and Colonialism in Eighteenth-Century Louisiana », *Ethnohistory*, 2010, vol. 57, n° 3, p. 404 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 425.
[104] Voir *supra*, p. 254.

extraordinaire[105]. On pourrait ainsi penser que leur allochtonie a conféré un pouvoir particulier à ces oiseaux aux yeux des Amérindiens. En revanche, le fait que d'autres animaux d'origine européenne, comme les porcs et les bœufs, soient souvent tués par les guerriers autochtones lors des épisodes de conflits invalide cette interprétation[106]. Il est plus probable que les Amérindiens aient en réalité reconnu les volailles et les pigeons d'origine européenne comme des êtres célestes[107], en raison de leurs caractéristiques morphologiques, et qu'ils les aient intégrés aux modalités relationnelles qui prévalent à leur égard. Le choix des Amérindiens de ne pas les tuer rappelle en effet la déférence qui constitue l'attitude préférentielle vis-à-vis des oiseaux, ainsi que la volonté de mettre à distance les risques qui pourraient découler de leur meurtre. De même que les précautions entourant la mise à mort de l'aigle visent à limiter ses représailles, l'évitement qui entoure la mort des volailles et des pigeons donne à voir la prudence avec laquelle ces animaux doivent être considérés.

5. Parenté rituelle et attributs aviens

Il reste à examiner une troisième variante de la tendance des Amérindiens à conférer une agentivité distinctive aux oiseaux et à y répondre par une certaine déférence. Elle se caractérise par le rôle joué par les oiseaux ainsi que par leurs attributs dans les rituels d'adoption au cours desquels les relations sociales entre humains se recomposent, en particulier lors de la « danse du calumet ». Le calumet est une pipe composée d'un tuyau au bout duquel est emboîté un petit fourneau généralement fait d'une pierre rouge, la catlinite[108]. Au XVIIIe siècle, cet objet qui permet de consommer du tabac est essentiel à la constitution des alliances entre individus et entre groupes autochtones dans toute la vallée du Mississippi[109]. Comme l'ont remarqué plusieurs historiens, le partage d'un calumet transforme temporairement les fumeurs en parents[110]. Les sources indiquent que les calumets étaient toujours ornés de plumes, et ce, dans

[105] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.
[106] Cf. chapitre 7.
[107] Cette idée, à propos des volailles, a été brièvement suggérée par Gilles Havard dans un livre récent : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 150.
[108] G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 121-125.
[109] Ce sujet est traité de manière approfondie dans le chapitre 11.
[110] DUMOUCHEL Jean-François, « Le calumet de paix, un objet de contacts : étude et analyse d'une pipe amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2005, vol. 35, n° 2, p. 35 ; PARSONS Christopher M., « Natives, Newcomers, and Nicotania: Tobacco in the History of the Great Lakes Region » dans Robert Englebert et Guillaume Teasdale (eds.), *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815*, East Lansing, Michigan State University Press, 2013, p. 21-41 ; G. Havard, « Calumet », art. cité. Voir également le chapitre 11.

toute la vallée du Mississippi[111]. Comme l'écrit ainsi Antoine-Simon Le Page du Pratz, le « calumet de Paix » est :

> composé d'un éventail de plumes d'Aigles blancs, dont les extrémités sont noires &garnies au bout de la houpe, teinte en beau rouge, de même que la petite aigrette qui la surmonte, ce qui fait ensemble la figure d'un quart de cercle qui est attaché à un tuyau de pipe d'un pied & demi de long, lequel est garni de la peau du col d'une espèce de Canard, dont le plumage est très beau : au bout de ce tuyau est une pipe que nous nommons Calumet, lequel en cet état est le symbole de la Paix[112].

Deliette va dans le même sens en décrivant le calumet utilisé lors d'une danse effectuée par des Osage et des Missouria. Cette pipe a « un manche bien long auquel sont pendus plusieurs plumes peintes de rouge, jaune et noir, assemblées l'une avec l'autre en forme d'évantail, ce manche outre cela est entouré de peaux de cols de canards »[113]. L'élément clef qui ressort de ces deux descriptions est l'association entre les attributs aviens – notamment les plumes rectrices de l'aigle royal mâle, blanches à pointe noire – et la pipe, association que l'on retrouve systématiquement.

Outre cette présence d'attributs aviens sur la pipe, il a été moins souvent observé que des références au monde céleste irradiaient la séquence rituelle de la « danse du calumet »[114]. Ces références concernent notamment le soleil, comme on le verra plus loin[115], mais aussi les oiseaux, dans le sens où les fumeurs effectuent des gestes qui ne sont pas sans rappeler leur comportement[116]. Le père Marquette note à ce propos que, lors de la danse du calumet illinoise, celui qui le prend en main parfois « luy étend les aisles comme pour voler », en référence à l'éventail de plumes attaché à la pipe et qui, s'il est tenu horizontalement, prend la forme d'une

---

[111] Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Journal du voige que jay fait dans la nation des Chatas lannée 1729 », s.l., s.d., ANOM, C13A, vol. 12, f°73. Voir également : Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 361-362 ; JR, vol. 59, p. 130-132 ; L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 264 ; Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 357 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 6-7.

[112] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 417-418.

[113] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 357.

[114] Pour une description de cette séquence, voir le chapitre 11.

[115] Voir *infra*, p. 402-405.

[116] J. W. Springer y fait très brièvement référence : SPRINGER James Warren, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », *Ethnohistory*, 1981, vol. 28, n° 3, p. 229. Voir également : J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 33 ; S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 125.

aile d'oiseau[117]. S. Krech III interprète le geste décrit par Marquette comme un moyen d'imiter l'effet du tabac et la sensation de lévitation qu'il procure au fumeur, mais cette lecture positiviste est contestable[118]. D'abord, cette référence à l'oiseau en vol se retrouve non seulement dans les gestes des fumeurs mais aussi dans la matérialité même du calumet. Outre les plumes attachées en éventail, le fourneau pouvait en effet prendre parfois la forme d'une tête d'oiseau, comme c'est semble-t-il le cas de celui conservé à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, à Paris. Bien qu'on ne sache pas exactement si ce fourneau est bien celui qui était associé à la pipe également conservée dans cette institution, l'emboitement des deux éléments rend frappante la ressemblance de l'objet, dans son ensemble, avec un oiseau en vol (Fig. 31).



Fig. 31 Anonyme, « Calumet » (tuyau), bassin du Mississippi, XVIIIe siècle, 150 cm, Paris, bibliothèque Sainte-Geneviève, inv. 1943, n° 161 ; « Calumet » (fourneau), XVIIIe siècle, 10,5 cm, catlinite, Paris, bibliothèque Sainte-Geneviève, inv. 1943, n° 167.

Sur l'une des aquarelles qu'il a réalisées en Louisiane dans les années 1730, Alexandre de Batz représente quant à lui un calumet tenu en main par un homme atakapa. Sous le pinceau

[117] JR, vol. 59, p. 134-136 ; Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 357.
[118] S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 126.

du Français, l'éventail de plumes comme la tête d'oiseau apparaissant à son extrémité suggèrent aussi que l'objet est censé représenter un volatile (Fig. 32).



Fig. 32 Alexandre de Batz, « Desseins de Sauvages de Plusieurs Nations, Nlle Orléans », 1735, 29,8 x 45,3 cm, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 41-72-10/20 (détail).

Ensuite, agir comme un oiseau semble avoir été assez commun en contexte rituel, dans la vallée du Mississippi. Deliette évoque par exemple une danse du calumet illinoise au cours de laquelle « dans tout le temps que dure le chant un d'eux tient le calumet qu'il secoue toujours devant celuy à qui il est donné »[119]. L'explorateur Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, de façon plus précise, évoque une danse du calumet organisée en septembre 1719 par des chefs « toyayas et ascanis ». À propos des officiants, « veillart de plus de 60 ans », l'officier dit qu'ils « manioient le plumage avec une adresse infinie »[120], le « plumage désignant ici l'éventail de plumes attaché au calumet », comme il le précise ailleurs[121]. Étienne Véniard de Bourgmont évoque lui aussi des gestes comparables. Il les observe d'abord au mois de juillet 1724 lors d'une cérémonie organisée par des Kansa qui l'attendent « sur la hauteur des prairies ». Il

[119] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 357.
[120] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°19v.
[121] *Ibidem*, f°19.

rencontre alors « le grand chef de la nation avec dix chef de guerre » qui le reçoivent « le Calumet au vent avec grande réjouissance », c'est-à-dire en tenant le calumet dans les airs, plumes déployées[122]. Une scène similaire a lieu ensuite au mois de novembre de la même année, lorsqu'il rencontre dix chefs iowa, qu'il voit arriver vers lui avec « les grands calumets au vent »[123]. Plus tard, et cette fois dans le Sud-Est, Adair observe l'usage d'éventails en plumes rectrices d'aigle – exactement les mêmes qu'on trouve sur les pipes – lors d'une danse du calumet. Ces éventails, écrit-il, sont agités devant le visage du représentant des invités ainsi qu'en « direction des cieux »[124].

Tous ces exemples rappellent le mouvement des ailes des oiseaux mais restent tout de même sujets à caution car ils sont peu précis. D'autres permettent toutefois de renforcer encore l'hypothèse. Jean-Baptiste Truteau évoque à ce titre une danse du calumet sur le haut Missouri, dans les années 1790. L'un des danseurs les plus considérés, écrit-il, « se fait apporter par un servant quatre petites bottes d'un foin qui rend une odeur forte, et forme avec [ces bottes] un petit cercle sur la terre qui a la figure d'un nid d'aigle ». Dans ce « nid », le danseur place des enfants sur lesquels il verse de l'eau, « ce qui marque une adoption par ces gens là du père et des enfants »[125]. Un peu plus tard, au cours de la séquence rituelle :

> [D]eux danseurs, sautant et courant de çà de la au milieu du rond, contrefont le vol d'un aigle soit quil plane dans les airs, soit que, d'un vol rapide, il s'élance vers la terre. Ils se donnent tant d'agitations et de mouvements, par les gestes et les contorsions inexprimables qu'ils font, qu'il faut qu'ils ayent des corps de fers pour y soutenir des demi jours entiers[126].

William Fenton a montré que le vol de l'aigle était également pratiqué par des danseurs lors de rituels d'adoption parfois appelés *Eagle Dance*, dans de nombreuses sociétés autochtones nord-américaines[127]. Selon W. Fenton, cette « danse de l'aigle » constitue une variante de la danse du calumet. On reconnaît en effet nombre de ses traits dans sa version choctaw. Comme le note Greg O'Brien, cette danse, au cours de laquelle des étrangers sont adoptés afin d'en faire temporairement des parents, implique non seulement des échanges de calumet, mais aussi l'énonciation de leurs hauts faits d'arme par certains guerriers, comme

[122] « Relation du voyage de Bourgmont, chevalier de l'ordre militaire de Saint-Louis », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C 4, f°131v.
[123] *Ibidem*, f°144.
[124] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 199-200.
[125] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 324.
[126] *Ibidem*, p. 326.
[127] FENTON William N., *The Iroquois Eagle Dance. An Offshoot of the Calumet Dance*. *With an Analysis of the Iroquois Eagle Dance and Songs by Gertrude Prokosch Kurath,* Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 156), 1953, p. 277, 279-280.

pendant la danse du calumet. Surtout, des danseurs, le corps enduit d'argile blanche – couleur associée à la paix –, dansent en tenant et en portant des plumes d'aigles. Une telle danse de l'aigle a notamment été effectuée pour adopter des agents américains, le 3 janvier 1785, à l'occasion des négociations diplomatiques qui se sont tenues entre le chef choctaw Taboca et l'Américain Andrew Picken, dans son habitation de Hopewell, en Caroline du Sud. Au cours de la danse, alors qu'il touche les agents américains avec des plumes d'aigle, Taboca explique que les Choctaw tiennent « toujours ces plumes rectrices d'aigles pour faire la paix »[128]. Le peintre George Catlin (1796-1872) a livré, dans les années 1830, une représentation vivante de la danse de l'aigle chez les Choctaw, où l'on peut saisir le mouvement des corps en action (Fig. 33).



Fig. 33 George Catlin, *Eagle Dance, Choctaw*, 1835-1837, 49,6 x 70 cm, Washington D.C., Smithsonian American Art Museum, 1985.66.449.

Un dernier exemple, hors de notre aire d'étude, permet néanmoins de confirmer le caractère fort répandu des références au mouvement des oiseaux lors des cérémonies du calumet. Celui-ci a été observé par Francis La Flesche et Alice Fletcher, à la fin du XIXe siècle, dans le cadre de la cérémonie d'adoption *Wa'wa*^{n} chez les Omaha[129]. Au cours de celle-ci, les

[128] G. O'Brien, *Choctaws in a Revolutionary Age*, *op. cit.*, p. 58.
[129] Il est à noter tout de même que les Omaha entretiennent d'importantes proximités linguistiques et culturelles avec les Quapaw, auxquels cette thèse s'intéresse à de nombreuses reprises.

calumets sont explicitement utilisés de telle manière qu'ils représentent la sortie du nid d'un aigle et son envol[130]. Selon les deux ethnographes, les porteurs du calumet « étaient gracieux et pouvaient bien imiter le vol, les cercles, les montées et les descentes de l'oiseau. Les éventails en plumes bougeaient comme des ailes lorsque les tuyaux étaient balancés, et l'œil et l'oreille étaient sollicités de manière rythmique »[131]. Ils ajoutent que le feu, entretenu pendant toute la séquence, permet, par un jeu d'ombre et de lueurs, d'ajouter au réalisme de la scène[132].

Dans cet exemple, comme dans le tableau de Catlin ou les descriptions de Marquette et Truteau, les gestes des Amérindiens se confondent avec ceux des aigles. Contrairement à l'hypothèse de S. Krech III, qui y voit une simulation des effets produits par le tabac, il paraît préférable d'inscrire ces gestes, non pas dans le registre de l'imitation, mais plutôt dans celui de la métamorphose. Comme l'a noté Philippe Descola, nombre de sociétés amérindiennes, de l'Amazonie à l'Amérique du Nord, confèrent à certains êtres humains et non humains la capacité de se métamorphoser. Dans le cas des humains, ils peuvent emprunter les « dispositions physiques » des espèces en lesquelles ils entendent se muer[133] – les plumes d'aigle, dans l'exemple choctaw. La métamorphose n'est « pas un dévoilement ou un déguisement », selon P. Descola[134] : il est bel et bien question, pour des individus souvent spécialisés[135], « de capter les puissances d'agir animales en devenant une image vivante de leur corps »[136]. Dans cette perspective, il semble donc que les danseurs aient pu considérer qu'ils se transformaient véritablement en oiseaux lors de ces adoptions rituelles – qu'il s'agisse de la danse du calumet ou de celle de l'aigle. Cette configuration se distingue à mon sens des formes d'imitation que l'on retrouve en contexte de chasse, et plus particulièrement dans le cadre de la traque du chevreuil, évoquée dans le chapitre 4. Dans cas précis, le fait que le chasseur revête l'enveloppe corporelle du gibier correspond à une imitation consciente, au sens où il s'agit d'un stratagème pour tromper sa proie, plutôt qu'à une volonté de se transformer véritablement en une personne non humaine[137].

En guise d'interrogation conclusive, on peut se demander pourquoi certains participants agissent ainsi comme des oiseaux, et plus spécifiquement comme des aigles, lors des rituels

---

[130] R. Hall, *An Archaeology of the Soul, op. cit.*, p. 52.
[131] *Ibidem*.
[132] *Ibid*.
[133] DESCOLA Philippe, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Le Seuil (Points « Essais »), 2021, p. 141.
[134] P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*., p. 240.
[135] *Ibidem*, p. 235.
[136] P. Descola, *Les formes du visible*, *op. cit*., p. 141.
[137] G. Havard parle quant à lui d'imitation pour l'ensemble de ces pratiques, qu'il s'agisse de la traque des proies ou de danses rituelles, comme celles où des Amérindiens agissent comme des bisons en portant certains de leurs attributs corporels : G. Havard, « Le rire des jésuites », art. cité, p. 569-571.

d’adoption décrits à l’instant. Les sources ne donnent pas accès à une réponse simple ou évidente. Mais les différents éléments rassemblés au fil du chapitre permettent de formuler une hypothèse. Ces rituels constituent d’importants moments de recomposition des relations sociales puisque des personnes auparavant considérées comme étrangères sont intégrées au groupe organisateur de la danse du calumet ou de la danse de l’aigle. Dans ce cadre, on peut penser que la métamorphose des danseurs permet en quelque sort de faire participer les aigles à la cérémonie. On sait désormais que les Amérindiens tendent à rechercher la protection de certains oiseaux et tiennent notamment les aigles en haute estime. Or, la présence et le soutien bienveillant de ces oiseaux lors des rituels d’adoption sont d’autant plus cruciaux que ces rituels comportent une part de risque : tant que l’adoption n’est pas complète, la relation aux futurs adoptés reste précaire et peut à tout moment basculer dans la conflictualité. On peut ainsi imaginer que le recours aux aigles, alliés puissants dont la présence est matérialisée par la métamorphose des danseurs, atténue ce risque de la conflictualité tout en contribuant au succès de l’adoption.

Chapitre 10. Sous la terre et sous les eaux

Les gestes des Amérindiens destinés aux êtres du monde céleste connaissent bien des prolongements dans les relations qu'ils tissent avec des personnes non humaines associées au monde souterrain et subaquatique. Ces relations, une fois de plus, s'inscrivent dans une logique dualiste et les Autochtones s'efforcent de maintenir ces êtres dans une position d'alliés, bien que parfois l'alliance puisse brutalement prendre fin et la relation basculer dans l'inimitié.

L'alliance, cadre principal des relations examinées ici, reste par ailleurs toujours asymétrique. À l'image des relations aux astres et aux oiseaux, l'attitude privilégiée par les Amérindiens lorsqu'ils interagissent avec des êtres réputés vivre sous la terre et sous les eaux est la déférence, ce dont témoignent leurs gestes. Ceux-ci prennent place dans des interactions fortement ritualisées qui apparaissent comme autant de moments où les Amérindiens tentent de maintenir à distance la dangerosité de ces personnes non humaines. Deux cas d'étude permettront d'explorer les formes que prennent ces relations. L'ours, d'une part, animal avec qui les relations interviennent en particulier lors de la chasse, a la particularité d'être à la fois un gibier et un être auquel est conféré une grande capacité d'influence sur le monde des humains. J'examinerai d'autre part le cas d'êtres subaquatiques dont la nature est beaucoup plus difficile à saisir, à partir d'une comparaison critique entre les données issues des archives coloniales et celles mobilisées dans les travaux des anthropologues et des archéologues.

1. La place de l'ours dans la vallée du Mississippi

L'ours partage avec les oiseaux une capacité d'agir singulière, liée précisément à l'étage du monde dans lequel il est réputé vivre, on va le voir. Sa place dans les relations sociales est cependant marquée par une singularité non négligeable. L'ours fait partie en effet des espèces largement chassées, dans toute la vallée du Mississippi, et il semblerait bien, si l'on en croit les sources[1], qu'il soit le seul gibier doté d'une puissance et d'une dangerosité aussi importantes.

À l'image des recherches sur la chasse[2], les travaux sur les relations à l'ours en pays amérindien ont longtemps eu tendance à privilégier l'aire subarctique, depuis l'article pionnier

[1] Le cas du bison est, à cet égard, difficile à évaluer. À l'exception d'un exemple, relevé par Gilles Havard à propos des Quapaw, les sources du XVIIIe siècle sont silencieuses sur le sujet : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 423.
[2] Cf. chapitre 4.

de A. Irving Hallowell publié en 1926 et issu de sa thèse de doctorat[3]. Plusieurs études ont cependant contribué, ces dernières années, à élargir l'aire au sein de laquelle l'ours faisait l'objet d'un traitement particulier par les populations amérindiennes[4]. Ces travaux, aussi stimulants soient-ils, n'intègrent pas en revanche d'analyse systématique des sources du XVIIIe siècle ; ils focalisent surtout leur attention tantôt sur le matériel archéologique précolonial, tantôt sur le corpus ethnographique des XIXe et XXe siècles. Dans le sillage de ces travaux ayant tous montrés qu'il se passe quelque chose de particulier avec les ours dans une vaste partie de l'Amérique du Nord-Est, j'entends ici examiner les formes que prennent spécifiquement les relations à l'ours dans la vallée du Mississippi, principalement dans le cadre des pratiques qui entourent sa chasse.

A. L'ours parmi les espèces chassées

Avec le chevreuil et le bison, l'ours noir[5] (*Ursus americanus*) est la troisième proie la plus importante pour les chasseurs autochtones de la vallée du Mississippi. Omnivore et mobile, il est capable de s'adapter à une grande diversité d'écosystèmes[6] et, au XVIIIe siècle, on le retrouve dans l'ensemble de la vallée du Mississippi[7]. Il n'est pas rare que les colons ou les missionnaires notent sa présence lorsqu'ils se déplacent à pied ou par voie d'eau dans la région, comme le père Hennepin qui remarque, à l'embouchure de la rivière Saint-Joseph – au sud-est du lac Michigan – « plusieurs de ces animaux qui y étaient attirés par la grande quantité de raisins qui s'y trouvent de tous côtés »[8]. Bien qu'il soit un animal plutôt solitaire, l'ours peut s'approcher des zones habitées par les Amérindiens, attirés par les baies dont la repousse est

[3] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité.

[4] Voir notamment les différents chapitres de l'ouvrage collectif suivant : LAPHAM Heather A. et WASELKOV Gregory A. (eds.), *Bears: Archaeological and Ethnohistorical Perspectives in Native Eastern North America*, Gainesville, University of Florida Press, 2020. On pourra aussi se reporter aux travaux suivants : BERRES Thomas E., STOTHERS David M. et MATHER David, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America: An Update and Assessment of A. Irving Hallowell's Work », *Midcontinental Journal of Archaeology*, 2004, vol. 29, n° 1, p. 5-42 ; M. Kassabaum et A. Peles, « Bears as Both Family and Food », art. cité.

[5] L'ours noir est le seul ursidé présent dans l'ensemble de la vallée du Mississippi. Les marges occidentales de la vallée du Mississippi, notamment le haut Missouri, étaient également fréquentées par le grizzly (*Ursus arctos*), appelé aussi ours brun : SCHWARTZ Charles C., MILLER Sterling D. et HAROLDSON Mike A., « Grizzly Bear » dans George A. Feldhamer, Bruce C. Thompson et Joseph A. Chapman (eds.), *Wild Mammals of North America: Biology, Management, and Conservation*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 557-558. Cette présence du grizzly est toutefois très rare dans les sources du XVIIIe siècle et, sauf mention contraire, je fais référence à l'ours noir et non à l'ours brun lorsque je parle d'« ours » dans cette thèse.

[6] LARIVIÈRE Serge, « Ursus americanus », *Mammalian Species*, 2001, n° 647, p. 4 ; B. Scheick et W. McCown, « Geographic Distribution of American Black Bears in North America », art. cité, p. 24.

[7] B. Scheick et W. McCown, « Geographic distribution of American black bears in North America », art. cité, p. 27.

[8] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 174.

favorisée par la pratique du brûlis, ou encore par le maïs cultivé dans les champs, à proximité des villages[9].

La chasse à l'ours peut commencer au début de l'automne, alors qu'il s'engraisse pour préparer la saison suivante, mais elle a le plus souvent lieu après son entrée en hibernation, soit entre la fin de l'automne et le début de l'hiver, en fonction des latitudes[10]. À l'inverse, l'ours n'est pas chassé au moment du rut, en particulier au mois de juin, car sa viande est alors considérée comme mauvaise dans plusieurs sociétés de la région[11]. Il faut toutefois préciser que l'ours n'est pas seulement chassé pour sa viande et constitue à cet égard un gibier secondaire. C'est plutôt sa graisse qui est convoitée par les chasseurs amérindiens, dont ils peuvent tirer « 60 ou 80 pintes » pour un « gros ours » si l'on en croit Marc-Antoine Caillot[12]. Cette graisse, que les Français appellent « huile d'ours », est employée pour divers usages alimentaires. Selon André-Joseph Pénicaut, les Colapissa accommodent ainsi « tout leur manger avec de la graisse d'ours qui est blanche l'hiver, quand elle est figée, comme du sein doux, et l'esté elle est comme de l'huille d'olive »[13]. Elle agrémente en particulier la bouillie de maïs, ou « sagamité » comme l'appellent les Français, le plat de base de l'alimentation autochtone[14]. Les Amérindiens utilisent aussi l'huile d'ours pour s'enduire leur corps, tant pour « rendre les nerfs plus flexibles », selon le planteur Le Page du Pratz, que pour lutter contre les moustiques[15]. L'huile d'ours, enfin, est appliquée sur les cheveux, pour des raisons esthétiques, au sein de certains groupes comme les Sioux[16].

À l'instar du bison et parfois du chevreuil, l'ours est chassé collectivement. L'organisation de cette chasse n'est cependant pas aussi complexe que celle du bison, au cours

---

[9] S. Larivière, « Ursus americanus », art. cité, p. 4-5 ; WASELKOV Gregory A. et FUNKHOUSER J. Lynn, « Bear-Human Relationships in Native Eastern North America: An Overview of Archaeological and Ethnohistorical Evidence » dans Heather A. Lapham et Gregory A. Waselkov (eds.), *Bears: Archaeological and Ethnohistorical Perspectives in Native Eastern North America*, Gainesville, University of Florida Press, 2020, p. 281.

[10] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 279-280 ; R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 90 ; JR, vol. 60, p. 150 ; S. Larivière, « Ursus americanus », art. cité, p. 5.

[11] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 90.

[12] Marc-Antoine Caillot, « Relation du voyage de la Louisianne ou Nouv. France fait par le Sr Caillot en l'année 1730 », s. d., HNOC, MS 596, p. 136.

[13] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 161 **;** Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », NL, MS 257, p. 363-364 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 301.

[14] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », NL, MS 257, p. 363-364 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 363-364.

[15] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 311 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois, op. cit.*, p. 507.

[16] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 265-266.

de laquelle l'ensemble de la communauté s'investit durant des semaines[17]. Dans le cas du plantigrade, il suffit aux chasseurs de se constituer en un groupe qui part dénicher les ours dans leur tanière. Cette chasse peut durer plusieurs jours[18] et se pratique parfois en marge des grandes chasses au bison[19] ou, de manière plus générale, au cours de l'« hivernement »[20]. De toutes les chasses, celle de l'ours est probablement la plus dangereuse, comme en témoignent les sources qui évoquent parfois de graves accidents. Cette chasse demande en effet beaucoup de précautions et de précision car, si l'ours n'est pas tué du premier coup de feu ou de flèche, il peut faire preuve d'une grande agressivité et s'attaquer au chasseur[21]. Ce dernier doit alors savoir réagir rapidement. L'une des techniques de fuite décrite dans les archives consiste à lâcher ses chiens pour qu'ils harcèlent l'ours furieux, le temps de trouver un arbre où se percher[22]. Lorsque le chasseur ne parvient pas à s'enfuir assez vite, son manque de précision peut lui être fatal, à l'image d'un jeune chasseur, probablement potawatomi, attaqué par un ours après l'avoir seulement blessé, à l'automne 1676. Les conséquences de cette erreur sont dramatiques pour le jeune homme : l'ours se jette sur lui et le tue d'après le père Allouez[23]. Pénicaut insiste lui aussi sur les risques qu'encourent les participants à la chasse à l'ours. Cette pratique est « fort dangeurese, écrit-il, car quoy que cet animal soit blessé quelque fois de trois ou quatre coups de fusils, il ne laisse pas de courir encore sur les premières personnes qu'il rencontre, et d'un seul coup de dent et de griffe, il vous le déchire en un instant »[24]. Si les descriptions d'Allouez et de Pénicaut laissent imaginer la violence d'un corps à corps avec un ours, il arrive pourtant que les chasseurs s'en sortent vivants. L'officier Jean-Baptiste Bénard de La Harpe rapporte à ce titre le cas d'un soldat français qui l'accompagne lors de l'exploration de la rivière Arkansas. Le 1er février 1722, ce dernier tire sur un ours qui, blessé, se retourne contre lui. Un interminable combat s'engage ensuite, pendant une heure si l'on en croit La Harpe, mais le soldat survit à la confrontation, l'ours ayant finalement abandonné la lutte[25].

---

[17] R. Morrissey, « Bison Algonquians », art. cité ; « 'The Country is Greatly Injured' », art. cité.
[18] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages*, *op. cit*., p. 282.
[19] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 276, 283.
[20] JR, vol. 65, p. 74.
[21] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 78.
[22] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 318.
[23] JR, vol. 60, p. 150-152.
[24] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 77.
[25] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°65v. Cet ours est très probablement un ours noir, dont la présence est bien documentée dans la région, mais on ne peut exclure totalement qu'il s'agisse d'un ours brun, car La Harpe et ses hommes se trouvent alors à la frontière

B. Un être chtonien

Bien qu'il fasse partie des proies chassées par les Amérindiens, l'ours n'est pas traité de la même manière que les autres gibiers, tels que le chevreuil ou le dindon par exemple. Les anthropologues, à commencer par I. Hallowell, n'ont pas manqué de remarquer que les interactions des Amérindiens avec les ours étaient le lieu d'attitudes, de gestes et de discours qui se distinguent de ceux pratiqués lors d'autres chasses[26].

Plusieurs hypothèses pourraient être formulées pour expliquer le statut particulier accordé à l'ours dans la vallée du Mississippi. D'abord, les Amérindiens ont pu relever, chez l'ours, un certain anthropomorphisme, unique parmi les animaux qui habitent la région. Il possède en effet des traits physiques et comportementaux qui le rapproche des humains : lorsqu'il se tient debout, sur ses pattes arrière, sa silhouette rappelle celle d'un humain ; il accorde un soin attentionné à ses petits ; il lui arrive de pleurer ; il est omnivore ; les traces de ses pattes et ses excréments ressemblent à ceux des humains… La liste est longue et a été dressée par différents chercheurs[27]. Comme le notait toutefois déjà I. Hallowell, ces similarités ne suffisent pas à expliquer le traitement particulier dont l'ours fait l'objet, car, si tel était le cas, on en trouverait la trace dans l'ensemble des régions du monde où des ours sont présents[28]. On pourrait ensuite insister sur son agressivité. Comme l'ont montré les précédents exemples, l'ours peut être particulièrement dangereux pour les humains et cette dangerosité a pu, à la différence d'autres gibiers, contribuer à la singularisation de son statut. À la lecture des différents travaux, on s'aperçoit pourtant que, par-delà sa ressemblance avec les humains et sa dangerosité, l'ours se distingue surtout des autres animaux du fait des capacités extraordinaires qui lui sont attribuées. Plusieurs ethnographes l'ont remarqué, à l'image d'Alanson Skinner, selon lequel les Cree considèrent les ours comme étant dotés d'une intelligence et de pouvoirs supérieurs aux humains[29]. Plus récemment, les archéologues Megan Kassabaum et Ashley Peles ont également défendue l'idée selon laquelle les ours étaient considérés, sur le temps long, comme des êtres puissants, cette fois à partir d'études de cas situées dans la basse vallée du

orientale de l'aire de répartition du grizzly : C. Schwartz, S. Miller et M. Haroldson, « Grizzly Bear », art. cité, p. 557.

[26] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité ; R. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 92-93.

[27] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 148-149 ; T. Berres, D. Stothers et D. Mather, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America », art. cité, p. 7-8 ; M. Kassabaum et A. Peles, « Bears as Both Family and Food », art. cité, p. 111.

[28] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 148-149. Argument reprit dans : G. Waselkov et L. Funkhouse, « Bear-Human Relationships in Native Eastern North America », art. cité, p. 303.

[29] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 53.

Mississippi[30]. Les explications relatives à l'origine de cette puissance des ours restent toutefois peu développées dans les travaux des anthropologues et des archéologues, et il importe d'en préciser les contours. En l'occurrence, à partir d'une lecture croisée des sources du XVIIIe siècle et de certains travaux anthropologiques, je propose l'interprétation suivante : la tendance répandue à conférer une puissance spécifique aux ours est liée au fait qu'ils sont, dans la vallée du Mississippi, associés au monde chtonien.

Cette association a déjà été relevée par plusieurs anthropologues mais identifiée surtout chez des groupes vivant entre la vallée du Saint-Laurent et le nord-est des Plaines, tels que les Haudenosaunee, les Menomini, les Ojibwe ou encore les Ho-Chunk[31]. Emmanuel Désveaux y voit quant à lui une tendance plus répandue et affirme que l'ours est non seulement un être chtonien mais aussi l'« incarnation par excellence des puissances chthoniennes », au même titre que, dans de nombreuses sociétés amérindiennes, l'oiseau-tonnerre incarnerait les puissances célestes[32]. Les sources coloniales confirment à mon sens cette interprétation d'une association entre les ours et le monde souterrain.

Celle-ci repose en premier lieu sur l'observation attentive, par les Amérindiens, du comportement et du milieu de vie des ours. De la même manière que les oiseaux associés au monde céleste sont – à l'exception des volailles européennes – ceux qui volent, l'ours est associé au monde chtonien parce qu'il habite souvent, en particulier pendant son hibernation, des espaces creux, cachés, qui peuvent aisément être assimilés au monde souterrain. L'éthologie contemporaine atteste cette habitude des ours de se réfugier, en hiver, dans des cavités de pierre ou des abris végétaux comme des souches, des troncs, des trous formés dans le sol par des racines ou encore des terriers souterrains. L'entrée de ces abris peut d'ailleurs être partiellement ou totalement refermée pendant l'hibernation[33]. Des observateurs français du XVIIIe siècle ont bien relevé ce phénomène, qui leur a probablement été expliqué par leurs voisins ou leurs guides autochtones. Comme l'écrit Pénicaut, par exemple, c'est souvent dans des espèces d'arbres telle que le cyprès que l'ours trouve refuge en hiver, dans la basse vallée du Mississippi, « parce que ces arbres sont ordinairement creux »[34]. Cette caractéristique n'a pas échappé aux Amérindiens,

[30] M. Kassabaum et A. Peles, « Bears as Both Family and Food », art. cité, p. 110.
[31] T. Berres, D. Stothers et D. Mather, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America », art. cité, p. 16.
[32] E. Désveaux, « Panthères abyssales et anaconda primordial », art. cité, p. 117. Voir également : *Sous le signe de l'ours*, Paris, Éditions Maison des Sciences de l'Homme, 1988, p. 209-210 ; *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 51, 298 ; C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, *op. cit*., p. 323.
[33] S. Larivière, « Ursus americanus », art. cité, p. 5. Il est à noter que, dans les milieux les plus méridionaux, l'ours peut également se constituer un lit en branchage, à la surface du sol, pour hiberner : *ibidem*.
[34] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 77. Voir également : J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 318.

fins observateurs du monde vivant, comme en témoignent les techniques de chasse à l'ours qu'ils ont développé. Celles-ci reposent précisément sur la traque des plantigrades *dans leurs abris*, au moment où ils y sont installés pour hiberner[35]. Dans ce cadre, une fois la tanière repérée, les chasseurs obligent l'ours à en sortir, notamment en utilisant le feu et la fumée, comme l'écrit encore Pénicaut :

> Quand on veut en tuer on appuy près de l'arbre où est l'ours, un autre arbre qui va jusqu'au trou par où l'ours est entré. L'on monte par cet arbre qui est appuyé sur celuy où est l'ours, et l'on jete par le trou dans le creux de l'arbre où est l'ours des morceaux de bois sec flambant, ce qui oblige l'animal d'en sortir pour s'empêcher dy estre brulé, il le redêcent à reculon comme feroit un homme, et alors qu'il redescent, on le tire à coup de fusil[36].

Ces espaces creux où les ours sont débusqués, en particulier les souches et les troncs d'arbre, ont pu être interprétés par les Amérindiens comme des espaces favorisant la circulation entre les différentes strates du cosmos, ce qui a pu contribuer à conférer aux ours leur statut singulier. A. Peles et M. Kassabaum ont ainsi suggéré que l'hibernation des ours était conçue dans la vallée du Mississippi, sur la longue durée, comme un moment de voyage entre le monde des vivants et celui des morts, ce dernier étant atteint après un chemin traversant la voie lactée, pour de nombreux groupes autochtones[37]. Cette hypothèse reste relativement spéculative, au sens où le lien entre les données archéologiques et ethnographiques mobilisées par ces chercheuses reste ténu. En revanche, l'idée selon laquelle les arbres pouvaient être pensés par les Amérindiens comme des axes de circulation entre les étages du cosmos est soutenue par différents travaux. Cette idée fait effectivement écho au principe plus général selon lequel les strates du monde sont reliés par un axe vertical qui peut prendre diverses formes, tels que des mats, des perches ou bien des arbres[38]. Dans cette perspective, les ours non seulement sont associés au monde souterrain mais, parce qu'ils hibernent souvent dans des souches ou des arbres, ils étaient peut-être réputés circuler entre des mondes peu accessibles aux humains.

Comme c'est presque toujours le cas à propos des animaux ou des êtres invisibles, les observateurs européens du XVIIIe siècle n'ont pas formulé de description explicite concernant

---

[35] S. Larivière, « Ursus americanus », art. cité, p. 5 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 124.
[36] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 77.
[37] M. Kassabaum et A. Peles, « Bears as Both Family and Food », art. cité, p. 114.
[38] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 83 ; J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord, op. cit.*, p. 30-31 ; G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 19-20 ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 119 ; B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 208. Voir également : *supra*, p. 137, 310 ; *infra*, p. 371, 373.

la place des ours dans le cosmos. Une information d'une exceptionnelle clarté est livrée en revanche par Nicolas Perrot, dont les années passées dans les villages autochtones des Grands Lacs et des Plaines lui ont permis de saisir avec une précision souvent remarquable les formes d'appréhension du monde de ses interlocuteurs amérindiens. Dans le récit qu'il a laissé à la postérité, rédigé autour de 1716[39], il s'emploie à formuler quelques réflexions générales sur « la relligion des nations sauvages ». À la différence de la plupart de ses homologues français, Perrot décrit sans ambiguïté la stratification du cosmos largement diffusée en pays amérindien. Il évoque ainsi les « divinités [que les Autochtones prient], et qu'ils admettent dans l'air, sur terre, et dans la terre »[40]. Celles « qui sont dans la terre, écrit-il, sont les ours qui passent l'hyver sans manger », c'est-à-dire en hibernation[41]. Si Perrot, de cette manière, témoigne de l'association entre l'ours et le monde chtonien chez les Amérindiens, il ne s'arrête pas là, et la partie la plus utile de sa description consiste en l'explication des raisons d'une telle association. Selon lui, en effet, les Amérindiens « regardent de même tous les animaux, *qui séjournent dans des cavernes et dans des trous* »[42]. Cette dernière précision montre bien que l'association des ours au monde chtonien n'est pas arbitraire, mais qu'elle repose sur l'observation soigneuse de son comportement et de son milieu de vie. De la même manière que certains oiseaux sont associés au monde céleste parce qu'ils volent, l'ours est associé au monde chtonien car il hiberne dans des souches, des espaces creux et des cavités. Cette association me paraît ainsi, comme le suggérait E. Désveaux, être le facteur explicatif principal dès lors qu'on essaie de comprendre la place que l'ours entretient dans l'univers relationnel amérindien.

C. Précautions et ritualisation dans les relations à l'ours

La place singulière que l'ours tient dans les relations sociales autochtones a été bien identifiée dans l'aire subarctique – pas seulement en Amérique d'ailleurs, mais aussi en Sibérie[43]. Relevant les différents termes utilisés pour décrire les relations à l'ours dans les sources qu'il a consultées – « respect », « vénération », « culte », etc. –, I. Hallowell considérait déjà, il y a un siècle, que l'ours « est tenu en haute estime » dans toute l'aire subarctique[44]. Comme cela a déjà été noté, des travaux récents ont montré qu'il fallait élargir l'aire concernée,

[39] G. Havard, *L'Amérique fantôme*, *op. cit*., p. 170.
[40] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 194.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibid.* (je souligne).
[43] STÉPANOFF Charles, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, 2019, p. 345-359. Les pratiques étudiées par C. Stépanoff sont toutefois assez différentes de celles décrites en Amérique du Nord.
[44] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 22.

qui recouvre en réalité une grande partie de l'est de l'Amérique du Nord[45]. Les sources coloniales de la vallée du Mississippi l'attestent également. Le vocabulaire des auteurs montre en effet que l'ours est traité différemment des autres espèces de gibier. On perçoit, plus précisément, qu'un statut élevé lui est accordé dans la hiérarchie sociale. Par exemple, le père Henry Nouvel, supérieur des missions des Outaouais, évoque les Amérindiens qui vivent dans la Baie des Puants et que fréquentent les missionnaires Claude Allouez et Louis André dans les années 1670. Rapportant leurs dires, il affirme qu'« il y a certains animaux, aux génies desquels ils rendent beaucoup plus de respect qu'aux autres, parce qu'ils leur sont plus utiles : On ne sçauroit croire la vénération qu'ils ont pour l'Ours »[46]. Cette « vénération » dont parle Nouvel fait une fois de plus référence à l'attitude déférente qu'adoptent les Amérindiens à l'égard de plusieurs catégories de personnes non humaines, auxquelles ils prêtent une agentivité distinctive. L'ours fait partie de ces personnes dont le statut impose une formalisation très nette des interactions, qui s'illustre à travers les gestes rituels que les Amérindiens effectuent lors de sa chasse, puis lors du traitement de son corps.

C. 1. La mise à mort de l'ours et ses préparatifs

Les gestes qui préfigurent et ceux qui suivent la mise un mort d'un ours sont autant de précautions qui illustrent la mise à distance d'une dangerosité manifeste. Les travaux ethnographiques et historiques ont souligné que des remerciements et des excuses pouvaient être prononcés dans le cadre de la chasse de toutes sortes de gibier, dans une large partie de l'Amérique du Nord autochtone – des exemples ont été relevés dans des sociétés aussi diverses que les Hopi[47], les Dakota[48], les Cherokee et les Creek[49]. Dans tous les cas, ces précautions sont considérées comme indispensables pour éviter les représailles du gibier qui pourraient frapper les chasseurs. Outre les remerciements et les excuses, les précautions rituelles peuvent passer par la manipulation du corps des proies, à l'instar des Amérindiens du Sud-Est dont Charles

[45] T. Berres, D. Stothers et D. Mather, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America », art. cité, p. 16 ; H. Lapham et G. Waselkov, *Bears*, *op. cit*.
[46] JR, vol. 57, p. 126. Voir également : JR, vol. 56, p. 126-128 ; vol. 60, p. 150-152.
[47] CUSHING Frank Hamilton, « Le jeune chasseur qui n'offrait jamais de sacrifice au cerf qu'il avait tué, ou l'origine de la société des serpents à sonnette » dans *Tenatsali, ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien*, édité par Patrick Pérez et Frédéric Saumade, Paris, CNRS éditions, 2022, p. 233-254.
[48] EASTMAN Charles A., *Red Hunters and the Animal People*, New York/Londres, Harper and Brothers, 1904, p. vi.
[49] S. Krech III, *The Ecological Indian*, *op. cit*., p. 164-166.

Hudson dit qu'ils jettent certains morceaux de gibier au feu pour, là encore, éviter ses représailles[50].

Le cas de l'ours, l'un des mieux documentés dans les archives, se singularise néanmoins. L'ours est en effet surreprésenté dans les descriptions des précautions rituelles mises en œuvre dans le cadre de la chasse et les formes que prennent ces dernières sont tout à fait particulières. Le récit de Nicolas Perrot est une nouvelle fois d'une aide précieuse pour comprendre les ressorts de cette singularité. Selon le coureur de bois, qui ne précise pas la région dans laquelle se passe l'action[51], un festin était organisé dans les villages autochtones avant qu'une chasse à l'ours ait lieu. En l'occurrence, l'organisation du festin repose sur l'initiative individuelle d'un chef de guerre, qui réunit autour de lui « un party de jeunes gens ». Le chef organise ce festin la veille du départ, « afin que l'ours luy soit favorable et à ceux de son party, voulant dire qu'il desire d'en trouver et d'en tuer, sans en estre ny ses gens aucunement endommagés »[52]. D'après Perrot, les chasseurs conviés se noircissent le corps ou le visage avec du charbon, puis jeûnent pendant huit jours, jusqu'au soir du festin. Ils doivent ensuite « se laver avant le repas ». Ces gestes sont indispensables selon le traiteur, les Amérindiens étant « dans le sentiment que s'ils manquoient de les faire, ils transgresseroient des préceptes absolus pour réussir dans la chasse des ours, et que ces animaux estant cachés dans leurs trous, ils n'en pourroient découvrir ou bien qu'ils risqueroient beaucoup d'en estre dévorés »[53]. Ce sont donc ici deux types de représailles que l'ours peut exercer à l'encontre des chasseurs qui n'auraient pas respecté ce que le coureur de bois appelle des « préceptes », c'est-à-dire un ensemble de gestes déférents – le jeûne, l'usage du charbon – visant manifestement à susciter la bienveillance de l'ours. D'une part, les proies peuvent demeurer introuvables[54] ; d'autre part, la chasse peut tourner à l'accident, les conséquences étant dans ce cas beaucoup plus dramatiques. Il faut noter qu'à la différence de la chasse à d'autres gibiers, le festin décrit par Perrot semble avoir pour destinataire l'ours lui-même plutôt qu'un maître du gibier, ce qui pourrait signaler une fois de plus la singularité du statut de l'ours, j'y reviendrai.

C. 2. Après la mort : traitement du corps et consommation collective

[50] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 340. Voir également : S. Krech III, *The Ecological Indians*, *op. cit*., p. 169.
[51] La région concernée se trouve donc entre les Grands Lacs et les Plaines orientales.
[52] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 279-280.
[53] *Ibidem,* p. 281.
[54] Gilles Havard a noté cet aspect dans : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424.

Les précautions rituelles à l'égard de l'ours précèdent donc sa chasse mais elles se poursuivent aussi après la mort de l'animal, comme l'illustre le traitement réservé à son cadavre. À ce sujet, le récit de Nicolas Perrot est encore une fois éclairant.

La chasse à l'ours ne s'interrompt pas dès que la première proie est débusquée et tuée. Plusieurs ours peuvent être mis à mort au cours d'une même chasse, et tous doivent être traités avec la déférence et les gestes rituels qui leur sont dus. « À mesure qu[e les chasseurs] en tüent, écrit Perrot, ils alument leur pipe et luy en mettant le tuyeau dans la gueule. Il[s] poussent la fumée dehors par les narines de cet animal »[55]. Cette pratique, unique en son genre, doit être à mon sens interprétée à la lumière de l'usage ordinaire que les Amérindiens font du calumet, instrument essentiel des alliances conclues et renouvelées entre personnes. Dans ce cas précis, les chasseurs semblent bien faire fumer l'ours, puisqu'ils placent la pipe dans sa gueule, de la même manière qu'elle est habituellement utilisée pour aspirer la fumée. L'ours étant mort, il n'est évidemment pas en capacité de le faire par lui-même, raison pour laquelle les chasseurs le font à sa place, manuellement, en poussant la fumée pour qu'elle sorte par ses narines – exactement comme aurait pu le faire un humain en fumant le calumet. Cette manière de pousser la fumée dans le nez pourrait aussi refléter une pratique commune lorsqu'une alliance est conclue, comme le suggère une anecdote livrée par le père jésuite Paul du Ru. Alors qu'il remonte le Mississippi en février 1700, du Ru rencontre des Amérindiens qui l'invitent à partager un calumet, comme il est d'usage entre inconnus, en pareilles circonstances. « Un d'eux m'est venu présenter la pipe, écrit le prêtre, il a falu en mettre le bout dans la bouche et le sucer 2 ou 3 fois, un autre m'est venu pousser de la fumée de sa pipe dans le nez, comme pour m'encenser »[56]. Qu'il s'agisse donc d'un moyen de pallier l'incapacité de l'ours à fumer par lui-même ou d'un usage ordinaire lors du partage du calumet, les gestes pratiqués à l'égard de l'ours tué s'inscrivent dans le registre de l'alliance, et plus précisément de la constitution ou du renouvellement de celle-ci. Cela pourrait paraître tout à fait paradoxal dans la mesure où le chasseur destine ces gestes à l'ours qu'il vient de tuer – ce qui, logiquement, rappelle moins une relation d'alliance qu'une relation d'inimitié. La situation s'explique pourtant d'autant plus aisément qu'elle est comparable à l'exemple déjà évoqué de la chasse à l'aigle : de la même manière que la mise à mort de cet oiseau constitue un simulacre de meurtre, celle de l'ours est entourée des gestes propres à l'alliance, tout autant pour annuler le potentiel d'inimitié que porte en soi la mise à mort que pour mettre à distance la dangerosité de l'ours et les représailles

[55] *Ibid*., p. 280.
[56] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 23.

dont il est capable. Si, d'après ce que laissent entrevoir les sources, ce type d'attitude prévaut à l'égard de l'ours c'est que, comme l'aigle, son agentivité distinctive en fait effectivement une personne particulièrement dangereuse[57]. Cette pratique consistant à faire circuler de la fumée de tabac dans les narines de l'ours fait d'ailleurs partie de celles, plutôt rares, qui ont été observées plus tard par des ethnographes de l'aire subarctique, à l'instar de Frank Speck qui, chez les Innus, y voit une forme de « révérence » à l'égard de l'ours[58].

Au sein de plusieurs groupes, les chasseurs ont également soin de conserver certaines parties du corps de l'ours tué. Comme l'écrit Perrot, une fois qu'ils se sont assurés que la fumée a bien pénétré dans le museau de l'ours, les chasseurs « coupent le filet qu'il a sous la langue, et l'enveloppent dans une chiffe pour la garder très soigneusement »[59]. Le soir, une fois la chasse achevée, « chacun tire […] de son sac touts les filets de langue qu'il a, et les met sur un brazier avec bien du respect et des invocations »[60]. S'en suit alors une séance d'interprétation d'augures. D'après le coureur de bois, en effet, les Amérindiens « cro[ient] fermement que si ces filets en cuisant venoient à crier, ce qui ne manque jamais, ou à se tortiller, ils en tueront d'autres » [61]. Si, à l'inverse, « elles cuisent paisiblement, et que la chaleur ne les [fait] pas remuer, ils disent que leur chasse sera peu de choses »[62]. Cette description est difficile à interpréter car elle ne connait pas véritablement d'équivalent, à ma connaissance, dans le corpus de sources coloniales. On peut toutefois établir deux parallèles avec la scène du festin organisé la veille de la chasse, décrite aussi par Perrot. Premièrement, dans un cas comme dans l'autre, l'attitude privilégiée par les participants est la déférence : avant le festin, les chasseurs jeûnent et se couvrent de charbon ; lors de l'interprétation des augures, ils agissent également avec « bien du respect ». Deuxièmement, ces situations ont vocation à prévoir le nombre d'ours qui se présentera aux participants lors d'une chasse prochaine – de manière active lors du festin, où ils s'adressent directement à l'ours, et de façon plus passive lors de l'interprétation des augures, bien qu'il soit difficile d'en être certain car on ne connaît pas le ou les destinataires des « invocations » dont parle Perrot. On peut ainsi faire l'hypothèse que ces deux moments se

[57] Un cas recensé concerne non un ours mais un bison, chez les Quapaw, bien qu'il n'existe aucune autre occurrence permettant d'en démontrer le caractère répandu ou d'en identifier les spécificités : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 423.
[58] SPECK Frank G., *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 1935, p. 100-101. Voir également : I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 63-64 ; R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », thèse citée, p. 93.
[59] *Ibid*. Relevé également dans C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 80 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 423.
[60] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 281.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibid.*

répondent : suivant une attitude toujours déférente, les gestes qui précèdent l'expédition et ceux qui la referment anticipent la forme que prendront les futures chasses.

Le père Nouvel évoque une autre pratique de prélèvement de parties du corps de l'ours, cette fois chez les Amérindiens de la Baie des Puants. Ces derniers, écrit-il, « conservent pretieusement la teste de cet animal, ils la peignent des plus belles couleurs qu'ils peuvent trouver »[63]. Dans la même région, au sein d'un village identifié comme meskwaki et daté de la fin du XVIIe-début du XVIIIe siècle, des archéologues ont découvert des crânes d'ours qui avaient été conservés pour les habitants et qui pourraient rappeler la pratique décrite par Nouvel[64]. Celle-ci a été également documentée plus au nord, par des ethnographes, ce qui a poussé I. Hallowell à voir dans la conservation de la tête une pratique relativement généralisée dans l'aire subarctique[65].

Les précautions post-mortem se poursuivent ensuite jusque dans la consommation de l'ours, une fois que les chasseurs sont revenus au village. Un nouveau festin est alors organisé mais cette fois, il réunit non seulement ceux qui ont participé à la chasse mais aussi des « alliés » et des voisins, selon les termes de Perrot, invités à partager le fruit de cette chasse[66]. À cette occasion, la consommation de l'ours est, à l'image de la chasse, marquée par une forte dimension rituelle. Nouvel décrit à ce titre un événement similaire à celui dont parle Perrot, chez les Amérindiens de la Baie des Puants, en parlant d'un « festin solennel avec des cérémonies fort particulières », soulignant le caractère extraordinaire de ce rassemblement. Lors du festin, la tête de l'animal tué dont Nouvel expliquait qu'elle était conservée et peinte, est placée d'après le religieux « dans un lieu éminent, afin qu'elle y reçoive les adorations de tous les conviez, & les loüanges qu'ils luy donnent les uns après les autres par leurs plus belles chansons »[67]. « Loüanges », « adorations » : le vocabulaire du jésuite ne laisse aucun doute quant à la déférence qui marque les gestes et les discours des participants au festin, à l'égard de l'ours tué. Les termes de la description rappellent ici très nettement ceux qui étaient employés par plusieurs auteurs, en particulier l'officier Pierre-Charles Deliette, à propos des oiseaux esprits-gardiens chez les Illinois[68]. Il en va de l'ours comme de ces êtres : les gestes et discours

[63] JR, vol. 57, p. 126. Relevé également dans : C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 36-37.
[64] T. Berres, D. Stothers et D. Mather, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America », art. cité, p. 12.
[65] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 135.
[66] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 282 ; JR, vol. 57, p. 292 ; C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 80-81. La pratique du festin est également documentée par Irving Hallowell : « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 64-65.
[67] JR, vol. 56, p. 126. On trouve la même description dans l'œuvre de Charlevoix, qui l'a copiée sur celle du père Nouvel, comme l'a remarqué Pierre Berthiaume : CHARLEVOIX Pierre-François-Xavier de, *Journal d'un voyage*, édité par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, vol. 1, p. 608, note 38.
[68] Cf. chapitre 9.

rituels qui leur sont destinés témoignent de la grande déférence qui leur est due et contribuent au renouvellement d'une relation d'alliance fortement inégalitaire.

Un moyen de préciser l'analyse serait d'accéder au contenu des discours prononcés à l'occasion de ces festins. Dans la grande majorité des cas, ces discours n'ont pas été transcrits par les observateurs. Peut-être s'agissait-il parfois d'excuses. C'est en tout cas ce que suggère le père Sébastien Rasle à propos des Ottawa, légèrement en dehors de notre région d'étude. Ces derniers, d'après le jésuite, demandent pardon à l'ours qu'ils ont tué et lui expliquent la raison pour laquelle ils le mangent, pratique notamment identifiée chez les membres de la « famille » – sans doute du clan – de l'ours[69]. Bien que cet exemple nous emmène dans les Grands Lacs, au-delà de la limite nord de la vallée du Mississippi, la rareté de la transcription justifie qu'elle soit citée ici, afin de nourrir la réflexion sur le sujet qui nous occupe. Rasle écrit :

> Lorsqu'ils tuent quelqu'un de ces animaux, ils lui font un festin de sa propre chair ; ils lui parlent, ils le haranguent : 'N'aye point de pensée contre nous, lui disent-ils, parce que nous t'avons tué : tu as de l'esprit, tu vois que nos enfans souffrent la faim ; ils t'aiment, ils veulent te faire entrer dans leurs corps ; ne t'est-il pas glorieux d'être mangé par des enfans de Capitaines ?'[70].

Plusieurs éléments méritent d'être commentés dans cet extrait. D'abord, de la même manière que l'usage du calumet témoigne de la relation d'alliance établie entre le chasseur et l'ours tué, le registre de langage transcrit par le père Rasle est lui aussi étroitement associé à l'alliance. Les Amérindiens évoquent l'amour de leurs enfants – « ils t'aiment » – pour l'ours, sentiment qui prévaut entre alliés et parents. En évoquant la souffrance et la faim des enfants, ils entendent par ailleurs susciter la pitié de l'ours, posture que l'on retrouve très souvent dans les harangues destinées à un allié humain. Comme l'écrit en effet Gilles Havard à ce sujet, « il s'agit, en faisant état de son dénuement, de susciter la compassion de son partenaire et de stimuler sa générosité ». Ainsi, « derrière la métaphore du dénuement se profile un désir d'alliance » dans la rhétorique amérindienne[71]. On observe ensuite une volonté de la part des orateurs d'atténuer la colère de l'ours – « n'aye point de pensée contre nous » –, attitude suggérant que sa mise à mort peut avoir des conséquences néfastes pour ses meurtriers ou leur communauté. Si le jésuite ne précise pas de quelles conséquences il s'agit, on peut penser que les Amérindiens craignent les représailles de l'ours. Il convient alors de l'empêcher d'identifier ceux qui l'ont tué comme

[69] JR, vol. 67, p. 156.
[70] *Ibidem*.
[71] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 164, 278, 280, 283 (citations), 284-286.

des meurtriers. À cet égard, I. Hallowell signale que les Ojibwe disent à l'ours qu'il a été tué par un Anglais, et non par un Amérindien[72]. Henry Schoolcraft note quant à lui que les Chippewa, dans les années 1820, disent à l'ours que c'est un Américain qui l'a tué[73]. Dans les deux cas, l'interaction correspond exactement à celle identifiée par James Mooney chez les Cherokee lors de la chasse à l'aigle – à la différence toutefois que les Cherokee parlent d'un Espagnol et non d'un Anglais ou d'un Américain. La confrontation des sources coloniales avec la littérature ethnographique permet ici de renforcer l'hypothèse d'une tendance partagée, au sein d'un vaste espace, à maintenir des proies réputées dangereuses – aigle, ours – dans le giron de l'alliance, quitte à les tromper au moment de la mise à mort. La transcription proposée par Rasle permet, enfin, de formuler une dernière hypothèse : en ce qui concerne les êtres habitant dans les mondes chtonien et céleste, il semblerait bien que le destinataire des discours et des gestes soit toujours l'individu tué, à la différence des proies terrestres, avec lesquelles la relation peut passer par l'intermédiaire d'un être supérieur, comme un maître du gibier. On le voit chez Rasle, en écho aux propos de Perrot déjà cités, c'est bien à l'ours que le discours est directement destiné. C'est peut-être le cas également des « loüanges » et des « adorations » effectuées, d'après le père Nouvel, en direction des têtes des ours tués, au cours du festin qui fait suite la chasse dans la Baie des Puants. Les sources donnent même à voir une certaine porosité entre le statut de l'ours et celui des maîtres du gibier, ou des « divinités » dans le vocabulaire des missionnaires. C'est le cas chez Nouvel mais aussi chez le père Louis André, missionnaire à la Baie des Puants. Parmi les « fausses divinités » qu'il identifie chez ses ouailles, ce dernier range le soleil, le tonnerre, « missipissi » – un être subaquatique puissant[74] –, « michabou » – appelé aussi Nanabozo, « grand lièvre » et héros de la mythologie algonquienne[75] – et l'ours. Ainsi placé aux côtés d'autres êtres issus des mondes céleste et chtonien, l'ours apparaît bien comme un être à la puissance exceptionnelle, plus proches d'êtres invisibles comme les esprits-gardiens que de ce que les observateurs du XVIIIe siècle classent dans la catégorie « animaux »[76]. Alors

[72] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 57-58 ; J. Mooney, *Myths of the Cherokee, op. cit.*, p. 281-282. Voir également : HENRY Alexander, *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territories Between the Years 1761 and 1776*, New York, Riley, 1809, p. 143.

[73] SCHOOLCRAFT Henry Rowe, *Narrative Journal of Travels through the Northwestern Regions of the United States: Extending from Detroit through the Great Chain of American Lakes to the Sources of the Mississippi River, Performed as a Member of the Expedition under Governor Cass in the year 1820*, Albany, E. & E. Hosford, 1821, p. 183.

[74] Voir *infra*, p. 353-374.

[75] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 83.

[76] Il faut également noter que les ours font partie des personnes non humaines pouvant être choisies comme esprits-gardiens par les Amérindiens, en tout cas chez ceux des Grands Lacs et chez les Illinois, selon plusieurs sources : JR, vol. 66, p. 232 ; vol. 67, p. 160 ; Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 328 ; A.-D. Raudot dans ROCHEMONTEIX Camille de (ed.), *Relation par lettres de l'Amérique Septentrionalle (années 1709 et 1710)*, Paris, Letouzey et Ané, 1904, p. 157-159.

qu'I. Hallowell défendait l'idée selon laquelle les précautions rituelles exercées lors de la chasse à l'ours n'étaient pas destinée à ce dernier mais à un maître du gibier, les sources coloniales semblent contredire cette interprétation : d'une part, l'ours est le destinataire des gestes effectués et des paroles prononcées en contexte rituel ; d'autre part, son statut est fort éloigné d'une proie ordinaire, qui serait donnée au chasseur par un maître du gibier.

Il reste à éclaircir un dernier point relatif à la conservation des restes corporels de l'ours. Dans son dictionnaire français-illinois, le père Le Boulanger livre deux traductions d'expressions à première vue énigmatiques : « nimac8orapiki8sse », « je me couvre la teste d'une peau d'ours », et « nimac8mac88i », « je contrefais lours »[77]. Comme toujours dans ce dictionnaire, on retrouve l'habitude de son auteur de former des expressions autour d'un terme de base qui est à l'origine de l'entrée – ici « ours », *mac8* – et qui est ensuite décliné sous plusieurs formes pour en illustrer la richesse sémantique et la diversité des usages. Alors que ce n'est pas l'objectif principal de ce document, ces déclinaisons donnent souvent accès à des instantanés de la vie collective et cet exemple ne fait pas exception. En l'occurrence, ces deux expressions signalent manifestement l'existence d'une pratique consistant, chez les Illinois, à revêtir totalement ou partiellement l'enveloppe corporelle d'un ours avant d'en « contrefai[re] » le comportement. Cela fait bien sûr écho à la tendance répandue à la métamorphose en pays amérindien, phénomène auquel l'ours participe selon toute vraisemblance. Une paire de mocassins confectionnés à partir de la peau et des griffes d'un ours, conservée au musée du quai Branly-Jacques Chirac et datant d'avant la Révolution française, vient appuyer cette hypothèse (Fig. 34). Bien qu'on ne sache pas dans quel contexte ces mocassins étaient portés, l'attention portée à l'intégrité des pattes montre que l'objectif était de conserver la forme la plus proche possible des membres de l'animal. On peut alors imaginer qu'ils étaient portés avec d'autres éléments prélevés sur des ours, éventuellement dans le cadre des pratiques dont l'existence est suggérée par Le Boulanger dans son dictionnaire.

[77] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 129 [en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/132/mode/2up?view=theater, consulté le 20 février 2026].



Fig. 34 Anonyme, « Mocassins », vallée du Mississippi, XVIIIe siècle, 23 x 22 x 7 cm, pattes d'ours, peau de cervidé, tendon, Paris, musée du quai Branly–Jacques Chirac, 71.1934.33.13.1-2.

Bien entendu, l'ours n'est pas la seule espèce concernée par la métamorphose. Elle a aussi été identifiée dans d'autres contextes, notamment lors des rituels d'adoption tels que la danse de l'aigle[78]. À la différence de ces derniers toutefois, la place des ours dans les pratiques de métamorphose a fait l'objet d'une documentation ethnographique plus récente et certains chercheurs y ont vu l'une des preuves du statut singulier accordé au plantigrade dans les sociétés amérindiennes. Thomas Berres, David Stothers et David Mather font partie de ceux qui rejettent, à raison, l'idée que l'utilisation d'éléments corporels de l'ours relèveraient de l'imitation. À propos de l'usage de masques d'ours, en particulier, ils affirment que ce « ne sont pas seulement des objets esthétiques, mais des instruments qui affectent l'esprit et les sens lors des performances rituelles »[79]. En invisibilisant l'humanité de celui qui le porte, le masque

[78] Sur la danse de l'aigle, voir *supra*, p. 330-332.
[79] T. Berres, D. Stothers et D. Mather, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America », art. cité, p. 16 ; G. Waselkov et Lynn Funkhouser, « Bear-Human Relationships in Native Eastern North America », art. cité, p. 304-305.

permet d'après ces auteurs de « devenir un être 'autre qu'humain' »[80], en particulier chez les spécialistes des rituels curatifs. Ce phénomène est selon eux rendu possible par la proximité physique et comportementale entre les ours et les humains[81], un argument également défendu par Gregory Waselkov et Lynn Funkhouser[82]. On peut cependant douter de la pertinence de cette idée dans la mesure où, comme l'a très bien montré Philippe Descola, ce ne sont pas tant les dispositions physiques, corporelles, qui comptent dans le phénomène de la métamorphose, que l'« intériorité », dont on sait qu'elle est partagée par un très grand nombre d'êtres, et pas seulement les ours, aux yeux des Amérindiens[83]. Si l'ours est intégré à cette logique de la métamorphose, c'est donc moins à cause de son statut extraordinaire qu'en vertu de sa qualité de « personne » non humaine – au même titre que d'autres.

D. Le problème de la conflictualité

Dans l'article fondateur d'I. Hallowell, on peut lire que les relations à l'ours se caractériseraient, dans les sociétés amérindiennes, par le respect et l'esprit de conciliation[84]. À l'image de nombreux travaux qui suivront sur l'aire subarctique, il écarte ainsi la question de la dangerosité de l'ours et de la conflictualité qui peut intervenir entre les humains et les êtres non humains, notamment lorsqu'ils sont réputés vivre ou circuler hors du monde terrestre. Pourtant, comme dans le cas des oiseaux, l'agentivité distinctive des ours implique une dangerosité dont les humains peuvent parfois être les victimes.

Il faut préciser d'emblée que la position particulière de l'ours dans la stratification du monde amérindienne ne limite pas sa dangerosité à sa force physique ou à son agressivité lorsque, blessé, il se défend contre des chasseurs. Si l'ours est dangereux, c'est aussi – peut-être surtout – parce qu'il est capable d'attaquer indirectement les humains, au sens où il peut les atteindre à distance, en particulier via des maladies. Le père Gabriel Marest, à propos de ce qu'il perçoit comme la « religion » des Illinois et les pratiques rituelles qui l'accompagnent, décrit à cet égard une scène de soins pratiqués par un spécialiste autochtone à un malade. Au-delà du jugement de valeur habituel qui traverse les écrits des jésuites, on comprend que le spécialiste en question est non seulement capable de guérir le malade mais qu'il expose aussi publiquement la cause du mal. En l'occurrence, les spécialistes des soins curatifs – que les

[80] T. Berres, D. Stothers et D. Mather, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America », art. cité, p. 16.
[81] *Ibidem*, p. 8.
[82] G. Waselkov et Lynn Funkhouser, « Bear-Human Relationships in Native Eastern North America », art. cité, p. 303.
[83] P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*., p. 240.
[84] I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », art. cité, p. 145.

jésuites nomment généralement « jongleurs » ou, ici, « charlatans » – ont, écrit Marest, « recours à leurs Manitous quand ils composent leur médecine ou qu'ils pansent les malades. Ils accompagnent ces invocations de chants, de danses et de contorsions affreuses, pour faire croire qu'ils sont agités de leurs Manitous »[85]. Le spécialiste, ensuite, « se met à sucer la partie du corps où le malade sent la douleur » et, « après l'avoir sucée pendant quelque temps, il se lève tout à coup » et extrait du corps du malade l'origine de son problème : dans ce cas précis, il s'agit d'une « dent d'ours »[86]. Le mal étant identifié et supprimé, le soignant loue alors, sous le regard des participants, les qualités de ce qui semble être son esprit-gardien : « qui peut résister à mon Manitou ? N'est-ce pas lui qui est le maître de la vie ? »[87]. Le fait que le soignant mobilise un être non humain qui lui est attaché – son « manitou » – pour combattre le mal qui affecte son patient montre également que les soins relèvent d'une situation conflictuelle. Il n'est pas rare en effet que les spécialistes rituels amérindiens s'attaquent aux maladies en participant à un combat qui opposent des êtres invisibles qui sont leurs alliés à des ennemis que seule la puissance d'un tiers semble pouvoir affaiblir. Ainsi en va-t-il des luttes menées par les Mascoutens contre les épidémies diffusées par les Européens et qui en appelaient à leurs « manitous » pour combattre celui des Français, considérés comme étant à l'origine des maladies frappant leur communauté[88]. Les raisons qui auraient poussé l'ours à attaquer le patient en lui infligeant une maladie ne sont pas connues dans l'exemple livré par Marest. Qu'il s'agisse ou non de représailles menées face à l'absence des précautions rituelles attendues, ce cas témoigne en tout cas de la capacité des ours à frapper les humains d'un mal qui n'est pas à la portée de toutes les personnes non humaines.

Outre cette capacité extraordinaire des ours à nuire aux humains, il ne faudrait pas oublier que les relations aux ursidés peuvent basculer dans l'inimitié, de la même manière que cela peut arriver avec d'autres gibiers, sans distinction. L'épisode décrit par le père Claude Allouez, examiné plus haut, montre très bien que la relation d'alliance patiemment tissée avec les ours par l'intermédiaire des paroles et des gestes rituels peut à tout moment se renverser[89]. Dans le cas du jeune chasseur autochtone tué par un ours, ses proches décident en effet de contre-attaquer. Ce n'est alors pas seulement l'ours tueur qui est pris à parti par les parents du défunt, mais bien l'ensemble de la « nation » des ours, selon les termes d'Allouez, qui devient

[85] JR, vol. 66, p. 232.
[86] *Ibidem*, p. 232-234.
[87] *Ibid*., p. 234.
[88] *Ibid*., p. 240.
[89] Voir *supra*, p. 158-159.

ennemie[90]. Cette idée d'une « nation » des ours n'est pas issue de l'imagination du jésuite mais correspond assez bien à une conception répandue dans l'Amérique du Nord autochtone où, comme le souligne P. Descola, les Amérindiens tendent à considérer chaque espèce comme une société à part entière, suivant le modèle de l'organisation des sociétés humaines[91]. Ceci explique parfaitement pourquoi, après le drame, « les parents et les amys du défunt vont faire la *guerre aux ours* », d'après Allouez[92]. Ils entendent en effet, selon ses termes, « venger […] cette mort »[93]. Dans cette perspective, c'est toute la « nation » qui est ciblée : plus de 500 ours auraient été tués en peu de temps, précise le prêtre[94]. Comme dans le cas du corvidé abattu après s'être posé dans un village quapaw[95], ce n'est pas parce qu'un être est réputé puissant qu'il ne peut pas être tué : quand la relation est marquée du sceau de l'inimitié, la mise à mort ne pose aucun problème. Il s'agit au contraire de la norme en contexte de guerre et peu importe l'espèce concernée, quand bien même celle-ci serait associée au monde céleste ou au monde chtonien. La difficulté se présente ailleurs, à savoir : lorsque la personne concernée est un allié. C'est parce qu'il existe une forte contradiction entre l'alliance et la mise à mort que des précautions rituelles doivent absolument être respectées, afin d'éviter les potentielles représailles de l'allié tué, de surcroît lorsqu'il s'agit d'un allié puissant, à l'image de l'ours.

2. Les êtres subaquatiques et leur nature

Si l'ours, animal familier des Français à l'époque moderne, est aisément identifiable dans les archives, il en va différemment d'une autre catégorie d'êtres associés au monde chtonien, et plus précisément au monde subaquatique. Malgré l'impossibilité d'en discerner l'apparence, on comprend vite à la lecture des sources que ces personnes non humaines revêtent une importance considérable aux yeux des Amérindiens. Elles sont l'objet de nombre de précautions rituelles qui relèvent du registre de l'alliance, en particulier à travers des dons de présents. À l'instar des autres êtres qui vivent dans les mondes céleste et chtonien, cette alliance reste toutefois marquée par une forte asymétrie. Avant d'aborder précisément comment les gestes des Amérindiens contribuent à l'existence de cette alliance asymétrique, il convient de s'interroger sur la nature de ces êtres subaquatiques.

---

[90] JR, vol. 60, p. 152.
[91] P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*., p. 242-243.
[92] JR, vol. 60, p. 152. Voir également : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 424.
[93] JR, vol. 60, p. 152.
[94] *Ibidem*.
[95] Voir *supra*, p. 314.

A. Un ou plusieurs êtres à la nature trouble

Dans les archives, en particulier celles écrites par des missionnaires et des explorateurs, on trouve la trace d'un être, parfois plusieurs, dont la nature est difficile à saisir. Ses deux caractéristiques principales, bien identifiables, sont, premièrement, qu'il vit sous la surface des rivières et des fleuves, et, deuxièmement, que les Amérindiens lui attribuent la capacité à influer sur le mouvement des eaux – houle, rapides –, ce qui peut entraîner de dangereux accidents pour ceux qui s'y aventurent.

La difficulté à saisir sa nature est sans doute liée au fait que cette personne non humaine n'est pas visible, en tout cas pas visible de tous et encore moins des Européens qui ne la décrivent qu'à travers les discours rapportés de leurs interlocuteurs autochtones. Le père Marquette en livre un premier exemple à l'occasion de son exploration du Mississippi, en 1673, après avoir séjourné dans un village menomini. Au moment de repartir, les habitants lui disent que la rivière ou le fleuve vers lequel il se dirige est plein de « monstres effroÿables, qui deuoroient les Hommes et les Canotz tout Ensemble, qu'il y a mesme vn démon qu'on entend de fort loing qui en ferme le passage et qui abysme ceux qui osent s'en approcher »[96]. Le jésuite n'en dit pas plus, si ce n'est pour affirmer qu'il ne craint pas un seul de ces « monstres », mais on comprend que le danger réside dans le risque d'être englouti par les eaux et de mourir noyé. Cette crainte avait déjà été remarquée deux ans avant Marquette par plusieurs missionnaires fréquentant cette région située à l'ouest du lac Michigan. Si un accident survient lors d'un voyage en canot, écrivent-ils, les Amérindiens considèrent « que ce sont des génies de l'eau, qui les dévorent, ou qui pillent leurs rets, quand les tempestes les emportent »[97]. Cette description non seulement confirme le risque de noyade signalé par Marquette mais en précise également la cause : les Amérindiens établissent une corrélation entre l'action des « génies » et les « tempestes » qui surprennent les voyageurs sur les cours d'eau. Quelques années plus tard, le récollet Louis Hennepin note que les Illinois aussi affirment que des êtres vivent sous les eaux du Mississippi. Il cite un certain Nikanapé, frère du chef illinois Chassagouasse, selon lequel le grand fleuve serait en effet « plein de monstres »[98].

À défaut de pouvoir l'observer de leurs propres yeux, certains Français documentent le nom donné par les Amérindiens de langues algonquiennes à l'un de ces êtres qui habitent les cours d'eau. Selon le père Rasle, il s'agit de « Michibichi », « Manitou des eaux et des

[96] JR, vol. 59, p. 96.
[97] JR, vol. 55, p. 214.
[98] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 194.

poissons », capable à la fois de favoriser la pêche mais aussi, dans un tout autre registre, de briser les canots des Amérindiens sur les rochers[99]. La brève description du missionnaire donne ainsi à voir, de manière concordante avec les différents chapitres de cette thèse, deux options relationnelles caractérisant les interactions entre les Amérindiens et ce « Michibichi ». Celui-ci peut manifestement agir soit avec bienveillance à l'égard des humains, ce qui relève on le sait désormais, du registre relationnel de la parenté ; soit, à l'inverse, avec malveillance, en provoquant de violents accidents – cette capacité à agir sur le destin des humains signalant une puissance singulière, comme on la retrouve chez certains oiseaux ou chez les ours. Perrot identifie lui aussi un nom très semblable à celui transcrit par Rasle, affirmant que « les Algonkins, et d'autres, qui parlent la même langue », nomme « Michipissy » un « Grand Tygre » qu'ils « honnorent […] comme dieu de l'eau ». Ce « Michipissy » possède « une grande queüe qui excite de gros vents quand il la remüe pour aller boire ; mais s'il la fait joüer fortement, il cause de grandes tempestes »[100]. Outre la proximité entre le nom transcrit par Rasle et celui relevé par Perrot, ce dernier confirme ici la corrélation entre l'activité de cet être et le mouvement des eaux ainsi que des phénomènes climatiques tels que les tempêtes. Il faut noter que Perrot est le seul à livrer une description physique de « Michipissy », sur laquelle il faudra revenir.

L'examen des sources permet ensuite de préciser la localisation de cet être, ou de ces êtres, et des lieux qu'ils sont réputés habiter. Outre le constat, d'ordre général, qu'ils vivent sous les eaux, plusieurs missionnaires et explorateurs donnent des indices montrant qu'ils habitent à l'embouchure des rivières, dans des endroits où elles rencontrent un cours d'eau plus imposant, tels qu'un fleuve, ou encore dans des lieux connus pour la puissance du courant ou la présence d'une chute d'eau. Peu avant d'arriver à l'embouchure de la « rivière nommée ouaboukigou », le père Marquette décrit ainsi ce qu'il observe :

> Nous passons par un Lieu redoutable aux Sauvages parcequ'ils estiment qu'il y a un manitou c'est-à-dire un démon qui dévore Les passans, et c'est dequoy nous menaçoient Les sauvages qui nous vouloient détourner de nostre entreprise. Voicy ce démon, c'est une petite anse de rochers haulte de 20 pieds ou se dégorge tout Le Courant de la rivière Lequel estant repoussé contre celuy qui Le suit et arresté par une Isle qui est proche, est Contraint de passer par un petit Canal, ce qui ne se fait pas sans un furieux Combat de toutes ces eaux qui rebroussent Les unes sur Les autres et sans un grand tintamarre qui donne de la terreur à des sauvages qui craignent tout. Mais cela ne nous empéche point de passer et d'arriver à 8ab8kig8[101].

[99] JR, vol. 67, p. 158-160.
[100] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages*, *op. cit*., p. 205.
[101] JR, vol. 59, p. 144.

D'après Marquette, il s'agit là de l'endroit que les Menomini tentaient de lui faire éviter, en l'avertissant de la présence de « monstres effroÿables »[102]. La nature de ce lieu est dépeinte précisément par le jésuite : il s'agit d'une « petite anse de rochers » où arrive une grande quantité d'eau portée par un fort courant, créant ce qu'il décrit comme un « furieux Combat », accompagné d'un « grand tintamarre ». Cette description rejoint celle de Hennepin, qui se trouve, peu de temps après, à l'ouest du Mississippi. Il parle d'un « saut », selon toute vraisemblance les chutes de Saint-Anthony, dans l'actuelle Minneapolis, auquel un Amérindien adresserait plusieurs demandes après lui avoir offert un présent[103]. Henri Joutel évoque lui aussi un lieu où se trouve un être subaquatique auquel ses compagnons de voyage autochtones font un « sacrifice ». La scène survient lorsque le Rouennais remonte le Mississippi pour rejoindre le Pays des Illinois, le 19 août 1687, soit au moment où il a retrouvé son chemin après s'être longtemps égaré à la suite de l'échec de l'expédition de Cavelier de La Salle. La troupe de Joutel, composé de Français et d'Amérindiens, rencontre alors « l'embouchure de la rivière nommée Ouabache, que l'on dit venir du pays des Iroquois, du costé de la Nouvelle Angleterre »[104]. Joutel se trompe certainement, étant donné la description qu'il donne de sa position géographique et que l'on peut deviner à ce moment du voyage. Il s'agit plus probablement de l'Ohio, dont la Wabash est un affluent. Or, comme l'indique le géographe Christian Montès, le Mississippi s'élargit brutalement à sa confluence avec l'Ohio, pour atteindre près de deux kilomètres de large, cet affluent étant le plus puissant à rejoindre le Mississippi, déversant ses eaux dans le fleuve avec un débit de 8 000 m^3 par seconde[105] – on ne peut qu'imaginer le spectaculaire paysage qui s'offrait aux voyageurs lorsqu'ils découvraient, à bord de leur pirogue ou de leur canot, la jonction entre ces deux cours d'eau. Quelque temps plus tard, le 1er septembre 1687, poursuivant sa remontée du Mississippi, la troupe passe cette fois sa confluence avec le Missouri, « dont l'eau est tousjours espaisse et à laquelle nos Sauvages ne manquèrent pas de sacrifier », écrit Joutel[106]. Le Missouri est, après l'Ohio, le deuxième affluent du Mississippi, tout en étant cependant le premier affluent de grande importance à se déverser dans le fleuve en partant de sa source, modifiant considérablement

[102] *Ibidem*, p. 96.
[103] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 291.
[104] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 469-470.
[105] MONTÈS Christian, *Mississippi. Le cœur perdu des Etats-Unis*, Paris, CNRS Editions, 2022, p. 41, 110.
[106] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 471.

son débit qui devient très puissant à partir de cet endroit[107]. À son embouchure, le Missouri est particulièrement imposant et sa largeur dépasse parfois celle du Mississippi lui-même. Son débit est alors extrêmement élevé et atteint 3 000 m^3 par seconde[108]. Comme à l'embouchure de l'Ohio, le déversement du Missouri entraîne un élargissement conséquent du fleuve, qui passe de moins d'un kilomètre à deux kilomètres et demi, avant de rétrécir à nouveau en aval[109]. Les eaux du Missouri se distinguent en outre par leur couleur brune, liée à la nature des alluvions qu'elles charrient. Ainsi, la confluence du Missouri et du Mississippi est marquée non seulement par l'importance du courant mais elle comprend également une dimension visuelle, les deux cours d'eau se distinguant très nettement par leurs couleurs respectives. Au regard de ces différents indices, il apparaît clairement que l'être ou les êtres subaquatiques décrits dans les sources vivent dans des espaces où les eaux sont particulièrement agitées, tels que l'« anse » de Marquette, le « saut » de Hennepin et les confluences évoquées par Joutel.

Certaines des descriptions présentées, qu'il s'agisse du « Grand Tygre » avec une « grande queüe » évoqué par Perrot ou de la localisation des événements, notamment chez Joutel, pourraient être rapprochées d'une fresque signalée par plusieurs auteurs. Celle-ci représente un être aux caractéristiques hybrides et a été réalisée sur un escarpement, non loin de la jonction entre le Mississippi et le Missouri. Marquette est le premier à en avoir livré une description, avant que la sienne soit abondamment lue et parfois copiée, ce qui ne facilite pas l'analyse. Cette fresque est repérée par Marquette peu après qu'il ait quitté un village peoria et descendu la rivière « Pekitanoüi, qui se décharge dans le Mississipy venant du Nord-Oüest »[110]. Il observe alors « des rochers assez hautz qui bordent la rivière »[111]. En longeant ces « roches affreux pour Leur haulteur et pour leur Longour », écrit Marquette :

> Nous vismes sur un de ces roches deux monstres en peinture qui Nous firent peur d'abord et sur Lesquels les sauvages les plus hardys n'osent pas arrester Longtemps les yeux ; ils sont gros Comme un veau. ils ont des Cornes en teste Comme des chevreils ; un regard affreux, des yeux rouges, une barbe Comme d'un tygre, la face à quelque chose de l'homme, le corps Couvert d'écailles, et La queuë si Longue qu'elle fait tout le tour du Corps passant par-dessus la teste et retournant entre les jambes elle se termine en queuë de Poisson. Le vert, Le rouge et Le noirastre sont les trois Couleurs qui Le Composent : au reste ces 2 monstres sont si bien peint que nous ne pouvons pas croire qu'aucun sauvage en soit L'autheur, puisque Les bons peintres en France

[107] C. Montès, *Mississippi*, *op. cit*., p. 110.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibid.*, p. 38.
[110] JR, vol. 59, p. 136-138. Il pourrait s'agir la rivière Des Moines mais cela ne concorde pas systématiquement avec les autres descriptions, souvent contradictoires.
[111] *Ibidem*, p. 138.

> auroient peine à si bien faire, veuque d'ailleurs ils sont si hauts sur le rocher qu'il est difficile d'y atteindre Commodément pour les peindre[112].

On retrouve ici plusieurs éléments signalés par Perrot lorsqu'il décrit « Michipissy », à savoir l'idée d'un « tygre » et d'une longue queue, mais il faut rester prudent avec cette comparaison car les termes sont très généraux et ne sont peut-être même pas les plus importants dans la description de Marquette – les éléments relatifs au « tygre » ne se limitant par exemple qu'à la barbe.

Hennepin décrit aussi, quelques années plus tard, un lieu situé « à peu près vers l'endroit appelé sur la carte le cap de Saint-Antoine, assez près de la nation des Messorites [Missouria] ». D'après le récollet :

> On y voit des tritons et des monstres marins dépeints que les hommes les plus hardis n'osent regarder, parce qu'il y a de l'enchantement et quelque chose de surnaturel. Ces prétendus monstres affreux ne sont dans le fond qu'un cheval assez mal peint avec du matachia de couleur rouge et quelques bêtes fauves griffonnées par les Sauvages, qui ajoutent qu'on ne saurait y atteindre[113].

La référence au triton, dont l'apparence corporelle mêle des attributs tant aquatiques que terrestres, pourrait rappeler le caractère hybride de la figure peinte décrite par Marquette. L'évocation de la couleur rouge, tout comme le refus des « hommes les plus hardis » de regarder ces représentations, pourraient également indiquer qu'il s'agit du même lieu – sans toutefois prouver que Hennepin y soit allé lui-même, puisqu'on sait par ailleurs que ses récits sont truffés d'approximations, voire de mensonges quant à ses véritables itinéraires[114]. Il s'est également très probablement inspiré de la description de Marquette, qui circulait déjà à l'époque, comme en témoigne la formule « les plus hardis », qui reprend mot pour mot les termes du jésuite.

En 1691, Chrestien Le Clerq affirme à son tour y être passé mais sa description est si proche de celle de Hennepin qu'on peut considérer qu'il l'a recopiée sur la première édition du livre du récollet, publié en 1683[115]. Il affirme par ailleurs avoir lu celle de Marquette[116].

---

[112] *Ibid*., p. 138-140.
[113] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 239-240.
[114] C. Broué, « En filigrane des récits du père Louis Hennepin », art. cité ; M. Martignon, *Publier le lointain à l'époque de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 217.
[115] BROUÉ Catherine, « Introduction » dans Louis Hennepin, *Par-delà le Mississippi*. *Aventures en Amérique*, édité par Catherine Broué, Toulouse, Anacharsis, p. 10-11.
[116] LE CLERCQ Chrestien, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France*, Paris, Anable Auroy, 1691, vol. 2, p. 365.

Le 2 septembre 1687, alors qu'il se trouve sur le Mississippi, entre l'embouchure du Missouri et celle de la rivière Illinois, c'est au tour de Joutel de décrire le même lieu :

> Nous arrivasmes dans l'endroit, où est la figure du prétendu monstre du P. Marquette. Ce monstre consiste en deux meschantes figures crayonnées en rouge sur la face d'un rocher de la hauteur de huit ou dix pieds, ce qui est bien esloigné de la hauteur extraordinaire dont parle cette relation. Nos Sauvages cependant rendirent hommage par un sacrifice à cette pierre, malgré nos efforts pour leur faire comprendre que ce rocher n'avoit aucune vertu, et que nous adorions quelque chose de plus grand, en leur montrant le ciel. Mais cela fut inutile, et ils nous firent signe qu'ils mourroient, s'ils ne s'acquittoient de ce devoir[117].

Comme celle de Hennepin, la description de Joutel fait écho aux dires de Marquette, notamment par sa référence à la couleur rouge. À la différence du récollet, toutefois, Joutel est un observateur souvent fiable et attentif aux détails. Sa posture critique vis-à-vis de la relation de Marquette montre par ailleurs qu'il ne se contente pas de la recopier.

Le 6 décembre 1698, c'est cette fois Jean-François Buisson de Saint-Cosme, prêtre des Missions étrangères, qui aperçoit cette représentation peinte, « trois oû quatre Lieux » en aval de la confluence entre le Mississippi et le Missouri – contrairement à Joutel, qui dit l'observer en amont. « Nous y trouvasme sur La gauche un Rocher, écrit Saint-Cosme, où il y a quelque figure de painte pour Lesquels ont dit que Les Sauvages ont quelques vénération Elle sont maintenant presque Effacée »[118].

Bien qu'il soit difficile de décrypter l'influence exacte que ces auteurs ont exercé les uns sur les autres, on peut tenter de prendre au sérieux les informations que ces citations recèlent – en particulier Marquette, Joutel et Saint-Cosme, qui paraissent plus fiables. On voit en effet émerger, à la lecture de ces documents, un rapport étroit entre les figures peintes près de l'embouchure du Missouri et une force, voire un être, qui peut s'avérer particulièrement dangereux à cet endroit précis. Marquette, et Hennepin qu'il faut toutefois prendre avec prudence, évoquent d'abord des figures que les Amérindiens évitent de regarder. Joutel parle quant à lui d'un « sacrifice » sur les lieux, et du danger de mort qui découlerait d'un refus de le pratiquer. Saint-Cosme, enfin, parle de la « vénération » des Amérindiens à cet endroit. Dans tous les cas, se cristallise ici une certaine crainte liée à la capacité d'action d'un être et à laquelle

[117] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 471.
[118] Jean-François Buisson de Saint-Cosme, « Copie d'une lettre datée de la Rivière Arkansas, le 2 janvier 1699 » dans Noël Baillargeon, *Les Missions du Séminaire de Québec dans la vallée du Mississippi, 1698-1699*, Québec, Musée de la civilisation, 2002, p. 61. Cité également dans : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 86.

les Amérindiens répondent par une attitude déférente et par des gestes rituels sur lesquels je reviendrai plus en détail.

À ces exemples relatifs aux représentations peintes, il faut ajouter que les autres descriptions d'êtres subaquatiques sont certes floues quant à son apparence physique mais signalent, elles aussi, la singularité de son statut. Le père Rasle, on l'a vu, ajoute une part d'ambiguïté en parlant d'un « maître des poissons », rappelant ainsi les maîtres du gibier. L'exemple de l'ours, à cet égard, a permis de montrer que ce type d'ambiguïté était assez caractéristique de la manière qu'ont les observateurs européens de décrire les personnes non humaines qui se voient conférer un haut statut dans la hiérarchie sociale amérindienne – sans pour autant qu'il s'agisse, au sens strict, de maîtres du gibier. Perrot, enfin, affirme que les Amérindiens « honnorent » le « Grand Tygre » qui vit sous les eaux, montrant une fois de plus que cet être détient un statut hors norme. Tous ces éléments ne peuvent que rappeler une figure bien connue des travaux nord-américanistes : la panthère subaquatique.

B. Une panthère subaquatique ?

Archéologues et anthropologues ont souvent évoqué l'existence et l'importance, dans la vallée du Mississippi, d'une figure appelée « panthère subaquatique » (*Underwater Panther*)[119]. Cet être, de forme totalement ou partiellement féline, comme l'indique son nom, habiterait le monde chtonien, en particulier sous les eaux dont elle serait capable de maîtriser le mouvement. Plus qu'un être parmi d'autres, plusieurs auteurs soutiennent que la panthère subaquatique serait l'être chtonien par excellence, réputé s'opposer, dans un conflit permanent, à son concurrent céleste, l'oiseau-tonnerre[120].

Les historiennes de l'art Janet Berlo et Ruth Phillips voient ainsi dans cette figure l'un des « êtres qui incarnent les différentes zones du cosmos ». Cette incarnation trouverait son illustration dans les nombreuses représentations figuratives qui mettent en scène des combats entre les êtres habitant ces différentes « zones », « combats qui donnent au monde cosmique son énergie »[121]. D'après J. Berlo et R. Phillips, ces représentations seraient identifiables sur le temps long et l'on pourrait reconnaître, depuis l'époque de Hopewell, il y a près de 1 500 ans,

[119] E. Désveaux traduit aussi cette expression par « panthère abyssale » : E. Désveaux, « Panthères abyssales et anaconda primordial », art. cité.
[120] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 32 ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 298 ; J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord. Arts premiers*, *op. cit*., p. 31 ; G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 16.
[121] J. Berlo et R. Phillips, *Amérique du Nord. Arts premiers*, *op. cit*., p. 31.

et jusqu'à nos jours, des créatures « à cornes et longues queues », apparentées à cette panthère subaquatique[122].

Si Berlo et Phillips reprennent de manière synthétique une thèse relativement répandue, les archéologues spécialistes de l'époque « mississippienne » sont ceux qui ont véritablement contribué à la diffuser et à fixer cette catégorie de panthère subaquatique dans les travaux. Ils ont en effet tenté de dépasser la diversité iconographique qui se présentait à eux, relatives aux différents sites archéologiques mississippiens, pour retenir quelques caractéristiques générales qui seraient propres à cet être. Face aux contradictions des données, certains d'entre eux ont même proposé l'idée selon laquelle la panthère subaquatique se confondait avec une autre figure, celle du Grand Serpent, ou « serpent à cornes », que l'on retrouve aussi parfois dans l'iconographie mississippienne – sans pour autant que ce rapprochement soit toujours justifié empiriquement (Fig. 35)[123].

[122] *Ibidem*, p. 86.
[123] FOX William A., « Horned Panthers and Erie Associates » dans James V. Wright et Jean-Luc Pilon (eds.), *A Passion For The Past: Papers In Honour Of James F. Pendergast*, Gatineau, Canadian Museum of Civilization, 2004, p. 283-304 ; G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité ; K. Reilly III, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 119. Voir également : HOWARD James H., « When They Worship the Underwater Panther: A Prairie Potawatomi Bundle Ceremony », *Southwestern Journal of Anthropology*, 1960, vol. 16, nº 2, p. 217 ; C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 146.

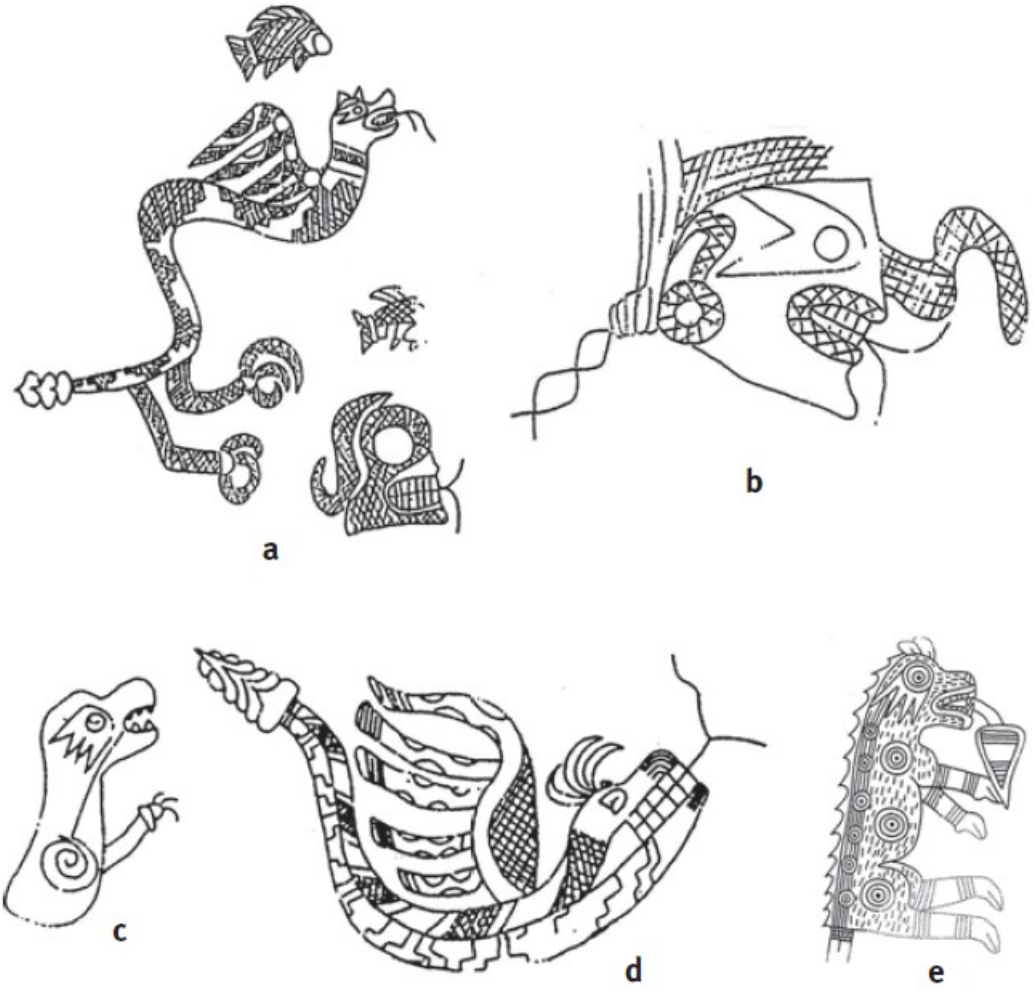

Fig. 35 Plusieurs représentations de l'époque mississippienne interprétées par Kent Reilly III comme des « serpents à cornes ». Elles proviennent des sites archéologiques de Kent (a, b), Pecan Point (c, d) et Spiro (e) – REILLY III F. Kent, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley » dans George E. Lankford, F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Visualizing the Sacred. Cosmic Visions, Regionalism, and the Art of the Mississippian World*, Austin, University of Texas Press, 2011, p. 129.

Quand on parcourt ces différents travaux, il apparaît que l'identification de la panthère subaquatique est parfois relativement automatique, voire relève du postulat. Cela s'explique à mon sens par l'usage faiblement contrôlé, autrement dit trop peu critique, du corpus ethnographique nord-américain des XIXe-XXe siècles, au détriment d'une prise en compte rigoureuse du matériel archéologique – à l'image de la thèse de doctorat de Ross Harper, qui combine des références archéologiques, historiques et ethnographiques, loin d'être exhaustives, sans s'appuyer sur une méthodologie explicite ni interroger les différences et les continuités qui émergent à la lecture de ces différentes sources[124]. Il ne faudrait pas négliger néanmoins l'intérêt

[124] R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 30-31.

des travaux archéologiques qui ont le mérite d'avoir proposé des typologies pour y voir plus clair dans une iconographie mississippienne foisonnante[125]. Suivant cette perspective, George Lankford, Vernon Knight et Vincas Steponaitis se sont récemment employés à comparer les pipes à effigies sculptées de la basse vallée du Mississippi, datant de l'époque mississippienne. Ils proposent de regrouper ces pipes en fonction des catégories d'êtres représentés et défendent l'idée selon laquelle la panthère subaquatique serait la figure la plus répandue au sein de ce corpus[126]. Outre le fait qu'elle propose de nouvelles typologies, cette approche a l'intérêt de s'affranchir des aires culturelles canoniques de l'anthropologie nord-américaine, puisque des objets issus de sites archéologiques très éloignés, issus de toute la vallée du Mississippi, peuvent être mis en relation sur la base de critères formels.

L'ethnographie n'est pas non plus étrangère à l'identification de cette figure de la panthère subaquatique, signalée notamment chez les Amérindiens de langues algonquiennes, l'article le plus célèbre à ce sujet étant celui de James Howard sur les Potawatomi, publié en 1960[127]. Une figure comparable a pu également être mise en évidence par des spécialistes des Plaines. James R. Walker, l'un des pionniers de l'ethnographie lakota, évoque ainsi chez ces derniers l'existence des « Ų́kteȟi, ou monstres-esprits aquatiques, connus pour capturer les humains et les transformer en animaux aquatiques »[128]. J. Howard affirme par ailleurs que la panthère subaquatique est documentée chez les Arikara, les Dakota, les Delaware, les Meskwaki, les Mandan-Hidatsa et d'autres nations des Plaines. Selon lui, elle se caractérise généralement par sa grande taille, sa fourrure jaune ou ses écailles cuivrées, sa queue de panthère et ses cornes[129].

Charles Hudson mobilise lui aussi très largement, voire exclusivement, l'ethnographie pour affirmer, premièrement, que la panthère subaquatique – qu'il appelle *water cougar* – était largement répandue dans le Sud-Est et, deuxièmement, qu'elle constitue une figure équivalente à un serpent du monde chtonien, appelé Uktena, dans le Sud-Est également[130]. La généralisation

[125] Les groupes de recherche coordonnés pendant plusieurs années par G. Lankford, K. Reilly III et J. Garber ont été à cet égard décisifs et ont donné lieu, notamment, à deux publications majeures : REILLY III F. Kent et GARBER James F. (eds.), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007 ; LANKFORD George E., REILLY III F. Kent et GARBER James F. (eds.), *Visualizing the Sacred: Cosmic Visions, Regionalism, and the Art of the Mississippian World*, Austin, University of Texas Press, 2011.
[126] STEPONAITIS Vincas P., KNIGHT Vernon J. et LANKFORD George E., « Effigy Pipes of the Lower Mississippi Valley: Iconography, Style, and Function », *Journal of Anthropological Archaeology*, 2019, vol. 55, p. 6.
[127] J. Howard, « When They Worship the Underwater Panther », art. cité ; E. Désveaux, « Panthères abyssales et anaconda primordial », art. cité, p. 118-119.
[128] Cité dans D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 84.
[129] J. Howard, « When They Worship the Underwater Panther », art. cité, p. 217.
[130] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 145-146.

opérée par C. Hudson repose toutefois principalement sur l'ethnographie des Cherokee, dont on peut douter qu'elle soit représentative de l'ensemble des sociétés du Sud-Est.

Ce sont aussi les anthropologues et les archéologues qui ont eu tendance à insister sur l'opposition entre oiseau-tonnerre et panthère subaquatique ; du moins entre puissances célestes souvent incarnées par l'oiseau-tonnerre, et puissances chtoniennes[131]. Là encore, comme C. Hudson avec l'ethnographie cherokee, on s'aperçoit que ces travaux reprennent bien souvent les mêmes études classiques de l'ethnographie nord-américaine, en particulier celle d'Alanson Skinner chez les Menomini[132].

La lecture attentive de ces travaux et l'identification des données qu'elles utilisent pour interpréter la présence de la panthère subaquatique au sein de telle ou telle nation révèle ainsi un procédé relativement autoréférentiel. On observe en effet que la corrélation entre une représentation iconographique, ou une phrase issue des archives coloniales, et la figure de la panthère subaquatique, repose rarement sur des critères rendus explicites par les auteurs. Cette corrélation est fondée au contraire sur le postulat de l'existence de cet être sur le temps long, existence qui serait démontrée par les travaux ethnographiques dont on s'aperçoit qu'ils sont en fait assez peu nombreux, et toujours les mêmes à être cités. Plutôt que de reprendre les données disponibles pour les comparer entre elles, les chercheurs se sont en quelque sorte accoutumés à la formulation d'interprétations hypothético-déductives : dès qu'une description, dans les sources, rappelle de près ou de loin un être aquatique qui défie la taxinomie européenne, ce dernier est désigné comme une panthère subaquatique. Ce raisonnement n'est pas sans rappeler le cas de l'oiseau-tonnerre, très souvent cité comme si son existence allait de soi, alors qu'on a pu voir que les sources du XVIIIe siècle étaient, à ce sujet, surtout caractérisées par les silences : rares sont celles qui établissent un lien clair entre le tonnerre et une forme avienne.

Plusieurs éléments permettent d'interroger la validité d'une corrélation entre les informations livrées par les sources coloniales et la figure de la panthère subaquatique telle qu'elle apparaît dans les travaux anthropologiques. D'abord, le fait que les êtres aquatiques identifiés dans les sources soient de forme féline est loin d'être récurrent. Perrot, certes, parle d'un « Grand Tygre », ce qui en fait la source la plus explicite à ce sujet. Le linguiste David Costa rapproche cette formule de Perrot de l'être appelé *Lĕnnĭpĭnja* dans un récit raconté par

[131] J. Howard, « When They Worship the Underwater Panther », art. cité, p. 217-218 ; R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 33, 45 ; G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 16, 28 ; « D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 131.

[132] SKINNER Alanson, *Material culture of the Menomini*, New York, Museum of the American Indian/Heye Foundation, 1921. Cette ethnographie est notamment reprise dans : J. Howard, « When They Worship the Underwater Panther », art. cité, p. 217 ; R. K. Harper, « To Render the God of the Water Propitious », *op. cit*., p. 46 ; G. Lankford, « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex », art. cité, p. 23.

un chef miami, Gabriel Godefroy, et collecté par Jacob Dunn en 1909. Dans ce récit, *Lĕnnĭpĭnja* apparaît comme un être aquatique puissant auquel les Miami s'adressent pour obtenir une bonne pêche, son nom pouvant être traduit, selon D. Costa, par « homme-chat »[133]. Si le rapprochement est convaincant, notamment parce que les données comparées proviennent de la même région et concerne des populations parlant une langue proche, les autres sources des XVIIe et XVIIIe siècles sont beaucoup moins claires sur le sujet. Marquette, à propos de l'être hybride représenté sur un escarpement, affirme bien qu'il porte une sorte de « barbe Comme d'un tygre », mais cette caractéristique est loin d'être la plus marquante, puisqu'il porte aussi des « Cornes en teste comme des chevreils », à quoi s'ajoute des « yeux rouges », un « corps Couvert d'écailles, et la queuë si Longue qu'elle fait tout le tour du Corps passant par-dessus la teste et retournant entre les jambes [où] elle se termine en queuë de Poisson »[134]. Parler d'une panthère subaquatique n'a ici rien d'évident, et ce d'autant moins que les autres descriptions n'évoquent pas de traits associés à un « tygre » – Hennepin, par exemple, parle d'un « cheval assez mal peint »[135].

La difficulté provient notamment du fait que l'être, ou les êtres aquatiques en question, ne sont presque jamais décrits physiquement dans les archives puisque les observateurs ne sont pas capables de les voir directement – ce en quoi la représentation sur l'escarpement constitue une exception. Cette impossibilité pour les auteurs de décrire directement ces êtres empêche d'affirmer de manière définitive qu'il s'agit bien de panthères subaquatiques. Encore faudrait-il de toute façon que cette figure soit bien caractérisée dans les travaux anthropologiques. Emmanuel Désveaux l'avait déjà écrit, ainsi que Claude Lévi-Strauss avant lui : les contours de la panthère subaquatique restent flous, même dans les travaux ethnographiques qui sont plus précis que les sources historiques[136]. Contrairement à ce que semblent affirmer certains chercheurs, il n'est donc pas vraiment possible de dire à quoi ressemble exactement la panthère subaquatique. On lit pourtant parfois d'étonnantes interprétations. Ainsi en va-t-il de Theodore Brasser qui perçoit, sur une massue en crosse de fusil provenant des Plaines, une panthère subaquatique gravée, alors que la représentation en question, fort peu détaillée, pourrait correspondre à tout autre chose, à commencer par un cervidé (Fig. 36)[137].

---

[133] COSTA David J., *As Long as the Earth Endures: Annotated Miami-Illinois Texts*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2022, p. 231. Voir également : « Culture Hero and Trickster Stories » dans Brian Swann (ed.), *Algonquian Spirit: Contemporary Translations of the Algonquian Literatures of North America*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2005, p. 297.
[134] JR, vol. 59, p. 140.
[135] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 239-240.
[136] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 51-53.
[137] BRASSER Theodore, « Massue de guerre » dans Gaylord Torrence (ed.), *Indiens des Plaines*, Paris, Musée du quai Branly / Skira, 2014, p. 100-101.



Fig. 36 Massue en crosse de fusil (détail) – BRASSER Theodore, « Massue de guerre » dans Gaylord Torrence (ed.), *Indiens des Plaines*, Paris, Musée du quai Branly/Skira, 2014, p. 101.

La conclusion que l'on peut tirer de cette réflexion est la suivante : l'identification d'une panthère subaquatique dans les sources reste, en l'absence de critères physiques clairs, une entreprise relativement spéculative.

Il faut ensuite souligner que plusieurs missionnaires utilisent le pluriel lorsqu'ils évoquent les êtres aquatiques dotés d'une puissance particulière[138]. Il faut bien entendu faire preuve de prudence vis-à-vis de ces sources qui comptent parmi les premières à décrire les Amérindiens à l'ouest et au sud des Grands Lacs – entre 1670 et 1673 – car elles peuvent témoigner de la confusion de leurs auteurs face à des sociétés et des usages qu'ils connaissent mal. Mais elles peuvent aussi suggérer l'existence de plusieurs êtres, qui ne se résument pas à la figure unique de la panthère subaquatique. L'existence dans les travaux anthropologiques d'une autre figure chtonienne, le serpent à cornes, montre bien qu'il peut exister plusieurs êtres puissants associés au monde souterrain. Si plusieurs archéologues ont voulu y voir un être équivalent à la panthère subaquatique[139], sans pour autant expliquer en quoi consiste cette équivalence, des anthropologues ont au contraire montré que ces êtres pouvaient être considérés

[138] JR, vol. 55, p. 214 ; vol. 59, p. 96.
[139] Voir *supra*, p. 361.

comme bien distincts, à l'instar de Robert Brightman, à propos des Cree, ou d'E. Désveaux, qui place ces deux êtres en opposition : la « panthère abyssale » étant associée selon lui à un axe vertical alors que le serpent à cornes l'est à un axe horizontal[140].

Enfin, dans les archives des XVIIe-XVIIIe siècles, aucune référence à une supposée opposition conflictuelle entre l'oiseau-tonnerre et les êtres aquatiques dont il est ici question n'a pu être identifiée, à la différence de ce qu'on peut lire dans les travaux ethnographiques. Il s'agit là d'un bon exemple des limites de la comparaison entre données ethnographiques et données issues des sources coloniales. Un autre pourrait être le récit miami publié par D. Costa à propos de *Lĕnnĭpĭnja*. Le narrateur affirme que cet être se cache très profondément sous les eaux, afin de ne pas être touché par le tonnerre[141]. Alors que l'apparence physique et la puissance dont semble dotée *Lĕnnĭpĭnja* pouvaient être rapprochées du « Grand Tygre » décrit par Perrot, il en va autrement de son lien avec le tonnerre : il correspond en effet à ce qu'on peut lire dans les travaux ethnographiques, au sens où il semble s'opposer au tonnerre, et il ne connaît à ce titre aucun équivalent dans les sources coloniales.

Souligner ici les contradictions entre les données empiriques et les travaux de chercheurs n'a pas pour objectif de nier qu'il peut exister un lien entre les êtres décrits dans les archives et la figure, plus anthropologique que vernaculaire, de la panthère subaquatique. Au regard des difficultés d'interprétations soulevées, il paraît toutefois raisonnable de laisser cette figure de côté pour privilégier les sources de première main et ouvrir de nouvelles pistes de réflexion. Dans le cadre de ce chapitre, en effet, l'intérêt n'est pas de savoir si les personnes non humaines étudiées sont des panthères subaquatiques, mais plutôt d'identifier les modalités relationnelles qui prévalent à l'égard de ces êtres et auxquelles les sources donnent accès dans une certaine mesure.

C. Présents, alliance et déférence

Lorsqu'on s'intéresse de manière attentive aux situations d'interactions telles qu'elles sont décrites dans les archives, on voit se dessiner une forte similarité entre les gestes pratiqués à l'égard des êtres qui vivent sous les eaux et ceux qui vivent dans le monde céleste. Dans un cas comme dans l'autre, ces gestes sont accomplis avec déférence et s'inscrivent dans le registre relationnel de l'alliance. C'est particulièrement clair dans le cas des êtres aquatiques examiné ici, puisque les gestes des Amérindiens signalent une centralité du don de présents, pratique

[140] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 53-55.
[141] D. Costa, *As Long as the Earth Endures*, *op. cit*., p. 238.

étroitement associée à l'alliance. Lorsqu'ils se trouvent sur les lieux où des êtres subaquatiques sont réputés vivre, en effet, les Amérindiens leur offrent des choses, ce que les sources désignent souvent comme des « sacrifices ». De cette manière, comme l'écrivent plusieurs missionnaires, les Amérindiens « taschent [de] les apaiser, ou [de] se les rendre favorables »[142]. Comme on va le voir désormais, les présents, qui sont de trois ordres – tabac, peaux animales et nourriture –, contribuent au maintien d'une relation d'alliance entre les Amérindiens et ces êtres.

Le tabac est la première denrée offerte aux êtres subaquatiques. Le père Hennepin en rapporte un exemple, là où il a observé, comme Marquette et d'autres, des figures peintes sur un escarpement. À cet endroit, écrit-il, un drame aurait eu lieu. L'histoire, racontée par des Amérindiens de la région – probablement des Miami ou des Illinois – évoque « plusieurs Miamis noyés dans cet endroit du fleuve Meschasipi [Mississippi], parce qu'ils étaient vigoureusement poursuivis par les Matsigameas [Michigamea] »[143]. Bien que la raison exacte de la noyade ne soit pas clairement exprimée, on peut se demander si l'accident n'est pas imputé à un être subaquatique par les Amérindiens. Hennepin ajoute, en effet, que « depuis ce temps-là, les Sauvages qui passent par cet endroit ont accoutumé de fumer et de présenter du tabac à ces Marmousets qui sont peints fort grossièrement et cela, disent-ils, pour apaiser le Manitou qui, selon le langage des Algonquins et de l'Acadie, signifie un esprit malin »[144]. Cette référence aux « Marmousets » et au « Manitou » suggère que le don de tabac est destiné à un être subaquatique – non seulement parce que les figures peintes ont des caractéristiques qui les associent à l'eau mais aussi parce que les dons de tabac au bord des rivières et des fleuves semblent servir à éviter qu'un être puissant provoque la noyade des voyageurs, j'y reviendrai. Cette pratique, tout comme l'histoire racontée, constituent une « tradition commune parmi ces peuples », selon Hennepin[145].

Bien d'autres auteurs évoquent des dons de tabac à des êtres subaquatiques. Perrot signale cette pratique lorsque les Amérindiens de langues algonquiennes s'adressent à « Michipissy »[146]. Joutel décrit un présent similaire chez ses compagnons de voyage autochtones, qui déposent du tabac en « sacrifice » à l'embouchure de l'Ohio, en août 1687. On ne peut savoir assurément si un être aquatique en est le destinataire, bien que le lieu – une embouchure – et la forme – le don de tabac – aillent dans le sens de cette hypothèse. Plus au sud, Henri de Tonty observe une pratique comparable chez les Taensa. Avant que ses hommes

[142] JR, vol. 55, p. 214.
[143] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 239-240.
[144] *Ibidem*.
[145] *Ibid*.
[146] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages*, *op. cit*., p. 205.

et lui ne quittent le village pour remonter le Mississippi, le chef des Taensa, écrit-il, « fit une prière au soleil pour nous souhaiter un bon voyage, et fit jeter du tabac à l'eau afin que la rivière fut paisible »[147]. Là non plus, le destinataire exact du présent n'est pas cité, mais le fait que le don de tabac vise à rendre la rivière « paisible » est un indice évocateur de la présence d'un être subaquatique, dans la mesure où ces êtres sont souvent associés à la houle et au courant. On retrouve également, dans la description de Tonty, un lexique qui signale la déférence du chef taensa, puisque les gestes de ce dernier s'accompagnent d'une « prière », selon un vocabulaire également employé par les Français pour décrire les interactions avec des êtres célestes[148]. Ces exemples montrent bien que les interactions se jouent sur le registre de l'alliance. D'une part, en effet, tous les rituels qui permettent de constituer ou d'entretenir une alliance entre des personnes sont, dans la vallée du Mississippi autochtone, fondés en partie sur le don de présent[149]. D'autre part, le fait que ce don soit constitué de tabac renforce l'idée d'une mise en scène de l'alliance puisque c'est précisément cette plante qui est systématiquement placée au cœur des interactions entre alliés, permettant d'intégrer les individus à une même parenté[150].

Outre le tabac, des peaux animales sont offertes en présents aux êtres subaquatiques. Hennepin l'indique par exemple lorsqu'il se trouve au portage du saut Saint-Anthony, déjà évoqué. Le récollet y aperçoit

> cinq ou dix de nos Sauvages qui avaient pris le devant. L'un d'entre eux était monté sur un chêne vis-à-vis de la grande chute d'eau. Ce pauvre aveugle spirituel pleurait amèrement et avait attaché aux branches de cet arbre une robe de castor passée [tannée]. Elle était blanche par-dedans et garnie de porc-épic. Ce Barbare l'offrait apparemment en sacrifice à ce saut[151].

---

147 Tonty dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 610.
148 Voir *supra*, p. 317-318.
149 R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 55-56, 62 ; USNER Daniel H., *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy: The Lower Mississippi Valley before 1783*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992, p. 30-31 ; G. Havard, *The Great Peace of Montreal of 1701*, *op. cit*., p. 17-18 ; K. Saadani, « Gift Exchange between the French and the Native Americans in Louisiana », art. cité ; J. T. Carson, « Sacred Circles and Dangerous People », art. cité, p. 72. Voir également : JR, vol. 67, p. 252-256. Le gouverneur français Étienne de Perier exprime bien, à cet égard, la nécessité d'offrir des présents lorsqu'une alliance ou un accord est conclu avec des Amérindiens. Dans une lettre adressée à Le Pelletier, il écrit ainsi : « Permettés moy, Monseigneur, de dire à vostre Grandeur qu'on explique mal la façon dont nous faisons nos présents aux sauvages, ils n'ont rien qui approche du tribut, l'usage estant dans toutes les nations, de ne porter jamais aucune parolle les mains vides, c'est leur cérémonial, ils ne viennent jamais me parler, ou a un commandant particulier d'un poste, qu'ils ne luy apportent quelques peaux de chevreüils, ou quelque pot d'huile douce [d'ours ?], ou autre drogue pareille, s'excusant fort sur ce qu'ils sont gueux, et qu'ils n'ont pas de si belles parolles que nous » (Perier à Le Pelletier, La Nouvelle-Orléans, 1er avril 1729, ANOM, C13A, vol. 12, f°10-10v).
150 Cf. chapitre 11.
151 L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 291.

De plus, chose rare, Hennepin affirme avoir transcrit le discours que cet homme aurait formulé à destination du « saut » :

> Toi qui es un Esprit, fais en sorte que ceux de ma nation passent ici tranquillement sans malheur ; que nous puissions trouver un grand nombre de taureaux sauvages et que nous soyons assez heureux pour vaincre nos ennemis et pour faire un bon nombre d'esclaves que nous amènerons ici pour les tuer, devant toi, après leur avoir beaucoup fait souffrir. Les Messeneks – c'est ainsi qu'ils appellent la nation des Outouagamis [Meskwaki] – ont tué de nos parents. Fais en sorte que nous puissions nous venger sur eux de cet affront[152].

Plusieurs éléments, dans ces citations, méritent d'être commentés. Une précaution d'abord : dans sa volonté de dévaloriser les pratiques rituelles autochtones, le missionnaire exagère certaines descriptions, en particulier en parlant de sacrifices humains qui seraient pratiqués à destination de l'être auquel l'homme s'adresse. Or, rien dans les sources ne permet de documenter une telle pratique, qui ne semble, chez le prêtre, n'avoir vocation qu'à choquer le lecteur[153]. En dehors de cet aspect, plusieurs informations font écho à la présence d'un être aquatique avec lequel l'Amérindien entretient une relation d'alliance. On retrouve en premier lieu la demande que « ceux de [s]a nation passent ici tranquillement sans malheur », en écho à la capacité des êtres subaquatiques à agir sur le mouvement des eaux et au danger que cela représente pour les voyageurs. Le lieu correspond lui aussi aux espaces habités par de puissants êtres subaquatiques : c'est un « saut », autrement dit une chute d'eau, l'un de ces lieux où les eaux sont en mouvement, parfois à grand bruit. La nature du présent, surtout, est caractéristique des relations nouées entre alliés : l'homme offre au « saut » une peau de castor tannée, ornée de piquants de porc-épic. On sait en effet que ce genre de présents, dont la confection est longue et fastidieuse, étaient souvent offerts lors des rencontres diplomatiques[154]. C'est par exemple ce type de peaux qui sont échangées en cadeau à l'occasion d'une rencontre entre des Kansa et des Padouca et visant à conclure une alliance entre eux, en août 1724. Selon l'officier Étienne Véniard de Bourgmont, présent ce jour-là, les Padouca offrent à leurs nouveaux alliés de « petites peaux garnies de porc-épic », dont on peut supposer qu'il s'agit de peaux de castor, en

[152] *Ibidem*.
[153] On sait, d'après un récit daté de 1827, que les Pawnee avaient coutume d'exécuter une jeune captive étrangère au cours d'un rituel censé rejouer l'union mythologique entre l'étoile du matin et l'étoile du soir. Le contexte de cette pratique est toutefois complètement différent et aucun lien n'est identifiable entre celle-ci et la description de Hennepin. Voir : THURMAN Melburn D., « The Skidi Pawnee Morning Star Sacrifice of 1827 », *Nebraska History*, 1970, n° 51, p. 268-280.
[154] P. Núñez-Regueiro *et al.*, « "Matachées" », art. cité, p. 117-118.

plus d'autres présents tels que des peaux de bison peintes et des chevaux[155]. Outre la nature du présent, il faut noter que l'homme décrit par Hennepin place la peau de castor au bout d'une branche d'arbre. Loin d'être anodin, ce geste a pour objectif, à mon sens, de permettre à ce présent de circuler entre le monde terrestre et le monde chtonien. Comme cela a été avancé plus haut, en effet, les objets tels que les mats – utilisés pour le jeu de balle dans le Sud-Est – ou les perches – utilisés, lors des épidémies, pour suspendre des chiens ou des serpents morts, chez les Mascoutens et les Peoria – peuvent être pensés comme des axes verticaux par les Amérindiens, qui y voient des médiums privilégiés pour la circulation entre les strates du cosmos. Il en va de même pour les arbres, comme on l'a vu à propos des ours[156]. Cette même logique est à l'œuvre dans le cas qui nous intéresse : si l'homme décrit par Hennepin place son présent au bout de la branche d'un arbre, c'est précisément car il espère qu'elle atteindra ainsi son destinataire qui, quelle que soit sa forme, habite un autre monde, en l'occurrence sous les eaux. Avec cette peau et grâce à ce médium, l'homme se conforme donc au principe du don, qui est fondement de la constitution et du renouvellement des alliances.

On ne saurait toutefois s'arrêter là. C'est effectivement le registre de l'alliance qui apparaît ici au grand jour, mais il est essentiel de souligner que cette alliance se caractérise par une nette asymétrie, repérable à travers deux éléments. D'une part, l'homme formule une demande qui laisse deviner la vulnérabilité des humains vis-à-vis de l'être auquel il s'adresse. Ce dernier, on le voit, est réputé capable d'envoyer du gibier entre les mains des chasseurs. En outre, sa capacité à intervenir dans le monde des humains suscite la crainte de l'Amérindien – ce dernier parle de « malheur », probablement en référence à la propension des êtres subaquatiques à entraîner les voyageurs par le fond. D'autre part, l'attitude du requérant témoigne de sa déférence à l'égard de ce que Hennepin appelle le « saut », puisqu'il « pleurait amèrement » d'après le récollet. On pourrait voir dans cette formulation l'une des stratégies du prêtre pour décrédibiliser l'Amérindien, qu'il traite d'ailleurs d'« aveugle spirituel ». Mais il est tentant de prendre au sérieux cette description qui fait une nouvelle fois écho à la volonté bien documentée des Amérindiens de susciter la pitié et la bienveillance des êtres invisibles connus pour leur puissance[157]. Les gestes, dans cette scène, sont donc bien ceux de l'alliance, mais ils s'inscrivent plus généralement dans une attitude déférente qui témoigne de la nature

[155] Bourgmont dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 6, p. 420.
[156] Voir *supra*, p. 340.
[157] JR, vol. 59, p. 102 ; I. Hallowell, « The Role of Dreams in Ojibwa Culture », art. cité, p. 282 ; R. Brightman, *Grateful Prey*, *op. cit*., p. 81 ; R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 331 ; G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité, paragraphes 38-39 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 164, 278, 280, 283, 284-286.

asymétrique de la relation entre celui qui offre la peau et l'être subaquatique dont il espère bénéficier de la bienveillance.

Le don de peaux tannées est également documenté par Perrot. Ce dernier parle de « peaux d'élans passées, de biches, ou de chevreüils, qu'ils voüent au soleil, *ou au lac* pour obtenir du beau temps »[158]. Ici encore, les objets décrits correspondent tout à fait aux présents effectués lors des rencontres ritualisées entre alliés. Si Hennepin décrivait une peau de castor, on sait en effet que des peaux de cervidés, wapiti ou chevreuil, comme celles évoquées par Perrot, étaient également échangées lors de ces occasions[159]. La corrélation formulée par le traiteur entre le « lac » et le « beau temps » rappelle également l'influence que peuvent avoir les êtres subaquatiques sur le mouvement des eaux et le climat, dont il dit lui-même qu'ils peuvent être à l'origine de « tempêtes », on l'a vu. L'action de donner des peaux en présent « au lac » suggère ainsi qu'un être intervient en retour pour que les eaux restent calmes. Enfin, le fait que le soleil et les eaux soient cités pour illustrer une même logique ajoute un argument à l'hypothèse selon laquelle les gestes et les attitudes des Amérindiens à l'égard des êtres célestes et chtoniens fonctionne suivant un principe comparable, ou parallèle. Ce parallélisme est renforcé par l'exemple, cité précédemment, du chef taensa qui s'adresse au soleil tout en déposant du tabac dans les eaux du Mississippi pour que, dans un même mouvement, Tonty et ses compagnons puissent voyager sans encombre.

Le troisième type de présents que donnent à voir les sources est la nourriture. Joutel l'évoque à l'occasion de son voyage sur le Mississippi, lorsqu'il passe sa confluence avec l'Ohio. À cet endroit, les Amérindiens qui l'accompagnent dépose non seulement du tabac mais aussi « des grillades qu'ils mirent sur des fourchettes et les laissèrent sur son bord pour en disposer, ainsi qu'elle [l'embouchure de la rivière] le jugeroit à propos »[160]. Il est certes malaisé d'identifier qui est le destinataire de ce présent. De la même manière que Hennepin décrit un homme qui s'adresserait directement au « saut », Joutel pense que ses compagnons destinent leurs « grillades » à l'embouchure de la rivière. Quelle que soit l'apparence physique de ces êtres, impossible à déterminer, on retrouve toutefois un même principe dans les modalités relationnelles qui sont à l'œuvre : des présents sont offerts et ces présents correspondent une fois de plus à ceux qui fondent les rituels visant à produire des alliés. La nourriture est effectivement un élément central de l'adoption et de la constitution du groupe de parenté[161].

[158] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 205-206.
[159] P. Núñez-Regueiro *et al*., « "Matachées" », art. cité, p. 117-118.
[160] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 469-470.
[161] Cf. chapitre 12.

Lors des cérémonies de calumet, par exemple, les invités, transformés en parents ou renouvelés en tant que tels, sont toujours nourris par leurs hôtes. Comme l'écrit Raymond DeMallie, nourrir ses proches fait ainsi partie de l'économie générale du soin et de la bienveillance normalement accordés aux parents[162]. Le mot « grillade » employé par Joutel le signale sans ambiguité : ce sont bien des denrées alimentaires qui sont offertes par ses compagnons autochtones, contribuant à la relation de soin propres aux alliés. Il faut ajouter que ces denrées sont placées sur des « fourchettes », termes qui ne renvoie pas à nos ustensiles contemporains mais à une structure de bois faite pour suspendre des objets chez Joutel[163]. On retrouve donc ici la même logique que dans la description de Hennepin : la nourriture, à l'instar des présents, est suspendue à un axe qui favorise sa circulation entre le monde des humains et son destinataire subaquatique.

Le tabac, les peaux animales et la nourriture : trois formes de présents aux êtres subaquatiques qui correspondent parfaitement à celles qui sont les plus répandues dans les rituels d'alliance, et montrent par conséquent que c'est bien sur ce registre que se jouent les relations à ces êtres. Le panorama serait incomplet si n'était pas évoqué un dernier type de présent, particulier celui-ci, qui ne correspond pas à ceux qui se font entre humains, et semble au contraire spécifiquement destiné aux personnes non humaines dont le statut est élevé dans la hiérarchie sociale amérindienne. Il s'agit des êtres vivants, en particulier des chiens, tués à destination de ces personnes. « Avant que d'entreprendre des voyages un peu longs », écrit ainsi Perrot, les Amérindiens « ont soin de casser la teste à des chiens, qu'ils pendent à un arbre, ou à une perche », à destination de « Michipissy »[164]. On retrouve une nouvelle fois le principe consistant à utiliser des arbres et des perches pour transmettre des présents aux êtres subaquatiques. Mais ce que montre surtout l'exemple de Perrot, c'est que les modalités d'alliance avec ces êtres ne sont pas en tous points comparables avec celles qui caractérisent les relations entre alliés humains : la mise à mort des chiens témoigne de la singularité de ces êtres. On constate une pratique très similaire à destination d'autres personnes non humaines, que les jésuites désignent comme des manitous. En effet, lors des épidémies qui frappent les Peoria en 1693 et les Mascoutens en 1712, les spécialistes rituels de ces deux groupes entreprennent de tuer des chiens, mais aussi des serpents en ce qui concerne les Peoria, pour

[162] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 329.
[163] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 445.
[164] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 205.

être offerts à leurs « manitous », en les suspendant à des perches, afin de lutter contre les êtres responsables de la maladie[165].

Cette spécificité est, à mon sens, un indice supplémentaire du statut particulier conféré aux êtres subaquatiques et, plus généralement, aux êtres associés au monde chtonien. À cela s'ajoute, pour finir, un vocabulaire qui souligne systématiquement la déférence des Amérindiens à l'égard de ces êtres, lorsque les Français décrivent les gestes qu'ils accomplissent en leur offrant des présents. Le terme de « sacrifice », chez Joutel comme chez Hennepin, en témoigne. L'édition de 1694 du *Dictionnaire de l'Académie* définit ainsi le sacrifice : « action par laquelle on offre quelque chose à Dieu, avec certaines cérémonies, pour luy rendre un hommage souverain »[166]. À travers cette idée d'un hommage souverain, il apparaît ainsi que, dans la langue de Joutel et des missionnaires, on sacrifie toujours à une puissance *supérieure*. Que celle-ci soit chrétienne ou non ne change rien, comme l'indique le même dictionnaire, car « il se dit aussi, Des sacrifices qu'offroient les Payens », en l'occurrence « aux faux Dieux, aux Idoles »[167]. La logique est ainsi toujours la même et elle est traversée par l'asymétrie entre celui qui est l'origine du sacrifice et le destinataire de celui-ci.

Pour terminer, il faut souligner la rareté des informations concernant les êtres subaquatiques dans la basse vallée du Mississippi. À ce sujet, en effet, les sources portent principalement sur les nations localisées entre le lac Michigan et l'embouchure du Missouri. Qu'en est-il alors des sociétés plus méridionales ? Il est difficile de savoir exactement si cette discordance reflète une réalité historique ou plutôt une différence de nature des sources. Il faut effectivement prendre en considération le fait que les archives missionnaires sont les sources principales pour aborder cette question. Or, l'investissement des missionnaires a donné lieu à une documentation beaucoup plus abondante au nord de la Louisiane française qu'au sud de celle-ci. Il en va de même de l'ethnographie, qui, dans la basse vallée du Mississippi, n'a pas connu de développement comparable aux Plaines ou au Subarctique. Les possibilités d'approfondir cette question demeurent donc limitées, même si certains récits de voyage, à l'instar de celui de Tonty évoquant le don de tabac du chef taensa, suggèrent que les sociétés de la basse vallée du Mississippi connaissaient des pratiques comparables à celles identifiées dans des sociétés plus septentrionales.

[165] JR, vol. 64, p. 186-188 (Peoria) ; vol. 66, p. 240 (Mascoutens).
[166] *Dictionnaire de l'Académie françoise*, *op. cit.*, vol. 2, p. 431.
[167] *Ibidem*.

PARTIE 5. Commensalité et adoption

Au regard des parties précédentes, l'écologie autochtone de la vallée du Mississippi apparaît structurée par une logique dualiste où les personnes humaines et non humaines sont catégorisées comme des parents ou des ennemis, de façon toutefois différente en fonction de leur place dans la hiérarchie sociale. Si cette logique est dualiste, elle n'est cependant pas fixiste. Au contraire, les individus peuvent passer de la position d'ennemi à celle de parent. Ce passage, bien documenté dans les archives, est rendu possible par l'adoption, mécanisme qui permet de produire de nouveaux parents en les intégrant à un groupe donné.

L'existence de ce mécanisme n'est pas une découverte en soi. L'adoption a déjà été l'objet d'études approfondies, à l'origine dans un contexte très spécifique : celui du deuil et de la prise de captifs pour remplacer des parents décédés. Les travaux sur le sujet ont d'abord porté sur les Haudenosaunee avant de s'intéresser à d'autres sociétés, en particulier dans les Grands Lacs et dans le Sud-Est[1]. Comme l'ont toutefois montré, chacun de leur côté, Raymond DeMallie et Emmanuel Désveaux, le mécanisme de l'adoption ne se limite pas aux contextes de deuil. Il est au contraire employé en permanence pour intégrer des étrangers et en faire des parents dans les sociétés amérindiennes, sans que ce processus ne soit nécessairement lié à des conflits guerriers. Des rituels spécifiques rendent effectif ce changement de statut et les adoptés viennent alors non pas remplacer des morts, mais s'ajouter aux membres du groupe. Ainsi que les deux anthropologues l'ont souligné, en effet, les Amérindiens ne reconnaissent pas la filiation biologique. Dans ce cadre, l'individu adopté est pleinement intégré à la parenté, au même titre que n'importe quel autre membre[2].

Dans les chapitres qui suivent, je montrerai plus précisément que cet investissement rituel en vue de l'adoption des étrangers passe par la création d'un espace de commensalité. La commensalité – du latin *mensa* – est généralement entendue comme l'acte de manger à une même table ou, plus largement, de manger avec d'autres personnes[3]. Plusieurs spécialistes de l'Amérique du Nord autochtone ont souligné l'importance de l'alimentation dans la constitution des relations d'alliance chez les Amérindiens. Pour R. DeMallie, le fait de nourrir ses proches est au fondement de la relation de soin qui prévaut entre parents[4]. Pour Gilles Havard, qui s'est

[1] Sur les Haudenosaunee : D. Richter, « War and Culture », art. cité ; R. Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op. cit*. Sur les Grands Lacs : B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*. ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 111-133. Sur le Sud-Est : C. Snyder, *Slavery in Indian Country*, *op. cit*.

[2] Pour une discussion détaillée, voir l'introduction de la thèse.

[3] BLOCH Maurice, « Commensality and Poisoning », *Social Research*, 1999, vol. 66, nº 1, p. 133 ; FISCHLER Claude, « Commensality, society and culture », *Social Science Information*, 2011, vol. 50, nº 3-4, p. 529 ; « Commensalité » dans Jean-Pierre Poulain (ed.), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 271.

[4] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 329.

inspiré des travaux d'E. Désveaux, la consommation collective de nourriture constitue une véritable métaphore des relations entre alliés[5].

Dans cette partie, en poursuivant leurs réflexions, je considère que la commensalité repose sur deux piliers fermement ancrés dans l'écologie des Amérindiens, à savoir : le partage de tabac, d'une part, et le partage de nourriture, d'autre part. À mon sens, le partage de tabac s'inscrit en effet pleinement dans la commensalité autochtone, au même titre que l'alimentation. Dans les deux cas, le partage de substances consommables participe de la création d'un espace commun indispensable à la transformation des individus en parents, ainsi qu'à leur maintien dans ce nouveau statut. Ce moment de transition d'un état social vers un autre[6] s'observe en particulier lors de cérémonies d'accueil des étrangers, au cours desquels, pour reprendre les termes de G. Havard, « l'hospitalité se confond avec l'adoption »[7].

L'intégration de ces nouveaux parents n'implique pas seulement des humains. Elle est en réalité rendue possible par l'intervention de personnes non humaines dont la puissance est collectivement reconnue, à l'instar de certains esprits-gardiens. Bien souvent, ces personnes non humaines sont également associées au monde céleste – les aigles et le soleil apparaissent notamment comme des acteurs clefs lors de ces événements rituels. À ces occasions, les gestes des participants témoignent bien de la participation de ces êtres dotés d'une agentivité distinctive. Le mécanisme de l'adoption s'inscrit ainsi pleinement dans la logique de stratification des êtres vivants telle qu'elle a été décrite dans les chapitres précédents. Par ailleurs, si la création d'un espace de commensalité permet d'adopter des personnes, elle n'en fait pas pour autant des égaux. Les modalités de partage du tabac et de la nourriture donnent à voir en effet de frappantes inégalités entre les participants, qu'ils soient humains ou non. Le passage d'une position d'ennemi à celle de parent ne peut donc être appréhendée sans prendre en compte la place de chaque acteur dans la hiérarchie sociale.

Enfin, comme l'a brillamment montré Maurice Bloch, la commensalité implique toujours un risque et une certaine dangerosité[8]. Dans la vallée du Mississippi, on le verra, cette dangerosité se traduit par l'éventualité constante de voir les relations sociales basculer dans le registre de l'inimitié.

---

[5] G. Havard, « Les Amérindiens et le territoire », art. cité, p. 159-161 ; E. Désveaux, *La Parole et la substance*, *op. cit*., p. 156-157.
[6] J'emprunte l'expression à Julien Bonhomme : BONHOMME Julien, « Rites de passage » dans Bernard Andrieu et Gilles Boëtsch (eds.), *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 283.
[7] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 585.
[8] M. Bloch, « Commensality and Poisoning », art. cité.

Chapitre 11. Partager du tabac, danser le calumet

Dans les années 1660, Nicolas Perrot assiste à une rencontre entre des Ottawa et des Sioux, qui donne lieu à une danse du calumet. « On combla d'honneurs le chef [ottawa] Sinagos, écrit-il, et on luy chanta le calumet, qui est une des grandes marques de distinction qui se pratique parmy eux, car ils rendent enfant de la nation celuy qui a eü cet avantage, et le naturalisent comme tel »[1]. L'observation du coureur de bois illustre avec beaucoup de justesse le phénomène que j'entends examiner dans ce chapitre, à savoir que le partage du tabac est un rouage fondamental dans le mécanisme de l'adoption et l'intégration de nouveaux parents. Sans ce partage ritualisé, comme que le notent en effet plusieurs auteurs des XVIIe et XVIIIe siècles, l'option relationnelle privilégiée reste la guerre. La consommation collective du tabac, via le calumet, apparaît ainsi comme l'une des pratiques qui témoignent le plus nettement de l'opposition dualiste entre parenté et prédation dans l'écologie autochtone de la vallée du Mississippi.

De manière générale, l'usage du tabac est extrêmement fréquent et répandu dans les sociétés autochtones nord-américaines. Cela a poussé James Warren Springer à parler de « complexe tabagique » pour évoquer l'importance de cette plante et des différentes pratiques entourant sa consommation[2]. Ce complexe repose, selon lui, sur quatre éléments matériels : le tabac, le *kinnikinnick*[3], le tuyau de pipe et le fourneau[4].

Sans écarter cette dimension matérielle, je vais toutefois m'intéresser plutôt, dans ce chapitre, au partage du tabac en tant que pratique sociale et à la manière dont il contribue à l'adoption et au façonnage des parents dans la vallée du Mississippi, en particulier à partir de l'exemple d'un rituel appelé « danse du calumet » dans les sources. À cet égard, les archives traitant de la diplomatie franco-amérindienne seront souvent mobilisées car elles constituent une excellente porte d'entrée pour comprendre ces pratiques. Les Français, comme l'a notamment montré Gilles Havard, ont dû en effet s'adapter aux usages autochtones de la

[1] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 335.
[2] J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité. Je reprends ici la traduction de « smoking complex » proposée dans : J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 29.
[3] Il s'agit d'un mélange de plantes, différent en fonction des groupes, consommé avec le tabac. Cela lui donne un parfum particulier et ralentit la vitesse de consumation : J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 220.
[4] *Ibidem*, p. 218.

diplomatie en Louisiane, comme ailleurs en Nouvelle-France[5]. Ils en décrivent ainsi le fonctionnement de manière parfois très détaillée.

1. Le tabac et sa culture dans la vallée du Mississippi

Dans un ouvrage publié en 2000, Joseph Winter comptait 95 espèces de tabac du genre *Nicotiana*, plante américaine à laquelle Jean Nicot, introducteur du tabac à la cour de France, a donné son nom[6]. Sur les sept espèces consommées en Amérique, celle utilisée principalement dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle était *Nicotiana rustica*, l'une des deux espèces autochtones domestiquées – cette domestication ayant probablement eu lieu en Amérique du Sud avant d'atteindre l'Amérique du Nord autour du IIe siècle de notre ère[7]. *Nicotiana rustica* doit être distinguée de *Nicotiana tabacum*, espèce cultivée dans le sud des États-Unis et bien connue puisqu'il s'agit de celle qui est largement commercialisée aujourd'hui[8]. Il est possible que d'autres espèces, sauvages plutôt que domestiques, aient également été consommées dans la vallée du Mississippi, mais dans une moindre mesure – notamment *Nicotiana quadrivalvis* et *Nicotiana multivalvis*, dont la présence est documentée plutôt à l'ouest du Mississippi[9].

Le tabac se distingue assez nettement de toutes les autres plantes cultivées dans les sociétés amérindiennes. D'abord, à la différence des autres plantes domestiques, le tabac semble être le plus souvent cultivé par les hommes. Ce phénomène, relevé par plusieurs historiens,

[5] HAVARD Gilles, « "Des esprits à soi" : les chefs dans l'alliance franco-amérindienne du Pays d'En Haut (1660-1715) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 2001, vol. 31, n° 2, p. 72 ; *The Great Peace of Montreal*, *op. cit.* ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 254-272, 352-355.

[6] WINTER Joseph C., « Introduction to the North American Tobacco Species » dans Joseph C. Winter (ed.), *Tobacco Use by Native North Americans: Sacred Smoke and Silent Killer*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000, p. 4 ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30.

[7] VON GERNET Alexander, « Nicotian Dreams: The Prehistory and Early History of Tobacco in Eastern North America » dans Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy et Andrew Sherratt (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, Londres/New York, Routledge, 1995, p. 67 ; ASCH David et HART John, « Crop Domestication in Prehistoric Eastern North America » dans Robert M. Goodman (ed.), *Encyclopedia of Plant and Crop Science*, New York, Routledge, 2004, p. 314 ; J. Winter, « Introduction to the North American Tobacco Species », art. cité, p. 4-5 ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30 ; DUNAVAN Sandra L. et JONES Volney H., « Tobacco and Smoking in Native North America » dans Bruce D. Smith (ed.), *The Subsistence Economies of Indigenous North America: A Handbook*, Washington D.C., Smithsonian Institution Scholarly Press, 2011, p. 517 ; C. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotania », art. cité, p. 23-24.

[8] J. Winter, « Introduction to the North American Tobacco Species », art. cité, p. 4-6 ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30 ; S. Dunavan et V. Jones, « Tobacco and Smoking in Native North America », art. cité, p. 517.

[9] J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30. Sur les débats entourant la classification de ces deux espèces, voir : J. Winter, « Introduction to the North American Tobacco Species », art. cité, p. 5-6.

n'est toutefois pas systématique[10]. Perrot note, en effet, que les femmes le cultivent au sein de certains groupes autochtones de langues algonquiennes. Cela justifierait d'ailleurs que les chefs civils puissent mettre fin au deuil d'une épouse après seulement six mois, contrairement aux deux ans habituellement respectés, car ils ont besoin d'une conjointe pour produire le tabac destiné aux cérémonies d'accueil des visiteurs et des étrangers[11]. Ensuite, le tabac semble avoir été cultivé dans d'autres espaces que les champs situés en périphérie des villages et où les plantes à vocation alimentaire, telles que le maïs, étaient produites. Le père Paul du Ru évoque ainsi le cas des Bayagoula qui cultivent le tabac dans de « petits jardins » dont on peut penser, d'après sa formulation, qu'ils étaient associés à chaque maisonnée, à l'intérieur du village[12]. Mais les informations à ce sujet restent rares.

Il faut par ailleurs préciser que les nations amérindiennes consommaient toutes du tabac mais qu'elles ne le cultivaient probablement pas toutes, du moins pas dans les mêmes proportions. Il est possible que certaines d'entre elles se soient majoritairement approvisionnées auprès de nations voisines, comme l'écrit encore le père du Ru, cette fois à propos des Padoucas[13].

Il est à noter, enfin, qu'au XVIIIe siècle la culture du tabac ne se limite plus aux villages autochtones, et que les Français entreprennent eux aussi de le cultiver dans la vallée du Mississippi. Il s'agit alors, avec l'indigo, de l'une des principales denrées que la Compagnie des Indes entend produire et exporter pour relancer l'économie de la colonie à partir des années 1720. La culture du tabac s'y développe donc progressivement, d'abord au poste des Natchez, jusqu'en 1729, puis à la Pointe coupée et, de façon plus marginale, au poste des Natchitoches. Jamais, toutefois, elle ne connaîtra l'essor espéré[14].

Comme l'écrit Christopher Parsons, on pourrait s'étonner que les Français évoquent peu le tabac en lui-même, en tant que plante, et aient tendance à ne s'intéresser qu'à l'action de fumer, pratique généralisée en pays amérindien et qu'ils adoptent rapidement[15]. Ce constat

[10] J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 218 ; W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit*., p. 44 ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 138.
[11] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 222-223.
[12] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 85.
[13] *Ibidem*, p. 156. Voir également : J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 260.
[14] D. Usner, *Indians, Settlers, and Slaves*, *op. cit*., p. 41-42 ; A. Balvay, *La Révolte des Natchez*, *op. cit*., p. 119-121 ; C. Morris, *The Big Muddy*, *op. cit*., p. 66 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 434-435.
[15] C. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotania », art. cité, p. 29-30. Le Page du Pratz, planteur au poste des Natchez, accorde tout de même quelques pages à la culture du tabac, qu'il a lui-même pratiquée : A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 360-364.

s'explique à mon sens par le fait que le partage du tabac, en particulier sa consommation collective et ritualisée lors des cérémonies de calumet, constitue un rouage essentiel de l'intégration sociale.

2. Le calumet : définition, travaux et débats

Le terme « calumet » est attesté dès 1609. Celui-ci dérive du normand « chalumeau », qui désignait un roseau ou une flûte, et qui se répand au XVIe siècle pour évoquer l'objet dont les Amérindiens se servent pour fumer[16]. Plus précisément, le calumet est une pipe composée de deux parties. La première est un tuyau, tantôt rond, tantôt aplati, fabriqué en matière végétale – parfois du roseau ; la seconde est le fourneau, généralement fait en pierre, la plus commune étant la catlinite, une pierre rouge provenant de carrières exploitées par les Amérindiens dans l'actuel État du Minnesota. Au XVIIIe siècle, les Français ont déjà une certaine connaissance de cette localisation, comme en témoigne l'officier Pierre-Charles Deliette qui parle d'une « pierre rouge, qui se trouve vers les scioux »[17]. D'autres pierres, parfois noires, sont aussi utilisées pour les fourneaux de pipe dans la vallée du Mississippi[18]. Pour que le calumet soit fonctionnel, ce qui ne s'effectue que dans des contextes bien définis, les deux éléments – le tuyau et le fourneau – sont embranchés[19].

Le calumet est un objet richement décoré. Des poils d'animaux – chevreuil, bison, cheval – ou des piquants de porc-épic sont souvent attachés au tuyau et des dessins ainsi que des gravures sont parfois réalisés sur cette partie. Surtout, des attributs aviens lui sont systématiquement associé : des plumes, en particulier des plumes d'aigle, sont assemblées en éventails et fixées sur le tuyau. On trouve également des éléments provenant d'autres espèces d'oiseaux, telles que la peau de leur cou ou leur bec (Fig. 37)[20]. Le chroniqueur André-Joseph Pénicaut écrit ainsi que le

> calumet est un baton ou canne creuse, long d'environ une aulne, garni tout autour de plumes de peroquets, d'oyseaux de proye et d'aigles. Toutes ces plumes attachées ensemble autour de ce

[16] G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 121.
[17] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », s.d., NL, 293, vol. 3, p. 357.
[18] GUNDERSEN James Novotny, « "Catlinite" and the Spread of the Calumet Ceremony », *American Antiquity*, 1993, vol. 58, n° 3, p. 560-562 ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 32 ; G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 121-122.
[19] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 224 ; G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 122.
[20] J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 32-33 ; G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 122.

baton ressemblent à peu près à plusieurs éventails des dames de France qui seroient joints ensemble ; il y a au bout de ce baton une pipe qu'ils appellent calumet[21].



Fig. 37 Anonyme, « Calumet », début du XIXe siècle, 43,5 x 107 cm, bois, pierre, plumes d'aigle, piquants de porc-épic, bec de pic-vert, laine, musée du quai Branly-Jacques Chirac, 71.1909.19.1-2 Am D.

Une fois embranché, le calumet peut être utilisé pour fumer le tabac placé dans le fourneau. Les auteurs des sources sont souvent surpris de cette pratique qui leur est la plupart du temps étrangère avant leur séjour en Nouvelle-France et qu'ils ne manquent pas de décrire en détail. « La fumée de tabac est leur délices », écrit un officier français en 1747. « Quand ils fument ils tirent jusqu'à dix ou douze gorgée de fumée qu'ils avalent [et] ne la laissent point sortir comme les françois après qu'ils l'ont dans leur corps ils otent la pipe de leur bouche et font sortir la fumée par boufade »[22].

[21] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 6-7.

[22] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 361.

L'histoire du calumet et de son usage a fait l'objet de plusieurs travaux de référence, depuis plus de quarante ans[23]. Un débat a notamment animé les chercheurs entre la fin des années 1970 et la fin des années 1980 à propos de l'origine du calumet et de son usage en Amérique du Nord. Ce débat a été déclenché par la publication, en 1979, d'un article de William Turnbaugh défendant la thèse selon laquelle le rituel du calumet aurait émergé dans les sociétés amérindiennes comme une réaction traditionnaliste[24] à l'implantation coloniale européenne[25]. L'article de W. Turnbaugh a rapidement suscité des réponses critiques qui, sans rejeter totalement l'influence de l'expansion coloniale sur le phénomène, ont formulé des arguments convaincants en faveur de la thèse d'un usage plus ancien, précolonial, du calumet dans les Plaines, les Grands Lacs et la vallée du Mississippi[26]. La chronologie a d'ailleurs été affinée et certains auteurs considèrent que le calumet, sous sa forme connue au XVIIIe siècle, serait apparu dans l'est des Plaines, peut-être autour du XIIIe siècle[27]. D'autres, en particulier Robert Hall, considèrent que les rituels entourant l'usage de cette pipe pourraient avoir des racines beaucoup plus anciennes[28]. À propos de la basse vallée du Mississippi, Ian Brown a défendue l'idée que l'usage du calumet s'est renforcé et généralisé dans le sillage de la colonisation française. Cette idée demeure néanmoins fragile, dans la mesure où l'auteur écarte, suivant des motifs à mon sens contestables, un certain nombre de preuves archéologiques de l'existence du calumet dans le Sud-Est et datant de périodes antérieures à l'arrivée des Européens. Selon lui, en effet, le calumet a pu être présent avant la colonisation sans pour autant que les rituels qui l'entourent, connus au XVIIIe siècle, n'aient quant à eux existé. Ce raisonnement n'est pas vraiment satisfaisant, car, pour qu'il le soit, il faudrait démontrer que ces rituels émergent *au moment* de la rencontre franco-amérindienne, ce que les sources ne permettent pas de faire – au contraire, elles suggèrent que ces rituels sont déjà bien en place lorsque les Français commencent à

[23] BLAKESLEE Donald J., « The Origin and Spread of the Calumet Ceremony », *American Antiquity*, 1981, vol. 46, n° 4, p. 759-768 ; J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité ; BROWN Ian W., « The Calumet Ceremony in the Southeast and Its Archaeological Manifestations », *American Antiquity*, 1989, vol. 54, n° 2, p. 311-331 ; R. Hall, *An Archaeology of the Soul*, *op. cit.* ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité ; C. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotiana », art. cité. Pour un article synthétique récent, voir : G. Havard, « Calumet », art. cité.

[24] L'auteur écrit « nativistic ».

[25] TURNBAUGH William A., « Calumet Ceremonialism as a Nativistic Response », *American Antiquity*, 1979, vol. 44, n° 4, p. 685-691.

[26] D. Blakeslee, « The Origin and Spread of the Calumet Ceremony », art. cité. Voir également : J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité ; I. Brown, « The Calumet Ceremony in the Southeast and Its Archaeological Manifestations », art. cité, p. 311.

[27] I. Brown, « The Calumet Ceremony in the Southeast and Its Archaeological Manifestations », art. cité, p. 313.

[28] *Ibidem*, p. 313-314 ; R. Hall, *An Archaeology of the Soul*, *op. cit*. L'argumentation de R. Hall est toutefois largement spéculative.

explorer la région[29]. Cela n'empêche pas cependant que la diplomatie franco-amérindienne ait contribué à affermir l'usage du calumet – à le rendre plus régulier par exemple –, comme cela semble être le cas dans les Grands Lacs à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle[30]. Quoi qu'il en soit, les sources françaises documentent très bien l'usage du calumet dans l'ensemble de la vallée du Mississippi, et ce, dès le voyage exploratoire de Jacques Marquette et Louis Jolliet en 1673[31].

En dehors de cet intérêt pour l'origine du calumet en Amérique du Nord, la consommation de tabac dans les sociétés amérindiennes a été abordée par les chercheurs en suivant plusieurs directions. En premier lieu, et conformément à l'historiographie rationaliste qui domine le champ de l'histoire amérindienne aux États-Unis, certains travaux voient dans la danse du calumet un moyen de favoriser le commerce puisqu'il contribue à l'élaboration de relations pacifiques, en particulier dans un contexte marqué par les guerres entre les nations amérindiennes[32]. Aux yeux de J. Springer, ce serait là le « principal motif » de la cérémonie du calumet : elle donnerait l'occasion aux individus les plus influents d'échanger des biens entre eux, pour ensuite les redistribuer, renforçant au passage leur pouvoir personnel qui repose, précisément, sur la redistribution[33].

En deuxième lieu, plusieurs travaux se sont intéressés à la consommation du tabac en tant qu'elle constitue un moyen de communication avec certains êtres non humains. La plupart du temps, cette dimension est simplement mentionnée, de manière anecdotique, par les historiens ou les archéologues, bien que quelques-uns lui aient consacré une attention plus

[29] Voir par exemple, entre les années 1670 et 1700 : JR, vol. 59, p. 132-136 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 7, 33-34 ; Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 24.

[30] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 138. Il est à noter que la cérémonie du calumet est surtout importante au sud et l'ouest des Grands Lacs, beaucoup moins au nord et à l'est : *ibidem*, p. 140.

[31] HEWITT J. N. B. et HODGE Frederick W., « Calumet » dans *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 30), 1907, p. 191-195 ; J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 225-226. Pour des sources datant des années 1673 à 1700, voir : JR, vol. 59, p. 132-136 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 7, 33-34 ; Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 24.

[32] J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 223 ; PAPER Jordan, *Offering Smoke: The Sacred Pipe and Native American Religion*, Moscow, University of Idaho Press, 1988, p. 34 ; I. Brown, « The Calumet Ceremony in the Southeast and Its Archaeological Manifestations », art. cité, p. 314.

[33] J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 225.

soutenue[34]. Cette tendance interprétative a parfois trouvé son terrain d'élection dans le champ des études sur les « religions » ou les « spiritualités » amérindiennes, allant de pair avec un intérêt marqué pour le symbolisme du calumet[35]. Si cette approche a eu l'immense mérite de prendre au sérieux les relations que les Amérindiens entretiennent avec des êtres non humains, les analyses qui en ressortent demeurent en revanche assez floues, rarement adossées à une construction théorique robuste, et on peine parfois à comprendre exactement ce qui se joue lors des rituels impliquant l'usage du calumet. Plusieurs auteurs considèrent par exemple que le tabac est une plante privilégié dans les relations avec des êtres non humains en raison de ses propriétés stimulantes, qui iraient jusqu'à modifier l'état de conscience des fumeurs[36]. Pourtant, même si *Nicotiana rustica* était un tabac plus puissant que ceux connus aujourd'hui[37], la relation de causalité entre les effets induits par le tabac sur l'organisme et le fait qu'il soit utilisé pour communiquer avec des êtres non humains est toujours postulée et n'a jamais pu être démontrée.

En troisième lieu, plusieurs historiens – parfois les mêmes qui se sont intéressés aux relations aux êtres non humains – ont remarqué que le partage du tabac participait à la reconfiguration des relations sociales. Jean-François Dumouchel a ainsi proposé de complexifier l'approche de J. Springer, dont la définition du « complexe tabagique » ne repose que sur des critères matériels. Dans cette perspective, il invite à prendre également en compte la relation qui s'établit entre les participants à travers l'usage collectif du calumet[38]. D'autres auteurs ont noté que le partage du tabac contribue, dans les sociétés amérindiennes, à faire passer un individu, ou un groupe, d'un statut à un autre, en particulier du statut d'ennemi à celui de parent ou d'allié[39]. Il s'agit toutefois bien souvent d'une intuition, à l'instar de Jordan Paper,

---

[34] J. Paper, *Offering Smoke*, *op. cit.* ; A. von Gernet, « Nicotian Dreams », art. cité, p. 69 ; KEY Joseph P., « The Calumet and the Cross: Religious Encounters in the Lower Mississippi Valley », *The Arkansas Historical Quarterly*, 2002, vol. 61, n° 2, p. 158 ; ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30-31 ; B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 31 ; C. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotiana », art. cité, p. 21 ; G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité, paragraphes 16-17 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 38, 87 ; V. Steponaitis., V. Knight et G. Lankford, « Effigy Pipes of the Lower Mississippi Valley », art. cité, p. 18.

[35] Voir par exemple : J. Paper, *Offering Smoke*, *op. cit*. ; R. Hall, *An Archaeology of the Soul*, *op. cit*. ; WINTER Joseph C., « From Earth Mother to Snake Woman: The Role of Tobacco in the Evolution of Native American Religious Organization » dans Joseph C. Winter (ed.), *Tobacco Use by Native North Americans: Sacred Smoke and Silent Killer*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000, p. 265-304.

[36] J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 219 ; A. von Gernet, « Nicotian Dreams », art. cité, p. 67-68 ; S. Krech III, *Spirits of the Air*, *op. cit*., p. 126.

[37] J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 30.

[38] J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 29.

[39] J. Key, « The Calumet and the Cross », art. cité, p. 158-159 ; D. Posthumus, *All My Relatives*, *op. cit*., p. 38, 55 ; J. Lee, *Masters of the Middle Waters*, *op. cit*., p. 5-6 ; E. Ellis, « The Natchez War Revisited », art. cité, p. 452 ; G. Havard, « Le rôle médiateur du wampum dans la diplomatie franco-amérindienne », art. cité, p. 26. Tous ces travaux permettent d'invalider l'étrange interprétation de Springer qui considère que la cérémonie du calumet est liée à l'adoption dans les Plaines dans les descriptions ethno de la fin du 19e s. et début 20e s., alors que celle-ci serait absente dans la vallée du Mississippi – cela témoigne à mon sens d'une lecture trop peu critique des sources,

qui signale, au détour d'un paragraphe, que les rituels de calumet sont au fondement de l'adoption, mais ne revient pratiquement plus sur cette hypothèse au sein d'un livre pourtant consacré entièrement à l'usage des pipes cérémonielles en Amérique du Nord autochtone[40].

C'est précisément cette idée du partage de tabac comme rouage d'un changement de statut des individus que je souhaite approfondir et reformuler dans ce chapitre. Nombre des travaux qui ont remarqué ce phénomène l'ont interprété comme une intégration des étrangers à une parenté fictive[41], ou comme une alliance dont les ressorts seraient évidents, impliquant des termes variables et non définis – le calumet favoriserait par exemple les relations entre « amis » d'après I. Brown[42]. Jacob Lee, lui, l'a analysé comme si la parenté amérindienne et la parenté européenne reposaient sur les mêmes principes, ce qui aurait facilité, grâce à l'usage du calumet, les relations entre Amérindiens et Européens dans la vallée du Mississippi[43]. Or, il me paraît indispensable de comprendre les modalités de ce changement de statut auquel le partage du tabac donne accès en le replaçant dans les logiques relationnelles propres aux sociétés autochtones de la vallée du Mississippi. Pour cela, et dans la continuité, une nouvelle fois, des travaux de G. Havard, Raymond DeMallie et Emmanuel Désveaux, je défendrai l'idée que le partage du tabac, en tant que pratique constitutive d'un espace de commensalité, contribue à l'élaboration d'une parenté *réelle* – et non fictive – dans ces sociétés, constituant ainsi une composante essentielle du mécanisme de l'adoption.

3. Partage du tabac et adoption

Le partage du tabac participe en effet de la création d'un espace de commensalité, en particulier dans sa forme ritualisée la mieux documentée par les sources et sans doute la plus importante dans les relations entre les groupes, à savoir : la danse du calumet. On peut même considérer que le tabac, bien qu'il ne soit pas une denrée alimentaire, est le produit *par excellence* de la commensalité, au sens où il est celui qui, de tous les autres, est utilisé le plus

guidée par des catégories analytiques ethnocentriques qui le mène à ne percevoir que la dimension prétendument économique du phénomène : J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 225.

[40] J. Paper, *Offering Smoke*, *op. cit*., p. 34-36, 43.

[41] SABO III George, « Rituals of Encounter: Interpreting Native American Views of European Explorers », *The Arkansas Historical Quarterly*, 1992, vol. 51, nº 1, p. 58-59 ; R. Hall*, An Archaeology of the Soul*, *op. cit*., p. 156-157 ; G. Young et M. Hoffman, « Quapaw », art. cité, p. 502 ; P. Galloway et C. Kidwell, « Choctaw in the East », art. cité, p. 510 ; J.-F. Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts », art. cité, p. 35 ; R. Morrissey, *People of the Ecotone, op. cit*., p. 107.

[42] « In the Plains it [le calumet] became the principal part of a ceremony that made friends out of foes » : I. Brown, « The Calumet Ceremony in the Southeast and Its Archaeological Manifestations », art. cité, p. 313.

[43] J. Lee, *Masters of the Middle Waters*, *op. cit*., p. 5.

clairement pour adopter des personnes au sein d'un groupe – en d'autres termes, pour en faire des parents. Ainsi, ce n'est pas un hasard si les observateurs français du XVIIIe siècle évoquent l'acte de fumer le calumet comme un moyen de créer ou de maintenir une « union » entre les personnes[44]. À cet égard, le tabac est une substance tout à fait comparable au miel et au rhum étudiés par l'anthropologue Maurice Bloch chez les Zafimaniry, à Madagascar. À l'instar de ces deux produits, le tabac apparaît, pour reprendre les termes de M. Bloch, comme un « super-conducteu[r] de consubstantialité sociale »[45].

A. Le calumet, un objet au cœur de l'alliance

Le changement de statut des individus à travers le partage ritualisé de tabac s'opère en particulier via l'usage du calumet, instrument fondamental de l'alliance, comme en témoignent très bien les sources du XVIIIe siècle. G. Havard voit dans le calumet un objet « sacré », terme reflétant le respect dont il fait l'objet dans de nombreuses sociétés amérindiennes[46]. Le père Marquette n'a pas manqué de le remarquer lors de son voyage vers le Mississippi, en 1673. Alors qu'il s'apprête à quitter les Illinois, ces derniers lui offrent un calumet afin qu'il puisse voyager sans danger dans la région. Marquette en comprend rapidement l'immense valeur, relevant qu'il « n'est rien parmy eux ny de plus mystérieux n'y de plus recommandable, on ne rend pas tant dhonneur aux Couronnes et aux sceptres des Roÿs »[47]. Cette valeur s'explique par son usage, universel dans la vallée du Mississippi, pour signaler des intentions pacifiques, voire mettre fin à une situation conflictuelle. Comme l'écrit Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « le calumet ainsi aporté en cérémonie et donné est le simbole parmi touttes les nations barbares de la paix »[48]. Cette pipe est donc utilisée comme un « sauf-conduit », selon l'expression de G. Havard, permettant « de circuler sans encombre à l'intérieur d'un immense territoire, même en cas de tension ou de conflit »[49]. Si le calumet est ainsi digne de respect, c'est parce qu'il est l'objet sans lequel aucune alliance ne peut être formellement conclue. Dans ce contexte, fumer le calumet implique de respecter un certain nombre d'engagements qui sont pris très au sérieux dans la vallée du Mississippi autochtone. Comme le précise Nicolas Perrot :

[44] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 336 ; L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 274 ; Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 123.
[45] « Super-conducto[r] of social consubstantiality » : M. Bloch, « Commensality and Poisoning », art. cité, p. 143.
[46] G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 122.
[47] JR, vol. 59, p. 103. Cité également dans : G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 139.
[48] Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 365.
[49] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 139.

> Le calumet oblige et engage ceux qui l'ont chanté de suivre en guerre, celuy à l'honneur duquel il a esté chanté […] Le calumet arreste les guerriers de la nation de ceux qui l'ont chanté, et touttes les vengeances qu'on seroit en droit de tirer pour ceux qui auroient esté tués. Le calumet fait aussy faire les suspensions d'armes, donne entrée aux deputés des ennemis qui veulent aller chez les gens qui en ont esté recem[m]ent tués. C'est luy en un mot qui a la force de confirmer tout, et qui fait adjouter foy aux sermens solennels qui se font[50].

L'engagement premier, on le comprend à la lecture de cet extrait, est le respect de la paix qui s'amorce à partir du moment où deux partis ont fumé ensemble avec le calumet. Les Français, comme Perrot, l'ont bien compris, raison pour laquelle l'expression qu'ils utilisent le plus souvent pour parler de cette pipe est « calumet *de paix* », soulignant le changement relationnel qui s'opère avec son usage – le passage d'une relation fondée sur la guerre à une relation pacifique. Fumer collectivement le calumet, lors de la cérémonie consacrée[51], a, de fait, des conséquences radicales puisque les ennemis cessent immédiatement d'en être. Ainsi en va-t-il par exemple des Houma et des Bayagoula qui, encouragés par Iberville, font la paix en mars 1700 après une période de conflit. « On a eû toutes les peines du monde à faire entendre raison aux Oumas […] pour leur faire signer le traité de paix, écrit le père du Ru, c'est-à-dire pour leur faire dire ouy l'un à l'autre et fumer dans le même calumet »[52]. Une fois cette étape passée, en revanche, la dynamique relationnelle change du tout au tout et les Houma doivent relâcher leurs prisonniers bayagoula. La comparaison qu'effectue le prêtre avec un « traité de paix », bien qu'aucune signature ne soit couchée sur la papier, montre le haut niveau de formalisme et les conséquences immédiates qui découlent de l'usage du calumet[53].

Si le partage du tabac à travers l'usage du calumet contribue à transformer les ennemis en alliés, refuser de le fumer est considéré comme un acte d'une grande hostilité, dont les sources suggèrent qu'il est équivalent à une déclaration de guerre. D'après Marquette, qui est lui-même invité à une cérémonie de calumet chez les Illinois, en 1673, « il ne faut pas le refuser, si on ne veut passer pour Ennemy où dumoins pour incivil »[54]. Le regard du père Hennepin à ce propos est plus éclairant encore. Alors qu'il invite des Quapaw à partager un calumet, il précise que « c'est une loi inviolable parmi eux de fumer dans une conjoncture pareille, parce

[50] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 335.
[51] Sur la « danse du calumet », voir *infra*, p. 392-414.
[52] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 44.
[53] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 262-263. À ce sujet, voir également : J. Musco, E. Ellis et R. Spring, « Souveraineté, nations et diplomatie », art. cité.
[54] JR, vol. 59, p. 118.

que si on le refusait, on courrait le risque d'être massacré par les Sauvages qui ont une extrême vénération pour le calumet »[55]. Bien qu'on connaisse le goût de Hennepin pour la dramatisation, son analyse n'est pas dénuée de fondement. Il est en effet loin d'être le seul à signaler que le refus de fumer place les interlocuteurs dans une situation conflictuelle, renvoyant à l'inimitié. Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, fin connaisseur des usages diplomatiques autochtones[56], joue par exemple de ce risque toujours latent d'un basculement dans la violence en cas de non-respect des conventions qui entourent les rituels de calumet. Après le meurtre de plusieurs voyageurs français par des Natchez, en 1715, il mène des représailles contre ces derniers. Les Natchez envoient alors des émissaires pour le rencontrer et « mettre en devoir de chanter leur calumet de paix et de luy donner à fumer ». Bienville, résolu à montrer la puissance des autorités françaises, refuse le calumet, ce « dont [les émissaires] furent si effrayez qu'ils crurent que c'étoit leur dernier jour »[57]. La terreur qu'inspire le refus de l'officier aux Natchez montre à quel point cet acte est synonyme d'un engagement dans la guerre. Les sources laissent ainsi souvent affleurer une certaine incertitude, voire un sentiment de vulnérabilité de la part des Européens lorsqu'ils rencontre par hasard des Amérindiens, en particulier lorsque ces rencontres surviennent en territoire autochtone. Jusqu'à ce que du tabac soit partagé, le doute subsiste quant à l'issue de la rencontre, comme en témoigne par exemple le traiteur Jean-Baptiste Truteau qui, au début de l'automne 1794, tombe sur un groupe de Sioux Yankton et Teton. Il s'aperçoit trop tardivement que son campement et le leur sont installés à proximité, et, peu rassuré, il se propose d'aller à leur rencontre pour signaler ses intentions pacifiques. « Je débutai par leurs distribuer quelques morceaux de tabac, écrit-il, avec grand soin de les faire fumer, ce que plusieurs acceptèrent ». Les choses se compliquent néanmoins rapidement car « beaucoup ne voulurent pas fumer » dans le calumet de Truteau. « J'augurai mal de ces refus, poursuit-il, car, chez les tous peuples sauvages, et en particulier chez les Sioux, le calumet est le simbole de paix et d'amitié »[58].

Dans ce contexte, où le partage du tabac implique en réalité un choix entre l'alliance ou la guerre, l'usage du calumet représente un engagement formel. Si, comme l'écrivait Perrot,

---

[55] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 237.
[56] GALLOWAY Patricia K., « The Currency of Language. The Mobilian Lingua Franca in Colonial Louisiana » dans *Practicing Ethnohistory: Mining Archives, Hearing Testimony, Constructing Narrative*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2006, p. 233 ; « The Berthelemy Murders: Bienville's Establishment of the Lex Talionis as a Principle of Indian Diplomacy » dans *Practicing Ethnohistory: Mining Archives, Hearing Testimony, Constructing Narrative*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2006, p. 245-258 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 134, 267-268, 303, 322-323.
[57] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 258.
[58] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 100.

celui à qui est « chanté le calumet » est adopté par ceux qui le « chantent », le non-respect de des engagements qu'implique cette adoption apparaît comme une véritable trahison. Perrot ajoute à ce titre que les Amérindiens ont

> tant de respect et de veneration pour luy, qu'ils regardent comme deloyal et traitre celuy qui a faussé le calumet. Ils asseurent qu'il a commis un attentat qu'on ne peut pardonner […] Ceux des prairies y sont attachés inviolablement et le tiennent comme une chose sacrée. Ils n'iroient jamais contre la foy qu'ils ont donnée à ceux qui l'ont chanté, quand la nation auroit frapée sur la leur, à moins que celuy qui l'auroit chanté ne participat comme un perfide au coup qui auroit esté fait sur eux. Ce serait le plus grand de touts les traistres, parce qu'il casserait le calumet, et romprait l'union qui auroit esté contractée par son moyen[59].

Une fois de plus, c'est bien d'« union » dont parle Perrot, soulignant avec clarté une forme d'alliance qui se distingue de la diplomatie européenne, en ce qu'elle implique l'adoption de ceux qui, hier, étaient encore des ennemis. Dans la mesure où le groupe de référence est composé de parents[60], les ennemis sont adoptés comme tels et intègrent ainsi la parenté de leurs hôtes. Une relation de confiance et d'obligations mutuelles, propres à celles qui prévalent entre parents, s'établit de ce fait. Truteau en a bien conscience, par exemple, lorsqu'il rencontre des Ponca près du Missouri. Il envoie rapidement l'un de ces hommes, Piériche Berger, qui « entend passablement leur langue », afin d'établir avec eux un contact pacifique. Ce dernier leur donne alors « quelques morceaux de tabac pour faire fumer les considérés de chaque horde et les encourager à [lui] conserver des pelleteries ». De cette façon, Truteau anticipe que les chefs ponca, une fois le tabac accepté et fumé, seront dans l'obligation de respecter leur engagement et les règles de l'échange qui caractérisent les relations entre parents[61].

L'usage du calumet, parce qu'il contribue à l'intégration de nouveaux parents ou, en cas de refus, au maintien d'une relation d'inimitié, reflète et s'inscrit ainsi pleinement dans le modèle relationnel dualiste des sociétés de la vallée du Mississippi.

[59] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 335-336.
[60] Cf. introduction.
[61] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 152.

B. L'objet calumet

En écho aux travaux qui se sont intéressés au symbolisme du calumet[62], on pourrait se demander si cet objet témoigne, sur le plan matériel, de cette conception dualiste des relations sociales et de son rôle dans le mécanisme de l'adoption.

D'abord, si la plupart des descriptions du XVIIIe siècle sont relatives au « calumet de paix », certains auteurs affirment qu'il existait aussi un deuxième type de calumet, de « guerre » cette fois[63]. Le Page du Pratz le décrit ainsi :

> [Il] est de même matière & de la même figure que le Calumet de Paix, à l'exception de la couleur des plumes qui sont celles d'un oiseau aquatique, que l'on nomme Flamand. La tête de cet oiseau est pelée comme si on lui avoit enlevé la chevelure ; ses plumes sont d'un gris blanc, qui étant teintes en rouge ne sont que d'un rouge peu foncé ; les houpes et les aigrettes qui le surmontent sont noires : le tuyau du calumet est couvert de la peau du col d'un Carancro, qui est aussi noir qu'un merle, & aussi gros qu'un dindon[64].

Comme l'explique de son côté le père Marquette, la couleur rouge dont parle Le Page du Pratz n'est pas choisie aux hasard, puisqu'elle est « marque de guerre », raison pour laquelle les plumes sont ainsi teintes sur ce calumet[65]. L'existence de ces deux pipes, visuellement distinctes, fait donc écho à la conception autochtone dualiste des relations sociales.

Concernant les différentes composantes du calumet, leur signification – si tant elle qu'elle existe et qu'elle puisse être décryptée – a fait l'objet d'interprétations variées, voire contradictoires. R. Hall, par exemple, perçoit dans le calumet les attributs d'une arme : une flèche, parfois, ou encore un propulseur. Son raisonnement relève toutefois de la pure analogie et les rapprochements qu'il effectue entre ces armes et les calumets me semblent être plutôt fortuits, ou éventuellement reposer sur des proximités esthétiques mais jamais sémantiques. Ces rapprochements visent surtout à justifier l'idée, défendue par R. Hall, selon laquelle les différentes cérémonies impliquant des calumets seraient toujours liées de près ou de loin à la mort et au deuil, corrélation qui trouverait son origine dans la culture de Hopewell[66].

---

[62] En particulier : R. Hall, *An Archaeology of the Soul*, *op. cit*.
[63] J. Springer, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », art. cité, p. 222 ; G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 124.
[64] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 418.
[65] JR, vol. 59, p. 130. Voir également : L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 255, 264. Sur l'opposition entre couleur de la paix et couleur de la guerre, voir : G. Lankford, « Red and White », art. cité.
[66] R. Hall, *An Archaeology of the Soul*, *op. cit*., p. 7, 50, 56, 80, 110, 118-120, 151, 153, 161.

G. Havard considère quant à lui que c'est plutôt l'embranchement des deux parties du calumet qui est porteur de sens. Suivant l'approche sémantique d'E. Désveaux, il affirme que l'association entre le tuyau et le fourneau relève de la métaphore : l'union des deux représenterait un « coït rituel » et ferait référence à la reproduction[67]. Cette lecture, bien qu'elle n'ait pas pu être vérifiée dans les sources du XVIIIe siècle, pourrait faire sens dans le cadre d'un objet utilisé pour produire rituellement de nouveaux parents. Cette idée fait écho à celle de R. DeMallie selon qui, chez les Sioux, la « pipe elle-même est un symbole de parenté »[68]. L'objet reflète ainsi la réalité des liens qu'il permet de tisser entre les personnes et qui sont « aussi engageants [*binding*] que toutes les autres relations de parenté au sein de la culture sioux »[69].

L'étude du symbolisme du calumet demeure toutefois délicate en ce qui concerne le XVIIIe siècle, et elle l'est d'autant plus que les termes vernaculaires issus des langues autochtones désignant le calumet et ses attributs à cette époque ne nous sont pas parvenus. Cela constitue une différence de taille avec des époques plus récentes, où les données ethnographiques viennent confirmer cette association étroite du calumet avec la production de la parenté. Ainsi les Sioux parlent-ils de « chanter pour un parent » (*hoka alowâpi*) et les Omaha de « faire une parenté sacrée » pour évoquer les rituels d'adoption où le calumet est utilisé[70]. À défaut de données linguistiques, il convient donc, comme souvent, de rechercher dans les sources les gestes qu'accomplissent les fumeurs lors de ces adoptions rituelles, et en particulier lors de la « danse du calumet ».

4. La danse du calumet

« Danse du calumet » est une expression que les Français utilisent dans la vallée du Mississippi pour désigner un rituel très régulièrement pratiqué par les Amérindiens et visant à établir une relation d'alliance entre les participants[71]. Dès leurs premiers pas dans la région, les Français comprennent qu'ils devront s'adapter à cet usage, raison pour laquelle la danse du calumet est relativement bien documentée dans le corpus de sources coloniales (Fig. 38). Plusieurs chercheurs se sont employés à en faire la synthèse[72], bien que les archives livrent

[67] G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 122.
[68] R. DeMallie, « Kinship and Biology in Sioux Culture », art. cité, p. 129.
[69] *Ibidem*, p. 130.
[70] G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 123.
[71] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 138-139.
[72] Par exemple : LANKFORD George E., « Saying Hello in the Mississippi Valley » dans *Looking for Lost Lore: Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography*, Tuscaloosa, University Alabama Press, 2008, p. 118-126 ; B. Rushforth, *Bonds of Alliance*, *op. cit*., p. 33-34.

parfois des informations contradictoires dont il est difficile de dire si elles sont liées à l'inattention des auteurs ou au fait que chaque nation autochtone pratique sa propre variante – sans parler des évolutions qui ont pu survenir au cours du XVIIIe siècle. À ma connaissance, aucune publication ne s'est attachée à examiner en détail, à partir des sources françaises, les différentes composantes de ce rituel qui ont pour conclusion l'adoption d'un groupe d'étrangers ou le renouvellement de leur statut de parents.

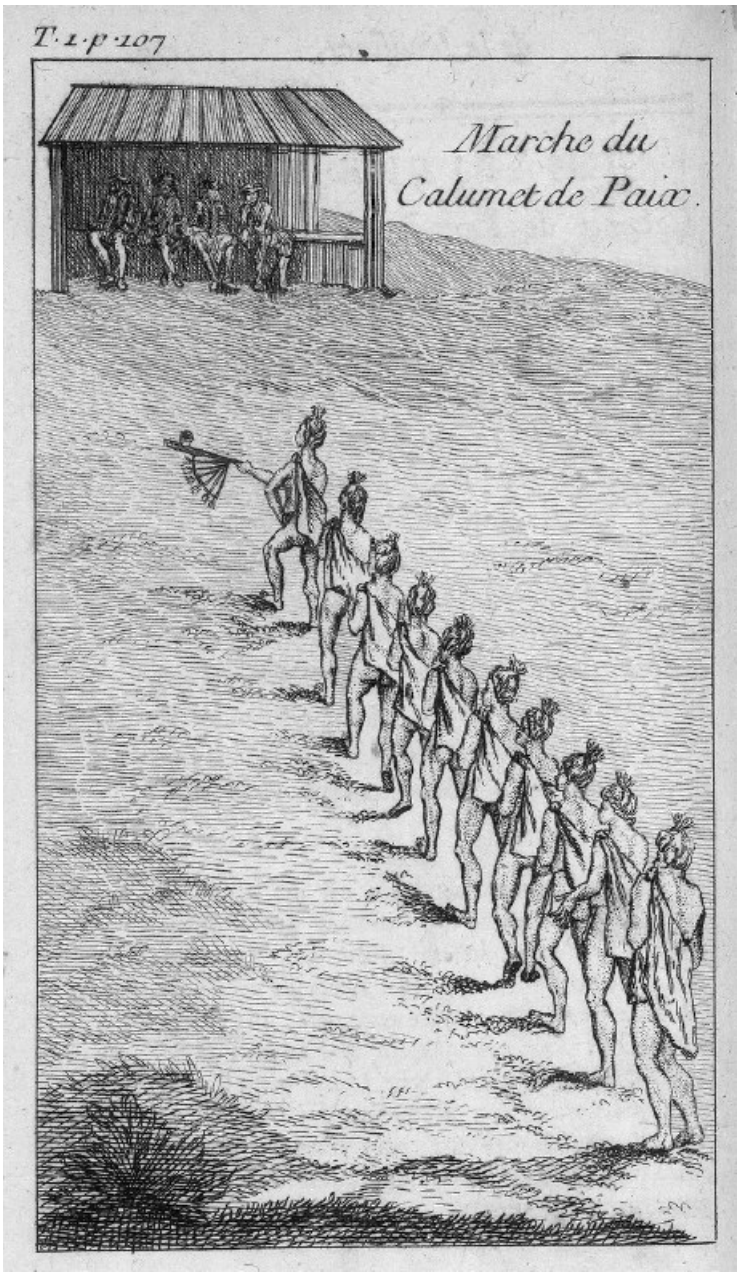

Fig. 38 « Marche du calumet de paix », Le Page du Pratz Antoine-Simon, *Histoire de la Louisiane*, Paris, De Bure, 1758, vol. 1, p. 107.

A. Une prise de contact pacifique

La danse du calumet a lieu sur invitation d'un groupe par un autre. Cela peut d'abord survenir de manière imprévue, lorsque ces groupes se rencontrent au gré de leurs voyages. Ce type de rencontres est souvent documenté par les Français, en particulier lors de leurs premiers contacts avec les sociétés amérindiennes de la vallée du Mississippi, entre les années 1670 et 1700, et jusque dans les années 1720 à l'ouest du fleuve. Dans ces cas-là, les Français peuvent être accueillis dans les villages permanents des Amérindiens ou dans leurs campements temporaires, lorsque ces derniers se déplacent pour aller à la chasse, par exemple. La première configuration est décrite par Nicolas de La Salle lorsqu'il prend part à l'expédition de René-Robert Cavelier de La Salle, en 1682. En descendant le Mississippi, la troupe s'approche d'un village quapaw, probablement celui de Kappa, établi sur la rive droite du fleuve, au nord de sa confluence avec l'Arkansas[73]. Au départ, des hommes quapaw, armés, tirent une flèche dans la direction des Français mais, voyant que ces derniers ne répliquent pas, « « ils l'allèrent dire à leur village et que c'estoient des gens de paix. Le chef envoya un autre canot avec six hommes et le calumet », cette fois-ci pour inviter la troupe de La Salle dans leur village où est ensuite réalisée une danse du calumet[74]. Au cours de la même expédition, Henri Tonty raconte à son tour que le groupe croise, en territoire illinois, des chasseurs autochtones qui ont établi leur campement. « Ils reconnurent que nous estions François, dit-il, [et] nous montrèrent de loin le calumet qui est le symbole de la paix parmy eux. On leur en montra aussy un, et ayant mis pied à terre, ils nous receurent humainement et firent revenir les fuyards »[75]. Le fait que des personnes aient pris la fuite, avant de rebrousser chemin, montre une nouvelle fois qu'une rencontre est *a priori* conflictuelle tant qu'elle n'a pas été désamorcée par la reconnaissance des intentions pacifiques de chacun et par sa validation via la consommation collective de tabac. Cette volonté de signaler une intention pacifique en se présentant avec un calumet est bien compréhensible dans le contexte des premières rencontres, où les Français et les différentes nations amérindiennes se connaissent encore peu – à l'image du père du Ru qui, en février 1700, rencontre « 9 ou 10 sauvages » en voyageant sur le Mississippi et qui envoient immédiatement l'un d'entre eux pour présenter un calumet au prêtre[76]. Cependant, cette pratique ne se cantonne

[73] M. Arnold, « Military Cooperation and the Relocation of Quapaw and French Settlements in Colonial Arkansas », art. cité, p. 2-3.
[74] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 553.
[75] H. Tonty dans *ibidem*, p. 583.
[76] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 23.

pas aux premiers contacts franco-amérindiens et elle perdure entre groupes déjà alliés. C'est ainsi que, dans les années 1720, des chefs kaskaskia et michigamea se présentent toujours « le calumet à la main à leur manière signifiant l'alliance et la paix » lorsqu'ils croisent un convoi français[77].

Brandir un calumet peut aussi permettre, à l'occasion, de retourner une situation initialement tendue. Une fois sorti au vu de tous, une interaction qui menaçait de dégénérer peut en effet se transformer en rencontre amicale. Nicolas de La Salle décrit une telle scène, survenue à nouveau lors de l'expédition de Cavelier de La Salle. En voyageant vers le sud en direction de l'embouchure du Mississippi, après avoir passé le village des Taensa, les Français tombent sur un parti de guerriers. « Ils estoient environ deux cents, avoient tous leurs flesches et leurs casse-teste en main », écrit N. de La Salle. « Ils firent le sacayou, la huée », cri de guerre signalant l'imminence d'une attaque. « On traversa de l'autre bord », poursuis l'auteur. « M. de Tonty alla à eux avec cinq hommes et le calumet de paix. Il fuma avec eux et fit la paix, et ils le frottèrent en signe d'amitié »[78]. Il est ici surprenant d'observer avec quelle facilité une situation aussi proche de plonger dans la violence armée peut être neutralisée et laisser place à des manifestations d'« amitié ». On le comprend aisément grâce à cette source : l'utilisation du calumet – ici lorsque Tonty fume avec les guerriers – constitue un véritable moment de bascule, au cours duquel les relations entre les fumeurs se recomposent complètement, voire s'inversent. D'ennemis potentiels, les Français deviennent parents[79].

L'usage du calumet n'intervient pas seulement lors des rencontres fortuites. Indispensable à l'alliance, on le retrouve aussi fréquemment lors des rencontres diplomatiques ou des visites que les différentes nations se rendent les unes aux autres. Encore une fois, c'est souvent à travers les visites des Français dans les villages autochtones ou celles des Amérindiens dans les postes français qu'on peut le mieux identifier le phénomène. Dans ce cadre, les visiteurs sont souvent accueillis aux abords du village visité, plutôt par des hommes semble-t-il, qui engagent la danse du calumet avant même que les invités ne pénètrent dans le village. Les hommes de Cavelier de La Salle sont ainsi accueillis chez les Quapaw, en 1682 : ce sont les Amérindiens qui viennent à eux pour leur présenter le calumet et les inviter ensuite

[77] Bourgmont aux officiers du poste du Missouri, s.l., 1[?] janvier 1724, C13C, vol. 4, f°20.
[78] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 558. Sur le « sacayou, la huée » dont parle l'auteur, voir : R. Vézina, « Le lexique des voyageurs francophones et les contacts interlinguistiques dans le milieu de la traite des pelleteries », *op. cit.*, p. 244.
[79] Voir également l'exemple donné par La Harpe, lors d'une rencontre avec des Osage : Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°18.

dans leur village[80]. Lorsque du Ru, accompagnant Bienville, se rend chez les Bayagoula en février 1700, il est lui aussi attendu avant même d'avoir débarqué. Depuis le fleuve, sur son embarcation, il observe les habitants qui se pressent pour observer son arrivée. « Tout le rivage est noir de sauvages qui nous chantent le calumet », écrit-il[81]. Rejoignant la rive, le prêtre n'a d'autre choix que de se plier à l'accueil qui lui est réservé : « il a falu répondre aux caresses des sauvages, sucer le calumet, et passer par tous les articles de leur cérémonial »[82]. Plus tard, les Natchez et les Chitimacha réserveront un accueil similaire au jésuite, où le calumet sera encore au cœur de l'attention[83].

Cette manière d'accueillir les étrangers est extrêmement répandue dans la vallée du Mississippi. Iberville et ceux qui l'ont accompagné, comme Pénicaut, le montrent très bien, en citant un grand nombre de nations qui y prennent part lorsqu'ils s'établissent pour la première fois sur la côte du golfe du Mexique. Dans un village bayagoula, Iberville est ainsi rejoint par huit chefs, qui viennent lui « chanter le calumet » et qui représentent plusieurs nations : « à l'ouest du Mississipy […] les Mougoulachas, Ouacha, Toutymascha, Yagueneschito, à l'est de la rivière, les Bilocchy, Moctoby, les Oumas, Pascoboulas, Techloel, Bayacchito, Amilcou »[84]. Après avoir quitté le village des Bayagoula, Iberville recommence le même cérémonial avec différents représentants autochtones, à plusieurs reprises[85]. L'arrivée des Français dans la basse vallée du Mississippi, au tournant du XVIIIe siècle, ne passe pas inaperçue, et nombre de nations cherchent à les rencontrer pour en faire rapidement des alliés. Comme l'écrit Pénicaut :

> Aussitost le bruit se répandit chez les nations des Sauvages […] de l'arrivée des François, et au bout de huit jours, ils vinrent, avec les Chefs de plusieurs villages, chanter leur calumet de paix, qui est la manière de toutes ces nations envers les personnes qu'ils n'ont jamais veus, dont ils veulent s'attirer l'amitié et avoir la paix[86].

En plus des nations citées par Iberville, des danses du calumet sont menées par les Pascagoula, les Capinans, les Chickasaw, les Biloxi et les Passacola, d'après Pénicaut[87]. L'accueil aux

[80] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 553.
[81] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 24.
[82] *Ibidem*, p. 25.
[83] *Ibid*., p. 50, 78.
[84] Iberville dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 155.
[85] *Ibidem*, p. 166, 175.
[86] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 6-7.
[87] *Ibidem*.

abords du village est également pratiqué plus au nord, et même tout le long du Mississippi. Le père du Poisson en témoigne lorsqu'il arrive au village quapaw « des Sauthouis » pour s'y établir en tant que missionnaire, en 1726[88]. Deux émissaires sont envoyés à la rencontre du jésuite. « Ils étaient en habit de cérémonie, écrit-il, bien matаché, c'est-à-dire tout le corps peint de différentes couleurs, ayant des queues de chats sauvages aux endroits où l'on peint des ailes à Mercure ». Surtout, ils arrivent avec « le calumet à la main », signe de l'invitation qu'ils s'apprêtent à faire au missionnaire de se joindre à eux dans leur village[89]. Encore plus au nord, Deliette décrit un accueil préalable à une danse du calumet en pays illinois. Les Français, cette fois, n'y participent pas : ce sont des Osage et des Missouria qui, souhaitant effectuer une danse du calumet à destination des Illinois, leur rendent visite. À l'approche du village, ils détachent deux représentants qui vont se présenter, précisant combien ils sont et à qui ils souhaitent « chanter le calumet », pour que les Illinois puissent se préparer à les recevoir[90].

Toutes les rencontres évoquées ici ne semblent pas donner lieu à une danse du calumet complète. Mais il est difficile d'en être sûr car, bien souvent, les sources ne décrivent pas en détail la suite des événements. Dans certains cas, on le verra, notamment quand les participants sont déjà reconnus comme alliés, le rituel s'arrêtait peut-être au partage du tabac. Régulièrement, en revanche, une invitation à assister à la danse du calumet est formulée.

B. Nourrir les invités

Une fois qu'ils sont accueillis dans le village hôte, les étrangers sont systématiquement invités à manger. Le principe du partage de la nourriture est, on le verra au chapitre suivant, tout aussi important que le partage du tabac dans la ritualisation de l'adoption. Sans entrer dans le détail, donc, les invités consomment de la nourriture avec leurs hôtes et cette étape peut parfois survenir à leur arrivée au village, avant même que du tabac ne soit consommé, comme le décrit N. de La Salle lors d'une danse du calumet à laquelle il est convié chez les Quapaw[91]. La nourriture peut également être servie après que le calumet ait circulé entre les participants, ainsi que l'a observé James Adair dans le Sud-Est[92]. Il n'a pas été possible de déterminer si cet ordre est aléatoire ou s'il dépend de chaque groupe. On sait en effet que la danse du calumet

[88] Dans les travaux de recherche, ce village est généralement appelé « Osotouy » : HOUSE John H., « Native American Material Culture from the Wallace Bottom Site, Southeastern Arkansas », *Southeastern Archaeology*, 2013, vol. 32, nº 1, p. 54-69.
[89] JR, vol. 67, p. 250.
[90] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, 293, vol. 3, p. 356-357.
[91] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 553.
[92] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 199.

connaît des différences en fonction des nations, et peut-être même des villages. En ce qui concerne l'alimentation, bien que des denrées similaires soient souvent servies aux invités dans toute la vallée du Mississippi, certaines composantes sont propres à chaque région. On peut penser à ce titre à la cassine, boisson répandue dans le Sud-Est, préparée à partir d'une plante diurétique, *Ilex vomitoria*, et que les Amérindiens ingurgitent en grande quantité pour provoquer volontairement d'abondants vomissements[93]. Adair affirme que la cassine était consommée lors des danses du calumet auxquelles il a assisté chez les Muscogee ou les Chickasaw[94], alors que rien n'indique qu'elle l'était ailleurs dans la vallée du Mississippi.

Au-delà des différences régionales, le partage de la nourriture apparaît comme une composante essentielle de la danse du calumet. Cette importance se manifeste par exemple à travers les complaintes des gouverneurs et officiers français, contraints de dépenser des sommes très importantes pour nourrir leurs alliés autochtones lorsque ces derniers se rendent au poste de La Mobile pour les rencontrer et effectuer une danse du calumet. Un auteur anonyme, familier des Choctaw, évoque le désarroi des autorités coloniales face à cette habitude. « Toutes ces dessentes de sauvages coutent infiniment au commendant » de La Mobile, écrit-il. Le commandant du poste reçoit en effet régulièrement ces alliés « ou à sa table, ou qui viennent pendant qu'il mange » et « auxquels il ne peut se dispenser de donner à boire et à menger pour entretenir l'union ayant esté mis sur ce pied là depuis plusieurs années »[95]. À la lecture de ces propos, on peut d'ailleurs se demander si les visites manifestement répétées des Amérindiens à l'heure des repas sont le fruit du hasard ou s'il s'agit là d'un stratagème bien conscient de leur part, pour être sûr d'établir un espace de commensalité autour de la nourriture. Il est en effet très clair, sous la plume de ce relateur, que le partage de nourriture est un élément constitutif de l'adoption qui se joue au moment d'une danse du calumet : il en va de l'« union » entre les deux groupes. Cette dimension alimentaire de la danse du calumet reste fondamentale tout au long de la présence française dans la vallée du Mississippi. En 1754, le nouveau gouverneur Louis Billouart de Kerlerec se plaint encore de cette obligation consistant à nourrir ses alliés autochtones lors des rencontres annuelles à La Mobile. La nourriture nécessaire à ces occasions dépasse alors même le coût des présents offerts aux Amérindiens[96].

---

[93] HUDSON Charles M. (ed.), *Black Drink: A Native American Tea*, Athens, University of Georgia Press, 1979 ; BALLOY Benjamin, « Le motif de la régurgitation dans les « fêtes » amérindiennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2016
[en ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/69501, consulté le 20 février 2026].
[94] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 199.
[95] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 123.
[96] Kerlerec au ministre, La Nouvelle-Orléans, 18 décembre 1754, ANOM, C13A, vol. 38, f°123.

C. Chanter jusqu'à l'aube

Une autre composante importante de la danse du calumet est le chant, entonné par les hommes et les femmes, des heures durant. De manière parlante, l'autre expression employée couramment par les Français pour évoquer le fait de « danser le calumet » est, précisément, « chanter le calumet »[97], tant la place du chant y est prépondérante. L'atmosphère sonore de cette cérémonie est marquée par la présence presque continue des voix masculines et féminines, accompagnées par des tambours et des hochets[98]. Lors d'une danse du calumet à laquelle il assiste chez les Illinois, le père Marquette raconte que « ceux qui sont nommez pour chanter prennent la place la plus honorable sous les feüillages : ce sont les hommes et les femmes qui ont les plus belles voix, et qui s'accordent parfaitement bien ensemble »[99]. Henri Joutel, convié à une danse du calumet chez les Quapaw en juillet 1697, décrit lui aussi cette manière qu'ont les hommes et les femmes de chanter ensemble, les secondes se tenant derrière les premiers, pendant toute la nuit[100].

Cette dernière information livrée par Joutel soulève la question de la durée de la danse du calumet. Celle-ci semble avoir été relativement variable, bien que souvent longue. Iberville évoque celle à laquelle il assiste chez les Bayagoula : elle commence autour de huit heures du soir et se poursuit jusqu'à minuit[101]. Pénicaut, évoquant le même épisode, affirme que la danse se prolonge pendant trois jours – ce qui n'est pas nécessairement contradictoire, car Iberville parle peut-être uniquement d'une partie de la danse, consistant pour les différents représentants à venir fumer avec lui[102]. Pénicaut parle ensuite d'une autre cérémonie qui dure trois jours, à Biloxi, avec les Pascagoula, les Capinans, les Chickasaw, les Biloxi et les Passacola[103], et d'une autre encore, avec les Natchitoches puis les Hasinai[104]. La constance avec laquelle Pénicaut répète, dans son récit, que la danse du calumet dure toujours trois jours chez les différents groupes où il l'a observée peut paraître suspecte. Elle est pourtant corroborée, en partie, par le

[97] Par exemple : Iberville dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 155 ; JR, vol. 67, p. 250.
[98] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 357.
[99] JR, vol. 59, p. 132-134.
[100] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 445.
[101] Iberville dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 4, p. 155.
[102] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 33-34.
[103] *Ibidem*, p. 7.
[104] *Ibid*., p. 80, 218, 286.

chevalier de Bouloc, qui accompagnait lui aussi Iberville dans la basse vallée du Mississippi[105]. Deliette parle quant à lui d'une danse qui se prolonge pendant quatre nuits, à laquelle participe des Missouria, des Osage et des Illinois[106]. La Harpe affirme pour sa part, au sujet d'une danse à laquelle il assiste en 1719 chez les Nasoni – des Caddo de la rivière Rouge –, que cette « marque d'alliance […] dure 24 heures pendant lequel temp leurs musique ne discontinua pas d'un moment »[107]. Bien que l'attitude des participants aux chants et aux danses ne soit jamais détaillée dans les sources, on comprend tout de même que la cérémonie du calumet est une épreuve de force. Danser et chanter sans discontinuer pendant des heures, voire des jours, est une pratique commune dans l'Amérique du Nord autochtone, où elle constitue dans le même temps une expérience physique difficile et éprouvante[108]. Joutel évoque ainsi le cas de plusieurs Quapaw ayant chanté « à pleine gorge » toute une nuit lors d'une danse du calumet organisée en l'honneur des Français, les 25 et 26 juillet 1687, au point qu'ils ne « pouvoient presque plus parler, tant ils estoient enrouez »[109]. Dans cette perspective, on ne peut que constater l'important investissement que représentent ces rituels d'adoption pour l'ensemble de la communauté.

D. Fumer ensemble : un espace de commensalité entre humains et non-humains

L'autre moment fondamental, avec le partage de nourriture, est le partage de tabac, et plus précisément sa consommation collective à l'aide du calumet. Avec le partage du tabac s'instaure alors un espace de commensalité qui opère comme un point de rupture entre le moment où les étrangers sont considérés comme potentiellement dangereux, car associés à l'inimitié, et le moment où ils intègrent le groupe qui les accueille – en d'autres termes, lorsqu'ils deviennent des parents. Il est toutefois difficile d'identifier exactement quand les participants à la danse du calumet fument ensemble, et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, parce que les sources se concentrent souvent sur ce moment précis, signalant donc son importance sans pour autant expliquer quand il survient dans la séquence ; ensuite, car le partage du tabac peut durer longtemps et s'effectue souvent en même temps que d'autres étapes de la danse ; enfin, parce que cela pourrait dépendre de chaque nation, ce qui n'est généralement

[105] « Extrait de la relation d'un voyage à Mississipi fait par le Ch[evalier] de Bouloc de Toulouse Garde Marine du départem[ent] de Rochefort », AN, MAR/2JJ//56, X, n°8, p. 20-21.
[106] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 356-357.
[107] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°14.
[108] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 244 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 111.
[109] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 445.

pas vérifiable car les données ne permettent pas d'entreprendre une comparaison rigoureuse entre tous les groupes. Quoi qu'il en soit, l'attention accordée par les Français à cette pratique consistant à fumer, tout comme le fait que des personnes non humaines considérées comme puissantes soient associées à cette étape, montre à quel point elle est primordiale dans le processus d'adoption des étrangers.

Dans la description de la danse du calumet illinoise rédigée par Marquette, les participants fument au début de la séquence rituelle, lorsque l'espace consacré à la danse vient d'être installé et que les chanteurs sont prêts à commencer[110]. Chez les Quapaw, Nicolas de La Salle remarque que le calumet est fumé quand la danse proprement dite commence, c'est-à-dire le deuxième jour, le premier étant consacré à un festin. Ce deuxième jour, certains Quapaw se mettent à chanter, tout en s'accompagnant de tambours et de hochets, et les chefs, à qui l'on apporte deux calumets au milieu de la place où se tient la cérémonie, les font circuler pour que les participants fument[111]. En même temps, les guerriers racontent leurs exploits[112]. Joutel affirme pour sa part que les Quapaw l'invitent, avec ses compagnons, à fumer à la fin de la cérémonie, juste après que les guerriers aient terminé de déclamer leurs hauts faits[113]. L'importance du tabac se signale également à travers ce qui semble être des versions écourtées de la danse du calumet, organisées à l'improviste lors de rencontres fortuites. Le père du Ru en donne un exemple à l'occasion de sa rencontre avec une dizaine d'Amérindiens, à proximité d'un village bayagoula, à la fin du mois de février 1700. L'un d'entre eux s'approche du prêtre pour lui « présenter la pipe ». À son grand regret, du Ru se voit contraint de fumer, comme ses hôtes l'y invitent[114]. Il semblerait toutefois qu'à cette occasion la rencontre se soit limitée à la consommation du tabac, car aucun danse du calumet n'est ensuite effectuée dans sa totalité. On peut soupçonner que cette version courte du rituel constitue une adaptation autochtone à l'empressement des Français, souvent gênés par la longueur du cérémonial, et qui cherchent à s'en libérer au plus vite. En effet, du Ru écrit ensuite la chose suivante : « nous avons quitté ces m[essieurs] sans beaucoup de cérémonie et nous avons repris nostre chemin »[115]. La fin de la rencontre semble donc être impulsée par les Français, pressés de poursuivre leur route. Mais le fait que le partage du tabac soit l'objet de cette interaction écourtée suggère que cette

[110] JR, vol. 59, p. 134.
[111] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 553.
[112] *Ibidem*.
[113] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 446.
[114] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 23.
[115] *Ibidem*.

composante du rituel compte plus que les autres dans l'intégration des étrangers et dans l'établissement d'une relation pacifique.

L'importance de la consommation du tabac est d'autant plus évidente lorsqu'on observe les gestes des fumeurs à l'égard d'êtres non humains, dont on peut penser qu'ils font partie intégrante de la danse du calumet. Il peut s'agir d'abord de l'esprit-gardien, ou des esprits-gardiens liés à ceux qui organisent la cérémonie. C'est ce qu'observe Marquette chez les Illinois où une natte est installée « comme un tapis pour mettre dessus avec honneur le Dieu de celuy qui fait la Dance ». Il s'agit là d'un esprit-gardien individuel car le prêtre précise que « chacun a le sien, qu'ils appellent leur Manitou », associé à chaque individu après qu'il en ait « resvé en dormant », c'est-à-dire après l'avoir rencontré lors d'une quête de vision[116]. Près de ce « Manitou », poursuit Marquette, « on met le Calumet en l'honneur de qui se fait la feste et tout à l'entour on fait comme une trophée et on étend les armes dont se servent les guerriers de ces Nations, sçavoir la massue, la hache d'arme, l'arc, le carquois et les flèches »[117]. Chaque participant doit alors, au début de la cérémonie, « salüer le Manitou, ce qu'il fait en petunant et jettant de sa bouche la fumée sur luy comme s'il luy présentoit de l'encens »[118]. Cette pratique consistant à envoyer la fumée sur un interlocuteur est assez commune et rappelle la manière dont les Amérindiens agissent à la fois avec les Français lors des premières rencontres et avec certaines personnes non humaines considérées comme puissantes. En ce qui concerne les Français, on l'a vu, du Ru évoque un homme bayagoula qui lui est « venu pousser de la fumée dans le nez » lorsqu'ils partagent un calumet, en 1700[119]. Cela fait également écho à la pratique décrite par Nicolas Perrot, où les chasseurs autochtones ayant tué un ours poussent de la fumée de tabac dans sa gueule[120]. Dans un chapitre précédent, j'ai proposé d'interpréter cette pratique comme une manière, pour les chasseurs, de fumer *avec* l'ours tué, tout comme l'interlocuteur bayagoula du père du Ru fume avec lui. Il me semble qu'une même logique est à l'œuvre avec le « Manitou » dont parle Marquette : les participants, à tour de rôle, intègrent cet esprit-gardien en fumant avec lui, comme ils le font en faisant circuler le calumet à tous les participants, hôtes et invités.

Les esprits-gardiens restent, il faut bien le dire, rarement mentionnés. Il en va néanmoins autrement du soleil qui est un référent tout à fait commun dans les sources décrivant la danse

[116] JR, vol. 59, p. 132.
[117] *Ibidem*.
[118] JR, vol. 59, p. 134.
[119] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 23.
[120] Voir *supra*, p. 344.

du calumet. Souvent, le calumet était effectivement présenté en direction du soleil, au début de la danse, comme l'ont remarqué plusieurs chercheurs. La fumée aspirée par l'officiant était ensuite poussée vers le ciel, mais aussi peut-être vers les différents étages du cosmos[121]. Il faut rester prudent à ce sujet car le fait que la fumée soit envoyée vers les airs n'est pas une preuve en soi qu'elle est destinée spécifiquement au soleil. Perrot affirme au contraire que les Amérindiens fument parfois leur pipe et « jettent la fumée en l'air », fumée destinée à l'être subaquatique appelé « Michipissy », habitant donc sous les eaux et pas dans le ciel[122]. Il convient donc d'observer ce qui, dans les sources, démontre le plus explicitement possible la place que tient le soleil dans la danse du calumet.

À cet égard, d'abord, les sources indiquent que le calumet est un objet étroitement lié au soleil, et pas uniquement dans le cadre de cette danse. Les Quapaw, notamment, « en font état particulièrement parcequ'ils le regardent comme le Calumet ou la Pippe du soleil », d'après le père Gravier. « Defait ils le lui présentent pour fumer quand ils veulent du Calme, de la pluye ou du beau temps »[123]. D'après Perrot, nombre de groupes autochtones considèrent également que le calumet a été donné aux Pawnee par le soleil lui-même, avant d'être adopté par les différentes nations de la vallée du Mississippi et des Grands Lacs[124]. Cette association entre le calumet et le soleil est confirmée chez les Natchez par le père Mathurin Le Petit. Selon lui, le Grand Soleil natchez, considéré comme le petit frère de l'astre solaire, offre chaque matin des bouffées de tabac à ce dernier, depuis le haut du tertre où se trouve sa maison[125]. Ce rapport étroit entre le calumet et le soleil s'observe ensuite, plus spécifiquement, lors des danses du calumet. Le britannique John Bradbury en fait l'expérience lors d'une cérémonie à laquelle il est invité par des chefs sioux. Le naturaliste ayant rejoint l'assemblée où chacun est assis pour former un cercle, il observe l'officiant allumer une pipe qu'il « porte en direction du soleil, puis qu'il pointe vers le ciel, dans différentes directions »[126]. Bacqueville de La Potherie évoque une pratique similaire chez les Amérindiens des Grands Lacs, spécifiant clairement que l'officiant présente la pipe au soleil « comme s'il voulait le faire fumer »[127]. Enfin, G. Havard, tout comme J. Paper, ont relevé que le calumet circulait souvent dans le même sens que le mouvement du

[121] J. Swanton, *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians*, *op. cit*., p. 173-174 ; C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 318 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 522. Voir également : W. Bartram, *Travels through North & South Carolina, Georgia, East & West Florida*, *op. cit*., p. 495.
[122] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 205.
[123] JR, vol. 65, p. 124.
[124] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 335.
[125] JR, vol. 68, p. 126 ; Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 75-76 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 90-91.
[126] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 94-95.
[127] La Potherie cité dans : G. Havard, *L'Amérique fantôme*, *op. cit*., p. 179.

soleil[128]. Quelle signification peut-on alors attribuer à ces gestes effectués en direction du soleil, ou qui en suivent le mouvement, lors de la danse du calumet ? Deux missionnaires nous aident à y voir plus clair. Hennepin, d'abord, affirme que les Sioux s'adressent directement au soleil lors de ce rituel et qu'ils l'enjoignent à fumer – « fume soleil », disent-ils, selon le prêtre[129]. Cette information est confirmée par Marquette à propos des Illinois. Il observe en effet que l'officiant présente le calumet « au soleil », « comme s'il le voulait faire fumer » – exactement comme dans la description de La Potherie[130]. Les observations du récollet et du jésuite permettent ainsi d'émettre l'hypothèse selon laquelle le soleil est un participant *à part entière* lors de la danse du calumet, où il est littéralement invité à fumer, comme le sont d'autres êtres non humains – le « Manitou » évoqué par Marquette – ou comme cela se pratique aussi avec les personnes non humaines dans d'autres contextes rituels – comme avec l'ours tué par les chasseurs, dont parle Perrot.

Cette dimension « solaire » de la danse du calumet se retrouve parfois à travers la pratique consistant à porter les invités jusqu'au village – sur les épaules des hôtes ou sur des peaux d'animaux tannées. Cette pratique a été bien documentée et analysée par G. Havard[131]. Selon lui, elle renvoie plus généralement à l'étagement du monde et à une tendance largement partagée chez les Amérindiens, des Plaines au Sud-Est en passant par les Grands Lacs, à pratiquer l'élévation rituelle, c'est-à-dire à rapprocher des astres, et notamment du soleil, des personnes auxquelles sont conférées des qualités particulières[132]. Plusieurs sources montrent que les Français ont pu être portés de la sorte avant une danse du calumet, par leurs hôtes amérindiens. Cette pratique prend une dimension d'autant plus « solaire » que les Français étaient parfois, lors de leurs premiers contacts avec les Autochtones, directement associés au soleil par ces derniers[133].

L'identification de la place singulière du soleil dans la danse du calumet permet de revenir à nouveaux frais sur la question du tabac et de son rôle dans la communication avec des personnes non humaines. Plusieurs historiens ont montré que le tabac était une plante indispensable à cette communication[134], raison pour laquelle G. Havard utilise par exemple le terme de « médiation » pour caractériser son rôle dans les interactions avec les personnes non

[128] J. Paper, *Offering Smoke*, *op. cit*., p. 37 ; G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 123. Voir également : J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 282.
[129] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 245-246.
[130] JR, vol. 59, p. 134.
[131] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité ; « From the Litter to the Horse », art. cité.
[132] G. Havard, « From the Litter to the Horse », art. cité.
[133] G. Havard, « Le soleil et les pleurs », art. cité.
[134] Voir *supra*, p. 384-385.

humaines[135]. Pour C. Parsons aussi, le tabac joue un rôle essentiel dans la communication avec ce qu'il appelle des « esprits ». Dans cette perspective, les Amérindiens pratiqueraient selon lui une « consommation impersonnelle », au sens où ils fumeraient *à la place* de ces « esprits ». La fumée ainsi inhalée par les fumeurs le serait en fait, par procuration, par ces êtres non humains, tout comme la sensation de manque liée à l'addiction au tabac pourrait être interprétée par les Amérindiens comme celle que ressentent les « esprits »[136]. Rien ne permet toutefois de justifier cette idée d'une transmission invisible entre le corps des fumeurs et celui des esprits. Il faudrait en réalité explorer les implications ontologiques d'une telle thèse, et démontrer l'existence d'une unité corporelle, ou d'une consubstantialité entre les humains et les non-humains dont il est question. Il me semble au contraire que les gestes des fumeurs montrent tout autre chose : plutôt qu'une consubstantialité, au sens où les humains fumeraient *à la place* des non humains, les exemples de calumets tendus et de paroles adressées au soleil lors de la danse du calumet suggèrent que le tabac est fumé *avec* des personnes non humaines comme l'astre solaire. C'est bien à un partage du tabac que l'on assiste, non par une sorte de circulation invisible entre les corps, mais suivant la même logique que celle qui prévaut entre humains : l'officiant fait circuler le calumet, pour que tout le monde fume, personnes non humaines comprises – à ceci près que les non-humains ne peuvent pas inhaler la fumée eux-mêmes, raison pour laquelle les humains envoient de la fumée vers le soleil ou encore vers les esprits-gardiens évoqués par Marquette.

Un problème de taille reste néanmoins irrésolu à ce stade. Pourquoi, en effet, des personnes non humaines seraient-elles conviées à la danse du calumet, qui vise à adopter des étrangers humains au sein d'un groupe ? J'en reviens ici à une réflexion laissée en suspens à la fin du chapitre 9. Comme j'avais déjà cherché à le montrer, les oiseaux sont placés au cœur de la gestuelle des fumeurs lors de la danse du calumet, au sens où toutes les données concordent pour laisser penser qu'ils se métamorphosent en oiseaux, peut-être même en aigles comme le montrent les différentes variantes du rituel. Les oiseaux, et les aigles en particulier, sont considérés, tel le soleil, comme de puissantes personnes non humaines associées au monde céleste. Comme l'astre solaire encore, les Amérindiens leur confèrent une agentivité distinctive et les traitent avec une déférence remarquable, afin de bénéficier de leur soutien bienveillant dans différentes situations rituelles. Il me semble raisonnable de penser que la danse du calumet est l'une de ces situations. Les références aux oiseaux, tout comme la communication avec le soleil, me poussent à croire que le soutien de ces êtres est attendu dans le cadre de l'adoption

[135] G. Havard, « Calumet », art. cité, p. 122.
[136] C. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotiana », art. cité, p. 21, 33-35.

des étrangers, événement qui présente toujours une certaine dangerosité car, on l'a vu, le spectre de l'inimitié demeure présent tant que l'intégration des étrangers n'est pas effective. Ce soutien – comme peut-être aussi celui des esprits-gardiens individuels dont parle Marquette – est donc d'autant plus indispensable que la situation est précaire jusqu'à ce que ce que le statut des étrangers se transforme et qu'ils deviennent des parents. Dans ce cadre, le partage du tabac avec le soleil, en particulier, permet de l'intégrer au rituel et à l'« union », comme le disent les sources, qui s'établit entre les hôtes et les invités. Le tabac apparaît ainsi certes comme une plante essentielle à la communication avec les êtres non humains, mais peut-être pas plus qu'elle ne l'est pour communiquer entre humains. Le tabac est moins, à cet égard, une substance qui permet d'interagir spécifiquement avec des personnes non humaines que celle qui permet l'alliance entre personnes, qu'elles soient humaines ou non.

Cette idée selon laquelle fumer du tabac avec un être non humain permet d'obtenir sa protection me paraît confirmée par une anecdote issue d'un récit anonyme des années 1730. Ce relateur parle d'un certain Bellesdent, « chef des Naniabas », qui s'aperçoit qu'on lui a volé du tabac[137]. Ce dernier décide alors de retrouver le voleur. Le relateur écrit :

> Je le vis s'abiller et se mâtacher comme si il alloit a une dance, appres quoy estant allé dans une pleine à une portée de fusil de la maison, nous le vîsme charger sa pipe, battre le briquet, l'allumer, et la fumer en gesticulant beaucoup, comme si il disputoit avec quelqu'un. Lors qu'il l'eut fumé à moitiez, il nous sembloit qu'il donnoit à fumer à quelqu'un, sans cependant que nous vissions rien, sinon qu'il tenoit sa pipe loing de luy, et la fumée qui sortoit à pelotons comme si quelqu'un eut fumé. Il revint à nous aussitost, et nous dit tout en süeur, qu'il sçavoit celuy qui luy avoit pris, et continuant ses pas vers une cabanne vis-à-vis de la sienne, ou je le suivis, il sautta au col d'un sauvage en luy demandant ses trois endoüilles de tabac […] Le pauvre sauvage tout tremblant luy avoua son crime, et luy rendit son tabac[138].

S'il est impossible de savoir avec qui Bellesdent interagit, on comprend que c'est un être invisible, peut-être son esprit-gardien ou une autre personne non humaine en laquelle il place sa confiance. Ces gestes, tels que le relateur les observe, montrent bien qu'il fume avec cet être et que c'est à la suite de ce partage de tabac que l'identité du voleur lui est révélée. Cet exemple renforce donc la thèse selon laquelle le partage du tabac est un moyen considéré comme efficace par les Amérindiens pour obtenir le soutien de personnes non humaines considérées comme particulièrement puissantes.

[137] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 138-139.
[138] *Ibidem*, p. 139.

E. Combats chorégraphiés et harangues

Lors de la danse du calumet, comme l'écrit G. Havard, certaines sources évoquent « une séquence guerrière au cours de laquelle deux danseurs s'affrontent »[139]. Marquette écrit par exemple qu'après avoir fumé, les participants à la danse du calumet illinoise assistent à un « combat qui se fait au son d'une espèce de tambour, qui succède au chansons, ou mesme en s'y joignant, s'accordent fort bien ensemble ». Il décrit ainsi la scène : « le Danseur fait signe à quelque guerrier de venir prendre les armes qui sont sur la natte et l'invite à se battre […] : celui-cy s'approche, prend l'arc et la flèche, avec la hache d'arme et commence le duël contre l'autre, qui n'a point d'autre défense que le Calumet ». Le combat, qu'il dit être un « spectacle », est entièrement chorégraphié et se fait « en cadence ; car l'un attaque, l'autre se deffend ; l'un porte des coups, l'autre les pare ; l'un fuit, l'autre le poursuit […] ce qui se passe si bien par mesure et à pas comptez et au son réglé des voix et des tambours, que cela pourrait passer pour une assez belle entrée de Ballet en France »[140]. Les sources sont toutefois peu fournies sur le sujet et il est possible que ce combat chorégraphié n'ait pas été si répandu dans la vallée du Mississippi.

En revanche, l'un des moments systématiquement observé par les Européens lors de la danse du calumet, et qui peut à mon sens être associé au combat chorégraphié, est l'énonciation de harangues par les guerriers. Elle intervient à la fin de la danse[141]. Cette séquence est souvent caractérisée par l'érection d'un poteau sur la place du village, contre lequel les guerriers de la nation hôte viennent frapper tout en déclamant publiquement leurs exploits. Comme l'écrit Deliette, à propos de la danse effectuée par les Osage et les Missouria chez les Illinois, « tout le monde vient fraper à un poteau qu'on a planté exprest, dire ses prouesses »[142]. Cette mise en scène est répandue dans toute la vallée du Mississippi. Outre les Illinois, les Osage et les Missouria évoqués à l'instant, Pénicaut l'observe chez de nombreuses nations de la région de Biloxi[143] et Nicolas de La Salle chez les Quapaw, où les Français sont d'ailleurs invités à y

[139] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 144.
[140] *Ibidem*, p. 134. Il se trouve qu'une telle danse sera effectuée par deux Amérindiens sur la scène de la Comédie-Italienne à l'Hôtel de Bourgogne, lors de la visite qu'ils rendent à Louis XV, en 1725. Elle inspirera sa « danse des sauvages » à Jean-Philippe Rameau : G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 275 ; *Mercure de France, dédié au Roy*, septembre 1725, vol. 2, p. 2274-2276.
[141] JR, vol. 59, p. 136.
[142] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 357.
[143] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 7.

participer[144]. C'est pendant ces harangues, précise N. de La Salle, que « les chef fument dans le calumet et le font porter à tout le monde à la ronde pour y fumer »[145]. Joutel y assiste lui aussi chez les Quapaw, quelque temps plus tard et, comme le lui explique son interprète, les hauts faits racontés par les hommes qui frappent cette « espèce de poteau » sont bien leurs exploits guerriers[146]. Bénard de La Harpe offre quant à lui quelques précisions sur le contenu de ces harangues, dont il est témoin chez les Tawakoni, entre les rivières Arkansas et Rouge. « Tout les chefs et considérez de ces nations, écrit-il, racontèrent toute leurs prouesses, et firent le dénombrement de toutes les chevelures qu'ils avoient enlevé », c'est-à-dire du nombre de victoires remportées sur leurs ennemis sur lesquels des scalps ont été prélevés[147].

On pourrait s'étonner de la place paradoxale qui est accordée à des références guerrières dans un cadre rituel associé à la paix. Pourtant, comme je l'ai indiqué à plusieurs reprises en suivant la pensée de Michael Houseman, la mise en scène d'éléments paradoxaux ou contradictoires est au fondement de l'action rituelle. Ici, comme dans le cadre de la chasse à l'aigle par exemple, le spectre de l'inimitié reste bien présent jusqu'à la fin de la danse du calumet, alors même qu'elle vise à intégrer des étrangers pour en faire des parents. On peut ainsi imaginer que, tant que la cérémonie n'est pas terminée, le risque d'un basculement dans l'inimitié demeure toujours tangible pour les participants, raison pour laquelle les hommes du groupe hôte cherchent à impressionner les adoptés en démontrant leur valeur. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, bien souvent, ces harangues sont accompagnées de dons de présents, la libéralité étant, avec la guerre, l'un des moyens que mobilisent les hommes pour prouver leur valeur dans les sociétés amérindiennes[148]. En outre, dans la mesure où les invités sont parfois appelés eux aussi à raconter leurs exploits, on peut penser que cette partie de la cérémonie donne également à voir à chaque groupe, celui qui adopte et celui qui est adopté, la puissance de l'autre, galvanisant de cette manière les deux partis qui peuvent conjuguer leurs forces dans la perspective d'éventuels conflits face à des ennemis communs. C'est bien là en effet l'une des conséquences de la danse du calumet comme l'écrit Perrot : une fois l'alliance scellée, les adoptés sont désormais solidaires de ceux qui les adoptent en cas de guerre[149].

---

[144] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 553-554. Voir également : H. Tonty dans *ibidem*, p. 599.
[145] *Ibidem*.
[146] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 446. Voir également : JR, vol. 67, p. 252.
[147] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°19v.
[148] Voir *infra*, p. 444-446.
[149] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 335.

F. Faire et recevoir des présents

En même temps que ces harangues, des présents sont donc distribués aux invités, qui répondent à leur tour par des présents destinés à leurs hôtes. Cet échange vient clore la cérémonie. Chez les Quapaw, d'après Joutel, les présents sont offerts par chaque guerrier, au moment où il énonce ses exploits[150]. Il en va de même dans la basse vallée du Mississippi, d'après le chevalier de Bouloc :

> Ils ajoutent même des présents ce qu'ils appellent couvrir le calumet, à proportion que chacun jette son présent sur une natte ou qu'il le pend à une perche selon leur coutume il raconte les beaux faits ce qui selon le Génie sauvage n'est autre chose que de nommer les hommes qu'on a tuéz[151].

Les rôles s'inversent ensuite, précise Bouloc, « le tout se termin[ant] avec des présents que fait celuy à qui on chante le calumet pour répondre à ceux qu'il a reçus »[152]. L'expression « couvrir le calumet », que Bouloc attribue aux Amérindiens, apparaît comme une reconnaissance de l'adoption des étrangers et de leur intégration. Comme l'ont montré plusieurs historiens, en effet, l'échange de présents est indispensable à la création et au maintien d'une relation d'alliance. Ce phénomène est d'ailleurs plutôt bien connu puisque les Français s'adaptent rapidement à cet usage dans la vallée du Mississippi – ils savent, d'après leur expérience au Canada, qu'ils ne peuvent pas y échapper[153].

De ce fait, les échanges de présents sont observables en miroir des complaintes des Français qui doivent s'y plier. Le père du Poisson écrit par exemple que, chez les Quapaw, « c'est une dépense considérable que de recevoir leur calumet », car il faut toujours offrir quelque chose à ses hôtes[154]. Truteau signale aussi cette importance des présents lors d'une cérémonie de calumet organisée par les Arikara, à l'occasion d'une visite de leurs alliés Cheyenne. Conscient qu'une telle cérémonie impose d'offrir des présents et ne souhaitant pas se dépouiller de ses marchandises, Truteau n'apporte avec lui aucun bien. Un couple de Cheyenne le prend alors à parti et l'oblige à se dévêtir entièrement, pour lui faire porter à la place des vêtements fabriqués et offerts par la femme du couple, ainsi qu'une peau de bison,

[150] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 446.
[151] « Extrait de la relation d'un voyage à Mississipi fait par le Ch[evalier] de Bouloc de Toulouse Garde Marine du départem[ent] de Rochefort », AN, MAR/2JJ//56, X, n°8, p. 20-21.
[152] *Ibidem*.
[153] K. Saadani, « Gift Exchange between the French and the Native Americans in Louisiana », art. cité, p. 47 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 263-264.
[154] JR, vol. 67, p. 252.

sous les acclamations des autres participants[155]. La Harpe témoigne également de cette importance des présents entre alliés. « Ci la cérémonie est fatigante, écrit-il, elle n'est pas moins onéreuse à ceux auxquelles ils rendent ces honneurs estant obligé de leurs faire des présents ». Il affirme avoir dû lui-même offrir « 2000 livres de marchandisses », un montant particulièrement élevé, « connoissant la nécessité de les attirer dans les interest de la compagnie [des Indes] ». La Harpe ajoute une réflexion générale à ce constat, précisant que « touttes les nations sauvages sont extrêmem[ent] généreux lorsqu'ils chante le calumet, ils se dépoüille pour lors de touttes leurs nipes qu'ils peuvent avoir »[156].

Quels sont donc les présents échangés à cette occasion ? La Harpe évoque des « nipes », c'est-à-dire « tant des habits que des meubles, & de tout ce qui sert à l'ajustement & à la parure »[157]. Parmi ces « nipes », on trouve en particulier des peaux d'animaux tannées, comme la peau de bison reçue par Truteau. Cavelier de La Salle, lors de la danse du calumet qui suit sa première rencontre avec les Quapaw, reçoit quant à lui soixante peaux de bison en présent – un cadeau d'une immense valeur si l'on considère le temps de travail nécessaire à leur fabrication[158]. Ces peaux peuvent également être peintes, « matachées » comme le disent les Français, c'est-à-dire décorées de différents motifs et de plusieurs couleurs[159]. Des esclaves peuvent en outre être offerts, comme chez les Peoria qui offrent un « petit esclave » au père Marquette, en 1673[160]. Selon Robert Morrissey, cette pratique aurait été commune dans les prairies à l'ouest et au sud du lac Michigan[161]. Le calumet lui-même pouvait aussi, lors de ces cérémonies, être donné en présent aux invités par la nation hôte[162]. En 1687, les Quapaw offrent ainsi le calumet qui vient d'être utilisé pour fumer à Jean Cavelier. Ce présent est enroulé dans une peau de chevreuil, avec « quelques loutres et quelques colliers de porcelaine [des wampums], qui sont de certains coquillages qu'ils tirent d'autres nations que l'on dit estre proches de la Nouvelle Angleterre »[163]. Plusieurs sources indiquent que les présents offerts sont

[155] G. Havard, *L'Amérique fantôme*, *op. cit*., p. 324.
[156] Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de la Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie (1716-1722) », s.d., BNF, manuscrit français 8989, f°14.
[157] *Dictionnaire de l'Académie françoise*, *op. cit.*, vol. 2, p. 122.
[158] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 554 ; P. Núñez-Regueiro *et al*., « "Matachées" », art. cité, p. 118-122.
[159] P. Núñez-Regueiro *et al*., « "Matachées" », art. cité.
[160] JR, vol. 59, p. 120 ; Bourgmont aux officiers du poste du Missouri, s.l., 1[?] janvier 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°135v-136.
[161] R. Morrissey, *People of the Ecotone*, *op. cit*., p. 109.
[162] JR, vol. 59, p. 136 ; Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 446.
[163] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 446.

suspendus à des perches, fixées « comme quand on veut faire sécher du linge », écrit Joutel, avant de disposer « dessus tout ce qu'ils veulent donner »[164]. Cette caractéristique n'est pas sans rappeler les multiples références, déjà notées, au monde céleste et à l'élévation vers celui-ci lors de la danse du calumet.

La nature des présents échangés connait des évolutions avec l'arrivée des Européens dans la vallée du Mississippi. Les Amérindiens se trouvent être intéressés par les marchandises françaises, en particulier par les biens manufacturés tels que les couvertures, les couteaux ou encore les perles de verre. Les armes et les munitions sont également très prisées : fusils, balles et poudre trouvent alors leur place, dès la fin du XVIIe siècle, dans les cérémonies de calumet et les échanges de présents qui les accompagnent, pour atteindre plus de 50% des présents offerts par les Français en 1714[165]. Les Français sont conscients qu'ils doivent prendre part à ces échanges qui dépassent le seul cadre de la danse du calumet. Il s'agit en effet d'une pratique commune entre alliés et le gouverneur Perier l'exprime avec une frappante clarté, en 1729 :

> On explique mal la façon dont nous faisons nos présents aux sauvages, ils n'ont rien qui approche du tribut, l'usage estant dans toutes les nations, de ne porter jamais aucune parolle les mains vides, c'est leur cérémonial, ils ne viennent jamais me parler, ou a un commandant particulier d'un poste, qu'ils ne luy apportent quelques peaux de chevreüils, ou quelque pot d'huile [d'ours][166].

Les présents n'ont donc rien à voir avec un tribut, comme l'avait compris Perier en son temps, et comme le montrent très bien G. Havard et C. Vidal : ils s'inscrivent dans les dynamiques d'échanges propres à l'alliance amérindienne, qui suppose, d'ailleurs, que les présents soient rendus à un moment donné[167].

L'irruption des Français et de leurs marchandises dans la région ne va toutefois pas sans susciter des tensions. La correspondance coloniale livre de très nombreux exemples illustrant les difficultés qu'ont les Français et les Amérindiens à se mettre d'accord sur la valeur et l'équilibre des échanges. L'officier Étienne Véniard de Bourgmont décrit par exemple un conflit qui l'oppose à des Kansa sur le nombre de marchandises à donner en échange de plusieurs chevaux, qu'il souhaite acquérir auprès d'eux. La négociation se tend et l'officier est

---

[164] N. de La Salle dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 1, p. 553 ; H. Joutel dans *ibidem*, vol. 3, p. 445 ; « Extrait de la relation d'un voyage à Mississipi fait par le Ch[evalier] de Bouloc de Toulouse Garde Marine du départem[ent] de Rochefort », AN, MAR/2JJ//56, X, n°8, p. 20-21.
[165] K. Saadani, « Gift Exchange between the French and the Native Americans in Louisiana », art. cité, p. 59.
[166] Perier à Le Pelletier, La Nouvelle-Orléans, 1er avril 1729, ANOM, C13A, vol. 12, f°10-10v.
[167] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 264.

furieux. En réponse à ces tensions, un conseil est tenu pendant quatre heures par les Amérindiens, qui doivent décider quelle suite donner à la rencontre. Les grands chefs, 12 chefs de guerre et 100 guerriers reviennent alors vers Bourgmont, calumet en main : ils lui proposent de fumer, le portent sur une peau de bison et lui offrent de nouveaux présents, en particulier deux chevaux et cinq esclaves[168]. Partager du tabac et offrir des présents fonctionne ainsi de pair, et cela peut intervenir comme un moyen d'apaiser les tensions. Alors que le calumet permet de créer un espace de commensalité, l'échange de présent semble valider l'union, au sein d'une même parenté, entre des individus auparavant étrangers.

G. Des relations hiérarchisées

Si la danse du calumet instaure un espace de commensalité, les participants, bien que désormais unis, ne sont pas pour autant égaux. La manière dont la cérémonie se déroule montre en effet que les relations sociales y sont nettement hiérarchisées.

On ne peut nier en effet la compétition qui se joue à cette occasion. On le perçoit d'abord, à l'échelle individuelle, au travers de la mise en scène des guerriers et de leurs exploits. En les signalant publiquement, chacun exprime sa valeur, selon une logique bien connue en pays amérindien, où cette valeur se mesure notamment par la comptabilisation des « coups » effectués par les guerriers au cours de leur vie[169]. À l'échelle collective, ensuite, la compétition se ressent entre les groupes, entre celui qui accueille et celui qui est accueilli. Bouloc écrit à cet égard que les Amérindiens « jugent qu'ils doivent estimer & ménager une nation, lorsque les présents qu'on leur fait surpassent de beaucoup ceux qu'ils font eux-mêmes »[170].

Les chefs et les « considérés » tiennent également une place à part dans la danse du calumet. Chez les Quapaw, par exemple, ce sont les hommes âgés et respectés qui décident, lorsque Joutel se trouvent chez eux, si une danse doit ou non être organisée pour les Français[171].

---

[168] Bourgmont aux officiers du poste du Missouri, s.l., 1[?] janvier 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°135v-136.
[169] B. Balloy, « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee », art. cité, p. 64.
[170] « Extrait de la relation d'un voyage à Mississipi fait par le Ch[evalier] de Bouloc de Toulouse Garde Marine du départem[ent] de Rochefort », AN, MAR/2JJ//56, X, n°8, p. 20-21. La dimension agonistique de l'échange de présents en contexte autochtone nord-américain a fait l'objet de débats, dans le sillage des travaux de Franz Boas, puis de Marcel Mauss, sur le potlatch. Voir notamment : BOAS Franz, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Report of the U.S. National Museum »), 1897, p. 341-358 ; MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1925, n°1923-1924, vol. 1, p. 87-126 ; MAUZÉ Marie, « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1986, vol. 26, n° 100, p. 21-63. Les distributions rituelles (*giveaway*) sont encore largement pratiquées dans nombre de communautés autochtones des États-Unis aujourd'hui. Voir par exemple : M. Charle, *Coeur d'Alene*, *op. cit*., p. 188-191.
[171] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 444.

Truteau observe le même phénomène dans la région du Missouri où, avant d'engager une visite au sein d'une nation étrangère pour y effectuer une danse du calumet, les hommes âgés et les considérés s'entretiennent au cours d'un repas organisé spécialement pour l'occasion. Ils préparent ensuite le calumet en le couvrant de peinture « de couleur bleue qui est le symbole d'une ciel clair et serein ». Enfin, ils fument ensemble et font fumer « de loin les gens où ils veulent aller, ainsi que les esprits »[172]. Ce rôle particulier des chefs et des notables est identifiable aussi à travers la volonté des Amérindiens de repérer rapidement le chef de chaque groupe français qu'ils accueillent. Cela étant fait, c'est lui qui est placé au centre du cérémonial. Jean Cavelier est ainsi identifié comme chef de sa troupe par les Quapaw, en juillet 1687, à l'image de plusieurs scènes semblables décrites dans les sources, où ce sont toujours les officiers, ou le gouverneur lorsqu'il est présent, qui sont reconnus comme tels[173]. Il en va de même entre groupes autochtones, où le représentant du groupe invité est mis à l'honneur. Lorsque les Osage et les Missouria organisent une danse du calumet pour les Illinois, le destinataire principal de celle-ci est installé sur une plateforme surélevée[174]. Adair observe une pratique similaire chez les Muscogee ou les Chickasaw, qui placent le chef qu'ils ont identifié chez les visiteurs sur un siège blanc pendant toute la durée de la cérémonie[175].

Cette préséance de certaines personnes lors de la danse du calumet existe également parmi celles qui organisent la cérémonie. Lors de la danse à laquelle il assiste, chez les Sioux, John Bradbury affirme que l'officiant en charge de faire circuler le calumet le tend vers le soleil, puis le donne d'abord au « grand chef », qui aspire quelques bouffées avant de le tendre à son tour à celui qu'il identifie comme le représentant des Européens, Wilson Price Hunt. Ensuite seulement la pipe circule parmi les autres participants[176].

La remarque de Bradbury rappelle que la préséance ne concerne pas seulement les participants humains, mais également les non-humains. On l'a vu, le calumet est souvent présenté au soleil, et éventuellement à un ou des esprits-gardiens, avant d'être utilisé par

[172] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 320.
[173] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 445-446 ; André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 354.
[174] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 356-357. Voir également : Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 33
[en ligne : https://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/page/33/mode/2up, consulté le 20 février 2026]
[175] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 199-200.
[176] J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 94-95.

quiconque. Cette préséance montre que les gestes des fumeurs doivent aussi être compris à l'aune de la stratification du cosmos qui est à l'œuvre dans la vallée du Mississippi[177].

5. Une actualisation nécessaire de l'alliance

L'alliance n'est jamais tout à fait acquise dans la vallée du Mississippi autochtone. Il faut en effet l'actualiser pour qu'elle conserve sa validité[178]. Dans cette perspective, la danse du calumet peut être pratiquée non seulement pour adopter des étrangers, mais aussi pour réaffirmer cette adoption entre individus ou entre groupes déjà alliés. Un observateur français écrit par exemple, à la fin des années 1730, que « les Chicachas ont pour alliés et pour amis les Chérakis qui sont à quatre journées d'eux, ils viennent de tems en tems chanter le calumet chez eux »[179]. Le fait que ces deux groupes soient déjà « alliés » et « amis », mais qu'ils reproduisent ensemble la danse du calumet « de tems en tems », montre bien que cette cérémonie n'est pas réservée à la création d'une alliance mais qu'elle contribue aussi à l'entretenir.

La réaffirmation régulière de l'alliance vaut également pour les Français, par exemple lorsqu'un gouverneur nouvellement nommé à la tête de la Louisiane arrive dans la colonie. Quand Jean-Michel L'Epinay, éphémère gouverneur de 1717 à 1718, remplace Antoine Laumet Lamothe Cadillac à ce poste, il est accueilli à l'île Dauphine, où débarquent les navires venus d'Europe, par les représentants de 24 nations autochtones. Ces derniers se succèdent, organisant de multiples danses du calumet, le tout durant environ deux mois[180]. En 1720, le commissaire-ordonnateur Hubert quitte quant à lui La Nouvelle-Orléans pour se rendre en territoire natchez où, écrit Pénicaut, « les Chefs nobles des Natchez […] vinrent tous ensemble luy chanter le Calumet de paix en grande cérémonie ». Ils sont ensuite rejoints par « les Yazoux, Les Chaxoumas, les arcansas, les Chactas, les Chicachas, tous sauvages du haut Mississippi [qui] descendirent aux Natchez où ils chantèrent le Calumet de paix à Monsieur le commissaire hubert qui leurs fit à tous des présents considérables »[181]. Ces nations entretiennent à cette date de bonnes relations avec les Français, étant liées par une relation d'alliance. Hubert, lui, occupe

[177] Cf. partie 4.
[178] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 254-272 ; J. Musco, E. Ellis et R. Spring, « Souveraineté, nations et diplomatie », art. cité.
[178] JR, vol. 59, p. 95-101.
[179] Droüet de Richardville à d'Artaguiette, s.l., s.d., ANOM, C13C, vol. 4, f°204.
[180] André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », s.d., BNF, manuscrit français 14613, p. 353-354.
[181] *Ibidem*.

son poste, le deuxième plus important dans la hiérarchie de la colonie, depuis déjà quatre ans. Sa visite chez les Natchez constitue pourtant un événement : ses alliés autochtones dans la région ne manquent pas l'occasion de venir réaffirmer leur attachement à cette alliance.

Il arrive parfois que les alliés amérindiens des Français se rendent aussi à La Nouvelle-Orléans afin d'y « chanter le calumet de paix » au gouverneur, qui y réside. C'est le cas en avril 1727, lorsque le gouverneur Perier, tout juste débarqué dans la colonie, reçoit plusieurs centaines d'alliés autochtones venus partager le calumet avec lui et son épouse, Catherine de Chibellier, pour actualiser leur alliance avec la France[182]. Les autorités coloniales, qui craignent ces visites du fait de la vulnérabilité de la capitale, mal protégée contre de potentiels assauts autochtones, privilégient toutefois le modeste poste de La Mobile pour recevoir leurs alliés amérindiens. Là-bas, les danses du calumet, où le gouverneur est convié, prennent peu à peu l'allure d'une tradition annuelle[183] où se rendent notamment les Choctaw, alliés les plus nombreux et les plus puissants des Français[184]. Le gouverneur – ou le commandant du poste – se plie alors au rituel du calumet et à l'échange de présents, sans quoi l'alliance serait rompue. Un relateur anonyme décrit ainsi le déroulement du rituel :

> Lorsqu'il en arrive une bande à la Mobille dans le temp des présents qui est ordinairement au mois de mars, ou avril, il s'arrestent à trois lieux de la ville, et envoyent un courier advertir le commendant de leurs arrivée, et demendent du pain et de l'eau de vie : on leurs envoie selon la quantitée qu'ils sont ce qui leurs faut. Le lendemain ils arrivent en habit de cérémonie qui consiste, en un capot sans doublure, une chemise très salle, et un mauvais brayer : la pluspart n'ont qu'une peau de chevreüil, d'ours, ou de beuf sur le corps. Dans cet équipage l'interprète les conduit chez les commendant, ou ils commencent par luy secoüer la main l'un apprès l'autre, vous pouvez croire qu'elle luy fait mal lorsque la bande est longue. Ils fument ensuitte donnent à fumer au commendant et aux officiers qui sont autour de luy, en signe de paix apprès quoy ils font la harangue. On les renvoye dans le bois, on leurs fait racomoder leurs armes, on les nourrit jusqu'à ce qu'ils partent, et on leurs fait leurs présens […] À peine sont-ils partis qu'il en revient d'autres et ce trin dure ordinairement trois sepmaines, quelques fois jusqu'à six[185].

[182] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 47-49. Voir également : Abbé Barthellon au ministre, s.l., 13 janvier 1731, ANOM, 4 DFC 42, p. 1.
[183] D. Usner, « American Indians in Colonial New Orleans », art. cité, p. 112 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 156, 387 ; VIDAL Cécile, *Caribbean New Orleans: Empire, Race, and the Making of a Slave Society*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2019, p. 95-98 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 55.
[184] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 156.
[185] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 122-123.

À travers cette citation, on retrouve plusieurs éléments précédemment décrits et constitutif de la danse du calumet : les participants fument ensemble ; ils prononcent des harangues ; ils partagent de la nourriture ; et ils échangent des présents. Ces rencontres annuelles entre les Choctaw et les autorités coloniales vont se poursuivre jusqu'à la fin de la présence française dans la vallée du Mississippi. En 1754, le nouveau gouverneur Kerlerec raconte s'y être rendu pour un séjour très « pénible », au cours duquel 2000 Choctaw se sont présentés à lui. Nombre d'entre eux prononcent des harangues qui lui sont destinées, « depuis le petit jour jusques après de minuit »[186]. Cette danse du calumet dure huit jours – « aussy ma santé y a-t-elle succombé », écrit Kerlerec[187]… Ce que le représentant du roi ne comprend pas, toutefois, c'est que les Choctaw l'adoptent véritablement à cette occasion. En effet, Kerlerec vient d'arriver en Louisiane et il doit être formellement intégré à la parenté de ces alliés. Le fait qu'il s'agisse bel et bien d'une adoption est pourtant énoncé on ne peut plus clairement par le gouverneur lui-même. « Avant leur départ des différents villages [les chefs choctaw] firent des assemblées généralles où, écrit-il, il convenu qu'ils me donneroient les noms de Tchakta, youlakty mataha zehito anké achoukema ». Ce nom, transcrit en langue choctaw, peut être traduit selon Kerlerec par « le Roy de Tchaktas et le plus grand de la race des youlakta qui est la plus belle et la plus ancienne ; tout cela termine par anké achoukema qui signiffie un très bon père »[188]. Le partage du tabac et l'échange de présents lors de la danse du calumet s'accompagnent donc d'un nom donné au gouverneur nouvellement adopté par les Choctaw, dans leur propre langue. À cela s'ajoute un terme d'adresse, qui correspond précisément à une place dans la parenté, à savoir le « père », selon une logique bien ancrée dans la diplomatie franco-amérindienne de l'époque – le gouverneur est le « père » et les Choctaw, comme les Amérindiens en général, ses « enfants »[189].

Si la danse du calumet continue ainsi d'être régulièrement pratiquée par les Amérindiens tout au long de la présence française, elle s'accompagne manifestement de quelques changements, somme toute modestes, liés à une adaptation aux normes diplomatiques françaises. À partir de la fin des années 1720, au moins, les Choctaw commencent par exemple leur danse du calumet en saluant leurs interlocuteurs français à la manière de ces derniers. Régis du Roullet raconte par exemple, lors d'un voyage qu'il effectue en pays choctaw sur ordre de Perier, en 1729, qu'il y est accueilli par plusieurs chefs, au village où se trouve le « grand chef ».

[186] Kerlerec au ministre, La Nouvelle-Orléans, 18 décembre 1754, ANOM, C13A, vol. 38, f°122-122v.
[187] *Ibidem*, f°124.
[188] *Ibid*., f°123.
[189] P. Galloway, « "The Chief Who Is Your Father" », art. cité ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 258-261, 355 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 128-160, 263-266.

Ce dernier, écrit l'officier, « ma donné la main et ma embrassé à la françoisse »[190]. La cérémonie se poursuit ensuite suivant les codes habituels : les participants chantent, le font fumer, le portent et le nourrissent[191]. Au fil de la période, les interlocuteurs choctaw des Français ont également vu leur statut se modifier quelque peu. Les chefs qui se présentent à Kerlerec, en 1754, ne se positionnent plus exactement de la même manière que leurs prédécesseurs qui s'étaient, un demi-siècle plus tôt, présentés à Iberville. Dans les années 1750, ceux qui dirigent le rituel, « chantant et densant eux mesmes le calumet » au gouverneur, sont désormais des « chefs à médaille », c'est-à-dire des dirigeants dont la loyauté envers les Français a été largement éprouvée et qui sont beaucoup plus au fait des attentes et des enjeux liés à la présence coloniale française en Louisiane[192].

6. La marque d'une commensalité ordinaire

Je le signalais plus haut, il semblerait qu'existent des versions « courtes » de la danse du calumet. En tout cas, toutes les occurrences d'épisodes au cours desquels des individus fument ensemble ne sont pas suivies d'une cérémonie complète. Il arrive en effet que des alliés puissent consommer ensemble du tabac, lors de rencontres plus informelles. Ce phénomène indique que le partage du tabac fait aussi partie de la commensalité ordinaire attendue entre parents[193].

Le jésuite Paul du Poisson l'a compris très tôt après son installation chez les Quapaw. Alors qu'un chef lui rend visite dans la maison où il s'est établi, le prêtre « lui présente à fumer », car « y manquer, écrit-il, ce serait manquer de politesse »[194]. Point de danse du calumet ici, mais simplement un moment de partage de tabac, où deux individus qui se considèrent déjà mutuellement comme des alliés fument ensemble. Le chef profite ensuite de ce moment pour offrir une peau de chevreuil peinte au jésuite, qu'il dépose sur ses épaules[195]. On retrouve ici les présents qui matérialisent le fait que deux individus appartiennent au même groupe. Ces présents ne sont toutefois pas offerts de manière gratuite. Appartenir à une même parenté implique aussi des obligations, et notamment l'obligation de rendre, à un moment ou à un autre,

[190] Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet, « Journal du voige que jay fait dans la nation des Chatas lannée 1729 », s.l., s.d., ANOM, C13A, vol. 12, f°73.
[191] *Ibidem*, f°73v.
[192] Kerlerec au ministre, La Nouvelle-Orléans, 18 décembre 1754, ANOM, C13A, vol. 38, f°123v ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 267-272.
[193] Sur l'hospitalité, voir notamment : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 456-457.
[194] JR, vol. 67, p. 256.
[195] *Ibidem*.

ce qui a été offert, ainsi que de répondre positivement aux demandes de ses proches, suivant une logique de solidarité[196]. Le père du Poisson peine à comprendre ces modalités de l'échange dont il doit lui-même suivre les règles. Après avoir reçu la peau peinte en cadeau, il demande au chef ce qu'il doit lui donner en échange. Rien, répond ce dernier, puisque le présent lui a été offert « sans dessein ». « Est-ce que je traite avec mon père ? » aurait demandé le chef au missionnaire, sous-entendant qu'aucun rapport d'échange marchand ne doit être attendu entre des parents. Du Poisson ne manque pas l'occasion de jouer de sarcasme, affirmant que le chef, contrairement à ce qu'il dit, laisse en fait rapidement courir le bruit que son fils manque de poudre et son épouse de sel pour en obtenir du missionnaire… « Vous voyez le génie des Sauvages, ironise le jésuite, il veut paraître généreux en donnant sans dessein, et ne veut cependant rien perdre »[197]. Du Poisson ne saisit pourtant pas ici l'essentiel. On apprend en effet plus tôt dans la relation du jésuite que le chef quapaw lui a demandé de l'adopter comme fils et considère que c'est chose faite, raison pour laquelle il utilise le terme « père » pour s'adresser à du Poisson. Ce dernier se trouve ainsi intégré à une relation d'obligation mutuelle où l'échange de présents et les demandes de faveurs trouvent toute leur place.

Au sein de certaines nations, les obligations entre parents peuvent aussi prendre la forme d'un soutien moral lorsqu'un individu traverse un épisode difficile ou douloureux au cours de sa vie. Perrot écrit par exemple que « s'il arrivoit à quelqu'un un accident fâcheux ou un malheur considérable », les hommes du village sont en devoir d'aller consoler l'homme concerné, ou les femmes s'il s'agit d'une femme. Le parent propose alors à cette personne de fumer, puis ils fument ensemble en silence, et « l'affligé le remercie, en le quittant, de la part qu'il a bien voulu prendre dans ses peines »[198].

Ce principe d'une actualisation ordinaire de l'alliance par le partage de tabac se retrouve aussi parfois lors des visites rendues à des alliés. C'est le cas chez les Choctaw, dans les années 1730. Un relateur écrit ainsi :

> Lors que lon est arrivé au village, on vous conduit chez le chef ou estant entré sans dire mot, on vous fait asseoir sur un lit de canne, eslevé de terre d'environ trois ou quatres pieds, de peur des puces, on vous jette une pipe, nommée caluet avec la blague pleine de tabac que vous fumé. Remarqué que tout cela se fait sans parler ; appres quoy le chef vous dit, te voila donc arrivé ?[199].

[196] G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 262-263 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 460-464.
[197] JR, vol. 67, p. 256.
[198] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 291.
[199] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 124.

Là non plus, pas de danse du calumet, mais un moment nécessaire de partage du tabac avant même que ne commence une conversation.

Ce genre de pratiques discrètes existe également avec des alliés non humains, comme l'ont noté plusieurs historiens et ainsi qu'on l'a vu à propos des êtres subaquatiques, au chapitre précédent[200]. Perrot en dit un mot à propos des Amérindiens de langues algonquiennes. Lorsqu'ils désirent voyager sur la glace, ceux-ci en appellent à un être nommé « Mateomek, auquel ils donnent, et offrent pareillement de la fumée de tabac, le priant de leur estre favorable, et propice dans leur marche ». « Mais cela, précise Perrot, se pratique avec assez d'indiff[éren]ce, le peu de ferveur n'aprochant pas de ce qui se passe dans les festins solemnels »[201]. En distinguant nettement l'attitude indifférente de celle marquée par la ferveur, Perrot confirme que le partage du tabac entre parents peut s'effectuer dans des contextes très différents, sans qu'il soit nécessairement caractérisé par un grand formalisme.

Ces exemples illustrent bien le fait que le partage du tabac, dans le cadre de la commensalité ordinaire entre parents, s'inscrit dans la continuité des pratiques de réaffirmation de l'alliance, et que celles-ci ne reposent pas uniquement sur la pratique répétée des danses du calumet.

Consommer ensemble du tabac, notamment lors de la danse du calumet, participe de la création d'un espace de commensalité propice à l'intégration de nouveaux parents. Le tabac, dans cette perspective, apparaît moins comme une plante propre à la communication avec des « esprits », ainsi qu'on pourrait le croire parfois à la lecture des travaux historiques, que comme une substance indispensable aux relations *entre parents*. Dans ce cadre, et parce qu'elles apparaissent comme autant de parents puissants, des personnes non humaines – « manitous », soleil, oiseaux – sont pleinement intégrées à ce rituel. On peut considérer, plus précisément, que la danse du calumet opère comme un moment de rupture qui n'est pas sans rappeler le principe identifié par Arnold Van Gennep dans sa fameuse étude sur les rites de passage[202]. Entre le début de ce rituel et son achèvement, la position des participants change effectivement, passant de celle d'ennemis potentiels à celle de parents. Le don de présents, à la fin de la cérémonie, confirme alors l'adoption et vient matérialiser cette « union » nouvelle entre les individus, pour reprendre un terme employé dans plusieurs sources. Si la fin de la danse du

[200] P. Jacquin, *Les Indiens blancs*, *op. cit*., p. 175 ; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 498-501.
[201] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 291.
[202] VAN GENNEP Arnold*, Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 [1909]. L'auteur parle notamment de « rites d'agrégation » pour évoquer l'incorporation rituelle d'étrangers au sein d'une communauté : *ibidem*, p. 35-56.

calumet marque ainsi l'adoption des étrangers, leur nouveau statut d'adoptés reste néanmoins précaire. Dans la vallée du Mississippi, où le spectre de l'inimitié ne s'estompe jamais tout à fait, il est nécessaire d'actualiser sans cesse l'alliance entre les personnes et les groupes auxquels elles appartiennent. Cette actualisation passe par la répétition régulière de la danse du calumet ou, *a minima*, par de fréquents dons de présents et le partage de tabac lors de rencontres plus informelles ou ordinaires.

Chapitre 12. Alimentation, intégration et distinction sociale

Le partage de nourriture constitue, avec celui du tabac, l'autre vecteur fondamental de commensalité dans la vallée du Mississippi. Conformément à la démarche mise en œuvre dans le reste de la thèse, l'anthropologie est ici d'un grand secours pour penser la question de l'alimentation et la place qu'elle occupe dans les relations sociales. Il importe toutefois de procéder à une lecture sélective des travaux menés sur la question qui ont donné lieu, depuis plus d'un siècle, à une pluralité d'approches qui ne sont pas toutes pertinentes dans le cadre de cette étude. La méthode structurale développée par Claude Lévi-Strauss et Mary Douglas dans les années 1960-1970 se distingue par exemple nettement de celle, focalisée sur l'historicité d'une denrée spécifique – en l'occurrence le sucre –, proposée par Sydney Mintz dans les années 1980[1]. Bien avant, les fonctionnalistes s'étaient déjà intéressés à l'alimentation, pensée comme une réponse à un besoin naturel, à l'instar de Bronislaw Malinowski et Alfred Radcliffe-Brown, ou encore à son rôle dans l'économie du don, notamment au prisme de l'exemple du potlatch, à l'image de Marcel Mauss[2]. Dans ce chapitre, je m'intéresserai plus précisément à la dimension relationnelle de l'alimentation. En ce sens, elle s'inscrit pleinement dans l'écologie autochtone de la vallée du Mississippi, où elle joue un rôle notable dans le mécanisme de l'adoption et dans les dynamiques d'intégration sociale. Dans cette perspective, je rejoins l'idée de l'anthropologue Maurice Bloch, selon lequel l'alimentation n'est pas seulement le reflet d'une appartenance commune mais contribue véritablement à la constituer[3]. L'identification de ce rôle de l'alimentation dans la constitution des relations sociales entre personnes d'un même groupe est ancienne. Émile Durkheim, par exemple, l'évoquait déjà dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* :

> Les repas pris en commun passent, dans une multitude de sociétés, pour créer entre ceux qui y assistent un lien de parenté artificielle. Des parents, en effet, sont des êtres qui sont naturellement faits de la même chair et du même sang. Mais l'alimentation refait sans cesse la substance de l'organisme. Une commune alimentation peut donc produire les mêmes effets qu'une commune origine[4].

[1] MINTZ Sidney W., *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Penguin Books, 1986 ; M. Bloch, « Commensality and Poisoning », art. cité, p. 135-137.
[2] POULAIN Jean-Pierre, *The Sociology of Food: Eating and the Place of Food in Society*, Londres, Bloomsbury, 2017, p. 118-119.
[3] M. Bloch, « Commensality and Poisoning », art. cité, p. 142.
[4] Cité dans J.-P. Poulain, *The Sociology of Food*, *op. cit*., p. 117-118. Voir l'original dans : E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit*., p. 481.

Si l'intuition de Durkheim est brillante, comme souvent, il n'a pourtant pas exploré cette question en détail. De nombreux travaux ont toutefois été menés après lui, montrant l'importance de l'alimentation dans le cadre de l'intégration sociale. En 1992, Stephen Mennel, Anne Murcott and Anneke H. van Otterloo écrivent ainsi qu'il est désormais considéré comme « un lieu commun des réflexions sur l'alimentation et la société que de parler de l'importance sociale de la commensalité »[5]. Un très grand nombre de cas ethnographiques et historiques ont en effet été étudiés tout au long du xxe siècle, confirmant cette idée. De son côté, M. Bloch y voit même un phénomène universel :

> Dans toutes les sociétés, partager de la nourriture est un moyen d'établir une proximité tandis que, à l'inverse, refuser de la partager constitue l'un des marqueurs les plus clairs de mise à distance et d'inimitié […] La commensalité, l'action de manger ensemble, est ainsi l'un des plus puissants opérateurs du processus social [*social process*][6].

Au regard de ces conclusions, il faut se garder de voir une singularité mississippienne là où il n'y en a pas. En revanche, si le principe selon lequel l'alimentation contribue à l'élaboration des relations sociales est universel, je souhaiterais montrer qu'il prend une dimension particulière dans la vallée du Mississippi autochtone, à travers son intégration dans le modèle relationnel dualiste qui structure l'écologie des Amérindiens dans cette région. Comme on le verra en effet tout au long du chapitre, c'est en tant qu'elle contribue au *la production des parents* que l'alimentation constitue un rouage fondamental de la socialité autochtone. Cette idée s'appuie plus spécifiquement sur les travaux de Raymond DeMallie qui a bien montré que le soin apporté par les individus à leurs parents, notamment à travers le fait de les nourrir, était une valeur véritablement structurante au sein la parenté amérindienne[7]. En s'appuyant sur les archives et les travaux d'Emmanuel Désveaux consacrés à l'adoption et à la commensalité, Gilles Havard a quant à lui insisté sur l'importance du partage de la nourriture dans la formation des alliances aux XVIIe et XVIIIe siècles. Son travail a porté en particulier sur la métaphore de la « gamelle commune » constitutive de la Grande Paix de Montréal en 1701[8]. Lors des conférences de paix et à travers leurs discours, les chefs amérindiens érigent le fait de manger ensemble en principe fondamental de l'alliance et de l'intégration des nouveaux alliés à leur groupe de parenté[9]. À cet égard, les travaux de R. DeMallie et de G. Havard font écho à

[5] C. Fischler, « Commensality, society and culture », art. cité, p. 529 ; « Commensalité », art. cité, p. 271.
[6] M. Bloch, « Commensality and Poisoning », art. cité, p. 133. Voir également : ANDERSON Eugene N., *Everyone Eats: Understanding Food and Culture*, New York, New York University Press, 2005, p. 125.
[7] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 329.
[8] G. Havard, « Les Amérindiens et le territoire », art. cité, p. 159-161.
[9] *Ibidem*.

ceux de plusieurs anthropologues spécialistes de l'Amazonie. Ainsi Carlos Fausto a-t-il insisté par exemple sur le rôle de la commensalité dans l'intégration d'autrui, au sein de nombreuses sociétés amazoniennes : manger comme et avec quelqu'un, selon lui, permet au mangeur de s'identifier pleinement à celui avec qui il mange[10].

Il ne faudrait pas, néanmoins, défendre une vision irénique de la commensalité. Comme l'écrit Claude Fischler, la commensalité « intègre et exclut tout à la fois », au sens où elle « crée et/ou sanctionne l'intégration (même temporaire) dans un groupe ou une communauté, autant que l'exclusion de ceux qui n'y participent pas ». Dans cette perspective, elle peut également « manifester équité […] ou hiérarchie »[11]. M. Bloch va lui aussi dans ce sens, dans un article lumineux, où il refuse de considérer la commensalité comme le reflet de relations sociales uniquement harmonieuses. Comme on le verra, les inégalités se révèlent être saillantes dans le cadre des relations entre commensaux et elles peuvent même être mises en scène lors des festins rituels dans la vallée du Mississippi.

1. Que mange-t-on dans la vallée du Mississippi autochtone ?

Avant d'aborder comment le partage de nourriture contribue à la production des parents, il convient de dresser un bref panorama de l'alimentation dans la vallée du Mississippi autochtone. La première chose qui frappe l'historien, à la lecture des sources, est la relative homogénéité des préparations culinaires entre les différents groupes qui habitent la région. Des variations existent, bien sûr, liées notamment à la prévalence d'un gibier plutôt qu'un autre – l'importance du bison est moindre chez les Choctaw, en comparaison aux Quapaw ou aux Illinois, par exemple. Néanmoins, l'alimentation de base est souvent similaire et l'on constate également une faible différence de nature entre l'alimentation ordinaire et l'alimentation extraordinaire, ou rituelle[12].

[10] C. Fausto, « Feasting on People », art. cité, p. 503. Voir également : A. Vilaça, « Making Kin Out of Others in Amazonia », art. cité, p. 352.
[11] C. Fischler, « Commensalité », art. cité, p. 274.
[12] Ce phénomène n'est pas sans rappeler la cuisine des sociétés que Jack Goody appelle « hiératiques » dans son ouvrage pionnier sur la cuisine : GOODY Jack, *Cooking, Cuisine, and Class: A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

A. Gibier, plantes domestiques et plantes sauvages

On retrouve en particulier deux tendances fortes dans l'alimentation autochtone de la vallée du Mississippi. La première concerne les produits de la chasse, consommés en quantité importante, et provenant en particulier de trois espèces principales : le chevreuil, l'ours noir et le bison. Leur viande est largement consommée, tout comme la graisse de l'ours, appelée « huile » dans les sources françaises[13]. La viande de chien constitue quant à elle une exception : animal domestique, il est consommé uniquement en contexte rituel et apparaît ainsi comme l'une des rares denrées à ne pas être mangée en contexte ordinaire[14].

La seconde tendance repose sur la consommation des plantes domestiques, et en particulier sur la triade maïs-haricot-citrouille. Cette association est si répandue dans la vallée du Mississippi, comme dans une grande partie de l'Amérique du Nord, que plusieurs chercheurs ont surnommé ces plantes « les trois sœurs »[15]. Toutes ne sont pas originaires du sous-continent. La citrouille se distingue à cet égard : elle est la seule à avoir fait l'objet d'une domestication autochtone, ancienne de surcroît, remontant au VIe millénaire avant notre ère en ce qui concerne la sous-espèce *Cucurbita pepo*[16]. Cette première domestication est suivie de différents processus de sélection, qui se reflètent à travers la grande diversité phénotypique de cette espèce et qui ont notamment eu pour conséquence une réduction de l'amertume de la chaire de ce Cucurbitacée[17]. Maïs et haricot ont, à l'inverse, été domestiqués dans des régions tropicales plus méridionales, avant d'être importés en Amérique du Nord. Le maïs semble avoir été le premier des deux à atteindre la vallée du Mississippi, comme le montrent des témoignages archéobotaniques découverts dans l'actuel État de l'Ohio et datant d'il y a environ 2000 ans[18]. Il faut toutefois attendre le XIe siècle pour que le maïs devienne une denrée essentielle dans l'alimentation autochtone. Le haricot est quant à lui cultivé en Amérique du Nord à partir des XIIe-XIIIe siècles, intégrant alors la diète amérindienne[19] – ce qui correspond à peu près au moment où la triade se met en place et se maintient dans le temps[20]. Les spécialistes n'ont pas

[13] Voir *supra*, p. 105.
[14] Sur les chiens, voir *supra*, p. 180-183. Les pratiques de chasse ayant été largement abordées précédemment, je ne développe pas cette question ici. Voir *supra*, p. 98-106.
[15] HART John P., « Evolving the Three Sisters: The Changing Histories of Maize, Bean, and Squash in New York and the Greater Northeast », *Current Northeast Paleoethnobotany*, 2008, vol. 2, p. 87-100. Voir également : R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 19.
[16] D. Asch et J. Hart, « Crop Domestication in Prehistoric Eastern North America », art. cité, p. 314 ; J. Hart, « Evolving the Three Sisters », art. cité, p. 88.
[17] J. Hart, « Evolving the Three Sisters », art. cité, p. 89.
[18] *Ibidem*.
[19] D. Asch et J. Hart, « Crop Domestication in Prehistoric Eastern North America », art. cité, p. 314.
[20] *Ibidem*, p. 317 ; J. Hart, « Evolving the Three Sisters », art. cité, p. 90.

manqué de relever que la culture et la consommation commune de ces trois plantes impliquait de multiples bénéfices à la fois agronomiques et diététiques[21]. Elle prend alors, au fil du temps, une proportion importante dans l'alimentation des sociétés de la vallée du Mississippi. Richard White estime par exemple qu'au XVIIIe siècle les plantes domestiques représenteraient environ les deux tiers des denrées consommées par les Choctaw[22] – proportion qui ne doit pas nécessairement être généralisée à toute la région car les Choctaw sont parfois considérés comme les agriculteurs les plus aguerris du Sud-Est, à cette époque[23].

Après leur arrivée en Amérique, les Français perçoivent rapidement l'importance de cette triade, d'abord au Canada, puis lorsqu'ils s'établissent dans la vallée du Mississippi. Nicolas Perrot l'identifie par exemple chez les Amérindiens des prairies qui bordent l'ouest des Grands Lacs. « Les vivres que les sauvages aiment le plus et qu'ils recherchent davantage, écrit-il, sont le bled d'Inde, les febves d'aricots et la citroüille »[24]. Les Amérindiens, poursuit-il, « s'attachent à cultiver la terre, qui est très fertile en bled d'Inde. Elle produit aussi des aricots, des citroüilles petites et grosses d'un goust admirable »[25]. Le père Marquette observe la même association chez les Illinois, au début des années 1670[26]. Le maïs, en particulier, constitue alors un « aliment de base » chez les Amérindiens, selon les termes de G. Havard, « à la fois facile à conserver et nutritif »[27]. Dans la vallée du Mississippi, au XVIIIe siècle, il en existe différentes variétés, dont plusieurs peuvent être cultivées en même temps, au sein d'une même nation[28]. Le maïs est si important dans l'alimentation des Amérindiens que, sans lui, écrit Perrot, ils « croiroient jeuner, quelqu'abondance de viande ou de poissons qu'ils eussent chez eux, le bled d'Inde estant pour eux ce que le pain est aux François »[29]. La comparaison de Perrot est parlante. Le pain constituait en effet la denrée alimentaire principale d'une majorité de Français aux XVIIe et XVIIIe siècles. Comme l'écrit l'historien Steven Kaplan, « sur le plan tant psychologique que culturel, politique et économique, le pain était l'une des plus puissantes 'structures structurantes' qui gouvernait la vie privée et publique dans la France d'Ancien Régime ». Le pain était, ajoute-t-il, « au cœur de la vie matérielle et symbolique de l'existence

[21] J. Hart, « Evolving the Three Sisters », art. cité, p. 87-88.
[22] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 11-12.
[23] P. Galloway, « Choctaw in the East », art. cité, p. 501.
[24] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 254.
[25] *Ibidem*, p. 264.
[26] JR, vol. 59, p. 128.
[27] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 418.
[28] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 3-4.
[29] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 254.

quotidienne »[30]. À travers la comparaison de Perrot, on mesure ainsi l'importance que devait prendre le maïs dans l'univers des Amérindiens.

Cette céréale se décline par ailleurs en de très nombreuses recettes. Après son long séjour en Louisiane, le planteur Antoine-Simon Le Page du Pratz souligne cette diversité des préparations chez les Amérindiens de la vallée du Mississippi :

> Les Naturels que j'ai connus & qui habitent depuis la mer jusqu'aux Illinois, & même plus loin, ce qui contient environ cinq-cens lieues en tout sens, cultivent avec soin le Mahiz dont il font leur principale nourriture : ils en font du pain cuit au plat, d'autres cuit sous la cendre, & d'autre dans de l'eau ; ils en font de la farine froide […] de la farine grôlée ; le gros & le petit gruau que l'on nomme dans le pays de la *Sagamité*[31].

La « sagamité », bouillie de maïs parfois agrémentée de viande, est un plat extrêmement répandu dans la vallée du Mississippi[32]. Elle est consommée en toutes circonstances et peut aussi bien constituer le plat de fortune du voyageur[33] que celui des festins communautaires[34].

Si les plantes domestiques semblent constituer l'essentiel de l'alimentation végétale dans les sociétés de la vallée du Mississippi, il ne faut pas négliger l'apport de certaines plantes sauvages, consommées de façon plus périphérique. Le père Allouez affirme à ce titre, à la fin du XVIIe siècle, que les Illinois « mangent 14 sortes de racines qu'ils trouvent dans les prairies », ajoutant à cela « des fruits de 42 espèces diférentes qui sont tous exellents »[35]. Le riz sauvage (*Zizania* spp.) est un autre exemple représentatif d'une plante sauvage régulièrement consommée dans la vallée du Mississippi. Sa présence est plus clairement identifiable à travers l'usage, par les Français, du terme « folle-avoine » qui le désigne[36]. Perrot affirme qu'on en trouve dans les « marets », au sud des Grands Lacs, faisant écho, avec d'autres sources de

[30] KAPLAN Steven, *The Bakers of Paris and the Bread Question, 1700-1775*, Durham/Londres, Duke University Press, 1996, p. 23. Cette importance du pain vaut également pour une partie importante de l'Europe occidentale à l'époque moderne : BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. Les structures du quotidien*, Paris, Armand Colin, 2022 [1967], p. 94-95.
[31] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 8-9. Charles Hudson comptabilise quant à lui 42 recettes à base de maïs pour les seuls Natchez : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 303.
[32] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 303-305 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 428-429 ; Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 363-364.
[33] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 124.
[34] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 456. Un relateur anonyme a transcrit la recette de la sagamité telle qu'elle était réalisée par les Choctaw dans les années 1730 : Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 126-128. Pour d'autres usages culinaires du maïs, voir : *ibidem*, p. 129-130.
[35] JR, vol. 60, p. 160-162.
[36] Il s'agit des espèces *Zizania palustris* et *Zizania aquatiqua*, à ne pas confondre avec *Avena fatua*, communément appelée « folle-avoine » aujourd'hui, mais dont l'origine est eurasiatique.

l'époque, à la documentation ethnobotanique contemporaine[37]. Bien qu'il soit difficile de le confirmer à partir des archives coloniales, les ethnobotanistes ont montré que nombre de nations amérindiennes manipulaient le riz sauvage et dispersaient volontairement ses graines dans les milieux humides pour favoriser sa prolifération[38]. On peut penser qu'il en était de même au XVIIIe siècle, malgré l'impression du père Gabriel Marest, selon lequel « les folles avoines […] croissent naturellement dans les campagnes »[39]. On sait en effet que les Français tendaient à percevoir les prairies nord-américaines comme un « pays de cocagne »[40], sans prêter attention à l'anthropisation souvent discrètes des paysages dues aux interventions des Amérindiens. Dans ce contexte, la frontière était probablement poreuse au XVIIIe siècle, entre les pratiques relevant du collectage et celles plus clairement identifiées comme agricoles.

Des fruits à coque étaient également consommés, tels que les glands et les noix du caryer et du noyer[41], ainsi que la châtaigne, plutôt en contexte de disette si l'on en croit Le Page du Pratz[42]. Les baies et de nombreux fruits, enfin, faisaient partie intégrante de l'alimentation amérindienne, qu'ils soient consommés frais ou préparés de différentes manières. La pulpe du kaki (*Diospyros virginiana*) était ainsi très appréciée dans la vallée du Mississippi, en particulier une fois séchée au soleil et transformée en pâte de fruit[43].

B. De faibles influences européennes

Il faut préciser d'emblée que les habitudes alimentaires autochtones, qu'on pense aux denrées consommées ou à la façon de les préparer, changent peu au cours du XVIIIe siècle, du moins ne subissent-elles qu'une très faible influence européenne. D'abord, comme je l'ai déjà noté, les Amérindiens refusent très majoritairement de consommer les espèces animales européennes telles que le porc, le bœuf, le pigeon ou les volailles[44]. Cet évitement est confirmé par les rares études archéozoologiques menées dans la région. Janet Clute et Gregory Waleskov

[37] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages, op. cit.,* p. 256 ; L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 254 ; Anonyme, « Relation par lettres de l'Amérique septentrionale, années 1709 et 1710 », Québec, 1710, ANOM, C11A, vol. 122, f. 267 ; M. Anderson, « Tending the Wilderness », art. cité, p. 159. Selon la *Native American Ethnobotany Database*, la folle-avoine était encore consommée par les Meskwaki dans les années 1920 par exemple :
http://naeb.brit.org/uses/search/?string=zizania+aquatica, consulté le 20 février 2026.
[38] M. Anderson, « Tending the Wilderness », art. cité, p. 159.
[39] JR, vol. 66, p. 224.
[40] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 196.
[41] K. Gremillion, « Environment », art. cité, p. 62.
[42] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 10.
[43] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 300 ; J. Bradbury, *Travels in the Interior of North America*, *op. cit*., p. 45.
[44] Cf. *supra*, p. 251-257, 323-326.

n'ont ainsi identifié aucun animal domestique dans les restes fauniques des villages amérindiens situés à proximité du poste de La Mobile à l'époque française[45]. À la différence de ce que l'on observe dans le Sud-Ouest de l'Amérique du Nord, les animaux domestiques n'ont donc pas intégré l'alimentation des Amérindiens de la vallée du Mississippi avant le XIXe siècle[46].

Il en va manifestement de même de l'alimentation végétale : aucune donnée, à ma connaissance, ne permet d'affirmer qu'elle aurait été complétée par des plantes d'origine européenne. R. White affirme bien que les Choctaw intègre des plantes européennes et africaines dans leur alimentation, mais les sources qu'il utilise ne permettent pas de valider cette hypothèse, et il précise d'emblée qu'elles ne rivalisent de toute façon jamais avec les plantes autochtones[47]. Plus généralement, Barnet Pavao-Zuckermann et Elizabeth Reitz soutiennent que les habitudes alimentaires amérindiennes se maintiennent dans le temps, sans véritablement d'influence extérieure, au moins jusqu'à la fin du XVIIIe siècle[48]. Ce constat est, somme toute, peu surprenant. En 1961, Fernand Braudel défendait déjà l'idée que les normes alimentaires font partie des structures économiques et culturelles qui perdurent le plus nettement sur la longue durée[49]. « Dans l'histoire de l'alimentation », affirmait-il avec éloquence en citant Adam Maurizio, « mille années n'apportent guère de changement »[50].

2. **Alimentation et parenté**

Si les pratiques alimentaires autochtones se sont si bien maintenues dans le temps, c'est peut-être aussi parce qu'elles constituaient un puissant moteur de l'intégration sociale dans la vallée du Mississippi. Dans la continuité du chapitre précédent, on pourrait avoir tendance à focaliser l'attention sur les moments de consommation rituelle de la nourriture, en les considérant comme des rites de passage – cela serait d'ailleurs cohérent avec les travaux sur l'alimentation en pays amérindien, qui ont souvent porté sur les festins. Il ne faut toutefois pas négliger l'alimentation ordinaire, dont Audrey Richards, pionnière de l'anthropologie de l'alimentation, disait déjà qu'elle devait faire l'objet d'un intérêt rigoureux, en parallèle

[45] J. Clute et G. Waselkov, « Faunal Remains from Old Mobile », art. cité, p. 133.
[46] PAVAO-ZUCKERMAN Barnet et REITZ Elizabeth J., « Introduction and Adoption of Animals from Europe » dans Douglas Ubelaker (ed.), *Handbook of North American Indians: Environment, Origins, and Population*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2006, p. 488, 490.
[47] R White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 19-20.
[48] B. Pavao-Zuckerman et E. Reitz, « Introduction and Adoption of Animals from Europe », art. cité, p. 488, 490.
[49] BRAUDEL Fernand, « Alimentation et catégories de l'histoire », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 1961, vol. 16, n° 4, p. 723-728.
[50] *Ibidem*, p. 728.

d'études trop exclusivement centrées sur les repas rituels[51]. Je commencerai donc par examiner les rouages de cette commensalité ordinaire, où l'alimentation joue un rôle majeur dans l'entretien et le renouvellement des relations entre parents.

À la lecture des archives, il apparaît d'abord qu'entre parents l'invitation à manger est une pratique habituelle et fréquente. Le commandant Pierre Dugué de Boisbriant l'exprime très bien à propos des Illinois qui, selon lui, « se plaignent beaucoup de M. Desliettes sur ce qu'il leur donne peu de marchandises et presque jamais à manger ce qui est une espèce d'outrage parmy les sauvages »[52]. Dans un contexte où l'officier Pierre-Charles Deliette est intégré à une relation de père à enfants, caractéristique de l'alliance franco-amérindienne[53], le fait de ne pas nourrir ses alliés illinois est extrêmement mal vu par ces derniers qui s'en plaignent apparemment ouvertement. L'usage de l'expression « donner à manger » plutôt que « donner des vivres », cette dernière étant largement répandue dans les sources lorsqu'il s'agit d'évoquer l'échange de denrées alimentaires, suggère en outre que l'acte important auquel manque de se plier Deliette est moins celui de fournir de la nourriture aux Illinois que de partager un repas avec eux. Le fait que ce manquement soit évoqué sur le même registre que le don de présents montre également son importance en tant que ferment de l'alliance au même titre que les échanges de cadeaux, déjà évoqués. À cet égard, le traiteur Jean-Baptiste Truteau se distingue nettement de Deliette. En fin connaisseur des usages autochtones de l'est des Plaines, il sait que nourrir ses parents adoptifs est un acte attendu. Il en donne un exemple lorsqu'il rencontre des Sioux Yankton, chez qui il avait vécu quelque temps auparavant. Ces derniers le reconnaissent rapidement et lui disent qu'ils le considèrent « comme un homme de leur propre nation ». Conformément à ce que semble imposer une telle relation, Truteau les emmène alors immédiatement jusqu'à sa pirogue pour leur donner à manger[54].

Les invitations à partager un repas ne se font pas seulement entre individus mais peuvent également être collectives, entre nations ou groupes alliés. Deliette indique par exemple que les Illinois, pendant leur chasse d'été, invitent leurs alliés miami, ottawa, potawatomi et kickapoo à partager avec eux une partie du gibier chassé. Ces invitations semblent ensuite être rendues puisque, selon Deliette, ses compagnons de chasse illinois et lui-même étaient « invité jusqu'à

[51] RICHARDS Audrey, *Hunger and Work in a Savage Tribe. A Functional Study of Nutrition Among the Southern Bantu*, Londres, George Routledge and Sons, 1932 ; C. Fischler, « Commensalité », art. cité, p. 272.
[52] Boisbriant aux directeurs de la Compagnie, La Nouvelle-Orléans, 12 janvier 1727, ANOM, C13A, vol. 10, f°252.
[53] Voir *supra*, p. 416.
[54] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 98.

dix fois » par jour, n'osant « pas […] refuser ayant apris que c'étoit leur faire de la peine de n'y point aller quand on étoit parmis eux »[55].

Cette manière de rendre l'invitation laisse penser que la pratique s'inscrit plus généralement dans un régime de solidarité entre parents, où se dessinent un certain nombre d'obligations sociales. Il en existe en effet d'autres exemples. Toujours selon Deliette, lorsque les femmes illinoises « veulent finir bien tost leurs semences, elles font un festin de placosté de bœufs où elles mettent du bled meslé dedans, et invite le nombre de femmes qu'elles ont besoin pour piocher leurs déserts, cela ne se refuse pas entre elles »[56]. Dans ce cas précis, l'invitation à manger n'est pas une fin en soi mais constitue la contrepartie d'une aide accordée par des proches dans le cadre des travaux agricoles que les femmes entreprennent généralement au printemps. On imagine aisément que les femmes en question doivent, chacune leur tour, procéder à une invitation similaire afin qu'elles puissent toutes bénéficier de la main d'œuvre nécessaire pour préparer leurs champs sur une période relativement courte. Aux dires de Deliette, cet échange entre un repas partagé et l'aide accordée par les invitées ne relève pas de la simple proposition : il s'agit d'une obligation auxquelles toutes doivent se plier – « cela ne se refuse pas entre elles ».

De la même manière, le fait d'accueillir les membres de son propre groupe et de les nourrir semble être une règle à respecter au sein de plusieurs nations. Selon le traiteur James Adair, lorsque les Amérindiens – sans doute Chickasaw ou Muscogee – se déplacent en territoire étranger, ils cherchent parfois à rencontrer un membre de leur nation. S'ils y parviennent, ils se rendent chez lui et y sont « aimablement reçus, bien qu'ils ne se soient jamais vus auparavant ». Les invités peuvent alors « manger, boire et se régaler avec autant de liberté que s'ils se trouvaient à leur propre table »[57]. À l'autre bout de la vallée du Mississippi, sur les rives du Missouri, Truteau note également l'importance de cette solidarité alimentaire. Celle-ci est, selon lui, très valorisée socialement puisque les Amérindiens « se font un mérite de s'assister les uns les autres des nouritures et des ustanciles de leur usage »[58]. Ce régime de solidarité suggéré par Deliette, Adair et Truteau fait écho à ce qui semble être une éthique de répartition égalitaire de la nourriture entre parents. Cette éthique est notamment visible lors de la chasse, comme cela a été indiqué dans le chapitre 3[59], mais on en retrouve aussi la trace dans d'autres contextes. Accueilli par une danse du calumet dans le village quapaw d'Osotouy, le

[55] Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, NL, MS 293, vol. 3, p. 276-277.
[56] *Ibidem*, p. 304.
[57] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 77.
[58] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 280.
[59] Voir *supra*, p. 119-121.

jésuite Paul du Poisson invite ses hôtes à manger du maïs. « Deux d'entr'eux firent l'office de cuisiniers » explique-t-il, et « firent les parts avec la plus exacte égalité, et les distribuèrent de même »[60]. Les « cuisiniers » ne laissent ainsi rien au hasard et font en sorte que les membres du groupe quapaw, tout comme le prêtre nouvellement adopté, puissent manger exactement la même portion de maïs. Il faut enfin rappeler que ce régime de solidarité entre parents, à travers le partage de la nourriture, s'illustre également de manière saillante entre futurs époux, lors des demandes en mariage. Comme je l'ai souligné dans le chapitre 3, on observe à cette occasion une mise en scène de la complémentarité entre hommes et femmes, cette complémentarité étant précisément matérialisée par la nourriture : l'homme rapporte de la viande de chasse qui sera ensuite cuisinée par son épouse ou par sa belle-mère[61].

Si le partage de la nourriture contribue ainsi au maintien des bonnes relations entre parents, tout en comportant son lot d'obligations en termes d'accueil et de solidarité, l'absence de partage signale, à l'inverse, une exclusion manifeste de la sphère de la parenté, repoussant ceux qui en sont l'objet vers le registre relationnel de l'inimitié. On ne peut alors qu'abonder dans le sens de James Taylor Carson, selon lequel le refus de servir à manger, au même titre que le refus d'offrir des présents, est considéré comme un acte indubitablement hostile dans la vallée du Mississippi autochtone[62]. À ce sujet, le dictionnaire français-illinois du père Le Boulanger est instructif. À l'entrée « mépriser », on peut lire l'expression illinoise « nimare8iremig8o », c'est-à-dire « il me m[éprise], ne me donne pas à manger »[63]. Cette formulation rend tout à fait explicite l'équivalence, aux yeux des Illinois, entre le fait de mépriser une personne et celui de ne pas la nourrir. Ce mépris, comme je l'ai déjà montré, s'illustre notamment à travers l'exemple des chiens, dont le statut d'ennemi subordonné, voire d'esclave, est en partie rendu possible par leur exclusion du domaine de la commensalité[64].

3. Le partage de nourriture au cœur de l'adoption

Outre qu'il contribue au maintien des relations entre parents, le partage de nourriture se trouve être aussi au cœur du mécanisme de l'adoption, de manière tout à fait complémentaire

[60] JR, vol. 67, p. 252.
[61] Voir *supra*, p. 116-118.
[62] J. T. Carson, « Sacred Circles and Dangerous People. Native American Cosmology and the French Settlement of Louisiana », art. cité, p. 72.
[63] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 120 [en ligne : [https ://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/mode/2up nternet Archive, consulté le 20 février 2026].
[64] Voir *supra*, p. 178-179.

avec le partage du tabac, examiné dans le chapitre précédent. Manger ensemble, tout comme fumer ensemble, relèvent dans ce cadre du même principe, au sens où ces pratiques créent un espace de commensalité propice à l'adoption des étrangers. En la matière, les sources documentant les rencontres entre Français et Amérindiens s'avèrent être particulièrement utiles. En effet, de même que l'usage du calumet est mieux documenté lors des rencontres franco-amérindiennes, de même le rôle de l'alimentation dans l'adoption peut être plus facilement mis au jour lorsque des Français sont impliqués dans ces interactions. Nombreux sont ceux qui sont effectivement intégrés à des groupes autochtones à l'occasion d'une adoption ritualisée au cœur de laquelle se trouve le partage d'un repas, qu'ils documentent avec une relative précision. Dans cette perspective, je rejoins l'intuition de G. Havard selon lequel ces « rituels d'hospitalité culinaire, plus que des marques de bienvenue, sont […] des séquences d'adoption »[65].

Le père Hennepin en livre l'un des exemples les plus frappants. Lors de son voyage dans les Plaines, il est fait prisonnier par des Sioux, qui l'emmènent, avec ses canoteurs, jusqu'à leur village. Il subit alors bien des brimades, chose commune pour un captif[66]. Le prêtre s'inquiète fortement du sort qui lui sera réservé car il s'aperçoit que ses compagnons d'infortune et lui-même sont préparés comme on prépare habituellement les prisonniers à l'approche de leur exécution. Ce projet, cependant, tourne court, et les Sioux, écrit Hennepin, « nous donnèrent à manger de la folle avoine […] Ils nous la présentèrent dans de grandes plats d'écorce de bouleau. Les femmes sauvages l'avaient assaisonnée avec des bleuets »[67]. Pendant le repas, le récollet remarque que les tensions sont vives entre le chef Aquipaguetin et d'autres guerriers, à propos de « la distribution qu'ils voulaient faire de nos deux canoteurs et de [lui-même] »[68]. Hennepin est finalement adopté par Aquipaguetin pour remplacer son fils défunt. Le chef l'emmène alors jusqu'à chez lui et demande à ses épouses de le « regarder comme un de leurs fils »[69]. De nouveau, Hennepin se voit servir « un plat d'écorce dans lequel il y avait des brèmes et d'autres poissons blancs ». Au cours de ce nouveau repas, poursuit le récollet, le chef « donna ordre à tous ceux qui étaient là de m'appeler du nom que je devais avoir selon le rang que je tenais dans cette nouvelle parenté »[70]. On observe ainsi deux étapes dans l'adoption du prêtre par les Sioux, au cours desquelles la consommation de nourriture est au cœur du processus. La première étape consiste en l'intégration de l'étranger au village : les membres du groupe doivent

[65] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 588.
[66] Voir *supra*, p. 175.
[67] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 274.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibid*., p. 276-277.
[70] *Ibid*., p. 277.

se mettre d'accord, comme en témoigne le conflit entre Aquipaguetin et les guerriers, pour l'adopter ou non. Cette adoption, une fois validée, doit être actualisée auprès des différents membres du groupes, en l'occurrence au sein de la maisonnée du chef, au cours d'une seconde étape où le récollet consomme encore un repas avec ses nouveaux parents.

Ce principe d'une validation collective de l'adoption est confirmé par Henri Joutel, chez les Quapaw. À son arrivée au village d'Osotouy, en juillet 1687, il est tout de suite nourri par des notables avec de la viande, du maïs, des melons d'eau et de la citrouille[71]. Il se rend ensuite au deuxième village, Thoriman, où ses compagnons et lui sont à nouveau invités à manger par différents habitants. Ces invitations durent une journée entière. « Nous y allions plutost pour les satisfaire que pour y manger », précise-t-il, témoignant à la fois de sa lassitude et de la nécessité de respecter l'hospitalité des Quapaw[72]. La même scène se rejoue au troisième village, qu'ils visitent peu de temps après[73]. Au quatrième et dernier village, nommé « Cappa », « les festins se firent comme aux villages précédents » écrit Joutel. « Chacun nous invitoit à l'envy les uns des autres, et nous estions obligez d'aller par complaisance, mais non pas pour manger, à moins que ce ne fust quelques melons d'eau, les quels nous servoient de boire »[74]. Une fois de plus, les invitations se prolongent toute la journée[75]. On peut considérer à mon sens ces multiples invitations à manger comme une forme de validation collective de l'adoption des Français par les Quapaw. En effet, le premier repas organisé par des notables à leur arrivée ne semble pas suffisant : il est nécessaire de faire valider cette intégration des étrangers à l'ensemble des membres du groupe, dans chacun des quatre villages occupés par les Quapaw à cette date. L'officier Étienne Véniard de Bourgmont doit se plier au même cérémonial lorsqu'il est accueilli chez les Kansa, en juillet 1724. Après avoir fumé avec les chefs, il est porté sur une peau de bison, de maison en maison. À chaque étape, les habitants du lieu le nourrissent[76]. Cette logique, comme l'a remarqué G. Havard au sujet des coureurs de bois, est très répandue en pays amérindien[77]. Les étrangers, fraichement adoptés, ne peuvent ainsi contourner ces invitations à manger qui entérinent leur nouveau statut de parent.

Quand on observe les gestes de ces hôtes, on s'aperçoit qu'ils prennent parfois une forme singulière lors des repas au cours desquels les étrangers sont adoptés. Les invités,

[71] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 441.
[72] *Ibidem*, p. 445.
[73] *Ibid*., p. 457.
[74] *Ibid*., p. 461.
[75] *Ibid*., p. 462.
[76] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont, chevalier de l'ordre militaire de Saint-Louis », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°132v.
[77] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 457-458.

généralement français dans les sources, sont en effet littéralement nourris par leurs hôtes, selon un traitement comparable à celui normalement réservé aux enfants, comme l'a noté G. Havard[78]. Ces gestes témoignent, à mon sens, de la naissance sociale des individus adoptés au sein du groupe. Hennepin en livre un exemple. Avant d'être adopté par Aquibaquetin, le récollet avait déjà été fait prisonnier par d'autres Sioux. Pour se sortir de cette mauvaise passe, il avait alors tenté de leur offrir ce qui lui restait de marchandises, à savoir : « six haches, quinze couteaux et six brasses de tabac noir »[79]. « Ce présent en adoucit plusieurs d'entre eux », écrit-il. À partir de ce moment-là, les relations changèrent du tout au tout : « ils nous présentèrent donc du castor à manger, selon leur coutume, en nous mettant les trois premiers morceaux à la bouche après avoir soufflé dessus, parce que la viande était chaude »[80]. On remarque bien, à travers cette scène, que les gestes des Sioux se distinguent de ceux employés en temps normal : ils semblent traiter Hennepin comme un petit enfant, incapable de manger par lui-même, et prennent même le soin de refroidir sa nourriture. Une fois passée cette étape, écrit le prêtre, les Amérindiens « posèrent leur plat d'écorce devant nous pour nous laisser manger à notre fantaisie »[81]. La pratique observée par Hennepin semble consister à traiter les étrangers adoptés comme des enfants, mais seulement au début du repas, comme une première étape, avant qu'ils soient considérés comme autonomes. Une scène similaire est décrite par le père Marquette chez les Illinois. Lorsqu'il est accueilli dans un de leur village pour la première fois, en 1673, ces derniers lui préparent un grand festin. Une fois la nourriture servie, raconte Marquette, « le Maistre de cérémonie […] en prit quelques morceaux pour en oster les arestes, et ayant soufflé dessus pour les rafraichir, il nous les mit à la bouche, comme l'on donneroit la beschée à un oyseau »[82]. Une fois de plus, le caractère juvénile de l'invité s'exprime à travers les gestes des hôtes illinois. Il n'est pas à exclure que Hennepin ait copié sur le texte de Marquette, qu'il connaissait – le récollet est coutumier du fait. La description du jésuite demeure néanmoins éclairante et elle fait d'ailleurs écho au dictionnaire du père Le Boulanger. Ce dernier, en effet, traduit le mot français « nourrir » par le terme illinois « ninkichinikia », signifiant littéralement « je l'élève »[83]. Cette synonymie révèle plusieurs choses. D'une part, elle témoigne de l'équivalence conceptuelle, chez les Illinois, entre le fait d'être nourri – ou d'être commensal –

[78] *Ibidem*, p. 587-588.
[79] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 259.
[80] *Ibidem*, p. 260. Cité également dans : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 587.
[81] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 260.
[82] JR, vol. 59, p. 122. Cité également dans : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 588.
[83] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 126 [en ligne : [https ://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/mode/2up nternet Archive, consulté le 20 février 2026].

et le fait d'être adopté. D'autre part, en résonnance avec les descriptions de Hennepin et de Marquette, elle suggère que l'acte de nourrir quelqu'un relève d'une forme de soin parental, contribuant à façonner un individu comme on élève un enfant. Cette conception du partage de la nourriture correspond une fois de plus en tout point aux réflexions de R. DeMallie et à son idée selon laquelle nourrir les autres est un principe cardinal de la parenté amérindienne[84].

On ne saurait limiter les conclusions précédentes aux seules relations entre humains. Le partage de nourriture, en tant que rouage de l'adoption, implique aussi des personnes non humaines, bien que les sources soient moins prolifiques à ce sujet. Comme l'écrit par exemple le jésuite Sébastien Rasle, lorsque les Amérindiens de langues algonquiennes rencontrent leur esprit-gardien, au cours d'une quête de vision, ils ne valident leur association avec cet être qu'après l'organisation d'un repas rituel. Celui qui vient de rencontrer son esprit-gardien prépare ainsi « un festin en son honneur, pendant lequel il lui fait sa harangue dans les termes les plus respectueux ; après quoi, il est reconnu pour son Manitou »[85]. Le festin apparaît, dans cette perspective, comme un passage nécessaire pour valider publiquement la relation étroite qui unit l'organisateur du repas à son nouvel esprit-gardien. Perrot fait lui aussi référence à des « festin[s] de vivres » pratiqués par les Amérindiens qu'il a fréquentés, pour communiquer avec des « divinités » de forme animale, soit, très probablement, des esprits-gardiens[86]. Le coureur de bois précise que les « anciens sont conviés » à ces repas collectifs. Les organisateurs, ensuite, « déclarent en leur présence le rêve qu'ils ont eu en vouant le festin, qui se doit faire à celuy, auquel ils ont rêvé »[87]. L'un des « anciens » s'adresse alors directement à l'esprit-gardien destinataire de la nourriture, de la même manière que le décrit aussi le père Rasle. Il la nomme par son nom et, en citant chaque met qui a été préparé pour lui, décline les demandes de l'organisateur du festin : « aye pitié de sa famille, accorde de luy ce qu'il a besoin »[88].

La création d'un espace de commensalité via le partage de nourriture acte ainsi l'adoption des étrangers, mais elle ne s'arrête pas là puisqu'elle engage les participants à faire perdurer cet espace dans le temps. Une fois adoptés, en effet, les nouveaux parents sont intégrés au régime de solidarité évoqué plus haut et doivent s'y tenir. Le père du Poisson s'en fait l'écho dans les années 1720. Peu après son installation chez les Quapaw, un homme lui rend visite et lui parle, lui caresse le visage et les épaules, avant de s'en aller. Le prêtre, qui ne maîtrise pas la langue quapaw, ne comprend pas ce que lui a demandé l'individu. Quelques jours plus tard,

[84] R. DeMallie, « Kinship: the Foundation for Native American Society », art. cité, p. 329.
[85] JR, vol. 67, p. 160.
[86] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 195.
[87] *Ibidem*.
[88] *Ibid*.

un autre homme se présente à lui et le missionnaire fait cette fois appel à un interprète français. « Il me demandait si je trouvais bon que je l'adoptasse pour fils », écrit le jésuite. Ainsi, « quand il reviendrait de la chasse, il jetterait sans dessein son gibier à mes pieds ». En retour, écrit le prêtre, « je le ferais asseoir » et « lui donnerais à manger comme à mon fils »[89]. La proposition de cet homme, et sa manière de décrire la relation d'interdépendance qui découle de l'adoption, montre à quel point le partage de la nourriture devient structurant une fois que la relation entre l'adoptant et l'adopté est formalisée.

Le chef miami Chichicatalo témoigne d'une logique similaire lors de la Grande Paix de Montréal, qui réunit, en 1701, 38 ou 39 nations amérindiennes sous l'égide du gouverneur de la Nouvelle-France, Louis Hector de Callière[90]. Devant ses nouveaux alliés, Chichicatalo prend la parole. « C'est donc aujourd'hui que le Soleil éclaire que la terre va etre unie, & que nous n'aurons plus de querelles », dit-il en réaction à la paix qui vient d'être proclamée entre les nations présentes. « Quand nous nous rencontrerons, ajoute-t-il, nous nous regarderons comme freres, & nous mangerons le meme morceau ensemble »[91]. À la lecture du discours de Chichicatalo, les choses sont claires : l'alliance étant établie, les nouveaux alliés appartiennent à une même parenté – ils se regardent comme des « frères » – et peuvent, ou doivent, manger ensemble. Le partage de nourriture est ainsi consubstantiel à la relation de parenté : il importe non seulement au moment de l'adoption, marquant le passage du statut d'étranger à celui de parent, mais il se maintient également dans le temps, comme le suggèrent à la fois le père du Poisson et le chef Chichicatalo.

Ce principe, enfin, est encore observable à travers la cyclicité des festins, en particulier de ceux destinés à une personne non humaine considérée comme protectrice par un individu ou un groupe. Selon l'ethnographe amateur Charles Trowbridge, les Miami organisent au début du XIXe siècle environ trois ou quatre festins par an et ces événements sont considérés comme « une offrande au Grand Esprit, qu'ils supplient pour obtenir les faveurs dont ils ont le plus besoin »[92]. À partir de l'adoption elle-même jusqu'à l'élaboration quotidienne des relations entre proches, qu'ils soient humains ou non, la nourriture apparaît donc comme un véritable ferment de la parenté dans la vallée du Mississippi amérindienne. Loin toutefois d'être synonyme d'une égalité entre les participants, le partage de nourriture s'inscrit pleinement dans la hiérarchie sociale amérindienne, ce dont témoignent en particulier les festins rituels.

[89] JR, vol. 67, p. 254-256.
[90] Sur la Grande Paix de Montréal, voir : G. Havard, *La Grande Paix de Montréal*, *op. cit*.
[91] G. Havard, « Les Amérindiens et le territoire », art. cité, p. 161.
[92] C. C. Trowbridge, *Meearmeear Traditions*, *op. cit*., p. 67.

4. Commensalité rituelle et inégalités sociales

Dans un passionnant ouvrage collectif, les archéologues Michael Dietler et Bryan Hayden mobilisent de nombreux exemples ethnographiques et archéologiques pour penser la pratique du festin dans son unité et sa diversité. « De tous ces exemples, écrivent-ils, ressort l'idée que les festins sont des événements caractérisé par la consommation communautaire de nourriture et/ou de boisson ». « La plupart des auteurs, précisent-ils, différencient clairement ces événements, où l'on consomme à l'excès, des repas domestiques quotidiens et des simples échanges de nourriture qui n'impliquent pas de consommation communautaire »[93]. M. Dietler ajoute que les festins doivent être pensés comme une activité « rituelle », ce qui en fait précisément un lieu propice à d'autres « transactions sociales » telles que la création d'alliance ou encore la construction de la valeur[94]. Dans la vallée du Mississippi, les archéologues ont de longue date identifié des vestiges témoignant de tels festins. Selon Vernon Knight, ils étaient pratiqués dès la période de Hopewell, dans le contexte de la construction de tertres[95]. Plusieurs chercheurs confirment cette idée d'une étroite association entre le travail collectif nécessaire à l'édification des tertres et l'organisation de grands festins communautaires, ces deux pratiques survenant probablement au cours des mêmes événements rituels[96].

Les sources du XVIIIe siècle indiquent elles aussi l'existence de festins communautaires, où l'ensemble des membres d'un village ou d'une nation sont conviés. Malgré l'intérêt porté par les anthropologues et les archéologues à cette question, force est de constater que les historiens l'ont peu explorée, à l'image de l'alimentation en pays amérindien de manière générale[97]. Pourtant, comme l'ont souvent remarqué les anthropologues et les archéologues, les festins sont des événements qui permettent de mieux comprendre comment la hiérarchie sociale

[93] M. Dietler et B. Hayden, « Digesting the Feast », art. cité, p. 3.
[94] *Ibidem*, p. 3-4.
[95] KNIGHT Vernon James, « Feasting and the Emergence of Platform Mound Ceremonialism in Eastern North America » dans Michael Dietler et Bryan Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001, p. 311-333.
[96] M. Dietler et B. Hayden, « Digesting the Feast », art. cité, p. 9. Voir également : PAUKETAT Timothy R., « The Tragedy of the Commoners » dans Marcia-Anne Dobres et John E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, Routledge, 2000, p. 113-129.
[97] Il faut noter toutefois les exceptions que constituent à cet égard les travaux suivants : R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 29-33, 159-160, 165-166 ; D. Delâge, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », art. cité ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 417-421, 428-431 ; *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 456-460, 511-519 ; « Les Amérindiens et le territoire », art. cité, p. 159-161 ; G. Havard et C. Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, *op. cit*., p. 327-329, 347-349 ; THOMPSON Ian, *Choctaw Food. Remembering the Land, Rekindling Ancient Knowledge*, Durant, Choctaw Nation of Oklahoma, 2026 [2019]. Voir également l'article suivant, portant toutefois principalement sur la société coloniale dans la vallée du Mississippi : S. Dawdy, « "A Wild Taste" », art. cité, p. 389-414.

est construite, maintenue, et éventuellement contestée[98]. En m'éloignant des exemples canoniques de l'ethnographie nord-américaine, à commencer par celui du potlatch de la côte Nord-Ouest, j'entends explorer le paradoxe suivant : alors que dans la vallée du Mississippi le partage de la nourriture constitue l'un des ferments des relations entre parents, sa version ritualisée, lors des festins, constitue *dans le même temps* un instrument de distinction sociale. Lors de ces événements, en effet, les modalités de consommation de la nourriture donnent à voir avec une rare clarté comment se déploient les inégalités sociales dans les sociétés amérindiennes. Comme le soulignaient M. Dietler et B. Hayden, ce phénomène est rendu possible par une différenciation très nette entre les contextes de consommation alimentaire ordinaires et ceux, extraordinaires, qui apparaissent comme des événements rituels et communautaires. Comment distinguer ces contextes dans la vallée du Mississippi autochtone ? On ne peut se fier à mon sens à la nature des denrées consommées elles-mêmes, car elles sont souvent identiques en contextes ordinaires et extraordinaires. En réalité, c'est plutôt la *quantité* de nourriture qui constitue le facteur de distinction le plus flagrant entre les contextes de consommation ordinaire et les festins rituels : quantité consommée – par les hommes –, quantité distribuée – par les chefs ou les organisateurs –, et quantité produite – par les femmes. Dans ce contexte, c'est seulement en observant les gestes des participants et la place qu'ils occupent les uns par rapport aux autres que l'on peut comprendre en quoi les festins constituent une véritable mise en scène de la stratification sociale.

A. Tout manger

Parfois, une pratique troublante se démarque. Lors de certains repas communautaire, en effet, les participants semblent être contraints, ou du moins fortement encouragés, à consommer l'ensemble des aliments servis, ce qui représente parfois une quantité considérable de nourriture. Certains chercheurs parlent de « festins à tout manger » (*eat-all feast*) pour désigner cette pratique[99], dont plusieurs sources indiquent qu'elle était bien diffusée dans la vallée du Mississippi au XVIIIe siècle. Elle mérite d'être abordée ici car elle peut être comprise au prisme des relations entre parents tout en permettant de complexifier l'étude de ces dernières.

Chaque printemps, écrit Tonty, les Taensa préparent une parcelle agricole « qu'ils nomment le Champ de l'Esprit ». Les hommes y travaillent aux défrichages, « au son du

[98] Différents exemples sont détaillés dans : DIETLER Michael et HAYDEN Bryan (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001.
[99] C. Martin, *Keepers of the Game*, *op. cit*., p. 80-81. Je prends ici la traduction de : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 458.

tambour », puis le maïs qui y est récolté à l'automne, « avec cérémonie ». Cette récolte est conservée dans un silo jusqu'au mois de juin de l'année suivante, « où tout le village s'assemble et convie mesme leurs voisins à cette feste pour manger ce bled ». Cette consommation se distingue dans ses modalités car, comme le précise Tonty, les invités « ne partent pas du champ [avant] qu'ils n'en soient venus à bout »[100]. Autrement dit, tout le maïs doit être consommé. Cette pratique est documentée aussi chez les Natchez, au cours du rituel annuel appelé « tonne de valeur » par les Français, variante locale de la « cérémonie du maïs vert » bien connue des travaux sur le Sud-Est[101].

Certaines sources invitent toutefois à nuancer cette nécessité de tout consommer lors des repas communautaires. Par exemple, dans les années 1790, Truteau observe chez les Amérindiens du Missouri que « c'est une grossièrretée chez eux de refuser à manger lorsqu'il en est offert, et on entre point dans aucune cabane qu'il ne vous soit présenté à manger ». « Il faut pour leur plaire, ajoute-t-il, quoi que l'on n'en ait aucun besoin, manger quelques bouchées et leur rendre le plat ». En cas d'invitation à manger, « ce qui arrive plus de dix fois par jours, ce seroit leur causer un vrai déplaisir de refuser d'y aller à toutes les fois, mais on est libre de ne manger qu'autant que l'on veut ». Si l'on ne veut ou ne peut pas terminer son plat, explique Truteau, l'usage « est demporter ce qui a été présenté à sa demeure ou de le donner à qui bon

[100] Tonty dans P. Margry, *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer*, *op. cit*., p. 17.

[101] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 374, 381 ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 140. La cérémonie du maïs vert, appelée *Green Corn Ceremony* dans les travaux anglophones, est un rituel annuel pratiqué dans de nombreuses sociétés à l'est du Mississippi au XVIIIe siècle, bien qu'il ait surtout été documenté chez des nations du Sud-Est. De manière générale, les membres d'une même communauté se retrouvent après la première récolte du maïs, à la fin de l'été, et consomment ce qu'il reste de maïs de l'année précédente. Le caractère cyclique de ce rituel, au sens où il clôt une année agricole tout en ouvrant la suivante, a été souligné par les travaux sur le sujet. Ces derniers reposent toutefois très largement sur la description livrée par James Adair, elle-même très orientée vers l'idée d'une purification – toujours dans le but de prouver l'ascendance hébraïque des Autochtones nord-américains. Dans ce contexte, un débat demeure concernant la nature exacte de ce rituel ainsi que son ancienneté et le lien possible entre celui qui a été observé au XVIIIe siècle et les festins identifiés en contexte archéologique précolonial. Du fait du caractère lacunaire de la documentation, comme le remarquait déjà John Witthoft dans son étude pionnière sur le sujet, de nombreuses questions restent donc en suspens : WITTHOFT John, *Green Corn Ceremonialism in the Eastern Woodlands*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1949. Voir également : C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 366-374 ; KNIGHT Vernon James, « Symbolism of Mississippian Mounds » dans Peter H. Wood, Gregory A. Waselkov et M. Thomas Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 287 ; « Feasting and the Emergence of Platform Mound Ceremonialism in Eastern North America », art. cité, p. 138. Plus récemment, Benjamin Balloy a proposé une réinterprétation stimulante de la cérémonie du maïs vert muscogee : B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit*., p. 313-332. Pour une description chez les Muscogee, au XVIIIe siècle, voir par exemple : W. Bartram, *Travels through North & South Carolina, Georgia, East & West Florida*, *op. cit*., p. 507-508. Pour une description chez les Chickasaw, voir : J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 141-154. Pour une description chez les Natchez, voir : A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 363-381.

semble, car c'est encore une impolitesse de leur rendre votre reste »[102]. Terminer son plat n'apparaît pas ici comme une obligation, mais l'on retrouve en revanche une double logique commune. Premièrement, refuser de consommer ne serait-ce qu'un peu de nourriture lors d'une invitation n'est pas une option. Deuxièmement, il n'est pas non plus acceptable de laisser de la nourriture : elle doit être emportée, sinon consommée. Le père Rasle nous aide à préciser quelque peu les choses. Les Illinois, d'après lui, « ne donnent point de ces festins qui sont en usage chez plusieurs autres Nations Sauvages, où l'on est obligés de manger tout ce qu'on a servi, dût-on en crever ». Le jésuite est donc au courant de l'existence de telles pratiques et affirme qu'elles ne sont pas répandues partout. Il indique cependant, comme Truteau, que la nourriture servie doit tout de même disparaître entièrement de la table des hôtes. Dans cette perspective, si une personne « n'a pas la force d'observer cette loi ridicule [consistant à tout manger], il s'adresse à celui des conviés qu'il sait être de meilleur appétit ». « 'Mon frère, lui dit-il, aye pitié de moi ; je suis mort si tu ne me donnes la vie. Mange ce qui me reste, je te ferai présent de telle chose'. C'est l'unique moyen qu'ils aient de sortir d'embarras »[103]. Là encore, il paraît inacceptable de refuser la nourriture servie. Dans le cas décrit par Truteau, elle doit être consommée ou emportée ; dans celui présenté par Rasle, elle doit être mangée, si ce n'est par celui à qui elle est servie, du moins par n'importe lequel des convives.

Comment interpréter cette injonction à consommer ou emporter toute la nourriture servie lors de ces repas ? Je défendrai l'hypothèse suivante, prolongeant l'intuition de J. T. Carson[104] : refuser une invitation à manger, tout comme refuser de consommer ce qui est servi, est un acte hostile. En effet, dans la mesure où le partage de nourriture est un facteur structurant des relations entre parents, refuser d'y participer place celui qui le fait dans une position inverse, c'est-à-dire une position de potentielle inimitié. Je rappellerai à cet égard l'expression illinoise « nimare8iremig8o », transcrite par Le Boulanger : refuser de nourrir quelqu'un est une marque de mépris. Par conséquent, on peut penser que le refus d'être nourri relève d'une attitude semblable. Comme l'indique Rasle à travers l'usage du terme d'adresse « frère », utilisé par les participants au repas, la pratique visant à consommer toute la nourriture servie s'effectue entre parents, et il convient de s'y conformer pour ne pas risquer d'être exclu de la parenté.

[102] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 280-282. Nicolas Perrot affirme la même chose à propos des Amérindiens qu'il a fréquentés, entre les Grands Lacs et les Plaines : N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 195-196.
[103] JR, vol. 67, p. 164.
[104] J. T. Carson, « Sacred Circles and Dangerous People. Native American Cosmology and the French Settlement of Louisiana », art. cité, p. 72.

Ce risque omniprésent de sortir de la parenté est non seulement visible entre parents humains mais implique aussi certaines personnes non humaines. Un relateur anonyme décrit par exemple la fête de la « tonne de valeur » natchez, organisée annuellement pour célébrer la première récolte. Toute la nation se réunit alors et les participants mangent « tout ce qu'il y a sans en rien laisser autrement disent-ils le mauvais esprit se facheroit et feroit perdre le reste de la récolte »[105]. Bien qu'on ne sache pas à qui l'expression « mauvais esprit » fait référence, il est clair que les Natchez craignent de voir une personne non humaine particulièrement puissante se retourner contre eux et agir en ennemi, s'ils ne consomment pas l'entièreté du maïs disponible. Cette propension à consommer l'ensemble de la nourriture servie lors de certains repas collectifs illustre ainsi très bien la précarité du statut de parent dans les sociétés amérindiennes. Comme l'a montré M. Bloch, la commensalité détient une dimension certes fortement intégratrice mais elle comprend aussi toujours un risque et, dans la vallée du Mississippi, ce risque consiste à basculer dans l'inimitié si les normes de consommation collective ne sont pas respectées.

Il ne faudrait cependant pas négliger l'aspect compétitif de cette pratique. G. Havard parle à ce propos de « prouesses de gueule », expression qui me paraît appropriée pour exprimer la manière avec laquelle les hommes amérindiens prouvent leur valeur en consommant de grandes quantités de nourriture[106]. Cette pratique constitue en effet une mise en scène des qualités masculines. Comme l'explique Perrot à propos des festins organisés après la chasse à l'ours, entre les Grands Lacs et les Plaines, les participants sont « obligés de boire entre eux toute l'huille ou la graisse qui reste au dessus du bouillon après les viandes cuittes, ce qu'ils avalent comme du vin ». Cette performance nécessite de « grands efforts », précise-t-il, au point que les mangeurs ne puissent « plus marcher ». « Il y en a qui crèvent de ces excès et d'autres qui ont de la peine à en réchaper », assure le traiteur. Selon lui, cette pratique est affaire d'« orgueil » car « s'ils ont tout mangé ils en sont félicités, et on leur vient dire comme une loüange qu'ils sont des hommes. Ils répondent à touttes ces honnestetés en disant qu'ils n'appartient qu'aux hommes généreux d'avoir fait leur devoir en pareille occasion »[107]. Les hommes, ainsi, sont fiers d'effectuer une telle performance aux yeux de tous, tout en jouant de fausse modestie. Le père franciscain Casañas de Jesús María évoque une attitude similaire de la part des hommes caddo, à la fin du XVIIe siècle. Lors de repas collectifs, eux aussi doivent manger toute la nourriture qui leur est servie, ce qui leur prend d'autant plus de temps que la

[105] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, 530, p. 78.
[106] G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit.*, p. 458.
[107] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, p. 283.

consommation des plats est entrecoupée de conversations et de chants. Ceux qui parviennent à terminer toute leur nourriture « sont considérés comme des grands hommes ». À l'inverse, « ceux qui mangent peu font l'objet de moqueries »[108]. Cette compétition masculine lors des repas collectifs n'est pas sans rappeler les rituels de boisson amérindiens, étudiés notamment par Benjamin Balloy, et que l'on peut voir aussi comme des moments où la valeur des hommes est mise à l'épreuve[109]. Ces rituels se caractérisent par la consommation, en très grande quantité, d'une boisson qui est ensuite régurgitée « copieusement » selon les termes de B. Balloy[110]. Dans la version du rituel telle qu'elle est pratiquée dans le Sud-Est, cette boisson déjà évoquée est appelée « cassine », ou « yaupon », et est préparée à partir d'*Ilex vomitoria*[111]. L'analyse de B. Balloy, stimulante, se focalise sur le corps des buveurs et leur transformation lors du rituel. Il me semble qu'on peut y voir, de manière complémentaire, une dimension plus politique, au sens où ce rituel comprend une logique de distinction sociale entre les hommes. À cet égard, exactement comme la consommation intégrale de nourriture, l'ingurgitation d'une grande quantité de boisson vomitive offre l'opportunité aux hommes d'une même parenté de se mesurer les uns aux autres, suivant une logique de valorisation de la bravoure individuelle par ailleurs bien connue et étudiée aussi par B. Balloy[112]. Dans cette perspective, si la consommation abondante de boisson et de nourriture agit sur les corps, elle agit aussi sur les relations sociales, en contribuant à la fois au maintien du lien qui unit les membres d'un même groupe et en permettant aux hommes de prouver leur valeur.

B. Nourrir et être nourri

La mise en scène des inégalités sociales transparaît également, lors des festins, à travers la relation entre celui qui nourrit et celui qui est nourri. Chez les Natchez, société particulièrement hiérarchisée, cette dimension est saillante : ce sont les roturiers qui nourrissent les élites, appelées « soleils ». Ainsi que l'a montré Charles Hudson, les roturiers offrent en effet de la nourriture au Grand Soleil, le principal chef, ainsi qu'à ses proches et aux individus chargés d'entretenir le feu sacré du village[113]. Ces dons sont ensuite redistribués par les élites natchez à différentes occasions, par exemple lorsque des hommes sont envoyés en mission loin

[108] Cité dans J. Swanton, *Source Material for the History and the Ethnology of the Caddo Indians*, *op. cit.*, p. 174.
[109] B. Balloy, « Le motif de la régurgitation dans les « fêtes » amérindiennes », art. cité.
[110] *Ibidem*, paragraphe 18.
[111] *Ibid*., paragraphe 19 ; C. Hudson, *Black Drink*, *op. cit.* ; FOLCH Christine, « Ceremony, Medicine, Caffeinated Tea: Unearthing the Forgotten Faces of the North American Stimulant Yaupon (Ilex vomitoria) », *Comparative Studies in Society and History*, 2021, vol. 63, nº 2, p. 464-498.
[112] B. Balloy, « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee », art. cité.
[113] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 311.

de chez eux, lorsque des étrangers visitent le village, ou encore lorsque des membres de la communauté sont dans le besoin[114].

Le statut des individus s'illustre également à travers le rôle qu'ils jouent dans l'organisation des festins. Dans un village illinois, le père Rasle assiste à un « grand repas », qu'il appelle aussi « festin ». Celui-ci est donné par le « principal Chef » pour les « plus considérables de la Nation »[115]. Comme le précise le prêtre, « c'est d'ordinaire dans ces sortes de festins que les Sauvages délibèrent sur leurs affaires les plus importantes »[116]. Le festin décrit par Rasle montre ainsi que ces événements ne sont pas nécessairement « communautaires », au sens où ils impliquent l'ensemble de la communauté, mais qu'ils cristallisent aussi parfois les inégalités sociales en ce qu'ils distinguent ceux qui les organisent, ceux qui y sont invités et ceux qui n'y participent pas. En l'occurrence, cet exemple dévoile en partie la complexité de la hiérarchie politique illinoise en séparant le chef principal et les considérés qu'il invite, l'ensemble des participants au festin, et ceux qui n'y ont pas accès car leur statut ne le leur permet pas.

Une logique comparable est à l'œuvre chez les Padouca qui, en octobre 1724, invitent l'officier Bourgmont. La proposition est formulée par le chef des Padouca lui-même, dont Bourgmont retranscrit les paroles : « je viens te convier, aurait-il dit, à venir dans ma cabane y faire festin toy et tes françois les plus considérés »[117]. On reconnaît ici le cercle restreint des « considérés », qui implique cette fois non seulement les notables amérindiens mais également ceux qui, chez les Français, ont été identifiés comme tels par les Padouca – ou que Bourgmont doit sélectionner parmi ses hommes selon ses propres critères. L'alliance entre les Français et les Padouca est encore, à ce moment-là, en train de se constituer, et elle passe, comme c'est souvent l'usage, par une invitation à consommer un repas. Là où cette scène est toutefois remarquable, c'est parce qu'elle montre que l'alliance est établie par l'intermédiaire des chefs et des considérés uniquement. Il faut néanmoins faire preuve de prudence face à ces informations et ne pas généraliser trop hâtivement ce qui peut en être déduit. George Sabo III a en effet attiré l'attention sur le fait que les rituels d'alliance pouvaient varier en fonction des nations. Selon lui, les Quapaw valorisent ainsi l'investissement collectif dans l'alliance alors que leurs voisins caddo valorisent plutôt l'alliance des élites entre elles[118]. Bien que les archives

[114] *Ibidem*.
[115] JR, vol. 67, p. 162.
[116] *Ibidem*.
[117] Étienne Véniard de Bourgmont, « Relation du voyage de Bourgmont, chevalier de l'ordre militaire de Saint-Louis », Fort d'Orléans, 15 novembre 1724, ANOM, C13C, vol. 4, f°151v.
[118] SABO III George, *Paths of Our Children: Historic Indians of Arkansas*, Fayetteville, Arkansas Archaeological Survey, 1992, p. 67.

ne soient généralement pas assez précises pour qu'une telle distinction puisse être mise au jour, certaines nations valorisaient sans aucun doute plus que d'autres le fait que les festins soient exclusivement un lieu de rencontres des chefs et des notables.

Toujours en suivant la distinction entre ceux qui nourrissent et ceux qui sont nourris, on s'aperçoit aussi que les personnes les plus âgées, en particulier les hommes – bien que cela ne soit pas toujours précisé par les observateurs –, sont nourries par les jeunes adultes. Jean-Bernard Bossu affirme par exemple que les chefs gardent souvent une partie du produit de la chasse spécialement pour nourrir les personnes les plus âgées de leur communauté[119]. On pourrait penser que cela renvoie à une éthique du soin porté aux personnes qui ne sont plus en mesure de subvenir à leurs propres besoins. Mais les termes qui les désignent, comme « vieux », dans les sources, sont souvent employés comme des synonymes de « considérés », ou notables, suggérant que le fait de les nourrir renvoie à leur statut social plutôt qu'à leurs capacités supposément réduites. Une description fournie par Truteau à propos de « tous les villages du haut Missouris » va dans ce sens. Selon lui, on y trouverait systématiquement une « grande cabane qu'ils appelent la loge des vieux qui ne sert à dautre usage qu'aux festins, aux danses, et à toutes les cérémonies de leur culte superstitieux ». Chaque jour, explique-t-il, « chacun s'empresse de porter […] à cette cabane des meilleures viandes qui se tue à la chasse des bœufs sauvages de sorte que ces vieillards, qui sont des espèces de prêt[r]es chez eux, y font bonne chere ». Le fait que les « vieillards » soient comparés à des « prêtres » et que leur lieu de vie soit associé à nombre de « cérémonies » confirme le statut particulier dont ils jouissent, expliquant qu'ils soient nourris par d'autres. La générosité de ceux qui les nourrissent n'est toutefois pas sans bénéficier à ces derniers. Comme le précise Truteau, « lorsque quelque chasseur y apporte des charges de viande, un de ces vieillards sort de cette espèce de temple et publie par toutes les rue du village qu'un tel homme a jetée à la loge des vieux telle quantitée de viande bien grasse »[120]. Si les hommes âgés peuvent donc organiser des « festins » grâce aux dons qui leur sont destinés, ces dons font également l'objet d'une valorisation sociale dont témoigne leur mise en scène publique.

C. « De quoi faire chaudière » : redistribution et pouvoir des chefs

La distinction sociale lors des festins s'opère aussi à travers ceux qui sont en capacité – ou qui monopolisent cette capacité – de distribuer les denrées nécessaires à ces festins. Cette

[119] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 26.
[120] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 270.

capacité est généralement associée aux chefs. Ainsi en va-t-il par exemple chez les Natchez. Le Page du Pratz y décrit une chasse collective au chevreuil, organisée par le Grand Soleil, au terme de laquelle l'animal attrapé vivant lui est apporté. Le chef ordonne alors son exécution puis procède lui-même à la répartition de la viande[121]. Par ailleurs, un jour où Le Page demande au Grand Soleil s'il peut lui fournir du gibier, ce dernier lui répond qu'il lui en donnera lorsque les chasseurs lui en apporteront, signalant une fois de plus cette logique de redistribution : le Grand Soleil capte les denrées issues de la chasse et les redistribue ensuite à sa guise[122]. Lors de cette interaction, il promet au Français, devant des notables, qu'il lui donnera beaucoup de gibier et de maïs, parole qu'il tiendra plus tard si l'on en croit Le Page[123]. Dans ce contexte, le Grand Soleil non seulement joue le rôle de redistributeur, mais il met volontiers en scène ce rôle ainsi que sa parole donnée.

Face à ce genre d'exemples, l'historien George Milne a proposé de désigner les Soleils natchez comme des « grands hommes » (*big men*)[124], sans toutefois procéder à une discussion rigoureuse du concept, qui aurait pu mener à un dialogue avec les travaux fondateurs des océanistes sur le sujet[125]. Que le recours à cette notion soit utile ou non, on ne peut nier que la redistribution, dans le cadre des festins mais pas seulement, correspond chez les Natchez à un principe plus largement répandu dans les sociétés autochtones nord-américaines, fondant en partie le pouvoir de leurs chefs[126]. Comme l'écrit par exemple R. White, les chefs choctaw sont en premier lieu des « redistributeurs », et les denrées alimentaires s'intègrent complètement dans ce principe de redistribution[127]. L'observation vaut aussi pour les Sioux, si l'on suit le père Hennepin, selon lequel le chef Aquipaguetin distribue à ses guerriers tout ce qu'il possède[128]. Joutel va dans le même sens, cette fois au sujet des Quapaw, dont les « chefs ne sont receus comme tels que lorsqu'ils ont fait quelques belles actions et à la condition d'estre libéraux de ce qu'ils ont ». « C'est pourquoi, écrit le Rouennais, lorsqu'on leur fait présent, ce sont eux qui en ont le moins, parce qu'ils le distribuent aux jeunes gens et aux guerriers »[129]. Le phénomène

[121] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 72.
[122] *Ibidem*, p. 349.
[123] *Ibid*., p. 351-352.
[124] G. Milne, *Natchez Country*, *op. cit*., p. 58.
[125] SAHLINS Marshall, « Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 1963, vol. 5, nº 3, p. 285-303 ; GODELIER Maurice, *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982. Voir également : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 539, note 26.
[126] C. Hudson, *The Southeastern Indians*, *op. cit*., p. 311.
[127] R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit*., p. 42.
[128] L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 267.
[129] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 452.

est si répandu et si bien connu des Français au XVIIIe siècle, que l'abbé Barthellon en fait une généralité pour tous les Amérindiens de Louisiane : « s'ils reconnoissent un chef, c'est en tant qu'il partage avec eux tout ce qu'il a, aussy il est toujours le plus pauvre »[130]. La place de l'alimentation dans le pouvoir redistributeur des chefs est plus encore mise en évidence par le père Marest, à propos des Illinois. Leurs chefs, écrit-il, « ne s'attirent de la considération et du respect, qu'autant qu'ils ont, comme on parle ici, de quoi faire chaudière, c'est-à-dire, de quoi donner des festins à ceux qui leur obéissent »[131]. Ce paradoxe apparent, et bien connu de l'anthropologie, d'un pouvoir fondé non sur l'accumulation des biens mais sur le fait de s'en dépouiller au profit de sa propre communauté, joue donc à plein dans la vallée du Mississippi. Comme en témoigne le verbe « obéir », employé par Marest, les chefs ont souvent une capacité d'influence notable, et pas seulement dans les sociétés où cela a été le plus souvent remarqué, comme les Natchez[132]. Nombreux sont les exemples qui montrent que, si le pouvoir des chefs amérindiens repose rarement sur la coercition[133], il n'en demeure pas moins réel. Ainsi en va-t-il par exemple du chef quapaw du village de Toriman qui, d'après Joutel, est bel et bien obéi au doigt et à l'œil[134].

D. Consommation et préséance

Les inégalités sociales, lors des festins, affleurent également de manière plus discrète à travers la préséance qui guide les gestes de chacun. Au sein de nombreuses nations, les participants doivent en effet suivre rigoureusement l'ordre prescrit régissant la consommation de la nourriture. Ce phénomène a parfois été décrit par les Français selon des termes inspirés de la hiérarchie sociale d'Ancien Régime, à l'instar du père Le Boulanger dont l'une des expressions liées au verbe « manger », en langue illinoise, est traduite par « je mets la main au plat avant mon rang »[135]. Cette formule signale, en miroir, l'existence d'une préséance dont les participants aux festins sont censés avoir conscience et qu'ils doivent par conséquent respecter.

---

[130] Abbé Barthellon au ministre, s.l., 13 janvier 1731, ANOM, 4 DFC 42, p. 6.
[131] JR, vol. 66, p. 220.
[132] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 85-96.
[133] Sur la distinction entre pouvoir et coercition, voir : FOUCAULT Michel, « Les mailles du pouvoir » dans *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, p. 1001-1020.
[134] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 453.
[135] Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., JCBL, MS Codex ind. 28, p. 116 [en ligne : [https ://archive.org/details/frenchmiamiillin00lebo/mode/2up nternet Archive, consulté le 20 février 2026].

Ce principe de préséance, qui varie sans doute d'une nation à l'autre, sans qu'il soit possible la plupart du temps d'en saisir les particularités locales, est très répandu dans la vallée du Mississippi. Joutel l'observe chez les Quapaw, en 1687, où lors d'un festin les « deux plus considérables » personnages du groupe sont servis avant les autres. À l'inverse, « celuy qui traite », c'est-à-dire celui qui négocie un accord ou un échange à cette occasion, « ne mange point avec l'assemblée » : « il est spectateur et assiste au repas seulement de sa présence »[136].

Les chefs, en outre, se distinguent souvent du reste des convives. Chez les Taensa, par exemple, « personne ne boit dans la tasse du chef ni ne mange dans ses plats », d'après Tonty[137]. Il en va de même chez les Natchez, où personne ne partage le plat du Grand Soleil[138]. Dans les deux cas, il s'agit certes de sociétés particulièrement hiérarchisées, où les chefs peuvent être considérés comme des reclus rituels, selon E. Désveaux et G. Havard[139]. Mais les chefs natchez et taensa ne sont pourtant pas les seuls à se singulariser de la sorte. Le franciscain Francisco Casañas de Jesús María remarque également cette préséance du chef, qu'il nomme « caddi », chez les Caddo, précisant qu'il s'agit du « plus haut rang » de la société. Ce chef est le premier à se servir et il prend un peu de chaque plat pour en jeter de petites portions dans le feu, sur le sol et de « chaque côté », avant que les autres participants ne soient autorisés à manger[140].

On peut identifier parfois plus finement quel chef se distingue à quelle occasion précise. C'est notamment le cas lors des festins qui précèdent les expéditions guerrières, au cours desquels un chien est consommé par les guerriers dans de nombreuses nations de la vallée du Mississippi[141]. Dans ce cadre, c'est le chef de guerre qui réunit et invite le parti de guerriers à un festin. Dans certains groupes, d'après Perrot, la tête du chien lui est réservée et présentée, tandis que les autres parties de l'animal sont données « aux guerriers »[142]. Le Page du Pratz écrit quant à lui, sans doute à propos des Amérindiens de la basse vallée du Mississippi, que le chef de guerre est le premier à piocher de la viande de chien rôti, avant d'inviter ses guerriers à le faire à sa suite[143].

Cette gradation dans la préséance apparaît encore plus finement dans les différentes variantes de la fête du maïs vert documentées dans le Sud-Est, en pays muscogee, chickasaw et

---

[136] Joutel dans P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., vol. 3, p. 456.
[137] Tonty dans P. Margry, *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer*, *op. cit*., p. 16.
[138] G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*., p. 94.
[139] *Ibidem*, p. 96.
[140] Cité dans J. Swanton, *Source Material for the History and the Ethnology of the Caddo Indians*, *op. cit.*, p. 174.
[141] Voir *supra*, p. 180-183.
[142] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 199.
[143] A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 2, p. 424.

natchez. Selon la description d'Adair, correspondant à la variante chickasaw[144], chaque personne y est servie suivant un ordre rigoureusement établi[145]. Le naturaliste William Bartram observe lui aussi cette fête, chez les Muscogee, et remarque que ce sont les hommes qui consomment d'abord la nourriture, avant que les restes ne soient ensuite distribués à chaque famille. Une fois rentrées chez elles, les femmes, accompagnées de leurs enfants, peuvent manger à leur tour[146].

Le principe de préséance intègre également des personnes non humaines. Ce sont même assez souvent à certaines d'entre elles que sont offertes les premières parts de nourriture lors des festins rituels. Cette pratique est là encore identifiable lors de la fête du maïs vert, par exemple chez les Natchez où les premières récoltes sont offertes aux chefs défunts d'après le père Gravier[147]. Un relateur anonyme livre une autre information à ce sujet et affirme que les premiers fruits de la récolte sont offerts par les Natchez au « grand esprit »[148]. Ces deux auteurs donnent certes des informations contradictoires au sujet du destinataire de ces dons de nourriture, ce qui n'est pas étonnant puisqu'on connaît maintenant la difficulté des observateurs français à identifier les personnes non humaines avec lesquelles les Amérindiens interagissent, surtout quand elles sont invisibles. Cela n'empêche pas toutefois de constater que ces êtres se voient conférer la première place dans la préséance. Comme le précise le relateur anonyme, le don des premiers fruits de la récolte est accompagné d'une harangue prononcée pour signifier à ce « grand esprit » qu'il s'agit là d'une offrande qui lui est destinée[149]. La séquence, en effet, est strictement ordonnée : « appres cette harangue, précise-t-il, les considérés prenent un peu de tout, ensuitte tout le monde se met à menger »[150]. On retrouve une logique similaire chez les Alabama. Lors de la récolte du maïs, au mois de juillet, ces derniers organisent une « très-grande fête », d'après Bossu, au cours de laquelle ils « offrent à leur Manitou les prémices de leurs fruits »[151]. Il en va de même chez les Quapaw dans les années 1820, selon le missionnaire Jean-Marie Odin. « Dès que le maïs et les melons sont mûrs, écrit-il, ils en offrent les premiers au Maître de la vie. Les enfants eux-mêmes mourraient de faim, plutôt que de toucher aux nouveaux fruits avant cette offrande ». Le maïs et les melons sont découpés en petits morceaux, « sur une natte, en présence de vieillards de la nation, qui seuls peuvent assister à cette

[144] J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 494-495, note 106.
[145] *Ibidem*, p. 143.
[146] W. Bartram, *Travels through North & South Carolina, Georgia, East & West Florida*, *op. cit*., p. 508.
[147] JR, vol. 65, p. 144-146.
[148] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 77.
[149] *Ibidem*, p. 77-78.
[150] *Ibid*.
[151] J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, *op. cit*., partie 2, p. 54.

cérémonie ». Ces derniers font alors « quelques cérémonies, se mettent à danser », avant que des jeunes filles se « précipitent dans l'appartement, se jettent sur l'offrande et [fassent] disparaître le tout en un instant »[152]. Cette description est particulièrement éclairante car elle montre à la fois que la préséance du « Maître de la vie » doit être très rigoureusement respectée – les enfants préféreraient mourir de faim plutôt que de la contourner – mais aussi qu'elle se double d'une autre relation hiérarchique, celle qui distingue les « vieillards », officiants rituels et seuls autorisés à assister au festin, du reste des membres de la communauté. Cette diversité des statuts sociaux est aussi évoquée par Truteau. Ce dernier décrit la manière dont est organisée une ambassade visant à aller proposer la paix à une nation ennemie dans la vallée du Missouri. D'abord, de la viande est préparée en vue d'un festin. Une fois prête :

> Un servant les partagent en autant de morçeau quil y a de personnes dans lassemblée. La premierre part est mise dans un plat et est placé au fond de la cabanne au devant du calumet et du pavillon, ainsi qu'un autre plat plein de bouillons. Le plus considéré de l'assemblée, avant que personne ait mangé, se lève, coupe trois parcelles de cette viande qu'il tient au bout de ses doigts, les présente en offrande au Maître du ciel, au soleil, à la terre, au calumet et au pavillon, les priant tous de favoriser ses gens d'une bonne réussite dans leur ambassade, et jête ensuitte ces trois petits morçeaux de viande au feu […] Un des servants porte le plat devant celui qui a fait la cérémonies, qui mange le premier, et tous les autres pour lors se mettent à manger et à boire les bouillons[153].

On retrouve ici plusieurs statuts bien distincts et définissant l'ordre de préséance de la cérémonie. En écho aux exemples examinés précédemment, la « première part » de nourriture est servie à des personnes non humaines, en l'occurrence le « maître du ciel », le soleil, la terre – ou peut-être plutôt un ou des êtres chtoniens. Il faut ajouter aussi le calumet et le « pavillon », ce dernier étant communément considéré comme un être vivant chez les Amérindiens du Missouri[154]. La hiérarchie se décline ensuite conformément à ce qui a déjà été observé ailleurs : l'officiant, en l'occurrence « le plus considéré de l'assemblée », mange le premier, avant que « tous les autres » ne soient autorisés à consommer leur nourriture.

[152] Jean-Marie Odin dans *Annales de la propagation de la foi*, *op. cit*., p. 382-383.
[153] J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 318-320.
[154] G. Havard, *L'Amérique fantôme*, *op. cit*., p. 319.

E. Le rôle des femmes dans les festins

On ne saurait étudier l'articulation entre alimentation et distinction sociale sans aborder le problème complexe que représente le rôle des femmes dans les festins. Ce problème en est un car les femmes autochtones sont très largement absentes des sources coloniales, bien que plusieurs travaux portant sur les relations franco-amérindiennes aient montré, ces dernières années, qu'il était possible de leur accorder une attention plus soutenue qu'il n'y parait au premier abord[155]. En ce qui concerne les pratiques alimentaires, les archives mettent pourtant l'historien face à une contradiction : il paraît évident que les femmes sont très largement en charge de la production des denrées alimentaires et de la préparation de la nourriture, mais les données qui permettraient d'en étudier les modalités restent extrêmement lacunaires.

On sait, d'abord, que les femmes sont majoritairement responsables des travaux agricoles, à l'exception des défrichages souvent pratiqués par les hommes au printemps, après les grandes chasses hivernales[156] – sans oublier la culture du tabac qui semble aussi avoir été une affaire masculine, sans toutefois qu'on sache bien s'il s'agit d'une tendance partagée[157]. Cette spécialisation dans les travaux agricoles va de pair avec une division des tâches entre hommes et femmes très marquée dans les sociétés amérindiennes[158], à laquelle vient s'ajouter le fait que les femmes sont chargées de préparer et de servir la nourriture lors des repas. Dans le cadre de leur réflexion comparative sur les festins, M. Dietler et B. Hayden ont bien noté que l'asymétrie relative à la préparation de la nourriture était l'une des caractéristiques les plus récurrentes des festins, celle-ci incombant très majoritairement aux femmes. À cet égard, la vallée du Mississippi ne fait pas exception et il est clair, dans les sources, que les femmes sont

[155] SLEEPER-SMITH Susan, *Indian Women and French Men: Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2001 ; WHITE Sophie, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial Louisiana*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012 ; HAVARD Gilles, « Les 'Champs de Vénus'. L'hospitalité sexuelle amérindienne » dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray (eds.), *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVe-XXe siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 205-235 ; « Des femmes-sujets ? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVIIe-XIXe siècles) » dans Gilles Havard et Frédéric Laugrand (eds.), *Eros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*, Sillery, Septentrion, 2014, p. 320-358 (articles repris dans son ouvrage *Histoire des coureurs de bois*, *op. cit*., p. 635-661).

[156] Chez les Illinois : JR, vol. 67, p. 166. Dans la basse vallée du Mississippi : Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, NL, MS 257, p. 381-382. Chez les Choctaw : Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 130-131. Dans le Sud-Est : J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 177. Dans la vallée du Missouri : J.-B. Truteau, *A Fur Trader on the Upper Missouri*, *op. cit*., p. 310.

[157] Voir *supra*, p. 379-380.

[158] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 376 ; G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 447-450 ; *Les Natchez*, *op. cit*., p. 140-141.

en charge de l'ensemble des préparations culinaires lors des festins, dans l'ensemble de la région[159].

Au-delà de ce rôle fondamental dans l'organisation des festins, on ne peut que remarquer la place souvent secondaire qui est accordée aux femmes dans l'ordre de préséance, dans le cadre cette fois de la consommation de la nourriture. D'une part, on l'a vu, les officiants, chefs ou considérés autorisés à manger les premiers sont toujours des hommes. D'autre part, certaines sources indiquent que les femmes sont reléguées dans des espaces différents des hommes, notamment au sein de l'espace domestique, pour consommer de leur côté la nourriture préparée – c'est en particulier ce qu'indique Bartram au sujet de la cérémonie du maïs vert à laquelle il a assisté chez les Muscogee[160]. Les femmes semblent même être parfois maintenues en marge de certains festins, au sens où elles peuvent y assister mais ne consomment pas de nourriture, comme l'écrit Perrot à propos des Amérindiens qu'il a rencontré, entre les Grands Lacs et les Plaines[161]. On peut également penser que les femmes menstruées n'étaient pas autorisées à cuisiner lors des festins. Un relateur anonyme évoque en effet le cas d'un homme choctaw qui, s'étant rendu compte que la sagamité qu'il venait de consommer avait été préparée par son épouse alors qu'elle avait ses règles, se précipite pour aller vomir ce qu'il vient d'avaler[162]. Cette anecdote fait écho au principe de réclusion des femmes menstruées, relativement répandues dans l'Amérique du Nord autochtone[163].

Si la division des tâches entre les hommes et les femmes lors des festins rituels est frappante, et qu'elle se double souvent d'une préséance des hommes dans la consommation, on perçoit aussi dans les sources l'existence d'inégalités sociales entre les femmes. Le Page du Pratz donne à cet égard un indice éclairant à propos de la fête du maïs vert natchez. Lors de celle-ci, les silos de l'année précédente sont ouverts pour que le maïs soit distribué aux femmes, qui doivent le préparer en vue de sa consommation communautaire. Cette distribution n'est cependant pas laissée au hasard et semble être au contraire très codifiée. D'après Le Page, le maïs est en effet d'abord distribué aux femmes soleils, issue de l'élite natchez, avant de l'être aux roturières, qui s'empressent ensuite de rentrer chez elles pour le préparer. Cette hiérarchisation des femmes est également signalée par Adair, lors de la fête du maïs vert

[159] Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, NL, MS 262, p. 86 ; A.-S. Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, *op. cit*., vol. 3, p. 7 ; N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 225 ; J. Adair, *The History of the American Indians*, *op. cit*., p. 143, 148 ; L. Hennepin, *Par-delà le Mississippi*, *op. cit*., p. 274 ; J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 96.
[160] W. Bartram, *Travels through North & South Carolina, Georgia, East & West Florida*, *op. cit*., p. 507-508.
[161] N. Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, *op. cit*., p. 201.
[162] Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., NL, MS 530, p. 132-133.
[163] E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 170-182.

chickasaw. Comme chez les Natchez, ce sont elles qui préparent la nourriture et qui la servent aux hommes, rassemblés sur la place centrale du village. Au moment de servir, écrit Adair, les femmes se tiennent devant eux dans un ordre qui reflète strictement leur propre statut social et leur réputation qu'il dit être notamment fondée sur le mérite. L'exploration des enjeux liés au rôle des femmes lors des festins et de leur place dans la hiérarchie sociale mériterait d'être approfondi et de faire l'objet d'un travail de lecture critique des sources orienté vers cet objectif, ce qui n'a pas pu être effectué dans le cadre de cette thèse. Je limiterai donc mon propos à ces quelques réflexions préliminaires.

Au terme du chapitre, une tension se cristallise. En effet, l'alimentation apparaît à la fois comme un ferment des relations entre parents mais aussi comme un espace où se déploient les inégalités sociales au sein du groupe, de manière parfois extrêmement condensée comme dans le cadre des festins communautaires. Ces moments rituels constituent ainsi des espaces de forte proximité sociale, où s'illustre l'éthique du soin propre aux relations entre parents, tout en mettant en scène, à travers les gestes des participants, des formes marquées de distinction sociale. S'imbriquent alors parfois un grand nombre de relations asymétriques : entre personnes humaines et non humaines, entre « considérés » et subordonnés, entre hommes et femmes, ou encore entre les jeunes et les plus âgés.

Conclusion

L'articulation entre dualisme et stratification, au cœur de cette thèse, a permis à mon sens de mieux cerner ce qui se joue dans les relations à l'environnement telles qu'elles se manifestent dans la vallée du Mississippi amérindienne au XVIIIe siècle. Elle révèle en effet que l'écologie autochtone, dans cette région, renvoie à la fois à des logiques plus vastes, qu'on pourrait dire panaméricaines, tout en relevant de principes plus spécifiquement mississippiens. Dualisme et stratification se recoupent ainsi pour donner à voir la complexité, la singularité et la vitalité des rapports autochtones à l'environnement au sein de ce vaste espace, au moment où plusieurs royaumes européens entendaient en prendre le contrôle.

En mettant en valeur ces deux concepts, il ne s'agissait en aucun cas de réduire la complexité écologique amérindienne à une équation à deux variables. J'y voyais plutôt un moyen de rassembler et de penser les données récoltées dans les archives, pour leur redonner une certaine cohérence, à rebours des interprétations mécaniques qui tendent à voir dans les relations à l'environnement le reflet d'un bon sens universel. À l'instar de la méthode structurale telle que la définit Philippe Descola, la mise en relation de ces deux concepts visait donc surtout à identifier, isoler et *mettre en ordre* des phénomènes, pour décrire ensuite comment ils se déploient à travers de nombreuses variantes[1].

Ce modèle d'interprétation – puisque c'est bien d'un modèle qu'il s'agit – ne constitue pas un système rigide qui ne laisserait aucune place à la nuance ni aux contradictions. J'ai au contraire cherché à montrer comment l'articulation entre dualisme et stratification se déclinait de multiples façons en fonction des contextes, des groupes et des personnes concernés. Au fil des chapitres, alors que le modèle se déployait, il a permis de mettre au jour une pluralité des manières d'être parent, ou ennemi, dans la vallée du Mississippi, ainsi qu'une remarquable diversité de statuts sociaux, les deux fonctionnant toujours de pair. Loin de se limiter en effet à des relations horizontales entre personnes, l'écologie étudiée dans cette thèse se caractérise par une stricte hiérarchisation des êtres vivants. Les gestes des Amérindiens à leur égard en témoignent avec une grande clarté et contribuent à la construction du statut de chacun. En comparant par exemple la déférence évidente qui marque les relations aux aigles avec le traitement infligé quotidiennement aux chiens, on saisit la diversité des formes que peuvent prendre les relations entre personnes. Cette diversité s'illustre de manière frappante lorsqu'on compare les individus réputés vivre dans des strates différentes de l'univers, mais elle n'est pas

[1] P. Descola, « Transformation Transformed », art. cité, p. 34-35.

pour autant absente au sein d'une même strate, comme l'illustrent les inégalités qui traversent les relations entre humains, par exemple à l'occasion des festins communautaires. L'opposition entre parenté et prédation n'est pas non plus rigide et elle atteste à l'inverse d'une réelle flexibilité : les personnes, d'une part, passent souvent d'un statut à l'autre – notamment via l'adoption ; d'autre part, le spectre de l'inimitié est toujours présent dans les relations entre parents, comme on peut l'observer dans différentes situations rituelles telles que la danse du calumet ou encore la chasse à l'ours.

1. Approche anthropologique et histoire environnementale

Les résultats de l'enquête, synthétisés à travers cette proposition théorique où s'imbriquent le dualisme et la stratification, ont été rendus possibles par l'approche anthropologique qui a guidé toute la recherche empirique et l'interprétation des données. Le modèle qui en résulte, s'il n'a pas vocation à constituer une réponse définitive aux problèmes soulevés dans cette thèse, doit plutôt être pensé comme une invitation à élargir les possibilités interprétatives, en particulier dans le champ de l'histoire environnementale. Celle-ci gagnerait à mon sens, aux États-Unis notamment, à s'approprier ainsi plus franchement les questionnements des anthropologues. C'est effectivement une écologie plus riche et originale qui se donne à voir lorsqu'on prend au sérieux l'altérité qui caractérise les anecdotes disséminées dans les archives, et quand on entreprend de les déchiffrer au prisme d'une approche relativiste, attentive aux spécificités culturelles. Le tableau de sociétés amérindiennes mues par un insatiable désir de conquête et d'accumulation de capital, cher à l'historiographie déterministe mais reposant sur des catégories d'analyse ethnocentriques, s'estompe rapidement lorsqu'on s'efforce plutôt d'approcher les catégories vernaculaires et l'expérience des acteurs eux-mêmes. Ce but demeure certes difficile à atteindre, dans la mesure où l'enquête est fortement contrainte par une documentation fragmentaire. J'entendais toutefois montrer, à travers cette thèse, qu'il est possible de relire les sources de première main à nouveaux frais, en procédant à l'analyse critique et rigoureuse d'un vaste corpus en langue originale, éclairée par l'anthropologie et l'ethnographie, plutôt qu'en plaquant des concepts préconçus sur les données issues des archives.

Au-delà de ce qu'elle peut apporter à l'histoire environnementale, cette thèse contribue également au dynamisme récent de la recherche française sur l'histoire des sociétés autochtones nord-américaines. Elle s'inscrit à cet égard dans le sillage des travaux de Gilles Havard et de

Benjamin Balloy, croisant une lecture la plus exhaustive possible des sources coloniales et le recourt à un double héritage anthropologique : celui du culturalisme boasien, aux États-Unis, et celui du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, dont l'héritage est bien vivant chez les américanistes français et brésiliens. En contribuant ainsi à la vitalité de cette – petite – école française d'anthropologie historique, cette thèse participe à faire vivre une conception de l'histoire amérindienne différente de celle qui domine le champ des études autochtones en Amérique du Nord.

Ce travail doctoral s'insère aussi dans un mouvement plus général qui traverse l'historiographie américaniste française ces dernières années. Celle-ci voit effectivement plusieurs chercheurs orienter ou réorienter leurs recherches vers des problématiques environnementales et animales, en particulier chez les spécialistes de l'Amérique espagnole[2]. À travers cette thèse, je souhaite montrer que l'Amérique du Nord et, plus spécifiquement, l'Amérique du Nord autochtone, est partie prenante de ce mouvement historiographique. Plusieurs travaux récents vont d'ailleurs dans le sens d'un intérêt pour l'histoire environnementale de l'Amérique française, qu'il s'agisse de la Nouvelle-France[3] ou de la Guyane à l'époque moderne[4]. Au sein de ce mouvement, la présente thèse se singularise par son positionnement épistémologique, résolument anthropologique : il ne s'agit pas seulement d'examiner les conséquences de l'expansion impériale européenne sur les environnements américains mais de comprendre l'expérience écologique qu'en ont fait les populations amérindiennes au prisme de leur propres référents ontologiques. À ce titre, cette thèse fait écho à celle récemment soutenue par Thomas Brignon sur les missions jésuites en pays guarani, au Paraguay[5].

Enfin, ce travail doctoral entendait complexifier le problème de la capacité d'agir et de la résilience, voire de la résistance, des populations amérindiennes face à l'expansion des puissances coloniales européennes. Qu'il s'agisse de la « nouvelle histoire indienne » ou de

[2] Voir par exemple : PEREZ-TISSERANT Emmanuelle, « La conversion d'une zone humide en région agricole : la colonisation de la vallée centrale de Californie 1769-1873 », *Études rurales*, 2019, nº 203, p. 82-101 ; A. Exbalin, *La grande tuerie des chiens*, *op. cit.* ; DURANTON Antoine, « Entre ciel et terre : la colonisation agricole des Antilles et de la Nouvelle-Espagne (1492-1598) », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2025. Voir également la thèse en cours suivante : BERMÚDEZ Jerónimo, « Une transition énergétique d'Ancien Régime ? Travail animal et travail humain en Nouvelle-Espagne (1500-1650) », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, en cours. Pour une perspective archéologique, voir également : DELSOL Nicolas, *Cattle in the Postcolumbian Americas: A Zooarchaeological Historical Study*, Gainesville, University Press of Florida, 2024.

[3] FURST Benjamin, « La monarchie et l'environnement en Alsace et au Canada sous l'Ancien régime : l'eau, politiques et représentations », Thèse de doctorat, Mulhouse/Montréal, Université de Haute-Alsace/Université de Montréal, 2017 ; W. Riguelle, « Importer pour mieux régner », art. cité.

[4] Voir la thèse en cours suivante : LESIMPLE Frédéric, « De la construction d'un mythe : la forêt de Guyane française, 1643-1848 », Thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris-Nanterre, en cours.

[5] T. Brignon, « Entre le bœuf et le jaguar », *op. cit*.

l'histoire environnementale, nombre de travaux ont insisté sur les importantes transformations qu'ont connu les sociétés autochtones à partir du XVIIe siècle, notamment dans le sillage des changements environnementaux impulsés par les colons anglais, espagnols et français[6]. Or, en étudiant l'irruption des animaux européens en pays amérindien, j'ai tenté de montrer qu'elle constituait certes une nouveauté, mais que ces animaux étaient en réalité intégrés par les Autochtones à leur propre écologie, au sens où ils sont appréhendés selon des logiques préexistantes. Cette idée ne doit cependant pas être confondue avec une posture fixiste, et il ne s'agit certainement pas de nier l'historicité des sociétés amérindiennes. Je considère au contraire qu'il s'agit là de l'une des preuves les plus manifestes de la vitalité de ces sociétés face à une pression coloniale qu'on ne saurait nier[7]. Cette manière de concevoir l'écologie des Amérindiens dans un contexte de transformations environnementales se distingue toutefois nettement de celle prévalant dans l'historiographie déterministe. En effet, si la capacité d'agir des Amérindiens a très largement été mise en avant au prisme de leur supposée volonté sans limite d'exploitation des ressources, cette thèse montre, me semble-t-il, que l'agentivité autochtone peut aussi être valorisée autrement, en examinant comment des phénomènes environnementaux liés à l'expansion coloniale sont gérés par les sociétés autochtones *à leur manière*, selon leurs propres référents culturels.

2. Anthropologie, écologie et hiérarchie sociale

Dans un contexte où, en France, l'Amérique du Nord autochtone est largement désertée par les anthropologues, j'ai également cherché dans cette thèse à réintégrer la vallée du Mississippi aux débats anthropologiques contemporains, comme l'ont récemment proposé aussi B. Balloy et G. Havard à propos du Sud-Est, dans le sillage des travaux d'Emmanuel Désveaux[8]. En l'occurrence, la vallée du Mississippi est encore moins présente dans les travaux anthropologiques français que ceux portant sur les Plaines, le Sud-Ouest ou l'aire subarctique. Ce phénomène s'explique notamment par le faible nombre de travaux ethnographiques menés au sein de communautés originaires de cette région, dont la grande majorité ont été déportées

[6] Voir notamment : W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.* ; R. White, *The Roots of Dependency*, *op. cit.* ; P. Hämäläinen, « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », art. cité ; *The Comanche Empire*, *op. cit.* ; *Lakota America*, *op. cit.* ; V. DeJohn Anderson, *Creatures of Empire*, *op. cit.*
[7] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 8-10.
[8] B. Balloy, *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle*, *op. cit.* ; G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit.* ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit.*, p. 332-380.

en Territoire indien dès les années 1830. Reprendre les sources historiques du XVIIIe siècle permet ainsi de nourrir les discussions qui animent les anthropologues.

Dans cette perspective, j'ai proposé de mettre à distance les aires culturelles canoniques de l'anthropologie nord-américaine dont la définition repose sur une corrélation entre des caractéristiques environnementales données et certains traits culturels, ces derniers étant étroitement liés aux stratégies adaptatives des sociétés amérindiennes. Bien sûr, l'objectif n'était pas de nier que ces sociétés s'adaptent à leur environnement ; mais une telle assertion relève du truisme. En étudiant trois aires culturelles – les Plaines, le Sud-Est et le Nord-Est – là où elles se rencontrent, c'est-à-dire dans la vallée du Mississippi, j'entendais plutôt souligner la richesse et la créativité de l'écologie autochtone qui dépasse largement le cadre de l'adaptation à des contraintes locales. Les sociétés abordées appréhendent en effet leur environnement suivant des logiques qui reflètent assez peu la division en aires culturelles habituellement retenue.

Dans le prolongement de ces conclusions, cette thèse interroge la cohérence interne de la vallée du Mississippi comme aire culturelle à part entière. À cet égard, l'articulation entre dualisme et stratification suggère que cette région se rattache à des logiques plus largement partagées en Amérique du Nord tout en donnant à voir des principes plus singuliers, à commencer par la place qu'y prend la stratification des êtres vivants. Il est difficile d'assurer que ce phénomène est strictement « mississippien » au XVIIIe siècle, dans la mesure où nombre de sociétés nord-américaines sont encore très peu documentées à cette époque, en particulier à l'ouest du Mississippi, et ne peuvent donc pas être comparées à celles étudiées dans cette thèse. Ce travail montre néanmoins à quel point la hiérarchisation des êtres constitue un principe fondamental dans la vallée du Mississippi autochtone et que celui-ci s'inscrit dans le temps long, comme je l'ai proposé en dialogue avec les travaux des archéologues.

Plus précisément, l'un des apports de cette thèse réside dans la mise au jour de la grande porosité entre stratification du cosmos et hiérarchie sociale dans la vallée du Mississippi. Cette étude ouvre donc des pistes de réflexion nouvelles dans le champ de l'anthropologie des relations entre humains et non-humains, là où, si l'on se fie uniquement à l'ethnographie du Subarctique, par exemple, on pourrait penser que les relations aux personnes non humaines ont tendance à être caractérisées par un certain égalitarisme en Amérique du Nord.

Les résultats de l'enquête me paraissent par ailleurs revêtir un potentiel heuristique dans le cadre de débats qui ont traversé l'anthropologie américaniste ces dernières années, notamment chez les spécialistes de l'Amazonie, à l'image des hypothèses formulées au sujet de

la prédation amérindienne[9]. Il apparaît en effet, au regard des conclusions énoncées dans cette thèse, que la place de l'inimitié dans les relations aux êtres vivants n'a peut-être pas reçu toute l'attention qu'elle mériterait et gagnerait sans doute à être soulevée à partir d'autres cas d'étude nord-américains. Au-delà, en outre, de leur possible intérêt dans le cadre de l'anthropologie nord-américaniste, les réflexions proposées ici sur la prédation suggèrent que le dialogue entre spécialistes des différentes régions du continent américain conserve toute sa fécondité.

Cette thèse participe enfin plus spécifiquement à une réévaluation des catégories d'analyse mobilisées dans le champ de l'anthropologie des sociétés autochtones d'Amérique du Nord, via un retour aux sources historiques. Dans la mesure où la vallée du Mississippi n'a pas connu de tradition ethnographique florissante, le travail dans les archives constitue une voie privilégiée pour collecter de nouveaux matériaux et alimenter les discussions anthropologiques. La méthode n'est pas entièrement nouvelle : les Natchez, en particulier, ont depuis longtemps intéressé les anthropologues, qui se sont saisis des sources coloniales pour nourrir leur propos[10]. Rares sont néanmoins les travaux anthropologiques qui adoptent une approche critique des sources, souvent utilisées plutôt de façon sélective[11]. En réexaminant le corpus d'archives coloniales, il devient ainsi possible d'interroger, voire de déconstruire, certaines interprétations trop hypothético-déductives et éloignées des données empiriques, comme j'ai essayé de le montrer à travers l'exemple des êtres subaquatiques ou encore du tonnerre, dont l'importance est indéniable dans toute la vallée du Mississippi, mais qu'il n'est pas toujours possible d'associer aux catégories anthropologiques de « panthère subaquatique » ou d'« oiseau-tonnerre ». En outre, et comme invite à le faire G. Havard, seule une connaissance approfondie des référents culturels des auteurs des sources coloniales permet de comprendre les ressorts des pratiques amérindiennes, dans la mesure où elles sont toujours décrites à travers un « filtre », souvent en miroir de leur propre expérience du monde[12]. Lorsqu'un père jésuite évoque le fait de manger « avant son rang » ou qu'un traiteur de fourrure compare la place du maïs chez les Amérindiens à celle du pain chez les Français, toute la substance informative de leurs descriptions réside dans ce qu'elles disent de la France d'Ancien Régime. C'est donc uniquement par sa capacité à identifier d'abord la valeur de la comparaison que l'historien est en mesure de comprendre ensuite ce qu'elle dit des sociétés amérindiennes. La critique

[9] Cf. chapitre 4.
[10] E. Tooker, « Natchez Social Organization », art. cité ; J. Brain, « The Natchez "Paradox" », art. cité ; E. Désveaux, *Quadratura americana*, *op. cit*., p. 332-380 ; G. Havard, « Archéologie du savoir sur les Indiens de Louisiane », art. cité.
[11] À ce titre, toujours à propos des Natchez, l'ouvrage récent de G. Havard constitue une exception : G. Havard, *Les Natchez*, *op. cit*.
[12] G. Havard, *Empire et métissages*, *op. cit*., p. 15, 31-36.

rigoureuse des sources offre ainsi la possibilité de nuancer et de complexifier les interprétations formulées sur ces sociétés à partir d'un corpus ethnographique restreint et souvent identique.

3. Défis et perspectives face à une documentation lacunaire

Si l'usage des sources historiques s'avère être fructueux dans la perspective d'une contribution aux débats anthropologiques, cette thèse montre aussi que la documentation reste largement lacunaire. S'y confronter, c'est donc aussi faire face à des difficultés méthodologiques qui semblent parfois insurmontables. Dans un cadre idéal, il aurait fallu pouvoir comparer, point pour point, comment chaque phénomène étudié se décline au sein de chaque nation. Or, une telle entreprise est inenvisageable au vu des informations livrées par les archives. En fonction des nations concernées, ces informations diffèrent profondément, non seulement en degré, au sens où elles sont plus ou moins abondantes, mais aussi en nature, le contenu des descriptions étant tout à fait dissemblable. Il est ainsi possible d'étudier les relations que les Illinois tissaient avec certains êtres invisibles, comme les esprits-gardiens, car nombre de sources les concernant ont été produites par des missionnaires jésuites, locuteurs de leur langue et attachés à décrire les pratiques rituelles pour mieux les évincer au profit du culte chrétien. Il en va tout autrement des Quapaw, à propos desquels seuls quelques individus, principalement des explorateurs, ont rédigé des observations, sur des sujets et avec une précision incomparables à ceux connus pour les Illinois. Dans ce cadre contraignant, aucune comparaison trait pour trait n'a pu être proposée.

En revanche, l'approche morphologique, inspirée des travaux de Carlo Ginzburg, a permis dans une certaine mesure de contourner cette difficulté et de mettre au jour des proximités non négligeables entre les différentes sociétés de la vallée du Mississippi. Si l'objectif était, en premier lieu, de repérer des homologies à l'échelle de cette région, l'approche adoptée dans cette thèse a également permis de souligner des différences entre certaines nations et d'identifier des zones d'ombre qui mériteraient d'être à nouveau examinées. Bien souvent, en effet, il est difficile d'affirmer catégoriquement si ces différences renvoient à une réalité historique ou si elles relèvent du caractère parcellaire des informations contenues dans les archives. Qu'en est-il par exemple de la surreprésentation des esprits-gardiens de forme avienne chez les Illinois ? Cela correspond-il à un particularisme local ou doit-on penser qu'il s'agit plutôt d'un biais propre aux sources missionnaires ? À l'inverse, la discrétion des informations relatives à la présence des chevaux en territoire illinois témoigne-t-elle d'un relatif rejet des

équidés par ces derniers ou plutôt d'une absence d'intérêt des observateurs coloniaux pour le sujet dans cette région ? Les données, rares et parfois contradictoires, ne permettent pas toujours d'approfondir les hypothèses formulées. Dans ce cadre, en parallèle de la recherche continue de nouvelles sources qui pourraient nourrir la réflexion, l'élaboration du modèle interprétatif qui est au fondement de cette thèse autorise à porter un regard neuf sur ces données éparses et pourrait peut-être offrir une grille de lecture flexible et corrigible pour engager des études plus monographiques, sur un groupe ou une nation en particulier.

Face aux difficultés rencontrées à la lecture des sources, on pourrait céder au fatalisme. Contrairement à d'autres contextes historiques, peu de documents inédits ont en effet été découverts au cours des dernières décennies, et les historiens sont contraints de travailler sur des sources qui sont, pour une très large majorité, déjà connues des spécialistes. En revanche, outre le fait que chaque nouvelle question posée aux documents permet d'en renouveler la lecture, il ne faudrait pas négliger l'intérêt que représenterait l'exploration de périodes plus tardives. À cet égard, cette thèse ouvre des pistes interprétatives qui pourraient être discutées, approfondies ou nuancées à partir des sources du XIXe siècle. Cette période étant caractérisée par des bouleversements brutaux, à commencer par le déplacement forcé d'une grande partie des Amérindiens de la vallée du Mississippi à l'ouest de ce fleuve, on pourrait s'interroger sur les transformations qui affectent leurs rapports à l'environnement à la suite de ce déplacement. L'arrachement à leurs territoires d'origine a nécessairement poussé les groupes déplacés à s'adapter à de nouveaux écosystèmes, sans même parler des conséquences environnementales croissantes de l'expansion coloniale vers l'ouest, notamment sur les populations de gibier[13]. Étudier cette période historique implique de se confronter à des sources bien différentes de celles qui composent le corpus du XVIIIe siècle : l'entreprise coloniale états-unienne diffère de celle du royaume de France, tout comme les auteurs des sources du XIXe siècle se distinguent de ceux qui les ont précédés. Ces archives, néanmoins, pourraient être mobilisées pour mettre à l'épreuve le modèle d'interprétation élaboré dans cette thèse, afin de mesurer, de manière plus systématique, comment l'écologie des sociétés autochtones s'adapte et se recompose dans une période de troubles et de violence aigüe.

[13] Sur les déplacements forcés : C. Saunt, *Unworthy Republic*, *op. cit*. Sur la destruction des populations de gibier au XIXe siècle : A. Isenberg, *The Destruction of the Bison*, *op. cit*.

Sources consultées

Sources manuscrites et fonds d'archives

En France

Archives nationales (AN), Paris

Papiers Delisle
MAR/2JJ//56.

Service hydrographique de la Marine. Observations scientifiques et géographiques
MAR/3JJ//277.

Cartes, plans et dessins d'architecture
Sous-série N
Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Carte de la province de la Louissiane autrefois dit le Missisipy », s.d., 75 x 49 cm, N/III/Louisiane/1/3.

Sous-série NN
Jean de Beaurain, « Carte de l'Amérique septentrionale pour servir à l'intelligence de la guerre entre les Anglois et les insurgents dédiée à M[onsei]g[neu]r de Sartine, ministre de la Marine », s.d., 63,2 x 46 cm, NN/173/174.

Archives nationales d'outre-mer (ANOM), Aix-en-Provence

Fonds ministériels
Sous-série C13 (correspondance à l'arrivée, Louisiane)

Sous-série C11 (correspondance à l'arrivée, Canada)

Sous-série E (personnel colonial ancien)

Dépôt des papiers publics des colonies
Sous-série 5 DPPC (recensements, rôles et états de réfugiés, fois et hommages, titres de concessions)

Dépôt des fortifications des colonies
Sous-série 4 DFC.

Bibliothèque nationale de France (BNF), Paris

Manuscrits français

André-Joseph Pénicaut, « Relation, ou annale véritable, de ce qui s'est passé dans le païs de la Loüisiane pendant vingt deux années consécutives depuis le commencement de l'établissemt des François dans le païs […] », 1721, MS 14613.

Jean-Baptiste Bénard de La Harpe, « Journal du voyage de la Louisiane fait par le sr Bénard de La Harpe et des découvertes qu'il a fait dans la party de l'ouest de cette colonie », s.d., MS 8989.

Département des cartes et plans
Guillaume Delisle, « Carte de la Louisiane et du cours du Mississipi », 1718, 50 x 66 cm, GE C-10920.

Service historique de la Défense (SHD), Vincennes

Collection des « 71 recueils » du dépôt des cartes et plans de la Marine
Anonyme, « Carte pour donner une idée de la position des villages sauvages où l'on voit par une ligne ponctuée en rouge la séparation des sauvages qui tiennent pour nous d'avec ceux qui tiennent pour les Englois », s.d., 54,5 x 45 cm, Recueil 68, carte n°65.

Louis Joseph Guillaume Régis du Roullet (attribué à), « Carte du chemin du Fort de La Mobile aux villages des Tchaktas levé par estime en 1732 le 14 juillet par Monsieur Regis du Roullet Officier dans la Colonie », 1732, 45 x 95 cm, Recueil 68, carte n°71.

Aux États-Unis

American Philosophical Society Library, Philadelphie

American Indian Vocabulary Collection
George Izard, « Vocabulary of the Quapaw Indians », 10 janvier 1827, MS 497.V85.

Historic New Orleans Collection (HNOC), New Orleans

Williams Research Center
Marc-Antoine Caillot, « Relation du voyage de la Louisianne ou Nouv. France fait par le Sr. Caillot en l'année 1730 », s.d., MS 596.

John Carter Brown Library (JCBL), Brown University, Providence

Digital Collections
Jean-Baptiste Le Boulanger, « [French and Miami-Illinois Dictionary] », s.d., MS Codex ind. 28.

Library of Congress, Washington D.C.

Geography and Map Division

W. T. Hornaday, « Map Illustrating the Extermination of the American Bison », 1889, 50 x 39 cm, Q11 U5 1887.

Newberry Library (NL), Chicago

Edward E. Ayer Collection
Anonyme, « Relation de la Louisianne », s.d., MS 530.

Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Sauvages de la Louisianne », s.l., s.d., NL, MS 293, vol. 2, p. 105-129.

Antoine Laumet Lamothe Cadillac, « Relation du sieur de La Mothe Cadillac », s.d., MS 293, vol. 3, p. 362-449.

George Davenport, [Lettre à O. N. Bostwick], Rock Island, 9 septembre 1824, MS 215.

Pierre-Charles Deliette, « Mémoire concernant le Pays des Illinois », 1721, MS 293, vol. 3, p. 264-362.

Jean-François-Benjamin Dumont de Montigny, « Mémoire de Lxx Dxx officier Ingénieur contenant les événemens qui se sont passés à la Louisiane depuis 1718 jusqu'à présent […] », 1747, MS 257.

Paul du Ru, « Journal d'un voyage fait avec Mr. d'Iberville de la rade de Bilocchis dans le haut du Mississipi […] », 1700, MS 262.

Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge

Prints and Drawings
Alexandre de Batz, « Desseins de Sauvages de Plusieurs Nations, Nlle Orléans », 1735, 29,8 x 45,3 cm, 41-72-10/20.

Smithsonian American Art Museum, Washington D.C.

George Catlin, *Eagle Dance, Choctaw*, 1835-1837, 49,6 x 70 cm, 1985.66.449.

Watkinson Library (WL), Trinity College, Hartford

American Indian Collection
Jacques Gravier, « [Dictionary of the Algonquian Illinois Language] », v. 1700.

Sources imprimées

ADAIR James, *The History of the American Indians*, édité par Kathryn Holland Braund, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2005.

Annales de la propagation de la foi. Recueil périodique des lettres et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'œuvre de la propagation de la foi, Lyon, chez l'éditeur des Annales, n°11, 2e édition, 1843 [1827].

BARTRAM William, *Travels through North & South Carolina, Georgia, East &West Florida, the Cherokee Country, the Extensive Territories of the Muscogulges, or Creek Confederacy, and the Country of the Chactaws ; Containing an Account of the Soil and Natural Productions of those Regions, Together with Observations on the Manners of the Indians*, Philadelphie, James & Johnson, 1791.

BAILLARGEON Noël (ed.), *Les Missions du séminaire de Québec dans la vallée du Mississippi, 1698-1699*, Québec, Musée de la Civilisation, 2002.

BOSSU Jean-Bernard, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale, contenant une collection de lettres écrites sur les lieux, par l'Auteur, à son ami, M. Douin, Chevalier, Capitaine dans les troupes du Roi, ci-devant son camarade dans le nouveau Monde*, Amsterdam, Changuion, 1777.

— *Nouveaux voyages aux Indes occidentales ; contenant une relation des différents peuples qui habitent les environs du Grand Fleuve Saint-Louis, appelé vulgairement le Mississippi ; leur Religion ; leur gouvernement ; leurs mœurs ; leurs guerres et leur commerce*, Paris, Le Jay, 1768, 2 parties.

BRADBURY John, *Travels in the Interior of America, in the Years 1809, 1810, and 1811 ; including a Description of Upper Louisiana, together with the States of Ohio, Kentucky, Indiana, and Tennessee, with the Illinois and Western Territories, and containing Remarks and Observations Useful to Persons Emigrating to Those Countries*, Londres, Sherwood, Neely, and Jones, 1819.

BRY Théodore de, « Cervorum venatio ; Crocodilos consiciendi ratio » dans *Grands Voyages*, Francfort-sur-le-Main, 1590-1596, partie 2.
[En ligne : https://digitalcollections.nypl.org/items/2ad65c10-c6bf-012f-13f2-58d385a7bc34, consulté le 20 février 2026]

BUSHNELL David I. (ed.), *Drawings by A. DeBatz in Louisiana, 1732-1735*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Smithsonian Institution Miscellaneous Collections », vol. 80), 1927.

BYINGTON Cyrus, *A Dictionary of the Choctaw Language*, édité par John R. Swanton et Henry S. Halbert, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 46), 1915.

CHARLEVOIX Pierre-François-Xavier de, *Journal d'un voyage*, édité par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, 2 vol.

— *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, Paris, Pierre-François Giffart, 1744, 3 vol.

Dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694, 2 vol.

DUMONT DE MONTIGNY Jean-François-Benjamin, *Mémoires historiques sur la Louisiane*, Paris, Bauche, 1753, 2 vol.

ESPINOSA Isidro Felix de, « Descriptions of the Tejas or Asinai Indians, 1691-1722, IV », *The Southwestern Historical Quarterly*, 1927, vol. 31, nº 2, p. 150-180.

HENNEPIN Louis, *Par-delà le Mississippi. Aventures en Amérique*, édité par Catherine Broué, Toulouse, Anacharsis, 2012.

HENRY Alexander, *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territories Between the Years 1761 and 1776*, New York, Riley, 1809.

JR = THWAITES Reuben Gold (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Brothers Company, 1896-1901, 73 vol.

LAWSON John, *A New Voyage to Carolina, Containing the Exact Description and Natural History of that Country, Together with the Present State thereof. and a Journal of a Thousand Miles, Travel'd thro' Several Nations of Indians, Giving a Particular Account of their Customs, Manners, &c.,* Londres, 1709.

LE CLERCQ Chrestien, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle-France*, Paris, Anable Auroy, 1691, 2 vol.

LE PAGE DU PRATZ Antoine-Simon, *Histoire de la Louisiane, contenant la découverte de ce vaste pays ; sa description géographique ; un voyage dans les terres ; l'histoire naturelle ; les mœurs, coutumes & religion des naturels, avec leurs origines, deux voyages dans le nord du Nouveau Mexique, dont un jusqu'à la mer du Sud ; ornée de deux cartes & de 40 planches en taille-douce*, Paris, De Bure l'Aîné, 1758, 3 vol.

LOYSEAU Charles, *Traicte des ordres et simples dignitez*, Paris, Veuve Abel l'Angelier, 1613 [1610].

MARGRY Pierre (ed.), *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale (1614-1754) : mémoires et documents originaux*, Paris, Damase Jouaust, 1875-1886, 6 vol.

— *Relations et mémoires inédits pour servir à l'histoire de la France dans les pays d'outre-mer, tirés des archives du ministère de la marine et des colonies*, Paris, Challamel Aîné, 1867.

Mercure de France, dédié au Roy, Paris, Guillaume Cavelier, décembre 1725, 2 vol.

PERROT Nicolas, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, édité par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

Recueil de voyages au Nord, contenant divers Mémoires très utiles au Commerce & à la Navigation, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1715-1738, 10 vol.

ROCHEMONTEIX Camille de (ed.), *Relation par lettres de l'Amérique Septentrionalle (années 1709 et 1710)*, Paris, Letouzey et Ané, 1904.

ROMANS Bernard, *A Concise Natural History of East and West Florida : Containing an Account of the Natural Produce of All the Southern Part of British America in the Three Kingdoms of Nature, Particularly the Animal and Vegetable ; Likewise, the Artificial Produce Now Raised, or Possible to Be Raised, and Manufactured There, with Some Commercial and Political Observations in that Part of the World ; and a Chorographical Account of the Same*, New York, R. Aitken, 1776.

SCHOOLCRAFT Henry Rowe, *Narrative Journal of Travels through the Northwestern Regions of the United States: Extending from Detroit through the Great Chain of American Lakes to the Sources of the Mississippi River, Performed as a Member of the Expedition under Governor Cass in the year 1820*, Albany, E. & E. Hosford, 1821.

TROWBRIDGE Charles C., *Meearmeear Traditions*, édité par Vernon Kinietz, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1938.

TRUTEAU Jean-Baptiste, *A Fur Trader on the Upper Missouri. The Journal and Description of Jean-Baptiste Truteau, 1794-1796*, édité par Raymond DeMallie, Douglas Parks et Robert Vézina, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2017.

Bibliographie

Travaux universitaires

ABLER Thomas S., « Scalping, Torture, Cannibalism and Rape: An Ethnohistorical Analysis of Conflicting Cultural Values in War », *Anthropologica*, 1992, vol. 34, nº 1, p. 3-20.

ALT Susan M., « The Implications of the Religious Foundations at Cahokia » dans Charles H. McNutt et Ryan M. Parish (eds.), *Cahokia in Context: Hegemony and Diaspora*, Gainesville, University of Florida Press, 2020, p. 32-48.

ANDERSON Eugene N., *Everyone Eats: Understanding Food and Culture*, New York, New York University Press, 2005.

ANDERSON Marion Kathleen, « Tending the Wilderness », *Restoration and Management Notes*, 1996, vol. 14, nº 2, p. 154-166.

ARNOLD Morris, « Military Cooperation and the Relocation of Quapaw and French Settlements in Colonial Arkansas: A Case Study in Colonial International Relations », *Arkansas Archeological Survey Academic Papers*, 2023, vol. 1, p. 2-13.

ASCH David et HART John, « Crop Domestication in Prehistoric Eastern North America » dans Robert M. Goodman (ed.), *Encyclopedia of Plant and Crop Science*, New York, Routledge, 2004, p. 314-319.

AXTELL James et STURTEVANT William C., « The Unkindest Cut, or Who Invented Scalping », *The William and Mary Quarterly*, 1980, vol. 37, nº 3, p. 451-472.

BAILEY Garrick A., « Osage » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 476-496.

BALLOY Benjamin, « Dire et dessiner le pays choctaw dans la première moitié du XVIIIe siècle », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, n°40, p. 170-213.

— *Les Indiens Creek au XVIIIe siècle. Mythologie, guerre, hiérarchie*, Paris, Les Indes Savantes, 2023.

— « La hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee (Creek) de Louisiane, au XVIIIe siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2021, n° 237, nº 1, p. 45-74.

— « Procession, progression. Périodicité, mythes et hiérarchie dans l'organisation sociale des Muscogee (Creek) au 18e siècle (Alabama, Etats-Unis) », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2019.

— « Remarques critiques sur l'historiographie des Choctaw », *Journal de la société des américanistes*, 2019, vol. 105, nº 105-1, p. 111-115.

— « Le motif de la régurgitation dans les « fêtes » amérindiennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2016.
[En ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/69501, consulté le 20 février 2026]

BALVAY Arnaud, « Cinq "Sauvages" américains à la cour de Louis XV en 1725 » dans Gilles Havard et Mickaël Augeron (eds.), *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, p. 75-81.

— « Tattooing and Its Role in French-Native American Relations in the Eighteenth Century », *French Colonial History*, 2008, vol. 9, p. 1-14.

BASSO Keith H., *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

BECK KEHOE Alice, « Osage Texts and Cahokia Data » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Object and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 246-282.

BENEDICT Ruth, *Patterns of Culture*, Londres, Routledge/Kegan Paul, 1961 [1934].

— *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha, Collegiate Press (« Memoirs of the American Anthropological Association »), 1923.

— « The Vision in Plains Culture », *American Anthropologist*, 1922, vol. 24, nº 1, p. 1-23.

BERLO Janet et PHILLIPS Ruth, *Amérique du Nord. Arts premiers*, Paris, Albin Michel, 2006 [1998].

BERMÚDEZ Jerónimo, « Une transition énergétique d'Ancien Régime ? Travail animal et travail humain en Nouvelle-Espagne (1500-1650) », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, en cours.

BERRES Thomas E., STOTHERS David M. et MATHER David, « Bear Imagery and Ritual in Northeast North America: An Update and Assessment of A. Irving Hallowell's Work », *Midcontinental Journal of Archaeology*, 2004, vol. 29, nº 1, p. 5-42.

BERTHIAUME Pierre, « Introduction » dans Antoine-Denis Raudot, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale*, édité par Pierre Berthiaume, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 1-54.

BETHKE Brandi Ellen, « Dog Days to Horse Days: Evaluating the Rise of Nomadic Pastoralism Among the Blackfoot », Thèse de doctorat, Tucson, University of Arizona, 2016.

BILODEAU Christopher, « “They Honor Our Lord among Themselves in Their Own Way”: Colonial Christianity and the Illinois Indians », *American Indian Quarterly*, 2001, vol. 25, nº 3, p. 352-377.

BLAKESLEE Donald J., « The Origin and Spread of the Calumet Ceremony », *American Antiquity*, 1981, vol. 46, nº 4, p. 759-768.

BLOCH Maurice, « Ritual and Deference » dans Harvey Whitehouse et James Laidlaw (eds.), *Ritual and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004, p. 65-78.

— « Commensality and Poisoning », *Social Research*, 1999, vol. 66, nº 1, p. 133-149.

BOAS Franz, « Eugenics », *The Scientific Monthly*, 1916, vol. 3, nº 5, p. 471-478.

— « Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants », *American Anthropologist*, 1912, vol. 14, nº 3, p. 530-562.

— « Introduction » dans *Handbook of American Indian Languages*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1911, vol. 1, p. 1-83.

— *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Report of the U.S. National Museum »), 1897.

BOLTON Herbert Eugene, « Xinesi » dans Frederick Webb Hodge (ed.), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1910, vol. 2, p. 981.

BONHOMME Julien, « Rites de passage » dans Bernard Andrieu et Gilles Boëtsch (eds.), *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 283-285.

BRAIN Jeffrey P., « The Natchez “Paradox” », *Ethnology*, 1971, vol. 10, nº 2, p. 215-222.

BRAIN Jeffrey P., ROTH George et DE REUSE Willem J., « Tunica, Biloxi, and Ofo » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 586-597.

BRASSER Theodore, « Massue de guerre » dans Gaylord Torrence (ed.), *Indiens des Plaines*, Paris, Musée du quai Branly / Skira, 2014, p. 100-101.

BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. Les structures du quotidien*, Paris, Armand Colin, 2022 [1967].

— « Alimentation et catégories de l’histoire », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 1961, vol. 16, nº 4, p. 723-728.

BRIGHTMAN Marc, GROTTI Vanessa Elisa et ULTURGASHEVA Olga, « Animism and Invisible Worlds: the Place of Non-humans in Indigenous Ontologies » dans Marc Brightman, Vanessa

Elisa Grotti et Olga Ulturgasheva (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2012, p. 1-27.

BRIGHTMAN Robert A., « Chitimacha » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 642-652.

— *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animals Relationship*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1993.

BRIGHTMAN Robert A. et WALLACE Pamela S., « Chickasaw » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 478-495.

BRIGNON Thomas, « Entre le bœuf et le jaguar : une histoire des relations anthropo-zoologiques dans les missions jésuites des Guarani (Paraguay, 1687-1737) », Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2023.

BROOKS Charles E. P., « Dr. Ellsworth Huntington », *Nature*, 1947, vol. 160, nº 4072, p. 666-667.

BROUÉ Catherine, « Introduction » dans Louis Hennepin, *Par-delà le Mississippi*. *Aventures en Amérique*, édité par Catherine Broué, Toulouse, Anacharsis, p. 9-49.

— « En filigrane des récits du père Louis Hennepin : « trous noirs » de l'exploration louisianaise, 1679-1681 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2000, vol. 53, nº 3, p. 339-366.

BROWN Ian W., « The Calumet Ceremony in the Southeast and Its Archaeological Manifestations », *American Antiquity*, 1989, vol. 54, nº 2, p. 311-331.

BUSHNELL David I., *Native Cemeteries and Forms of Burial East of the Mississippi*, Washington D. C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 71), 1920.

— « Myths of the Louisiana Choctaw », *American Anthropologist*, 1910, vol. 12, nº 4, p. 526-535.

— *The Choctaw of Bayou Lacomb, St. Tammany Parish, Louisiana*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 48), 1909.

CALDWELL Joseph R., « Interaction Spheres in Prehistory », *Hopewellian Studies*, 1964, vol. 12, nº 6, p. 133-143.

CALLENDER Charles, « Fox » dans Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 636-647.

— « Illinois » dans Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 673-680.

— « Miami » dans Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 681-689.

CAMPISI Jack, « Houma » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 632-641.

CARSON James Taylor, « Sacred Circles and Dangerous People. Native American Cosmology and the French Settlement of Louisiana » dans Bradley G. Bond (ed.), *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 65-82.

— *Searching for the Bright Path: The Mississippi Choctaws from Prehistory to Removal*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2003 [1999].

— « Horses and the Economy and Culture of the Choctaw Indians, 1690-1840 », *Ethnohistory*, 1995, vol. 42, nº 3, p. 495-513.

CARSON James Taylor et TIRO Karim M., « Animals in Atlantic North America to 1800 » dans D'Maris Coffman, Adrian Leonard et William O'Reilly (eds.), *The Atlantic World*, Londres/New York, Routledge, 2015, p. 13-33.

CHAPMAN Brian R. et BOLEN Eric G., *Ecology of North America*, Chichester/Hoboken, Wiley–Blackwell, 2015.

CHARLE Matthieu, *Coeur d'Alene. Ethnohistoire d'une communauté indienne d'Amérique du Nord*, La-Roche-sur-Yon, Dépaysage, 2019.

CHURCHILL Mary C., « The Oppositional Paradigm of Purity versus Pollution in Charles Hudson's: "The Southeastern Indians" », *American Indian Quarterly*, 1996, vol. 20, nº 3/4, p. 563-593.

CLASTRES Pierre, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2016 [1977].

CLEMMER Richard O., « Native Americans: The First Conservationists? An Examination of Shepard Krech III's Hypothesis with Respect to the Western Shoshone », *Journal of Anthropological Research*, 2009, vol. 65, nº 4, p. 555-574.

CLUTE Janet R. et WASELKOV Gregory A., « Faunal Remains from Old Mobile », *Historical Archaeology*, 2002, vol. 36, nº 1, p. 129-134.

COMBA Enrico, « Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies », *European Review of Native American Studies*, 1991, vol. 5, nº 2, p. 41-48.

COSTA David J., *As Long as the Earth Endures: Annotated Miami-Illinois Texts*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2022.

— « Culture Hero and Trickster Stories » dans Brian Swann (ed.), *Algonquian Spirit: Contemporary Translations of the Algonquian Literatures of North America*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2005, p. 292-319.

CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 2003 [1983].

CROSBY Alfred, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Greenwood, 1972.

CROWLEY John M., « Küchler, A.W. Potential Natural Vegetation of the Conterminous United States. American Geographical Society Special Pub. n°36. New York, American Geographical Society, 1964 », *Cahiers de Géographie du Québec*, 1964, vol. 9, n°4, p. 105-109.

CUMMINS Bryan, *First Nations, First Dog. Canadian Aboriginal Ethnocynology*, Calgary, Detselig Enterprises, 2002.

CUSHING Frank Hamilton, « Le jeune chasseur qui n'offrait jamais de sacrifice au cerf qu'il avait tué, ou l'origine de la société des serpents à sonnette » dans *Tenatsali, ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien*, édité par Patrick Pérez et Frédéric Saumade, Paris, CNRS éditions, 2022, p. 233-254.

DARNELL Regna, « North American Traditions in Anthropology: The Historiographic Baselines » dans Henricka Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Malden, Blackwell, 2008, p. 35-51.

DAWDY Shannon Lee, « "A Wild Taste": Food and Colonialism in Eighteenth-Century Louisiana », *Ethnohistory*, 2010, vol. 57, nº 3, p. 389-414.

DEJOHN ANDERSON Virginia, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transform Early America*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004.

DELÂGE Denys, « Du castor cosmique au castor travailleur : histoire d'un transfert culturel », *Les Cahiers des dix*, 2014, nº 68, p. 1-45.

— « Regards croisés sur les chiens en contexte colonial canadien » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 279-321.

— « Microbes, animaux et eau en Nouvelle-France », *Globe*, 2006, vol. 9, nº 1, p. 113-139.

— « "Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres". Histoire des chiens dans la rencontre des Français et des Amérindiens », *Les Cahiers des Dix*, 2005, nº 59, p. 179-215.

— « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », *Lekton*, 1992, vol. 2, nº 2, p. 103-191.

— « Les premiers contacts selon un choix de récits amérindiens publiés au XIXe et XXe siècles », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 1992, vol. 22, nº 2-3, p. 101-116.

— « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, 1991, vol. 15, nº 1, p. 55-87.

— *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985.

DELSOL Nicolas, *Cattle in the Postcolumbian Americas: A Zooarchaeological Historical Study*, Gainesville, University Press of Florida, 2024.

DEMALLIE Raymond J., « Sioux Until 1850 » dans Raymond DeMallie, *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, vol. 2, p. 718-760.

— « Kinship: the Foundation for Native American Society » dans Russell Thornton (ed.), *Studying Native America: Problems and Prospects*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, p. 306-356.

— « Kinship and Biology in Sioux Culture » dans Raymond J. DeMallie et Alfonso Ortiz (eds.), *North American Indian Anthropology: Essays on Society and Culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, p. 125-146.

— « "These Have No Ears": Narrative and the Ethnohistorical Method », *Ethnohistory*, 1993, vol. 40, nº 4, p. 515-538.

— « Preface » dans Robert Lowie, *Indians of the Plains*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1982, p. v-xviii.

— « The Lakota Ghost Dance: An Ethnohistorical Account », *Pacific Historical Review*, 1982, vol. 51, nº 4, p. 385-405.

DEMALLIE Raymond J. et HAVARD Gilles, « Writing the History of North America from Indian Country: the View from the North-Central Plains, 1800-1870 », *Journal de la Société des américanistes*, 2019, vol. 105, nº 1, p. 14-17.

DESCOLA Philippe, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Le Seuil (Points « Essais »), 2021.

— « Transformation Transformed », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2016, vol. 6, nº 3, p. 33-44.

— *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011.

— *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Folio « Essais »), 2005.

— « Le commerce des âmes. L'ontologie animique dans les Amériques » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 3-30.

— *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1986.

DESCOLA Philippe et INGOLD Tim, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

DESLANDRES Dominique, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle », *Mélanges de l'école française de Rome*, 1999, vol. 111, nº 1, p. 251-276.

DÉSVEAUX Emmanuel, « Des Iroquois aux Tupinambas ou de la guerre amérindienne » dans *La Parole et la substance. Anthropologie comparée de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, Les Indes Savantes, 2017, p. 45-60.

— *La Parole et la substance. Anthropologie comparée de l'Amérique et de l'Europe*, Paris, Les Indes Savantes, 2017.

— « Avant le Far West (2). Le coureur de bois ou l'homme sans filiation », *Grief*, 2017, vol. 4, nº 1, p. 177-188.

— « L'anthropologie américaine avant et après Boas » dans Michel Espagne et Isabelle Kalinowski (eds.), *Franz Boas. Le travail du regard*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 77-90.

— *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil, Aux Lieux d'être, 2007.

— « Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme », *Journal de la Société des américanistes*, 2004, vol. 90, nº 90-1, p. 7-24.

— *Quadratura americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg éditeur, 2001.

— « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », *Journal de la société des américanistes*, 1997, vol. 83, nº 1, p. 111-140.

— « Panthères abyssales et anaconda primordial. Un petit groupe de Klein panaméricain », *Journal de la société des américanistes*, 1989, vol. 75, nº 1, p. 115-127.

— *Sous le signe de l'ours*, Paris, Éditions Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

DE VIENNE Emmanuel, « Viandes amazoniennes, morale universelle ? Introduction au débat autour de l'article de Stephen Hugh-Jones ''Bonnes raisons ou mauvaise conscience'' », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 2020.

[En ligne : https://journals.openedition.org/terrain/19996, consulté le 20 février 2026]

DIETLER Michael et HAYDEN Bryan (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001.

DIETLER Michael et HAYDEN Bryan, « Digesting the Feast: Good to Eat, Good to Drink, Good to Think » dans Michael Dietler et Bryan Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001, p. 1-20.

DUBÉ Alexandre, « Tisser les liens de l'alliance : réseaux commerciaux et étatiques franco-amérindiens » dans Nathalie Dessens et Jean-Pierre Le Glaunec (eds.), *Interculturalité : la Louisiane au carrefour des cultures*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 65-92.

DUMOUCHEL Jean-François, « Le calumet de paix, un objet de contacts : étude et analyse d'une pipe amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2005, vol. 35, n° 2, p. 29-37.

DUNAVAN Sandra L. et JONES Volney H., « Tobacco and Smoking in Native North America » dans Bruce D. Smith (ed.), *The Subsistence Economies of Indigenous North America: A Handbook*, Washington D.C., Smithsonian Institution Scholarly Press, 2011, p. 517-524.

DUPIRE Marguerite, *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabé du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1962.

DURANTON Antoine, « Entre ciel et terre : la colonisation agricole des Antilles et de la Nouvelle-Espagne (1492-1598) », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2025.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960 [1912].

DYE David H., « Ancient Mississippian Trophy-Taking » dans *Oxford Handbook Topics in Religion*, Oxford Handbooks Online, Oxford University Press, 2016.
[En ligne : https://academic.oup.com/editedvolume/41330/chapter/352334148?searchresult=1, consulté le 20 février 2026]

— « Art, Ritual, and Chiefly Warfare in the Mississippian World » dans Richard F. Townsend (ed.), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 191-205.

EASTMAN Charles A., *Red Hunters and the Animal People*, New York/Londres, Harper and Brothers, 1904.

ECZET Jean-Baptiste, *Amour vache. Esthétique sociale en pays mursi*, Milan, Mimésis, 2019.

EGGAN Fred, *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 [1964].

— « Historical Changes in the Choctaw Kinship System », *American Anthropologist*, 1937, vol. 39, nº 1, p. 34-52.

EKBERG Carl J., « The Flour Trade in French Colonial Louisiana », *Louisiana History. The Journal of the Louisiana Historical Association*, 1996, vol. 37, nº 3, p. 261-282.

ELLIS Elizabeth N., *The Great Power of Small Nations: Indigenous Diplomacy in the Gulf South*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2022.

— « The Natchez War Revisited: Violence, Multinational Settlements, and Indigenous Diplomacy in the Lower Mississippi Valley », *The William and Mary Quarterly*, 2020, vol. 77, nº 3, p. 441-472.

ERIKSON Philippe, « The Social Significance of Pet-Keeping Among Amazonian Indians » dans Anthony L. Podberscek, Elizabeth S. Paul et James A. Serpell (eds.), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 7-26.

— « De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 1997, nº 28, p. 119-124.

— « De l'apprivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, 1987, vol. 9, p. 105-140.

— « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la société des américanistes*, 1986, vol. 72, nº 1, p. 185-210.

ETHRIDGE Robbie, *From Chicaza to Chickasaw: The European Invasion and the Transformation of the Mississippian World, 1540-1715*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2010.

ETHRIDGE Robbie et HUDSON Charles (eds.), *The Transformation of the Southeastern Indians, 1540-1760*, Jackson, University Press of Mississippi, 2008.

ETHRIDGE Robbie et SHUCK-HALL Sheri M. (eds.), *Mapping the Mississippian Shatter Zone: The Colonial Indian Slave Trade and Regional Instability in the American South*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2009.

EVANS-PRITCHARD Edward E., *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

— *The Nuer: A Description of the Modes of Livinghood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

EWERS John C., *The Horse in Blackfoot Indian Culture*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 159), 1955.

EXBALIN Arnaud, *La grande tuerie des chiens. Mexico en Occident, XVIIIe-XXIe siècle*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2023.

FAUSTO Carlos, « Quand on mange des personnes » dans *Le jaguar apprivoisé. Essais d'ethnologie amazonienne*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2024, p. 73-120.

— « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia », *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, nº 4, p. 497-530.

— « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, 1999, vol. 26, nº 4, p. 933-956.

FEATHERLING Jacob, « Horses, Culture, and Trade: The Impact of the Horse on Southeastern Native Nations, 1650-1830 », Mémoire de Master, Hattiesburg, University of Southern Mississippi, 2019.

FEEST Christian F., « Native Americans, History, and the Environment » dans Ursula Lehmkuhl et Hermann Wellenreuther (eds.), *Historians and Nature: Comparative Approaches to Environmental History*, Oxford, Berg, 2007, p. 79-91.

FEIT Harvey A., « Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James », *Terrain. Anthropologie et sciences humaines*, 2000, nº 34, p. 123-142.

FENTON William N., *The Iroquois Eagle Dance. An Offshoot of the Calumet Dance*. *With an Analysis of the Iroquois Eagle Dance and Songs by Gertrude Prokosch Kurath,* Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 156), 1953.

— « Collecting Materials for a Political History of the Six Nations », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1949, vol. 93, p. 233-238.

FINKELSTEIN Ellis, « Toward an Anthropology of Respect », *Social Analysis*, 2008, vol. 52, p. 99-117.

FISCHLER Claude, « Commensalité » dans Jean-Pierre Poulain (ed.), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 271-289.

— « Commensality, society and culture », *Social Science Information*, 2011, vol. 50, nº 3-4, p. 528-548.

FLEMING James Rodger, *Historical Perspectives on Climate Change*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1998.

FLORES Dan, *The Natural West: Environmental History of the Great Plains and Rocky Mountains*, Norman, University of Oklahoma Press, 2001.

FOGELSON Raymond D., « Cherokee in the East » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 337-353.

— (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004.

FOLCH Christine, « Ceremony, Medicine, Caffeinated Tea: Unearthing the Forgotten Faces of the North American Stimulant Yaupon (Ilex vomitoria) », *Comparative Studies in Society and History*, 2021, vol. 63, nº 2, p. 464-498.

FOREMAN Grant, *Indian Removal: The Emigration of the Five Civilized Tribes of Indians*, Norman, University of Oklahoma Press, 1974 [1932].

FOSTER Martha Harroun, « Of Baggage and Bondage: Gender and Status among Hidatsa and Crow Women », *American Indian Culture and Research Journal*, 1993, vol. 17, nº 2, p. 121-152.

FOUCAULT Michel, « Les mailles du pouvoir » dans *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, p. 1001-1020.

FOX William A., « Horned Panthers and Erie Associates » dans James V. Wright et Jean-Luc Pilon (eds.), *A Passion For The Past: Papers In Honour Of James F. Pendergast*, Gatineau, Canadian Museum of Civilization, 2004, p. 283-304.

FREED Stanley A. et FREED Ruth S., « Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States », *American Anthropologist*, 1983, vol. 85, nº 4, p. 800-825.

FRESSOZ Jean-Baptiste et LOCHER Fabien, « L'agir humain sur le climat et la naissance de la climatologie historique, XVIIe-XVIIIe siècles », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, 2015, vol. 62, nº 1, p. 48-78.

FURST Benjamin, « La monarchie et l'environnement en Alsace et au Canada sous l'Ancien régime : l'eau, politiques et représentations », Thèse de doctorat, Mulhouse/Montréal, Université de Haute-Alsace/Université de Montréal, 2017.

— « Pour une histoire environnementale « connectée » de la Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2020, vol. 74, nº 1-2, p. 158.

GALLOWAY Patricia K., « Choctaw Factionalism and Civil War, 1745-1750 » dans Greg O'Brien (ed.), *Pre-removal Choctaw History. Exploring New Paths*, Norman, University of Oklahoma Press, 2008, p. 70-102.

— « The Currency of Language. The Mobilian Lingua Franca in Colonial Louisiana » dans *Practicing Ethnohistory: Mining Archives, Hearing Testimony, Constructing Narrative*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2006, p. 225-239.

— « The Berthelemy Murders: Bienville's Establishment of the Lex Talionis as a Principle of Indian Diplomacy » dans *Practicing Ethnohistory: Mining Archives, Hearing Testimony, Constructing Narrative*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2006, p. 245-258.

— *Choctaw Genesis, 1500-1700*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1998.

— « "The Chief Who Is Your Father": Choctaw and French Views of the Diplomatic Relation » dans Peter H. Wood, Gregory A. Waselkov et M. Thomas Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 254-278.

— (ed.), *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989.

GALLOWAY Patricia et KIDWELL Clara Sue, « Choctaw in the East » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004.

GALLOWAY Patricia K. et JACKSON Jason B., « Natchez and Neighboring Groups » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 598-615.

GARINE Eric et ERIKSON Philippe, « Ecologie et sociétés » dans Martine Segalen (ed.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 116-139.

GARRISON Tim Alan, « Twisting Air: Native Southerners and Their Encounters with Tornadoes », *Native South*, 2020, vol. 13, nº 1, p. 60-93.

GINZBURG Carlo, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 2022 [1989].

— *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989.

GODDARD Ives, « Mascouten », dans Bruce Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians: Northeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1978, p. 381-389.

GODELIER Maurice, *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.

GOFFMAN Erving, « The Nature of Deference and Demeanor », *American Anthropologist*, 1956, vol. 58, nº 3, p. 473-502.

GOODY Jack, *Cooking, Cuisine, and Class: A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

GRAEBER David et WENGROW David, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2021, p. 192-209.

GREMILLION Kristen J., « Environment » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 53-67.

GUNDERSEN James Novotny, « "Catlinite" and the Spread of the Calumet Ceremony », *American Antiquity*, 1993, vol. 58, nº 3, p. 560-562.

HAAG William, *An Osteometric Analysis of Some Aboriginal Dogs*, Lexington, Publications of the Departement of Anthropology, University of Kentucky (« Reports in Anthropology », vol. 7, n°3), 1948.

HAAS Mary R., « Natchez and the Muskogean Languages », *Language*, 1956, vol. 32, nº 1, p. 61-72.

HAINES Francis, « The Northward Spread of Horses among the Plains Indians », *American Anthropologist*, 1938, vol. 40, nº 3, p. 429-437.

— « Where did the Plains Indians Get Their Horses ? », *American Anthropologist*, 1938, vol. 40, nº 1, p. 112-117.

HALL Robert L., *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.

HALLOWELL A. Irving, *Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2010.

— « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View » dans *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago/Londres, University Of Chicago Press, 1976 [1960], p. 357-390.

— *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*, New York, Octagon Books, 1971 [1942].

— « The Role of Dreams in Ojibwa Culture » dans Gustave E. von Grunebaum et Roger Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1966, p. 267-292.

HÄMÄLÄINEN Pekka, *Indigenous Continent*: *The Epic Contest for North America*, New York, Liveright, 2022.

— *L'Amérique des Sioux. Nouvelle histoire d'une puissance indigène*, Paris, Albin Michel, 2022.

— *Lakota America: A New History of Indigenous Power*, New Haven, Yale University Press, 2019.

— *L'Empire comanche*, Toulouse, Anacharsis (« Griffe essais »), 2012.

— « The Politics of Grass: European Expansion, Ecological Change, and Indigenous Power in the Southwest Borderlands », *The William and Mary Quarterly*, 2010, vol. 67, nº 2, p. 173-208.

— *The Comanche Empire*, New Haven, Yale University Press, 2008.

— « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », *The Journal of American History*, 2003, vol. 90, nº 3, p. 833-862.

HARPER Jared Vincent, « The Adoption and Use of the Horse Among Southeastern Indians », *Tennessee Anthropologist*, 1980, vol. 5, nº 1, p. 26-33.

HARPER Ross Kenneth, « To Render the God of the Water Propitious: Hunting and Human-Animal Relations in the Northeast Woodlands », Thèse de doctorat, Mansfield, University of Connecticut, 1999.

HARRIS Marvin, *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Paris, Flammarion, 1979.

— *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, New York, Random House, 1977.

— « Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972 », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1976, vol. 16, nº 2, p. 5-22.

— *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Thomas Y. Cromwell, 1968.

HART John P., « Evolving the Three Sisters: The Changing Histories of Maize, Bean, and Squash in New York and the Greater Northeast », *Current Northeast Paleoethnobotany*, 2008, vol. 2, p. 87-100.

HAVARD Gilles, « Les Amérindiens et le territoire. Les traités de Montréal (1701) et de Fort Laramie (1851) » dans Indravati Félicité (ed.), *Regard critique sur les souverainetés. Une perspective globale du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Classiques Garnier, 2025, p. 151-173.

— « Archéologie du savoir sur les Indiens de Louisiane », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, nº 40, p. 24-45.

— « From the Litter to the Horse: The Native American Ritual of Lifting » dans Ranni-Henrik Andersson, Logan Sutton et Thierry Veyrié (eds.), *Great Plains Ethnohistory: New Interdisciplinary Approaches*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2024, p. 193-219.

— « L'histoire amérindienne, ou la fin de l'anthropologie ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2024, vol. 79, nº 3, p. 393-411.

— *Les Natchez. Une histoire coloniale de la violence*, Paris, Tallandier/Flammarion, 2024.

— « Le rôle médiateur du wampum dans la diplomatie franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2022, nº 33, p. 22-39.

— « Les Natchez se sont-ils révoltés en 1729 ? Histoire d'un massacre en Louisiane » dans Christophe Giudicelli et Gilles Havard (eds.), *Les révoltes indiennes. Amériques, XVIe-XXIe siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2021, p. 43-82.

— « Calumet » dans Pierre Singaravélou et Sylvain Venayre (eds.), *Le magasin du monde. La mondialisation par les objets du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Fayard, 2020, p. 121-125.

— « Le Grand Soleil et la mort. Anthropologie du coup natchez de 1729 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2020, vol. 50, nº 2, p. 71-91.

— *L'Amérique fantôme. Les aventuriers francophones du Nouveau Monde*, Paris, Flammarion, 2019.

— *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2017 [2003].

— « Avant le Far West (3). L'Amérique ou le régime de l'adoption », *Grief*, 2017, vol. 4, nº 1, p. 189-200.

— *Histoire des coureurs de bois*. *Amérique du Nord, 1600-1840*, Paris, Les Indes Savantes, 2016.

— « Le soleil et les pleurs : les premiers contacts franco-amérindiens d'après un coureur de bois du XVIIe siècle », *Actes de colloques du Musée du quai Branly*, 2016, vol. 7.
[En ligne : https://journals.openedition.org/actesbranly/693?lang=en, consulté le 20 février 2026]

— « Des femmes-sujets ? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVIIe-XIXe siècles) » dans Gilles Havard et Frédéric Laugrand (eds.), *Eros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*, Sillery, Septentrion, 2014, p. 320-358.

— « Empire indien et rénovation historiographique : à propos de Pekka Hämäläinen, L'Empire comanche, Paris, Anacharsis, 2012, 599 p. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013.
[En ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/65518, consulté le 20 février 2026]

— « Les 'Champs de Vénus'. L'hospitalité sexuelle amérindienne » dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray (eds.), *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVe-XXe siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 205-235.

— « A. Irving Hallowell, Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972, edited and with introductions by Jennifer S. H. Brown and Susan Elaine Gray, Lincoln, University of Nebraska Press, 2010 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013.

[En ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/65528, consulté le 20 février 2026]

— « Richard White, Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2010, vol. 57, nº 1, p. 204-206.

— « Arnaud Balvay, La Révolte des Natchez, Paris, Éditions du Félin, 2008, 244p. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009.
[En ligne : https://journals.openedition.org/nuevomundo/56102, consulté le 20 février 2026]

— « Virilité et "ensauvagement". Le corps du coureur de bois (XVIIe - XVIIIe siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2008, vol. 27, p. 57-74.

— « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe - XVIIIe siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007, vol. 62, nº 3, p. 539-573.

— « La domestication intellectuelle des Grands Lacs par les Français dans la seconde moitié du XVIIe siècle » dans Charlotte De Castelnau-l'Estoile et François Regourd (eds.), *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe - XVIIIe s.) France, Espagne, Portugal*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, p. 63-81.

— « "Des esprits à soi" : les chefs dans l'alliance franco-amérindienne du Pays d'En Haut (1660-1715) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 2001, vol. 31, nº 2, p. 67-77.

— *The Great Peace of Montreal of 1701: French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001.

HAVARD Gilles et VIDAL Cécile, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2014 [2003].

HEWITT J. N. B. et HODGE Frederick W., « Calumet » dans *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 30), 1907, p. 191-195.

HIRTZEL Vincent, « Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne) », *Journal de la Société des américanistes*, 2013, vol. 99, nº 99-2, p. 83-133.

HOUSE John H., « Native American Material Culture from the Wallace Bottom Site, Southeastern Arkansas », *Southeastern Archaeology*, 2013, vol. 32, nº 1, p. 54-69.

HOUSEMAN Michael, *Le rouge est le noir. Essai sur le rituel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012.

— « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, 2002, vol. 3, nº 3, p. 533-538.

HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

HOWARD James H., « When They Worship the Underwater Panther: A Prairie Potawatomi Bundle Ceremony », *Southwestern Journal of Anthropology*, 1960, vol. 16, nº 2, p. 217-224.

— (ed.), *Black Drink: A Native American Tea*, Athens, University of Georgia Press, 1979.

HUDSON Charles M., *The Southeastern Indians*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1976.

HUGH-JONES Stephen, « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? Un post-scriptum », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 2020.
[En ligne : https://journals.openedition.org/terrain/3161, consulté le 20 février 2026]

HUNTINGTON Ellsworth, *The Red Man's Continent: A Chronicle of Aboriginal America*, New Haven, Yale University Press, 1920.

INGOLD Alice, « Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2011, vol. 66, nº 1, p. 11-29.

IRONSTRACK George, « Objets, territoires et récits ancestraux : une perspective miami », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, n° 40, p. 71-89.

ISENBERG Andrew C., *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750–1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

JENNINGS Matthew H., « Violence in a Shattered World » dans Robbie Ethridge et Sheri M. Shuck-Hall (eds.), *Mapping the Mississippian Shatter Zone. The Colonial Indian Slave Trade and Regional Instability in the American South*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2009, p. 272-294.

JOSEPH Camille et KALINOWSKI Isabelle, *La parole inouïe. Franz Boas et les textes indiens*, Toulouse, Anacharsis, 2022.

KALINOWSKI Isabelle, « Présentation » dans Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, Paris, Flammarion, p. 8-23.

— « Rituels et sociétés secrètes : introduction » dans Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, Paris, Flammarion, p. 275-289.

KAPLAN Steven, *The Bakers of Paris and the Bread Question, 1700-1775*, Durham/Londres, Duke University Press, 1996.

KASSABAUM Megan C. et PELES Ashley, « Bears as Both Family and Food: Tracing the Changing Contexts of Bear Ceremonialism at the Feltus Mounds » dans Stephen B. Carmody

et Casey R. Barrier (eds.), *Shaman, Priest, Practice, Belief: Materials of Ritual and Religion in Eastern North America*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2019, p. 108-126.

KECK Frédéric, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », *Archives de Philosophie*, 2012, vol. 75, nº 3, p. 471-492.

KELLY Fanny, *Ma captivité chez les Sioux*, Paris, Payot/Rivages, 2010 [1871].

KELTON Paul, *Epidemics and Enslavement: Biological Catastrophe in the Native Southeast, 1492-1715*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2007.

— « Avoiding the Smallpox Spirits: Colonial Epidemics and Southeastern Indian Survival », *Ethnohistory*, 2004, vol. 51, nº 1, p. 45-71.

— « The Great Southeastern Smallpox Epidemic, 1696-1700: The Region's First Major Epidemic ? » dans Robbie Ethridge et Charles Hudson (eds.), *The Transformation of the Southeastern Indians, 1540-1760*, Jackson, University Press of Mississippi, 2002, p. 21-37.

KEY Joseph P., « An Environmental History of the Quapaws, 1673-1803 », *The Arkansas Historical Quarterly*, 2020, vol. 79, nº 4, p. 297-316.

— « The Calumet and the Cross: Religious Encounters in the Lower Mississippi Valley », *The Arkansas Historical Quarterly*, 2002, vol. 61, nº 2, p. 152-168.

KIDWELL Clara Sue, « Choctaw in the West » dans Raymond Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 520-530.

KING Charles, *La Réinvention de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2022.

KNIGHT Vernon James, « Farewell to the Southeastern Ceremonial Complex », *Southeastern Archaeology*, 2006, vol. 25, nº 1, p. 1-5.

— « Symbolism of Mississippian Mounds » dans Peter H. Wood, Gregory A. Waselkov et M. Thomas Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 279-291.

— « Feasting and the Emergence of Platform Mound Ceremonialism in Eastern North America » dans Michael Dietler et Bryan Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001, p. 311-333.

KNIGHT Vernon James, BROWN James A. et LANKFORD George E., « On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art », *Southeastern Archaeology*, 2001, vol. 20, nº 2, p. 129-141.

KRECH III Shepard, *Spirits of the Air: Birds and American Indians in the South*, Athens, University of Georgia Press, 2009.

— *The Ecological Indian: Myth and History*, New York, Norton & Co, 1999.

— (ed.), *Indians, Animals and the Fur Trade: A Critique of Keepers of the Game*, Athens, University of Georgia Press, 1981.

KROEBER Alfred Louis, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press, 1939.

LADU Daniel A., « A Reappraisal of Interaction Spheres », *Journal of Anthropological Archaeology*, 2025, vol. 78.

LANKFORD George E., « Red and White » dans *Looking for Lost Lore: Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2008, p. 73-97.

— « Saying Hello in the Mississippi Valley » dans *Looking for Lost Lore: Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography*, Tuscaloosa, University Alabama Press, 2008, p. 118-126.

— « Some Cosmological Motifs in the Southeastern Ceremonial Complex » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Object and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 8-38.

— « Chacato, Pensacola, Tohomé, Naniaba, and Mobila » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 664-668.

— *Native American Legends: Southeastern Legends:Tales from the Natchez, Caddo, Biloxi, Chickasaw, and Other Nations*, Little Rock, August House, 1987.

LANKFORD George E., REILLY III F. Kent et GARBER James F. (eds.), *Visualizing the Sacred: Cosmic Visions, Regionalism, and the Art of the Mississippian World*, Austin, University of Texas Press, 2011.

LAPHAM Heather A., « Animals in Southeastern Native American Subsistence Economies » dans Bruce D. Smith (ed.), *The Subsistence Economies of Indigenous North American Societies: A Handbook*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2011, p. 401-429.

LAPHAM Heather A. et WASELKOV Gregory A. (eds.), *Bears: Archaeological and Ethnohistorical Perspectives in Native Eastern North America*, Gainesville, University of Florida Press, 2020.

LARIVIÈRE Serge, « Ursus americanus », *Mammalian Species*, 2001, n° 647, p. 1-11.

LARRÉ Lionel, *Histoire de la nation cherokee*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2014, p. 52.

— « The world is a dead thing for them ». Perspectives amérindiennes sur les peurs environnementales », *Revue française d'études américaines*, 2010, vol. 125, nº 3, p. 54-70.

LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich, *Hunters, Predators and Prey: Inuit Perceptions of Animals*, New York, Berghahn Books, 2015.

— (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2008.

— « Introduction. La nature des esprits » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. xiv-xv.

— « Canicide and Healing: The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic », *Anthropos*, 2002, vol. 97, nº 1, p. 89-105.

LEAVELLE Tracy Neal, « "Bad Things" and "Good Hearts": Mediation, Meaning, and the Language of Illinois Christianity », *Church History*, 2007, vol. 76, nº 2, p. 363-394.

LEE Jacob F., *Masters of the Middle Waters: Indian Nations and Colonial Ambitions along the Mississippi*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.

LEMAÎTRE Serge et SERVAIS Olivier, « Chiens et loups. Oppositions, similarité et ambiguïtés dans les sources archéologiques, ethnographiques et historiques des Anishinaabeg » dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 257-277.

Le Petit Larousse illustré, Paris, Larousse, 2024.

LESIMPLE Frédéric, « De la construction d'un mythe : la forêt de Guyane française, 1643-1848 », Thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris-Nanterre, en cours.

LETT James, « The Theoretical Legacy of Cultural Materialism and Marvin Harris » dans Lawrence A. Kuznar et Stephen K. Sanderson (eds.), *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Boulder/Londres, Paradigm Publishers, 2007, p. 56-64.

LÉVI-STRAUSS Claude, « La Pensée sauvage » dans *Œuvres*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 2008, p. 553-872.

— *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.

— *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.

— « Structuralisme et écologie » dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 143-166.

— « Structuralisme et empirisme », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1976, vol. 16, n° 2, p. 23-39.

— *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.

— *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.

— *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.

— *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

— *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1949.

LEWIS Herbert S., « Alfred L. Kroeber's Career and Contributions to California's Indigenous Peoples », *Berose. Encyclopédie des histoires de l'anthropologie*, 2022.
[En ligne : https://www.berose.fr/article2536.html]

MCEWAN Bonnie G., « Apalachee and Neighboring Groups » dans W. Sturtevant (éd.), *Handbook of North American Indians : Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 669-676.

MARGOLIS Maxine L., « Cultural Materialism » dans R. Jon McGee et Richard L. Warms (eds.), *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*, Thousand Oaks, Sage, 2013, p. 147-149.

MARGOLIS Maxine L. et KOTTAK Conrad Phillip, « Marvin Harris (1927–2001) », *American Anthropologist*, 2003, vol. 105, n° 3, p. 685-688.

MARTIGNON Maxime, *Publier le lointain à l'époque de Louis XIV. Actualité, colonies et littérature*, Paris, Les Indes Savantes, 2024, p. 234-240.

MARTIN Calvin, « Subarctic Indians and Wildlife » dans Christopher Vecsey et Robert W. Venables (eds.), *American Indian Environments. Ecological Issues in Native American History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 38-45.

— *Keepers of the Game: Indian/Animal Relationships and the Fur Trade*, Berkeley, University of California Press, 1978.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1925, n°1923-1924, vol. 1, p. 30-186.

— « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Etude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 1904-1905, n° 9, p. 39-100.

MAUZÉ Marie, « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1986, vol. 26, n° 100, p. 21-63.

MENGET Patrick, « Jalons pour une étude comparative », *Journal de la société des américanistes*, 1985, vol. 71, nº 1, p. 131-141.

MILLER Susan A., « Native Historians Write Back: The Indigenous Paradigm in American Indian Historiography », *Wicazo Sa Review*, 2009, vol. 24, nº 1, p. 25-45.

MILNE George Edward, *Natchez Country: Indians, Colonists, and the Landscapes of Race in French Louisiana*, Athens/Londres, University of Georgia Press, 2015.

MINTZ Sidney W., *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Penguin Books, 1986.

MONTÈS Christian, *Mississippi. Le cœur perdu des Etats-Unis*, Paris, CNRS Editions, 2022.

MOONEY James, *Myths of the Cherokee*, Washington D.C., Government Printing Office (« Bureau of American Ethnology Annual Reports », vol. 19), 1902.

MOORE John H., *The Cheyenne Nation : A Social and Demographic History*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1987.

MORGAN Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1871.

MORRIS Christopher, *The Big Muddy: An Environmental History of the Mississippi and Its Peoples from Hernando de Soto to Hurricane Katrina*, New York, Oxford University Press, 2012.

— « How to Prepare Buffalo, or Other Things the French Taught Indians about Nature » dans Bradley G. Bond (ed.), *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 22-42.

MORRISSEY Robert Michael, *People of the Ecotone: Environment and Indigenous Power at the Center of Early America*, Seattle, University of Washington Press, 2022.

— « Climate, Ecology and History in North America's Tallgrass Prairie Borderlands », *Past & Present*, 2019, vol. 245, nº 1, p. 39-77.

— « "The Country is Greatly Injured": Human-Animal Relationships, Ecology and the Fate of Empire in the Eighteenth Century Mississippi Valley Borderlands », *Environment and History*, 2016, vol. 22, nº 2, p. 157-190

— « The Power of the Ecotone: Bison, Slavery, and the Rise and Fall of the Grand Village of the Kaskaskia », *Journal of American History*, 2015, vol. 102, nº 3, p. 667-692.

— « "I Speak It Well". Language, Cultural Understanding, and the End of a Missionary Middle Ground in Illinois Country, 1673-1712 », *Early American Studies. An Interdisciplinary Journal*, 2011, vol. 9, nº 3, p. 617-648.

MOULD Tom, *Choctaw Tales*, Jackson, University Press of Mississippi, 2004.

MUSCO Jonas, « Agentivités célestes. Anthropologie historique des relations aux oiseaux dans la vallée du Mississippi autochtone au XVIIIe siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2025, nº 253, p. 5-38.

— « Dualité canine. Les chiens dans les communautés hybrides de la vallée du Mississippi autochtone (XVIIIe siècle) » dans Clément Birouste, Thomas Brignon, Margot Constans, Thomas Galoppin et Lucie Schneller Lorenzoni (eds.), *Coexister avec les animaux. Une histoire des communautés hybrides (Préhistoire-XXIe siècle)*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2024, p. 143-161.

— « ''Ces Naturels ont beaucoup de peine à se retenir de rire''. Langue et altérité dans la vallée du Mississippi, 1673-1769 », Mémoire de Master, Paris, EHESS, 2018.

MUSCO Jonas, ELLIS Elizabeth et SPRING Ryan, « Souveraineté, nations et diplomatie. L'alliance franco-amérindienne en Louisiane », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, nº 40, p. 90-111.

MUSCO Jonas et NÚÑEZ-REGUEIRO PAZ (eds.), *1725. Des alliés amérindiens à la cour de Louis XV*, Paris, Liénart/Éditions du Château de Versailles, 2025.

NABOKOV Peter et EASTON Robert, *Native American Architecture*, New York, Oxford University Press, 1989.

NASH Linda, « Beyond Virgin Soils. Disease as Environmental History » dans Andrew C. Isenberg (ed.), *The Oxford Handbook of Environmental History*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 76-107.

New Lakota Dictionary, Bloomington, Lakota Language Consortium, 2011.

NEWCOMB William W. Jr, « Atakapans and Neighboring Groups » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 659-663.

NUNES Hélène et DEGUEURCE Christophe, « Les races de chiens dans la littérature naturaliste française au XVIIIe siècle », *Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine et des Sciences Vétérinaires*, vol. 4, nº 1, 2005, p. 75-93.

NÚÑEZ-REGUEIRO Paz, BANDY Everett, IRONSTRACK George, MUSCO Jonas, THOMPSON Ian et DAHER Céline, « "Matachées" : peaux peintes, nations autochtones et rencontres coloniales dans la vallée du Mississippi », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2025, nº 40, p. 112-135.

O'BRIEN Greg, *Choctaws in a Revolutionary Age, 1750-1830*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2002.

OSBORN Alan J., « Ecological Aspects of Equestrian Adaptations in Aboriginal North America », *American Anthropologist*, 1983, vol. 85, nº 3, p. 563-591.

PAPER Jordan, *Offering Smoke: The Sacred Pipe and Native American Religion*, Moscow, University of Idaho Press, 1988.

PARKS Douglas R., « Arikara » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 365-390.

— « Pawnee » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 515-547.

PARMALEE Paul et BOGAN Arthur, « Cherokee and Dallas Dog Burials from the Little Tennessee River Valley », *Tennessee Anthropologist*, vol. 3, n°1, 1978, p. 100-112.

PARSONS Christopher M., « Natives, Newcomers, and Nicotiana: Tobacco in the History of the Great Lakes Region » dans Robert Englebert et Guillaume Teasdale (eds.), *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815*, East Lansing, Michigan State University Press, 2013, p. 21-41.

PASCHOUD Adrien, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672) : enjeux et perspectives », *Arborescences. Revue d'études françaises*, 2012, nº 2, p. 1-11.

PAUKETAT Timothy R., *Gods of Thunder: How Climate Change, Travel, and Spirituality Reshaped Precolonial America*, New York, Oxford University Press, 2023.

— *Cahokia: Ancient America's Great City on the Mississippi*, New York, Penguin, 2014 [2009].

— *Ancient Cahokia and the Mississippians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

— *Chiefdoms and Other Archaeological Delusions*, Lanham, AltaMira Press, 2007.

— « The Tragedy of the Commoners » dans Marcia-Anne Dobres et John E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, Routledge, 2000, p. 113-129.

PAVAO-ZUCKERMAN Barnet et REITZ Elizabeth J., « Introduction and Adoption of Animals from Europe » dans Douglas Ubelaker (ed.), *Handbook of North American Indians: Environment, Origins, and Population*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2006, p. 485-491.

PEREZ-TISSERANT Emmanuelle, « La conversion d'une zone humide en région agricole : la colonisation de la vallée centrale de Californie 1769-1873 », *Études rurales*, 2019, nº 203, p. 82-101.

PERRI Angela R., FEUERBORN Tatiana R., FRANTZ Laurent A. F., LARSON Greger, MALHI Ripan S., MELTZER David J. et WITT Kelsey E., « Dog Domestication and the Dual Dispersal of People and Dogs into the Americas », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2021, vol. 118, nº 6, p. 1-8.

PERRI Angela, WIDGA Chris, LAWLER Dennis, MARTIN Terrance, LOEBEL Thomas, FARNSWORTH Kenneth, KOHN Luci et BUENGER Brent, « New Evidence of the Earliest Domestic Dogs in the Americas », *American Antiquity*, 2019, vol. 84, nº 1, p. 68-87.

PLATT Steven G., BRANTLEY Christopher G. et RAINWATER Thomas R., « Native American Ethnobotany of Cane (Arundinaria spp.) in the Southeastern United States: A Review », *Castanea*, 2009, vol. 74, nº 3, p. 271-285.

POSTHUMUS David C., *All My Relatives: Exploring Lakota Ontology, Belief, and Ritual*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2018.

POULAIN Jean-Pierre, *The Sociology of Food: Eating and the Place of Food in Society*, Londres, Bloomsbury, 2017.

RADCLIFFE-BROWN Alfred R., *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Glencoe, Free Press, 1952.

RADCLIFFE-BROWN Alfred et FORDE Daryll (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950.

REICHLER Claude, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVIIe siècle », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 2002, nº 164, p. 37-56.

REILLY III F. Kent, « The Great Serpent in the Lower Mississippi Valley » dans George E. Lankford, F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Visualizing the Sacred. Cosmic Visions, Regionalism, and the Art of the Mississippian World*, Austin, University of Texas Press, 2011, p. 118-134.

REILLY III F. Kent et GARBER James F., « Introduction » dans F. Kent Reilly III et James F. Garber (eds.), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007, p. 1-7.

— (eds.), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography*, Austin, University of Texas Press, 2007.

RICHARDS Audrey, *Hunger and Work in a Savage Tribe. A Functional Study of Nutrition Among the Southern Bantu*, Londres, George Routledge and Sons, 1932.

RICHTER Daniel K., « War and Culture: The Iroquois Experience », *The William and Mary Quarterly*, 1983, vol. 40, nº 4, p. 528-559.

RIGUELLE William, « Importer pour mieux régner : les animaux domestiques et leurs rôles dans la vallée du Saint-Laurent, 1608-1763 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2024, vol. 78, nº 2, p. 53-82.

ROBERTS Strother E., « That's Not a Wolf: English Misconceptions and the Fate of New England's Indigenous Dogs », *The William and Mary Quarterly*, 2022, vol. 79, nº 3, p. 357-392.

ROCHE Daniel, *La gloire et la puissance. Histoire de la culture équestre XVIe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2011.

— « Les chevaux au 18e siècle. Économie, utilité, distinction », *Dix-huitième siècle*, 2010, vol. 42, nº 1, p. 232-246.

ROE Frank Gilbert, *The Indian and the Horse*, Norman, University of Oklahoma Press, 1955.

ROHLAND Eleonora, *Changes in the Air: Hurricanes in New Orleans from 1718 to the Present*, New York, Berghahn Books, 2018.

ROSS Eric B., « The "Deceptively Simple" Racism of Clark Wissler », *American Anthropologist*, 1985, vol. 87, nº 2, p. 390-393.

ROSS-STALLINGS Nancy A., « Trophy Taking in the Central and Lower Mississippi Valley » dans Richard J. Chacon et David H. Dye (eds.), *The Taking and Displaying of Body Parts as Trophies by Amerindians*, New York, Springer Science & Business Media, 2007, p. 339-370.

RUGGIU François-Joseph, « The Kingdom of France and Its Overseas Nobilities », *French History*, 2011, vol. 25, nº 3, p. 298-315.

— « Extraction, Wealth and Industry: The Ideas of Noblesse and of Gentility in the English and French Atlantics (17th-18th Centuries) », *History of European Ideas*, 2008, vol. 34, nº 4, p. 444-455.

RUSHFORTH Brett, « Amérindiens, Français et Britanniques : les esclavages canadiens. Canada, XVIIe-XIXe siècles » dans Paulin Ismard, Benedetta Rossi et Cécile Vidal (eds)., *Les mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*, Paris, Le Seuil, 2021, p. 179-186.

— *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slaveries in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.

SAADANI Khalil, « Gift Exchange between the French and the Native Americans in Louisiana » dans Bradley G. Bond (ed.), *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005, p. 43-64.

SABO III George, « Rituals of Encounter: Interpreting Native American Views of European Explorers », *The Arkansas Historical Quarterly*, 1992, vol. 51, nº 1, p. 54-68.

— *Paths of Our Children: Historic Indians of Arkansas*, Fayetteville, Arkansas Archaeological Survey, 1992.

SAHLINS Marshall, *How « Natives » Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

— « Culture as Protein and Profit », *The New York Review*, 23 novembre 1978. [En ligne : https://www.nybooks.com/articles/1978/11/23/culture-as-protein-and-profit/, consulté le 20 février 2026]

— *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976.

— *Stone Age Economics*, Chicago/New York, Aldine and Atherton, 1972.

— « Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 1963, vol. 5, nº 3, p. 285-303.

SAHLINS Marshall et SERVICE Elman R. (eds.), *Evolution and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

SALMON Gildas, « Forme et variante : Franz Boas dans l'histoire du comparatisme » dans M. Espagne et I. Kalinowski (eds.), *Franz Boas. Le travail du regard,* Paris, Armand Colin, 2013, p. 191-220.

SALVADORI Philippe, *La Chasse sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1996.

SAUMADE Frédéric, *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.

SAUMADE Frédéric et MAUDET Jean-Baptiste, *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*, Paris, Berg, 2014.

SAUNT Claudio, *Unworthy Republic: The Dispossession of Native Americans and the Road to Indian Territory*, New York, W. W. Norton & Company, 2020.

SAYRE Gordon, « A Newly Discovered Manuscript Map by Antoine-Simon Le Page du Pratz », *French Colonial History*, 2010, vol. 11, p. 23-45.

SCHAUB Jean-Frédéric et SEBASTIANI Silvia, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021.

SCHEICK Brian K. et MCCOWN Walter, « Geographic Distribution of American Black Bears in North America », *Ursus*, 2014, vol. 25, nº 1, p. 24-33.

SCHWARTZ Charles C., MILLER Sterling D. et HAROLDSON Mike A., « Grizzly Bear » dans George A. Feldhamer, Bruce C. Thompson et Joseph A. Chapman (eds.), *Wild Mammals of*

North America: Biology, Management, and Conservation, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press, 2003, p. 556-587.

SCHWARTZ Marion, « The Form and Meaning of Maya and Mississippian Dog Representations » dans Susan Janet Crockford (ed.), *Dogs through Time: An Archaeological Perspective*, Oxford, BAR International Series, 2000, p. 217-226.

SCHWEITZER Marjorie, « Otoe and Missouria » dans Raymond J. DeMallie (ed.), *Handbook of the North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 447-461.

SCOTT James C., *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, New Haven, Yale University Press, 2017.

SEGURA Valentina, GEIGER Madeleine, MONSON Tesla A., FLORES David et SÁNCHEZ-VILLAGRA Marcelo R., « Biological and Cultural History of Domesticated Dogs in the Americas », *Anthropozoologica*, 2022, vol. 57, nº 1, p. 1-18.

SHEROW James E., « Workings of the Geodialectic: High Plains Indians and Their Horses in the Region of the Arkansas River Valley, 1800-1870 », *Environmental History Review*, 1992, vol. 16, nº 2, p. 61-84.

SHILS Edward, « Déférence », *Communications*, 2000 [1975], vol. 69, p. 215-249.

SILVERMAN David J., *Thundersticks: Firearms and the Violent Transformation of Native America*, Cambridge/Londres, The Belknap Press, 2016.

SKINNER Alanson, *Material culture of the Menomini*, New York, Museum of the American Indian/Heye Foundation, 1921.

SLEEPER-SMITH Susan, *Indian Women and French Men: Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2001.

SMITH Bruce D. (ed.), *The Subsistence Economies of Indigenous North American Societies: A Handbook*, Washington D.C., Smithsonian Institution Scholarly Press, 2011.

SMITH Eric Alden, BETTINGER Robert L., BISHOP Charles A., BLUNDELL Valda, CASHDAN Elizabeth, CASIMIR Michael J., CHRISTENSON Andrew L., COX Bruce, DYSON-HUDSON Rada, HAYDEN Brian, RICHERSON Peter J., ROTH Eric Abella, SIMMS Steven R. et STINI W. A., « Anthropological Applications of Optimal Foraging Theory: A Critical Review », *Current Anthropology*, 1983, vol. 24, nº 5, p. 625-651.

SNYDER Christina, *Slavery in Indian Country: the Changing Face of Captivity in Early America*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2010.

SPECK Frank G., *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 1935.

SPIRO Melford E., « Alfred Irving Hallowell 1892–1974 », *American Anthropologist*, 1976, vol. 78, nº 3, p. 608-611.

SPRINGER James Warren, « An Ethnohistoric Study of the Smoking Complex in Eastern North America », *Ethnohistory*, 1981, vol. 28, nº 3, p. 217-235.

STÉPANOFF Charles, « Comment en sommes-nous arrivés là ? À propos de Homo Domesticus de James C. Scott », *Terrestres*, n°15, 2020.
[En ligne : https://www.terrestres.org/2020/06/26/comment-en-sommes-nous-arrives-la/, consulté le 20 février 2026]

— *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris, La Découverte, 2019.

STEPONAITIS Vincas P., KNIGHT Vernon J. et LANKFORD George E., « Effigy Pipes of the Lower Mississippi Valley: Iconography, Style, and Function », *Journal of Anthropological Archaeology*, 2019, vol. 55, p. 1-25.

STEWARD Julian H., *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1972 [1955].

STOLLE Nikolaus, « A Belt to Bind Them, to Find Them, to Bring Them all Back Home », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 2022, nº 33, p. 60-77.

STURTEVANT William (ed.), *Handbook of North American Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 15 vol.

SUTTON Mark Q. et ANDERSON E. N., *Introduction to Cultural Ecology*, Lanham, Altamira Press, 2014.

SWANTON John R., *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2001 [1931].

— *The Indians of the Southeastern United States*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 137), 1946.

— *Source Material on the History and Ethnology of the Caddo Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 132), 1942.

— *Myths and Tales of the Southeastern Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 88), 1929.

— « Sun Worship in the Southeast », *American Anthropologist*, 1928, vol. 30, nº 2, p. 206-213.

— *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and the Adjacent Coast of the Gulf of Mexic*o, Washington D.C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin », vol. 43), 1911.

SYNOWIECKI Jan, « Le castor d'Outoutagan. Surchasse, conservation et environnement en Nouvelle-France (1663-1763) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2025, vol. 80, nº 1-2, p. 201-242.

TANNER Adrian, *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, C. Hurst, 1979.

TAYLOR Anne-Christine, « Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 2006, vol. 2, nº 2, p. 67-84.

TAYLOR Colin F., *Native American War Weapons*, Norman, University of Oklahoma Press, 2001.

TAYLOR William Timothy Treal *et al*., « Early Dispersal of Domestic Horses into the Great Plains and Northern Rockies », *Science*, 2023, vol. 379, nº 6639, p. 1316-1323.

TESTART Alain, *La servitude volontaire. Les morts d'accompagnements*, Paris, Errance, 2004.

THOMPSON Ian, *Choctaw Food. Remembering the Land, Rekindling Ancient Knowledge*, Durant, Choctaw Nation of Oklahoma, 2026 [2019].

THORNE Tanis C., « Black Bird, "King of the Mahars": Autocrat, Big Man, Chief », *Ethnohistory*, 1993, vol. 40, nº 3, p. 410-437.

THORNTON Russell, « Native American Demographic and Tribal Survival into the Twenty-first Century », *American Studies*, 2005, vol. 46, nº 3/4, p. 23-38.

THURMAN Melburn D., « The Skidi Pawnee Morning Star Sacrifice of 1827 », *Nebraska History*, 1970, nº 51, p. 268-280.

TOOKER Elisabeth, « Natchez Social Organization: Fact or Anthropological Folklore? », *Ethnohistory*, 1963, vol. 10, nº 4, p. 358-372.

TREMBLAY Guillaume, « La colonisation agraire au Pays des Illinois : transformations écologiques et relations euro-amérindiennes », Mémoire de Maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2011.

TRIGGER Bruce G., « Early Native North American Responses to European Contact: Romantic versus Rationalistic Interpretations », *The Journal of American History*, 1991, vol. 77, nº 4, p. 1195-1215.

TURNBAUGH William A., « Calumet Ceremonialism as a Nativistic Response », *American Antiquity*, 1979, vol. 44, nº 4, p. 685-691.

USNER Daniel H., *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy: The Lower Mississippi Valley before 1783*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.

— « American Indians in Colonial New Orleans » dans Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood et Thomas. Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 104-127.

USNER Daniel H., « The Deerskin Trade in French Louisiana », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, 1985, vol. 10, p. 75-93.

VAN GENNEP Arnold*, Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 [1909].

VECSEY Christopher, « Indians, Animals, and the Fur Trade: A Critique of "Keepers of the Game" by Shepard Krech III », *New York History*, 1983, vol. 64, nº 1, p. 85-87.

— « American Indian Environmental Religions » dans Christopher Vecsey et Robert W. Venables (eds.), *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 1-37.

VELASCO-VILLA Andres, MAULDIN Matthew R., SHI Mang, ESCOBAR Luis E., GALLARDO-ROMERO Nadia F., DAMON Inger, OLSON Victoria A., STREICKER Daniel G. et EMERSON Ginny, « The History of Rabies in the Western Hemisphere », *Antiviral Research*, 2017, vol. 146, p. 221-232.

VÉZINA Robert, « Le lexique des voyageurs francophones et les contacts interlinguistiques dans le milieu de la traite des pelleteries : approche sociohistorique, philologique et lexicologique », thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2010.

VIAU Roland, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Québec, Éditions du Boréal, 2000 [1997].

VIDAL Cécile, *Caribbean New Orleans: Empire, Race, and the Making of a Slave Society*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2019.

— « Le Pays des Illinois, six villages français au coeur de l'Amérique du Nord, 1699-1765 » dans Thomas Wien, Cécile Vidal et Yves Frénette (eds.), *De Québec à l'Amérique française. Histoire et mémoire.*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 125-138.

VIDAL Cécile et SCHAUB Jean-Frédéric, « Ordre social » dans Cécile Vidal (éd.), *Une histoire sociale du Nouveau Monde*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2021, p. 261-290.

VIGNE Jean-Denis et STÉPANOFF Charles (eds.), *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-Species Relationships*, Londres/New York, Routledge, 2019.

VILAÇA Aparecida, « Making Kin Out of Others in Amazonia », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2002, vol. 8, nº 2, p. 347-365.

VISHER Stephen S., « Ellsworth Huntington, 1876-1947 », *Science*, 1947, vol. 106, nº 2765, p. 632-633.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le brésil du XVIe siècle*, Genève, Labor et Fides, 2020.

— *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University Of Chicago Press, 1992.

VON GERNET Alexander, « Nicotian Dreams: The Prehistory and Early History of Tobacco in Eastern North America » dans Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy et Andrew Sherratt (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, Londres/New York, Routledge, 1995, p. 66-87.

WACHTEL Nathan, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990.

WALKER Williard B., « Creek Confederacy Before Removal » dans Raymond D. Fogelson (ed.), *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 373-392.

WARING Antonio J. Jr et HOLDER Preston, « A Prehistoric Ceremonial Complex in the Southeastern United States », American Anthropologist, 1945, vol. 47, nº 1, p. 1-34.

WASELKOV Gregory, « Exchange and Interaction Since 1500 » dans Raymond D. Fogelson, *Handbook of North American Indians: Southeast*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2004, p. 686-696.

WASELKOV Gregory A. et FUNKHOUSER J. Lynn, « Bear-Human Relationships in Native Eastern North America: An Overview of Archaeological and Ethnohistorical Evidence » dans Heather A. Lapham et Gregory A. Waselkov (eds.), *Bears: Archaeological and Ethnohistorical Perspectives in Native Eastern North America*, Gainesville, University of Florida Press, 2020, p. 271-310.

WEST Elliott, « A Horse-Man's View of a Grassland Revolution » dans Geoff Cunfer et Bill Waiser (eds.), *Bison and People in the North American Great Plains: A Deep Environmental History*, College Station, Texas A&M University Press, 2016, p. 178-200.

WHITE Leslie A., *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York, McGraw/Hill, 1959.

WHITE Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 [1991].

— *The Roots of Dependency: Subsistence, Environment, and Social Change Among the Choctaws, Pawnees, and Navajos*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1983.

— « The Cultural Landscape of the Pawnees », *Great Plains Quarterly*, 1982, vol. 2, nº 1, p. 31-40.

WHITE Sophie, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial Louisiana*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012.

WILSON Gilbert L., *The Horse and the Dog in Hidatsa Culture*, New York, The American Museum of Natural History Press, 1924.

WINTER Joseph C., « Introduction to the North American Tobacco Species » dans Joseph C. Winter (ed.), *Tobacco Use by Native North Americans: Sacred Smoke and Silent Killer*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000, p. 3-8.

— « From Earth Mother to Snake Woman: The Role of Tobacco in the Evolution of Native American Religious Organization » dans Joseph C. Winter (ed.), *Tobacco Use by Native North Americans: Sacred Smoke and Silent Killer*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000, p. 265-304.

WISSLER Clark, *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, New York, Douglas C. McMurtrie, 1917.

— « The Influence of the Horse in the Development of Plains Culture », *American Anthropologist*, 1914, vol. 16, nº 1, p. 1-25.

WITTHOFT John, *Green Corn Ceremonialism in the Eastern Woodlands*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1949.

WOOD Peter H., « The Changing Population of the Colonial South: An Overview by Race and Region, 1685-1790 » dans Peter H. Wood, Gregory A. Waselkov et M. Thomas Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1989, p. 35-103.

WORTHINGTON Brian, « An Osteometric Analysis of Southeastern Prehistoric Domestic Dogs », Mémoire de Master, Tallahassee, Florida State University, 2008.

YOUNG Gloria A. et HOFFMAN Michael P., « Quapaw » dans Raymond DeMallie (ed.), *Handbook of North American Indians: Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution, 2001, vol. 1, p. 497-514.

ZIMMERMANN Francis, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1998, vol. 38, nº 146, p. 191-205.

ZITOMERSKY Joseph, *French Americans - Native Americans in Eighteenth-Century French Colonial Louisiana: The Population Geography of the Illinois Indians, 1670s-1760s: The Form and Function of French-Native Settlement Relations in Eighteenth Century Louisiana*, Lund, Lund University Press, 1994.

Sites internet

Base de données ILDA (langue miami-illinoise) : https://mc.miamioh.edu/ilda-myaamia, consulté le 20 février 2026.

Berose. Encyclopédie des histoires de l'anthropologie : https://www.berose.fr/, consulté le 20 février 2025.

Native American Ethnobotany Database : http://naeb.brit.org, consulté le 20 février 2026.

New York State Museum : https://nysm.nysed.gov/, consulté le 20 février 2026.

Oxford Handbooks Online : https://academic.oup.com/oxford-handbooks-online, consulté le 20 février 2026.

Recherches de Gordon Sayre (University of Oregon) sur Le Page du Pratz et Dumont de Montigny : https://blogs.uoregon.edu/lpdpanddumont/, consulté le 20 février 2026.

Recherches et expérimentations archéologiques de Ian Thompson (Choctaw Historic Preservation Department) : https://www.nanawaya.com/, consulté le 20 février 2026.

Cours et présentations en ligne

DEMALLIE Raymond J., « Dakota History and Identity », Mike Media Group, 2010.
[En ligne : https://digcoll.newberry.org/indians-midwest/history-and-identity, consulté le 20 février 2026]

DESCOLA Philippe, « Analogie et homologie » dans *Qu'est-ce que comparer ?*, cours au Collège de France, 20 février 2019.
[En ligne : https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/qu-est-ce-que-comparer/qu-est-ce-que-comparer-4-0, consulté le 20 février 2026]