Virilité et « ensauvagement »

Le corps du coureur de bois (XVII^e et XVIII^e s.)

Gilles Havard

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/7392>
DOI : 10.4000/clio.7392
ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008
Pagination : 57-74
ISBN : 978-2-85816-973-3
ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Gilles Havard, « Virilité et « ensauvagement » », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 27 | 2008, mis en ligne le 05 juin 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/7392> ; DOI : 10.4000/clio.7392

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Tous droits réservés

Virilité et « ensauvagement »

Le corps du coureur de bois (XVII^e et XVIII^e s.)

Gilles Havard

- 1 Rescapé de la désastreuse expédition de Cavelier de La Salle qui, de 1684 à 1687, avait vainement tenté de retrouver l'embouchure du Mississippi pour y ériger une colonie, Henri Joutel remarque que les Indiens Karankawas du Texas « avoient avec eux un homme qui paroissoit n'estre pas de leur nation, il estoit plus blanc qu'eux » : s'agissait-il d'un *renegado* espagnol, d'un déserteur français, ou plutôt d'un métis issu d'une union hispano- ou franco-autochtone ?¹ Joutel ne le précise pas. À quelques reprises, dans son journal, il évoque d'ailleurs son trouble à l'abord de certains individus, dont l'identité ethnique semble insaisissable. Il rencontre ainsi chez les Cénis « un homme nud [...] ayant un arc et quelques flèches dans les mains ». Après l'avoir pris pour un « Sauvage », il réalise que cet homme est un matelot breton qui, à l'instar d'autres membres de l'expédition de La Salle, a trouvé refuge parmi ces Indiens :

Il sembloit qu'il y avoit dix ans qu'il estoit Sauvage : il estoit nud et nu-pieds ; il avoit pour tout habit une meschante couverture, que les Sauvages du canton [...] font avec des plumes de coq d'Inde [...]. Mais ce que j'admiray surtout, c'estoit qu'il s'estoit fait piquer [tatouer] comme eux et marquer au visage [...]. Pour la religion, c'estoit, je crois, ce qui l'embarassoit le moins : cette vie libertine luy plaisoit assez.

- 2 Un autre déserteur, nommé « le Provençal », attire également l'attention de Joutel : « Il estoit nud, comme eux, et, ce qui me surprit davantage, c'est qu'il avoit presque oublié sa langue, et ne pouvoit pas dire deux mots de suite, ne faisant que baragouiner »².
- 3 Les récits de voyage signalent ainsi assez fréquemment la présence d'Européens exilés parmi les Indiens dans les confins occidentaux de la Nouvelle-France. Ces individus, visiblement « ensauvagés » – les signes en seraient ici la quasi-nudité, les tatouages (y compris faciaux), le « libertinage » et même l'érosion linguistique –, semblent avoir fait parfois le choix du non-retour. Le traiteur de fourrures Pierre-Charles Le Sueur, lors de sa remontée du Mississippi à destination du territoire sioux-dakota, en 1700, évoque lui aussi des renégats « français qui aiment la vie libertine des sauvages [ici les Omahas] et qui se retirent parmi eux ». En 1734, le gouverneur de la Louisiane, Jean-Baptiste Le

Moyne de Bienville, mentionne l'existence d'un coureur de bois qui a élu domicile chez les Animahas, dans l'actuel Nebraska³. Quant au chevalier de La Vérendrye, qui se rend en 1743 chez les « Gens de la Petite Cerise » – une bande arikara, sur le haut Missouri⁴ –, il apprend de ses hôtes la présence d'« un François, établi depuis plusieurs années » dans un village voisin situé « à trois journées » de cheval⁵.

- 4 Ces hommes, qui échappent le plus souvent aux mailles de la documentation et s'évanouissent dans les sociétés indiennes comme dans les interstices de l'histoire, sont habituellement qualifiés dans les sources de « libertins », de « débauchés », de « vagabonds », de « gueux », de « fugitifs » ou de « fuyards » qui se « débandent » clandestinement dans la « profondeur des bois »⁶. Ces désignations stéréotypées recouvrent à vrai dire des profils multiples : captifs de guerre épargnés et adoptés, soldats ou engagés déserteurs, truchements⁷ et, plus encore, professionnels de la traite des fourrures, soit les « coureurs de bois » et les « voyageurs », qu'il est d'usage de distinguer⁸. Au sens strict, les coureurs de bois sont les Français qui, à partir des années 1660, se rendent sans autorisation officielle dans les « pays d'en haut » – la région des Grands Lacs, située en amont de Montréal – pour troquer leurs marchandises de traite aux autochtones contre des peaux et des fourrures. Tout au long du Régime français, et en particulier à l'époque de Louis XIV, ils incarnent une marginalité qui révolte les élites administratives et religieuses, hantées par la peur du vagabondage, du libertinage, de l'indiscipline et de l'effritement du pouvoir. La justice royale condamne théoriquement ces hors-la-loi au fouet et aux galères, mais ils échappent le plus souvent à la répression⁹. Le terme « voyageur », de son côté, désigne le traiteur disposant d'un permis officiel délivré par les autorités coloniales, mais aussi, au XVIII^e siècle, le simple engagé placé au service d'un employeur, qui avironne durant la belle saison entre Montréal et l'un des comptoirs à fourrures des Grands Lacs (Michillimakinac, Détroit, etc.).
- 5 Si tous ces professionnels de la traite des fourrures, parfois qualifiés sous le terme générique de coureurs de bois, ont été fortement caricaturés par les administrateurs, au point de devenir les symboles de l'incivilité coloniale et les parangons de la *canadianité*, ils n'en incarnent pas moins – eux et tous les « vagabonds » aimantés par le pays indien – une facette socioculturelle incontournable de l'histoire de la Nouvelle-France, celle du métissage et de l'indianisation¹⁰. Le terme « indianisation » est évidemment d'emploi délicat : en quoi les individus qualifiés d'« Indiens blancs »¹¹ par l'historiographie sont-ils vraiment devenus des Indiens ? La « *transculturalization* », pour reprendre le concept défini par A. Irving Hallowell – soit le processus par lequel des individus, plus ou moins détachés de leur culture d'origine, subissent l'influence d'une société *autre* et de ses codes¹² – présente des visages multiples, depuis l'adoption superficielle d'objets ou de pratiques jusqu'à une totale identification à la culture d'accueil, avec comme facteurs de variabilité les caractéristiques de cette culture, les contextes de l'interaction et de l'adoption mais aussi l'*habitus* et les idiosyncrasies propres à celui qui s'intègre parmi les Indiens. Le passage d'une culture à l'autre, bien souvent, n'est ni brusque ni radical ; la poly-identité et l'appartenance culturelle plurielle et modulable des renégats leur offrent d'ailleurs, potentiellement, des talents particuliers de « passeurs » entre les sociétés¹³.
- 6 Ce qui est souvent perçu par le discours normatif et prescriptif des élites comme une transgression concerne en particulier la façon dont le corps des renégats et des coureurs de bois serait soumis aux déviances de la Sauvagerie, et échapperait aux exigences de discipline et d'intériorisation des autocontrôles dont Norbert Elias a montré l'extension dans la société moderne¹⁴. Un père jésuite évoque ainsi les « mille dangers et du corps et

de lame¹⁵ » qui guettent les Français dans les Pays d'en haut. L'insoumission passerait-elle notamment par l'affirmation – consciente ou inconsciente – d'une souveraineté personnelle sur les postures et les apparences de son corps et par l'adoption de normes de virilité d'inspiration amérindienne ?

- 7 Les matelots indianisés rencontrés par Joutel, selon ce dernier, « s'accommodoient fort bien avec les Sauvages tant à cause de la vie molle et oisive, dans laquelle ils se plaisoient, que du libertinage des femmes, qui ne font pas grande difficulté de s'abandonner »¹⁶. La litanie sur le « libertinage », de même que la façon dont sont dépeintes les mœurs sexuelles amérindiennes, traduisent les projections et les anxiétés des auteurs des relations, mais, comme l'atteste l'importance du métissage dans l'Amérique franco-indienne, ces observations témoignent aussi d'une réalité historique et ethnographique. S'interrogeant sur la religion des Indiens Wichitas, l'explorateur Jean-Baptiste Bénard de la Harpe note en 1719 : « Il m'a paru qu'ils en ont peu et qu'ils font consister leur plus grand bien dans les plaisirs du corps »¹⁷. Les colonisateurs, en Amérique, sont bel et bien confrontés à des institutions et à des pratiques – en particulier une sexualité qui n'a pas pour unique vocation la reproduction – qui constituent un défi à la stabilité du mariage chrétien.
- 8 Le frère récollet Gabriel Sagard, en mission chez les Hurons en 1623-1624, stigmatise les truchements français qui fréquentent les jeunes Indiennes « pour pouvoir toujours en jouir à cœur saoul, comme bêtes brutes, de leurs charnelles voluptés, en lesquelles ils se vautraient, jusqu'à avoir en plusieurs lieux des haras de garces ». En 1680, le gouverneur Denonville dénonce de la même façon les traiteurs qui « font quantité de débauches dans les bois, prenant les femmes et les filles des sauvages »¹⁸. Ces « débauches » seraient favorisées par la liberté sexuelle des Amérindiennes. Le commissaire ordonnateur de la Louisiane Diron d'Artaquiette observe par exemple en 1723 à propos des Illinoises : « Pour les filles elles sont maîtresses de leurs corps pour me servir de leur expression. Les Bons pères jésuites tâchent autant qu'il leur est possible de leur insinuer la vertu, c'est à quoi ils n'ont pu réussir jusqu'à présent ». À cette liberté, en partie fantasmée – la sexualité des Indiennes étant codifiée par toutes sortes de tabous et de contraintes (réclusion rituelle lors des règles, exogamie clanique, prohibition de l'inceste, valorisation dans certains groupes de la virginité, etc.) –, s'ajouterait un tempérament luxurieux souligné par le sieur Caillot, qui séjourne en Louisiane en 1730 : « Il y a aussi ces natchezes qui poussent si loing leurs libertinages quelles vont trouver les françois jusque dans leurs lits pour y soulager leurs ardantes passions, elles ne vous laissent point de repos que vous ne les ayez satisfaites »¹⁹. Parce que ces dispositions « actives » sont aux antipodes de la modestie qui, selon la morale sexuelle du temps, devrait s'attacher aux femmes, parce que la médecine conçoit alors la complexion féminine comme plus froide et flegmatique que celle des hommes²⁰, un tel comportement est habituellement vécu comme transgressif par les Européens, qui assimilent volontiers les Amérindiennes à des prostituées, tandis que leurs pères ou frères sont hâtivement qualifiés de « maquereaux »²¹.
- 9 Qu'il s'agisse de liaisons saisonnières ou de mariages – parfois bénis par un missionnaire, comme en haute Louisiane –, les Indiennes appréciaient la compagnie des Français. Pour l'officier Lamothe Cadillac, « il est certain qu'il n'y a point de sauvagesse, je ne sçais par quelle inclination, qui n'aime mieux à se marier à un médiocre François qu'au plus considérable de sa nation ». Selon le baron de Lahontan, cette « inclination » serait d'ordre sexuel, puisque les colons auraient le talent de davantage combler les Indiennes :

Les Sauvagesses aiment plus les François que les gens de leur propre nation, parce que ces premiers se soucient moins de conserver leur vigueur, & que d'ailleurs, ils sont assidus, aupres d'une Maîtresse.

- 10 Ce *topos* de la littérature de voyage – le supposé tempérament flegmatique des Amérindiens, plus propres à guerroyer qu'à faire l'amour – trouve un écho dans les écrits de Cornelius de Pauw et de Buffon. Ce dernier note que le « sauvage », signe manifeste de sa dégénérescence, « est faible et petit par les organes de la génération ; il n'a ni poil, ni barbe, ni nulle ardeur pour la femelle »²².
- 11 La pilosité, tout au moins, constitue assurément un critère de distinction ethnique entre Indiens et colons et, pour les deux groupes, le siège d'importants enjeux symboliques. Le poil, chez les Européens, en particulier la barbe, est généralement un critère de masculinité et son abondance un signe de virilité. Les hommes amérindiens, en revanche, sont glabres. « En général les Sauvages, tant hommes que femmes, n'ont aucun poil dans tout le corps, excepté des cheveux » remarque ainsi l'officier Jean-Bernard Bossu au XVIII^e siècle. Comme l'explique Pierre Clastres, ils prennent grand soin de s'épiler :

Un souci que partagent tous les Indiens : affirmer et préserver sans cesse leur humanité par rapport au monde naturel, veiller avec constance à ne pas se laisser engloutir dans la sauvagerie de la nature [...]. Aussi mettent-ils un point d'honneur, à la fois éthique et esthétique, à se différencier des animaux »²³.
- 12 Un père jésuite du XVII^e siècle remarque d'ailleurs que les Indiens des Grands Lacs « disent que les françois qui sont fort barbus sont descendus de cette race d'hommes qu'ils appellent Makoua qui veut dire ours »²⁴. Or de telles caractéristiques n'ont visiblement pas l'heur de plaire aux Amérindiennes. À l'occasion d'un séjour chez les Sioux en 1680, le père récollet Louis Hennepin, accompagné par deux coureurs de bois, Michel Accault et le dénommé Picard, transcrit de la sorte la remarque d'un autochtone : « comment veus tu [...] que ces deux hommes qui sont avec toy ayent des femmes, car ils ont du poil par tout le visage, & nous autres nous n'en avons ny là ny autre part ». Un demi-siècle plus tôt, Sagard avait fait le même constat chez les Hurons qui, écrit-il, avaient

la barbe tellement en horreur que, pensant parfois nous faire injure, ils nous appelaient Sascoinronte, qui est à dire : "Barbu, tu es barbu" ; aussi croient-ils qu'elle rend les personnes plus laides et amoindrit leur esprit. Et à ce propos je dirai qu'un jour un sauvage voyant un Français avec sa barbe, se retournant vers ses compagnons leur dit comme par admiration et étonnement : "Ô que voilà un homme laid ! est-il possible qu'aucune femme voulût regarder de bon oeil un tel homme"²⁵.
- 13 On peut d'ailleurs faire l'hypothèse qu'au-delà du dégoût provoqué par une pilosité trop abondante, les Amérindiens entendaient effacer la singularité esthétique des Français en les rendant semblables aux membres du groupe selon une logique d'assimilation et de façonnage de l'autre qui est au cœur de la mécanique adoptive²⁶. L'image d'Épinal du coureur de bois barbu, quoi qu'il en soit, serait donc largement à corriger²⁷. En se rasant le menton sous l'influence des Indiennes, le traiteur de fourrures semble avoir adhéré à une définition renouvelée des normes de virilité.
- 14 Les considérations symboliques mises à part, force est de constater que les Français attirent aussi les Indiennes pour des raisons d'ordre socioéconomique. En se liant ou en se mariant à un coureur de bois, l'Amérindienne a plus facilement accès aux objets européens de la traite des fourrures – marmites, couteaux, aiguilles, tissus, etc. –, qui lui permettent d'alléger certaines tâches domestiques et d'améliorer son confort matériel²⁸. Mais cette liaison hypergamique possède parfois d'autres ressorts, qu'on pourrait de

prime abord associer à la virilité « chamanique » conférée aux Blancs. Dans certains contextes de la rencontre, les Indiens, qui sont impressionnés par les produits européens – par les armes à feu notamment –, reconnaissent aux colonisateurs des « pouvoirs » particuliers et leur attribuent le statut d'« esprits »²⁹, une catégorisation qui participe du caractère récurrent de l'hospitalité sexuelle dans le contexte de la traite des fourrures. Jean-Baptiste Truteau, mandaté par les autorités espagnoles de Saint-Louis pour diriger une expédition de traite sur le haut Missouri en 1794-1795, évoque notamment une cérémonie au cours de laquelle les vieux chamanes et les guerriers les plus réputés, mais aussi les engagés et les coureurs de bois, couchent avec de jeunes femmes : « Les hommes blancs surtout qui si [s'y] rencontrent ont la préférence sur toutes autres nations [indiennes]. Cette dissolution et ces obscénités sont regardés parmi eux comme des actes de jénérosité et de religion »³⁰. Appelé « danse du bison », ce coït rituel avait pour but d'attirer les hordes de bisons à proximité du village. En s'offrant à des hommes âgés de leur « tribu » ou bien à des Blancs, qui tous personnifiaient des bisons, les femmes captaient leurs pouvoirs « surnaturels » pour les transmettre à leurs maris. La sexualité, chez ces Indiens du haut Missouri – Arikaras, Mandanes, Hidatsas –, était donc vécue en partie comme une manière de gérer et de faire circuler la puissance spirituelle des individus, et la dite hospitalité à l'égard des Blancs pourrait ainsi relever d'une sorte d'hypergamie cosmique³¹.

- 15 Les coureurs de bois, en partie à leur insu, mais non sans satisfaire leur propre libido, participent de la sorte à des accouplements cérémoniels. Il leur arrive en outre, fréquemment, de suivre les prescriptions amérindiennes en matière de santé, par exemple en s'enduisant le corps de graisse d'ours pour échapper à la fureur des maringouins ou, afin de favoriser leur hygiène corporelle et la guérison de certaines maladies, en pénétrant dans les huttes à sudation des Indiens. Habituellement, lorsqu'un Français est reçu amicalement dans un village autochtone de la région des Grands Lacs, ses hôtes le déchaussent, l'installent sur une natte pour qu'il se repose, lui graissent les pieds et les jambes, pendant que d'autres, précise le père Lafitau, font chauffer les pierres « pour le faire sùier ». « J'ai vu quelques-uns de nos François en de ces sueries avec les sauvages, rapporte Sagard, et je m'étonnois comment ils la vouloient et pouvoient supporter »³². Bossu semble avoir pris part chez les Chactas à ces « sueries », qu'il juge fort bénéfiques :

Lorsqu'au retour d'une guerre ou d'une chasse, ils sont las & excédés de fatigues, ils se restaurent en se faisant suer dans des étuves ; ils font bouillir pour cet effet dans l'étuve toutes sortes d'herbes médicinales, & odoriférantes, dont les esprits & les sels enlevés avec la vapeur de l'eau, entrent par la respiration & par les pores dans le corps du malade qui recouvre ses forces abbattues. Ce remède n'est pas moins bon pour calmer & dissiper toutes sortes de douleurs ; aussi ne voit-on chez eux ni goute, ni gravelle, & autres infirmités auxquelles nous sommes sujets en Europe : ce qui peut aussi venir de leurs fréquents exercices du corps³³.

- 16 De nombreux Français soumettent leurs ennuis de santé à des guérisseurs autochtones. Bénard de la Harpe par exemple, alors qu'il explore la Rivière Rouge, tombe « dangereusement malade d'une grosse fièvre avec délire » et, en dépit des soins effectués par un jeune « chirurgien » français, continue « d'estre affligé de maladie ». Il est finalement pris en charge par des Indiens Adayes.

Ces Adayes m'ayant examiné et connoissant le péril où j'étois, envoyèrent en diligence chercher trois de leurs medecins [...]. Cette nation est celle qui passe pour la plus experte dans cet art. Ils [...] commencèrent par me chanter le Cocodrille, et à me jongler plus de deux heures. J'étois si abattu que je ne fis nulle attention à

toutes ces extravagances, estant enflé extraordinairement. Ils me mirent nud à terre, estendu sur une robe de bœuf, où ces médecins me sucèrent dans toutes les parties du corps les plus affligées ; je m'en trouvay un peu soulagé³⁴.

- 17 En chantant et en jouant de la musique afin de convier les espèces surnaturelles, en suçant le corps des malades pour en extraire des objets pathologiques, les chamans amérindiens transforment la scène de guérison en théâtre. Comme de nombreux autres colons, tel le planteur Le Page du Pratz, qui évoque longuement dans son *Histoire de la Louisiane* les « jongleurs » natchez qui le soignèrent d'une « sciatique » puis d'une « fistule lacrymale »³⁵, Bénard de la Harpe, dont on peut supposer qu'il était déjà habitué, en France, aux guérisseurs de village et autres devins³⁶, témoigne de l'efficacité apparente des remèdes autochtones. Le fait de soigner le corps en le suçant, bien qu'absent des pratiques médicales françaises, a pu être associé par les colons aux formes de diagnostic et de thérapeutique de leur époque, en particulier à la saignée ou à la purgation, qui répondaient également à un impératif d'évacuation, et ce d'autant que les chamans amérindiens, avant d'appliquer leur bouche sur les parties du corps malade, procédaient à des scarifications³⁷.

- 18 D'autres rituels d'« attouchement » sollicitent le corps du coureur de bois, dans des contextes d'adoption plutôt que médicaux (une distinction qui n'est certes guère opérante pour les Indiens). Jean-Baptiste Truteau décrit ainsi une séquence du cycle cérémoniel de la danse du calumet chez ses hôtes cheyennes ³⁸ :

un jeune chef chaguienne vint a moi a grand pas [...] Il me dépouilla de toutes les hardes que je portois, jusqu'a ma culotte et mes soulliers, [...] et me prenant par la main, il me conduisit dans cet état au centre de la place. Une jeune femme, qui étoit la sienne sans doute, s'avança [...] laquelle [...] etendis ses deux mains sur moi et me frotta de la tête aux pieds et se les passa ensuite elle meme sur tout son corps. Je m'en informai a quelques uns, qui me dirent que ce jeune homme et cette jeune femme, ayant comme tout ceux de sa nation une grande vénération pour les hommes blancs et une grande confiance en leur pouvoir croyoient que par cet attouchement sur moi, et s'être ensuite frotté sur elle même [...] les enfants qui naitroient d'elle seroient exemts de maladie et vivoient fort longtems.

- 19 La captation et la transmission féminines du « pouvoir » spirituel des Blancs ne passaient donc pas nécessairement par la copulation. Chez les Cénis et les Karankawas du Texas, de la même façon, des rituels de « toucher » et d'embrassades, effectués notamment par des femmes, caractérisent l'accueil des Européens à la fin du XVII^e siècle³⁹.
- 20 Truteau accepte de se dévêtir, mais ce geste transgresse son propre code de la pudeur – qui n'est pas celui des autochtones, ni, peut-être, celui des déserteurs du Texas croisés un siècle plus tôt par le sieur Joutel. Il se fend ainsi d'une justification, avec son sens habituel de la formule :

l'homme qui parcourt les paÿs étrangers et qui fréquente des peuples qui different entierrement des coutumes et des mœurs de son paÿs est obligé en certaines occasions, quelque religieux et exacte observateur qu'il soit des siennes, de s'en écarter pour se conformer a celles de ceux avec qui il habite, et de suivre quelquefois cette sentence vulgaire « Avec les loups il faut hurler ».

- 21 Est-ce ce proverbe qui a conduit nombre de coureurs de bois à se tatouer le corps ? « Nos François établis à la Louisiane, qui font le métier de voyageurs, contractent aisément les manières sauvages », rapporte le chevalier de Tonty. « Ils se plaisent surtout à se faire piquer, & il y en a beaucoup, qui, au visage près, le sont presque par tout le corps ». Le piquage – ou tatouage –, qui relève à la fois de la peinture corporelle et de la scarification, est assimilé par la plupart des observateurs à une forme de dérèglement, de

dégénérescence et d'ensauvagement. Le capitaine Contrecoeur, au milieu du XVIII^e siècle, écrit dans ses dernières recommandations à son fils, sur le point de partir pour les Pays d'en haut : « Ne vous abandonnez point au libertinage [...]. Donnez-vous bien garde de faire la sottise de vous faire piquer, je vous le défends ». Loin d'avoir été limité à une poignée de renégats, le tatouage concernait de nombreux militaires, et semble avoir été généralisé parmi les hommes de peine de la traite des fourrures. Le botaniste suédois Pehr Kalm, qui parcourt le Canada en 1749, confirme ce qu'écrivait Tonty un demi-siècle plus tôt à propos du piquage :

Plusieurs Français, la plupart gens du commun, qui voyagent beaucoup à travers le Canada pour le commerce des fourrures, ont pris plaisir à suivre en cela l'exemple des Sauvages. Ils n'ont cependant jamais tatoué leur visage comme eux, mais seulement quelque autre partie du corps, la poitrine par exemple, ou encore le dos, les cuisses et spécialement les jambes. Ces dessins représentent, en quelques traits, le soleil, Notre Sauveur en croix, ou quelque autre objet que leur a suggéré leur *Phantasie* [sic]. Les Français laissent ordinairement aux Sauvages le soin de l'exécution, puisqu'ils sont maîtres en cet art.

- 22 Cette adoption massive du marquage corporel est aussi relevée par Louis Antoine de Bougainville qui écrit en 1757 qu'un voyageur « se reconnaît aisément à la mine, à la taille et à ce que tous se font piquer sur le corps la figure de quelque plante ou animal »⁴⁰.
- 23 De telles remarques suggèrent que la peau des voyageurs servait de lieu d'affirmation identitaire, d'instrument d'auto-affirmation. Le piquage, « opération [...] longue et douloureuse » précise Bougainville⁴¹, mesurait l'endurance personnelle des hommes de la traite et s'apparentait à un rite de passage et d'intégration. Il s'agissait pour eux de signifier un sentiment d'appartenance et de fraternité, une forme de solidarité, et d'accéder symboliquement à la confrérie prestigieuse des « hommes du Nord », soit les voyageurs qui ne se contentaient pas d'effectuer l'été un aller-retour dans les Pays d'en haut mais passaient fréquemment l'hiver parmi les Indiens. De même que la participation aux courses de canot, aux rixes, au jeu de crosse et autres compétitions « physiques », le tatouage manifestait le courage et la virilité des voyageurs dans la sphère masculinisée des expéditions de traite, où il était habituel d'exalter ses prouesses et d'imposer le respect à ses partenaires ou à ses concurrents⁴². Le corps, après tout, était l'instrument de travail des voyageurs ; ce corps qui, sans cesse, affrontait les éléments, les dangers du voyage, l'eau, les rochers, le froid, les moustiques, il paraissait naturel de l'orner et de l'exhiber, comme pouvaient le faire les Amérindiens. Les hommes de la traite des fourrures, de fait, n'hésitaient pas à transgresser les conventions de la classe dominante en regard du tatouage et plus généralement du dressage corporel. En se « piquant », ils conféraient peut-être à leur corps un capital symbolique qui répondait à la distinction par le costume de leurs supérieurs.
- 24 C'est des autochtones que les coureurs de bois apprenaient les techniques de survie dans l'immensité du bois ou de la prairie, et le tatouage, insigne de la « sauvagerie », était une façon supplémentaire de démontrer sa force d'adaptation à l'hostilité du milieu. Symbole d'appartenance plus que signe d'affranchissement ou de dissidence, le piquage était une porte d'entrée dans le monde indien. Bougainville note qu'on « ne passerait pas pour un homme parmi les Sauvages des pays d'en haut, si on ne se faisait piquer ». Certes moins indianisés que les matelots rencontrés par Joutel au Texas, les voyageurs décrits par Kalm et Bougainville semblent s'être laissés séduire par la façon dont les autochtones codifient la virilité et la martialité. Tatoué – et rasé ! –, le coureur de bois est plus à même de charmer les « Sauvagesses ». Tout en érotisant son corps, il se fait aussi porteur des

valeurs de la guerre, si importantes aux yeux des Indiens. « Cela [le piquage] ne se fait pas sans douleur », remarque Bossu qui, chez les Quapaw, s'est fait tatouer un motif de chevreuil sur la cuisse ; « mais comme c'est une sorte de chevalerie où l'on n'est admis que pour des actions éclatantes, on l'endure avec plaisir, afin de passer pour l'homme de valeur. Ces marques de distinction se multiplient à mesure qu'ils font des actions d'éclat à la guerre »⁴³.

- 25 Certains Français adoptés par les autochtones ont pris part à leurs côtés à divers rituels de la guerre, « en chantant et hurlant à la manière des sauvages », en allant « frapper au poteau » avec un tomahawk tout en déclamant leurs exploits, mais aussi, bien sûr, en partant affronter les ennemis de leurs hôtes, et cela en marge de toute directive coloniale⁴⁴. Selon Joutel, le matelot breton adopté par les Cénis « me conta que luy et son compagnon estoient [...] chéris des Sauvages, ayant esté avec eux à la guerre ». Le Sueur mentionne tel « François qui avoit épousé une aiaouïese » et qui « avoit été faire la guerre aux Panis »⁴⁵. Rien ne pouvait asseoir davantage le prestige d'un Européen que sa bravoure et ses faits d'armes, lesquels justifiaient d'ailleurs l'incrustation de marques sur sa peau. En participant de la sorte aux combats des autochtones, ces renégats exprimaient peut-être aussi inconsciemment un désir d'égalité, celui leur permettant de se mettre en danger non comme le feraient des soldats – qui obéissent à des ordres –, mais à la façon des guerriers amérindiens, c'est-à-dire sans injonction coercitive et, en cas d'exploits, tous chefs en puissance.
- 26 Des militaires français, y compris certains officiers, ne sont pas insensibles à la méritocratie guerrière que symbolisent les tatouages sur le corps. Le chevalier de Tonty évoque par exemple un « Officier homme de condition » – vraisemblablement Jean-Baptiste LeMoynes de Bienville –,
qui, outre une image de la vierge avec l'Enfant Jésus, une grande croix sur l'estomac avec les paroles miraculeuses qui apparurent à Constantin et une infinité de piqûres dans le goût des Sauvages, avoit un serpent qui lui faisoit le tour du corps, dont la langue pointuë et prête à se darder venoit aboutir sur une extrémité que vous devinerés, si vous pouvez.
- 27 En juxtaposant ainsi symboles « sauvages » et signes chrétiens, Bienville médiatise sur sa peau les métissages franco-indiens⁴⁶. Les officiers, comme les coureurs de bois et les voyageurs, sans pour autant devenir des « Indiens blancs », n'hésitaient pas à exhiber de tels tatouages devant les autochtones, pour mieux attester leur courage et leur valeur martiale.
- 28 Objet d'histoire, le corps du coureur de bois sert de support à l'étude de la rencontre des cultures. Investi, grâce à l'épilation de la barbe et aux tatouages, d'une plus-value rituelle et d'une plus grande force de séduction, valorisé, érotisé et « narcissisé », il semble cristalliser une conception renouvelée de la virilité, plus proche de celle des Amérindiens. Confronté à des séquences d'hospitalité, d'adoption et de guérison qui lui imposent des formes particulières de socialisation corporelle – relevant parfois, peut-être, « du pulsionnel et du spontané » plutôt que du refoulement, pour reprendre les termes d'une récente *Histoire du corps*⁴⁷ –, le coureur de bois échappe au même moment à certaines des normes de la société coloniale qui l'a enfanté.

BIBLIOGRAPHIE

- AXTELL James, 1985, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford, Oxford University Press.
- BACK Francis, 2004, « Le costume des coureurs de bois : le mythe et la réalité », *Cap-Aux-Diamants*, 76.
- BALVAY Arnaud, 2006, *L'épée et la plume : Amérindiens et soldats des troupes de la Marine en Louisiane et au Pays d'en Haut, 1683-1763*, Saint-Nicolas, Les Presses de l'Université Laval.
- BARR Juliana, 2004, « A diplomacy of Gender : Rituals of First Contact in the 'land of the Tejas' », *The William and Mary Quarterly*, 61, 3, p. 394-434.
- BOSSU Jean-Bernard, 1768, *Nouveaux Voyages aux Indes occidentales*, Paris, Le Jay.
- BOUGAINVILLE Louis Antoine de, 2003, *Écrits sur le Canada. Mémoires-Journal-Lettres*, Sillery, Septentrion.
- BOURGUET Marie-Noëlle, 1995, « Le sauvage, le colon et le paysan », in Gilles THÉRIEN (dir.), *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, p. 233-257.
- BOWERS Alfred W., 1992 (1965 1^e éd.), *Hidatsa Social & Ceremonial Organization*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- BUFFON Georges-Louis-Leclerc, 1954 (1761), *Animaux communs aux deux continents*, t. IX de *l'Histoire naturelle générale et particulière avec la description du cabinet du Roy*, édité par Jean Piteveau, Œuvres philosophiques de Buffon, PUF.
- BURPEE Lawrence J. (ed.), 1927, *Journals of La Vérendrye*, Toronto, The Champlain Society.
- CAILLOT, 1730, *Relation du Voyage de la Louisiane ou Nouvelle France fait par le Sr. Caillot en l'année 1730*, La Nouvelle-Orléans, Historic New Orleans Collection.
- CLASTRES Pierre, 1972, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon.
- CONNELL SZASZ Margaret (dir.), 1994, *Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker*, Norman, The University of Oklahoma Press.
- CORBIN Alain, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO (dir.), 2005, *Histoire du corps*, 1, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil.
- COX Ross, 2004 [1832], *Adventures on the Columbia River. Six Years on the Western Side of the Rocky Mountains*, Santa Barbara, The Narrative Press.
- DELÂGE Denys, 1992, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », *Lekton* 2, 2, p. 103-191.
- , 1999, « Essai sur les origines de la canadienité », in Eric WADDEL (dir.), *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 29-51.
- DORLIN Elsa, 2006, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte.
- ELIAS Norbert, 1973, *La Civilisation des mœurs*, Paris, C. Lévy.

- FOSTER William C. (ed.), 1998, *The La Salle Expedition to Texas. The Journal of Henri Joutel, 1684-1687*, Austin, Texas State Historical Association.
- GRUZINSKI Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- HALLOWELL A. Irving, 1963, « American Indians, White and Black : The Phenomenon of Transculturalization », *Current Anthropology*, 4, 5, p. 519-531.
- HAVARD Gilles, 2003, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715*, Sillery/Paris, Septentrion/PUPS.
- , 2007, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne, XVII^e-XVIII^e siècle », *Annales*, 62, 3, p. 539-573.
- , 2008 (à paraître), « Les 'champs de Vénus'. L'hospitalité sexuelle amérindienne, XVII^e-XIX^e siècle », in Alain BEAULIEU et Stéphanie CHAFFRAY, dirs., *Représentation, métissage et pouvoir*, Québec, Presses de l'université Laval.
- HENNEPIN Louis, 1683, *Description de la Louisiane, nouvellement découverte au Sud Ouest de la Nouvelle-France par ordre du Roy*, Paris, Veuve Sébastien Huré.
- JACQUIN Philippe, 1987, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Payot.
- KALM Pehr, 1777, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, Montréal, Pierre Tisseyre.
- LAFITAU Joseph-François, 1983, *Mœurs des Sauvages américains (1724)*, Paris, La Découverte.
- LAHONTAN, 1990, *Œuvres complètes (1703)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- LE PAGE DU PRATZ Antoine Simon, 1758, *Histoire de la Louisiane*, Paris, De Bure, Delaguet, Lambert.
- LEBRUN François, 1983, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Messidor/Temps actuels.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1968, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
- MARGRY Pierre (éd.), 1876-1886, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1754*, Paris, D. Jouaud.
- MCREE Malcom, 1968, « The 150 % Man, a Product of Blackfeet Acculturation », *American Anthropologist*, 70, 6, p. 1096-1107.
- NICOLAS Louis, (env. 1677), « Histoire naturelle des Indes », Paris, Bibliothèque nationale de France, département des Manuscrits, ms. Français 24225.
- OBREGON Jimena Paz, 1989, « Il s'en faut d'un poil », in Marie-Lise BEFFA et Roberte HAMAYON (dir.), *Les figures du corps*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 145-165.
- PARKS Douglas, 2001, « Enigmatic Groups », in Raymond J. DEMALLIE (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 13, Plains, Washington, Smithsonian Institution.
- PARKS Douglas (ed.), 2008 (à paraître), *A Fur Trader among the Arikara Indians : Jean-Baptiste Truteau's Journal and Description of the Upper Missouri, 1794-1796*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- PODRUCHNY Carolyn, 2006, *Making the Voyageur World. Travelers and Traders in the North American Fur Trade*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- SAGARD Gabriel, 1990, *Le Grand voyage du pays des Hurons*, Bibliothèque québécoise.

- SAYRE Gordon, 1997, *Les Sauvages Américains : Representations of Native Americans in French and English colonial literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- STEINBERG Sylvie, 2001, *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard.
- STERN Peter, 1991, « The White Indians of the Borderlands », *Journal of the Southwest*, 33, 3, p. 262-281.
- THWAITES Reuben Gold (éd.), 1896-1901, *The Jesuit and Allied documents : Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Bros. Co.
- TONTI Henri de, 1720, *Relations de la Louisiane et du fleuve Mississippi*, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard.
- VÉZINA Robert, 1998, « Coureur de bois » et « Voyageur », in Claude POIRIER (dir.), *Dictionnaire historique du français québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- WEDDLE Robert S., 2001, *The Wreck of La Belle, the Ruin of La Salle*, College Station, Texas A & M University Press.
- WHITE Bruce M., 1994, « Encounters with Spirits : Ojibwa and Dakota Theories about the French and their Merchandise », *Ethnohistory*, 41, 3, p. 369-405.

NOTES

1. Je remercie pour leurs remarques Capucine Boidin, Sylvie Steinberg, Denys Delâge, Rafael Mandressi et Robert Vézina.
2. Margry 1876-1886 : t. 3, 181. Sur cette expédition voir Foster 1998 ; Weddle 2001.
3. Archives nationales de France, Archives de la Marine, 2JJ56, livre X9.4, p. 55 (mémoire de Le Sueur) ; Margry 1876-1886 : t. 6, p. 455, extrait d'une lettre de M. de Bienville au ministre de la Marine, 22 avril 1734.
4. Parks 2001 : 968.
5. Burpee 1927 : 426-427.
6. Termes extraits de la correspondance coloniale : voir Havard 2003 : 327-335, 534-542 ; Vézina 1998 : 216-222, 515-518.
7. Le mot « truchement » désigne les interprètes et plus globalement les intermédiaires culturels entre Indiens et Français.
8. Les deux termes, toutefois, sont souvent interchangeables. Voir Vézina 1998.
9. Jacquin 1987 : 167-173 ; Havard 2003 : 329-331.
10. Delâge 1992 et 1999.
11. Axtell 1985 : (chapitre 13 : "The White Indians") ; Jacquin 1987 ; Stern 1991.
12. Hallowell 1963.
13. Gruzinski 1999 : 47-48 ; Malcom McFee 1968 ; Connell Szasz 1994. Ajoutons que l'Européen immergé en pays indien peut parfois adopter ou réactiver des valeurs et des comportements qui existent déjà dans la société mère, mais qui y sont habituellement freinés. Voir Bourguet 1995 ; Jacquin 1987 : 133-158, 199-201 ; Havard 2003 : 545-548.
14. Elias 1973.
15. Thwaites, 1896-1901 : vol. 65, 218.
16. Margry 1876-1886 : t. 3, 363.
17. Margry 1876-1886 : t. 6, 296.

18. Sagard 1990 : 213 ; Archives nationales, Colonies, C11A 11, f. 155, Denonville au ministre de la Marine, 1680.
19. Caillot 1730 : f. 117.
20. Voir Steinberg 2001 ; Dorlin 2006.
21. Sagard 1990 : 212-213. Voir Havard 2008 (à paraître).
22. Margry 1876-1886 : t. 5, 146, mémoire de Lamothe Cadillac, 1699 ; Lahontan 1990 : 673 ; Buffon 1954 : 381.
23. Obregon 1989 : 158-165 ; Bossu 1768 : 121 ; Clastres 1972 : 108-109.
24. Nicolas (env. 1677) : f. 78.
25. Hennepin 1683 : 252 ; Sagard, 1990 : 216. Voir aussi Back 2004 : 15.
26. Havard 2007.
27. Le traiteur Ross Cox note en 1817 que lui et ses compagnons, avant de rejoindre un poste, « stopped [...] for half an hour *pour se faire la barbe*, and make other little arrangements connected with the toilet » (Cox 2004 [1832] : 202).
28. Jacquin 1987 : 202.
29. White 1994.
30. Parks (ed) 2008 (à paraître).
31. Voir Bowers 1992 : 451-463 ; Lévi-Strauss 1968 : 269-270 ; Havard 2008 (à paraître).
32. Lafitau 1983 : 123 ; Sagard 1990 : 282.
33. Bossu 1768 : t. 2, 98-99.
34. Margry 1876-1886 : t. 6, 303-4.
35. Le Page du Pratz 1758 : t. 1, 135-136, 208-209.
36. Lebrun 1983 : chap. 4.
37. « Je pris la résolution de me servir à cet effet d'un chirurgien ou jongleur, que l'on m'indiqua, & qui me dit qu'il me guérirait en suçant l'endroit de ma douleur. Il me fit quelques scarifications avec un éclat tranchant de caillou, toutes de la grandeur d'un coup de lancette, & disposées de façon qu'il pouvait les sucer toutes à la fois » (Le Page du Pratz 1758 : t. 1, 135).
38. Pour les passages qui suivent, voir Parks (ed.), 2008 (à paraître).
39. Barr 2004 : 394-434.
40. Tonty 1720 : 13-14 ; Contrecoeur cité par Balvay 2006 : 182 ; Kalm 1977 : 569 ; Bougainville 2003 : 322. Voir aussi Sayre 1997 : 165-179 ; Havard 2007.
41. Bougainville 2003 : 322.
42. Podruchny 2006.
43. Bougainville 2003 : 322 ; Bossu 1768 : 188.
44. Lahontan 1990 : 373 ; Margry 1876-1886 : t. 1, 554, relation de la découverte que M. de la Salle a faite de la rivière Mississippi en 1682.
45. Margry 1876-1886 : t. 3, 352 ; Marine 2JJ56, livre X9.4, p. 96.
46. Précisons qu'il s'agit d'un type de métissage syncrétique plutôt que synthétique. Les signes sont simplement juxtaposés et restent clairement identifiables. Ils ne manifestent pas une fusion si radicale qu'il serait impossible de dissocier les parties originelles du mélange.
47. Corbin, Courtine et Vigarello 2005 : t. 1, 11.

RÉSUMÉS

Le corps du coureur de bois, ce personnage nord-américain de la traite des fourrures, dénigré par les élites coloniales, parfois qualifié d'« Indien blanc » par l'historiographie, peut servir de support à l'étude des processus d'acculturation euro-indiens. Au contact des sociétés autochtones, ce corps échappe à certaines des normes de la société coloniale. Épilation de la barbe, séances de tatouage, rituels de guérison chamanique et d'hospitalité sexuelle, intimité avec les femmes autochtones, tout concourt à modifier le rapport au corps des coureurs de bois et à cristalliser un code renouvelé de la virilité.

In the North American fur trade, the *coureur de bois*, often referred to as a “White Indian” by historians, was a familiar although frequently criticized figure by colonial elites. By focusing on descriptions of his physical body, the article examines the acculturation process between Europeans and Indians. Through physical and, sometimes sexual contact with Native Americans, his body escaped many of the colonial society's repressive normative structures. The shaving of his beard, tattooing sessions, rituals of shamanist healing, and forms of sexual intimacy with Indian women, all contributed to changing the *coureur de bois*' physical body. These also contributed to the creation of new codes of virility.

INDEX

Mots-clés : acculturation, Amérindiens, corps, coureur de bois, virilité, tatouage

Keywords : Amerindians, body, tatoo, virility

AUTEUR

GILLES HAVARD

Chargé de recherche au CNRS et membre du MASCIPO, il a notamment publié *The Great Peace of Montreal of 1701* (Mc Gill Queens University Press, 2001) ; *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715* (Septentrion/PUPS, 2003) et, avec Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française* (Flammarion, 2003 ; Champs Flammarion, 2006).