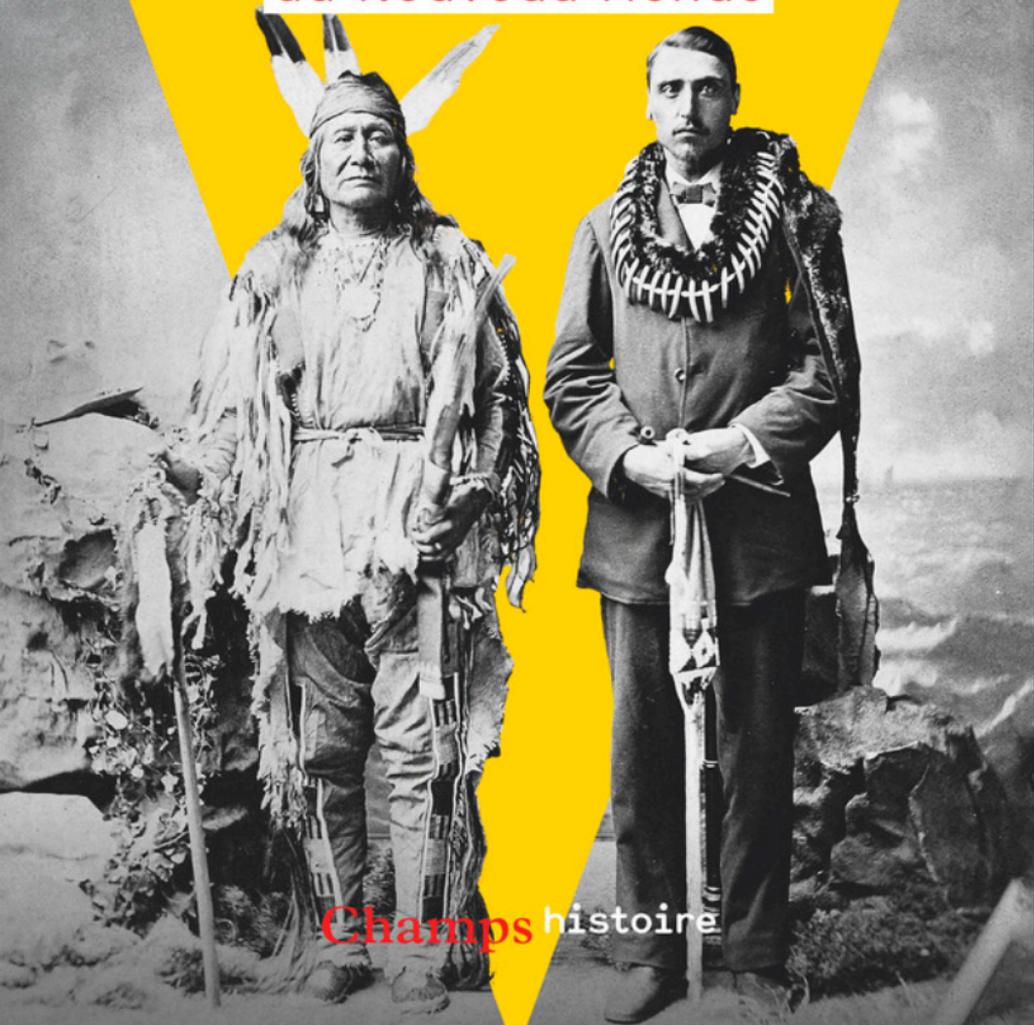


GILLES
HAVARD

L'Amérique
fantôme

Les aventuriers francophones
du Nouveau Monde



Champs histoire

L'AMÉRIQUE FANTÔME

DU MÊME AUTEUR

Histoire de l'Amérique française, avec Cécile Vidal, Flammarion, 2003 ; « Champs », 2006 ; 2019

Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715, Septentrion / Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2003 ; 2017

Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français, avec Mickaël Augeron (dir.), Les Indes savantes, 2013

Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit, avec Frédéric Laugrand (dir.), Septentrion, 2014

Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord 1600-1840, Les Indes savantes, 2016, Perrin, « Tempus », 2021

Les révoltes indiennes : Amériques, XVI^e-XXI^e siècle, avec Christophe Giudicelli (dir.), Les Indes savantes, « Americana », 2021

Gilles Havard

L'AMÉRIQUE FANTÔME

Les aventuriers francophones
du Nouveau Monde

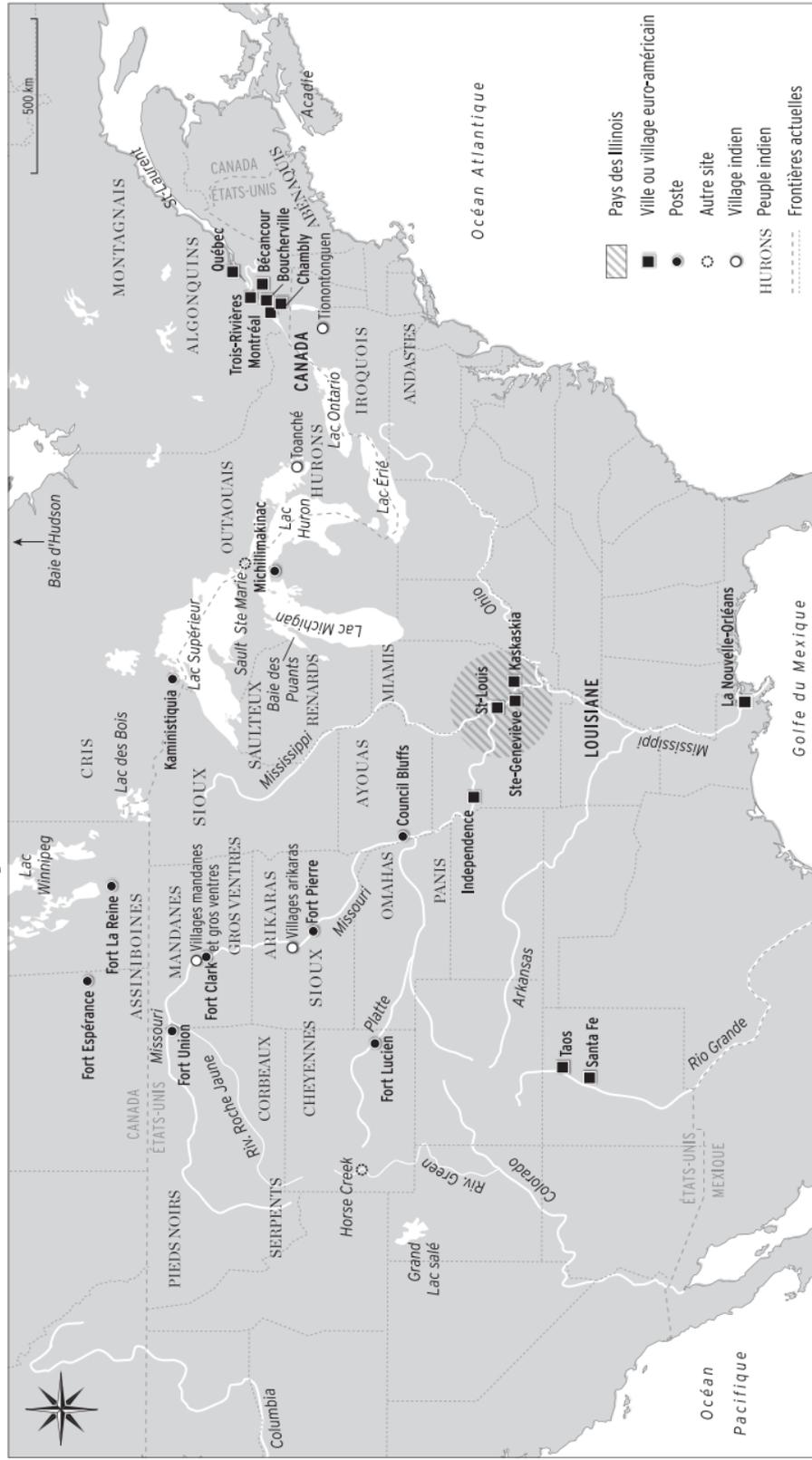
Édition revue et corrigée

Champs histoire

© Flammarion, 2019
© Flammarion, 2021, pour l'édition en « Champs »
ISBN : 978-2-0802-4712-4

*À la mémoire de Raymond J. DeMallie (1946-2021)
et de Douglas R. Parks (1942-2021),
qui ont tant œuvré pour la connaissance
des Indiens des Plaines*

L'Amérique des coureurs de bois, XVII^e-XIX^e siècle



Note sur la terminologie

Dans ce livre, les termes « Indien », « Amérindien » et « autochtone », interchangeables, ne correspondent pas à des catégories juridiques. Désormais peu utilisé au Canada, « Indien » reste d'usage courant en Europe, de même qu'aux États-Unis, sous sa forme anglaise (*Indian*), y compris parmi les autochtones. Selon les classifications politiques canadiennes contemporaines, par ailleurs, « autochtone » renvoie à la fois aux « Amérindiens » (ou « Premières Nations »), aux « Inuit » et aux « Métis ». Le terme « Premières Nations », peu spécifique, et décrivant surtout une réalité moderne, n'est pas retenu ici, contrairement à « Amérindien », que privilégient depuis les années 1980 la plupart des chercheurs, notamment anthropologues.

Pour leur part, les termes « Français », « Canadien » et « Créole » sont très souvent employés dans l'ouvrage de façon distincte. « Français », du XVII^e au XIX^e siècle, avait généralement le sens de natif de la France, ou de sujet-citoyen de France. Il pouvait aussi s'entendre, en Amérique du Nord, comme catégorie ethnolinguistique. Au XVIII^e siècle et encore dans la première moitié du XIX^e siècle, le terme « Canadien » renvoyait presque exclusivement à une personne d'origine européenne née au Canada, de langue française et de religion catholique. « Créole », quant à lui, réfère souvent dans les sources aux francophones d'origine européenne natifs de la

vallée du Mississippi. Les appellations « Canadien » et « créole » ne préjugent pas de la citoyenneté des individus, tantôt sujets d'un roi (de France, d'Espagne, d'Angleterre), tantôt citoyens d'une République (française, américaine, mexicaine).

Les sources françaises ont souvent été les premières à consigner des informations sur les populations autochtones d'Amérique du Nord. Aussi avons-nous décidé de ne pas adopter les ethnonymes valorisés depuis le XIX^e siècle par la tradition américaine, ni ceux qui, dans le cadre d'un récent processus de réappropriation culturelle, ont parfois obtenu la faveur des Amérindiens contemporains, comme *sáhnîš* (« personne, être humain »), plutôt qu'Arikaras, *Haudenosaunee* (« peuple de la longue maison ») plutôt qu'Iroquois. Nous parlons donc des Gros Ventres (et non des Hidatsas), des Corbeaux (et non des Crows), des Pieds Noirs (et non des Blackfeet), des Serpents (et non des Shoshones), des Panis (et non des Pawnees), etc. Les noms de peuples, par ailleurs, comme dans les sources françaises, prennent la marque du pluriel (les Mandanes). Nous distinguons enfin certains noms de peuples (Algonquins, Iroquois, Sioux, etc.) des familles linguistiques dont ils relèvent (algonquien, iroquoien, siouen, etc.). On trouvera en fin d'ouvrage un glossaire permettant de se repérer parmi les différents ethnonymes.

Précisons toutefois qu'en dépit de cette fidélité terminologique, nous avons opté dans les citations pour une orthographe modernisée afin de faciliter la lecture – à l'exclusion, s'entend, des patronymes et des ethnonymes. Dans le même souci de lisibilité, nous avons traduit les citations en anglais ou en espagnol (n.t: notre traduction). Enfin, pour faciliter le repérage sur les cartes, sont indiquées en grisé certaines données géographiques actuelles (noms d'États, etc.).

Introduction

Dans cette région de l'Ouest, il faut aussi peindre des fantômes invisibles pour peupler la toile, pour épaissir la texture du visible.

Jim Harrison, *La Route du retour*

Newtown, *Dakota du Nord*, 17 mars 2007. Dans les Grandes Plaines, l'hiver touche à sa fin. Arpentée par de puissants 4 × 4, la *Main Street* de Newtown ressemble à toutes les *Main Street* des États-Unis. On se trouve pourtant au cœur de la réserve amérindienne de Fort Berthold, créée au temps de la conquête de l'Ouest. J'ai rendez-vous avec Alfred Junior Morsette, dit Junior, un Indien arikara qui revendique des origines françaises (voir cahier couleurs). Cette rencontre a été organisée par l'anthropologue américain Douglas R. Parks, qui collecte depuis 1970 le patrimoine oral de la communauté¹. Excellent chanteur et conteur, Junior est l'arrière-petit-fils de John Morsette, en fait Jean Morissette, un métis du Manitoba devenu éclaireur dans l'armée américaine dans les années 1870, et le fils d'Alfred Morsette, de son nom indien *N'a Pas Peur de l'Ennemi*, un conteur exceptionnel dont il était possible, il y a quelques années, d'entendre la voix enregistrée dans une vitrine du musée du quai Branly. Lors de notre entrevue, Junior retrace à

trois reprises l'itinéraire familial de ses ancêtres français et indiens, selon un mode traditionnel de récitation et de répétition. Au terme de sa narration, il m'offre une magnifique ceinture de perles et déclare avec sérieux : « *From a Frenchman to a Frenchman² !* »

À travers cet échange, c'est une Amérique insoupçonnée qui se révèle à moi, effacée de l'histoire et des mémoires, mais qui témoigne d'une longue trame de rencontres, de cohabitation et de métissages dont Indiens et Français furent les acteurs principaux. Engloutie tant par la Grande Histoire que par le puissant imaginaire des westerns, cette Amérique de la marge a été occultée par le récit héroïque et prédéterminé de la conquête de l'Ouest, qui met en scène le triomphe de la civilisation anglo-américaine sur la sauvagerie amérindienne et, incidemment, sur la francophonie de l'intérieur du continent. Le canevas linéaire de l'histoire coloniale s'est ainsi longtemps appuyé sur l'idée d'une conquête inexorable, et d'une américanisation nécessaire des sociétés autochtones, vues comme frustes et arriérées³. Dans cette geste états-unienne, les individus d'origine française n'étaient appelés à se voir reconnaître qu'une part dérisoire et vite désuète. Et pourtant, à rebours d'un récit trop prévisible, il est sans doute possible de relire ou de réécrire certaines pages d'une histoire qu'on croit trop bien connaître.

En écho au *Cœur des ténèbres* de Joseph Conrad, Claude Lévi-Strauss décelait dans l'histoire du continent américain une période « conradienne », indécise, dont « l'épaisseur varie de quelques dizaines d'années à quelques siècles, durant laquelle les cultures indigènes et celle des envahisseurs ou colonisateurs ont cohabité, nouant des relations tantôt amicales, tantôt hostiles, et où le sort des premières n'était pas définitivement scellé⁴ ». Dans son sillage, je propose de considérer les individus d'origine européenne qui bourlinguèrent dans les années 1550-1850 parmi les autochtones de l'Amérique du Nord comme de bonnes incarnations de ce « moment » conradien. Bien avant la conquête effective du territoire et de ses populations, ces

hommes – car il s’agissait toujours d’hommes – voyageaient en pays indien pour collecter des peaux et des pelleteries⁵ destinées aux marchés de l’Ancien Monde. Dans les sources, ils sont appelés « truchements », « coureurs de bois », « voyageurs », « traiteurs », « chasseurs », « trappeurs », ou encore « hommes libres ». Parmi eux, une poignée furent héroïsés par l’historiographie et le folklore états-unien : Davy Crockett, bien sûr, mais aussi Daniel Boone, le « fondateur » du Kentucky, ou encore Jim Bridger et Kit Carson, les plus illustres trappeurs des Rocheuses. Mais, pour la plupart, ces hommes sont tombés dans l’oubli.

Cela s’explique d’abord pour des questions morales. De façon générale, en effet, l’histoire occidentale a dépeint ces hommes comme des figures de la dissolution, impropres, comme tels, à la postérité. Si certains ont pu être qualifiés d’explorateurs ou de découvreurs, ils ont surtout été vus comme des aventuriers déraisonnables et ensauvagés, parcourant les immensités nord-américaines sans utilité, c’est-à-dire sans cultiver et clôturer les terres – à la différence des agriculteurs et des cowboys –, inaptes à toute forme de peuplement, voire à toute forme de filiation, leurs enfants métis devenant très majoritairement des Indiens, et trop ignares enfin pour pouvoir témoigner par écrit de leurs circulations. D’autre part, a joué un facteur linguistique : ces hommes, y compris dans les Grandes Plaines et les montagnes Rocheuses, parlaient majoritairement la langue de Molière. Or, cet état de fait contrevenait à l’idée de la « Destinée Manifeste », ce schéma narratif préétabli de l’histoire états-unienne dans lequel les colons audacieux qui franchissaient le continent de part en part ne pouvaient être qu’anglophones⁶. Le film *Danse avec les loups* de Kevin Costner (1990) offre un bon exemple, du côté de la culture populaire américaine, de cet effacement de la présence française : alors que l’action, située en 1863, s’inscrit en bout de chaîne de la rencontre, le héros est présenté comme l’un des premiers Blancs à fouler le sol des Grandes Plaines⁷.

La majorité de ces voyageurs a donc souffert d'une double disgrâce. Historique, d'abord : parce qu'ils sont, pour la plupart, analphabètes, il est difficile de retracer leur histoire *de l'intérieur* et donc de leur donner une voix. Faute d'une documentation abondante, les régions où circulent ces hommes, en marge des zones coloniales, semblent enfouies dans une épaisse pénombre. L'autre disgrâce, quant à elle, est d'ordre mémoriel : car l'aventure de ces hommes n'a, au fond, que relativement peu marqué les imaginaires collectifs, en partie du fait de sa dimension francophone, négligée et même étouffée aux États-Unis, en partie aussi à cause d'un manque de têtes d'affiche ou de figures de proue.

C'est de cette double disgrâce que part le livre ; et c'est pour y répondre que deux choix ont été opérés dans son écriture. En privilégiant les acteurs francophones, nous voulions d'abord nous opposer à toute vision téléologique de la conquête de l'Ouest, si centrale dans la narration de l'histoire américaine. À l'époque de la Nouvelle-France (1600-1760), puis au cours du siècle suivant, de nombreux individus de langue française sillonnèrent le continent américain dans le cadre de la traite des pelleteries. Or, des Grands Lacs aux montagnes Rocheuses, ces circulations au contact des sociétés amérindiennes ne sauraient être vues comme un simple prélude de l'histoire américaine. Loin de cultiver le jardin du génie expansionniste de l'Occident, l'ouvrage ne raconte donc pas l'implantation programmée de colons européens dans une Amérique indienne à soumettre. Il ne dresse pas davantage une généalogie, dont le point d'aboutissement serait l'émergence des nations canadienne, québécoise ou états-unienne. Il veut plutôt souligner la forme d'indétermination qui présida à l'Amérique des coureurs de bois. Car cette Amérique exista aussi pour elle-même, formant un monde en soi, avec ses propres règles et dynamiques socioculturelles. Les acteurs de ce monde social ne pouvaient guère, d'ailleurs, en mesurer le caractère transitoire. Dans les pays indiens, où circulaient traiteurs et chasseurs euro-américains, il n'y avait alors

ni « vainqueurs » ni « vaincus », ni même « colonisateurs » ou « colonisés ». Ce que les sources laissent entrevoir, c'est plutôt un front renversé en regard des programmes coloniaux de « civilisation » : dans les villages et campements indiens, c'étaient aux Européens de s'adapter aux usages de l'autre, et non l'inverse. En portant son regard sur des territoires qui échappent largement à l'emprise des colons, ce travail tente ainsi d'explorer les replis ou certains impensés du phénomène colonial. Cela ne l'empêche pas de donner également à voir les bouleversements épidémiologiques, écologiques et politiques qui, d'une certaine façon, préparèrent la conquête.

Par fidélité au moment de bascule qu'a constitué, pour l'écriture de ce livre, la rencontre avec Junior Morsette, nous avons par ailleurs opté pour la forme du récit biographique. Partant de l'idée que la course des bois francophone, comme phénomène général, serait d'autant mieux reconstituée et comprise qu'elle serait incarnée dans des parcours individuels, nous avons ainsi cherché à restituer le « roman vrai⁸ » d'un petit nombre de personnages, en traquant leur expérience intime et en leur redonnant une couleur. Évaluant la contingence du savoir historique et la variété des domaines d'histoire, Lévi-Strauss tenait « l'histoire biographique et anecdotique » pour « la moins explicative ». Il notait cependant qu'elle était « la plus riche du point de vue de l'information, puisqu'elle considère les individus dans leur singularité et qu'elle détaille, pour chacun d'eux, les nuances du caractère, les détours de leurs motifs, les phases de leurs délibérations⁹ ». C'est dans cette perspective que ce livre s'inscrit, même s'il cherche à proposer une histoire *à la fois* anecdotique et interprétative, en articulant les dimensions descriptive et analytique.

Chaque personnage historique retenu fait l'objet d'un plein chapitre. En plus d'avoir pris part à un phénomène historique général, identifié et qualifié par toute une gamme de sources, ces hommes ont été individuellement l'objet de fragments de discours les visant personnellement, ils ont été pris, pour paraphraser Michel Foucault, dans les rets du pouvoir et donc de l'histoire¹⁰.

Quelques traces de leur trajectoire, souvent biaisées et simplificatrices, se dévoilent ainsi au fil de sources lacunaires : lettres de missionnaires et d'administrateurs coloniaux, relations d'entrepreneurs de la pelleterie ou de naturalistes, actes judiciaires, contrats de mariage ou d'engagement, inventaires après décès, ventes à l'encan, recensements, mais aussi objets de la culture matérielle, dessins ou tableaux, etc. Appuyée à un travail de critique et de contextualisation des sources, la mise en récit des traces de singularités ne tente pas de fabriquer des héros, des cas d'école ou des parcours typiques. Le but est plutôt d'offrir, à l'échelle d'individus pris dans des jeux sociaux, des exemples de chemineurs susceptibles d'éclairer l'expérience des circulations pellerières. Si chaque profil présente un caractère insolite, s'il relève même du cas limite ou de l'anomalie, la somme des exceptions permet peut-être de mettre au jour des régularités, des comportements collectifs et des logiques sociales. L'ouvrage se rattache ainsi autant au genre biographique qu'à la microhistoire (laquelle privilégie l'étude des cas limites et la quête d'indices pour complexifier l'analyse du social), sans chercher à les opposer¹¹.

Différents critères ont conduit au choix des personnages ici réunis, tous qualifiés d'aventuriers, au sens de coureurs de hasard. Le premier a été celui de la qualité d'écrivain, d'auteur ou de relateur de certains d'entre eux, qui en fait des producteurs de traces. Le récit de Pierre-Esprit Radisson, qui relata à la fin des années 1660 ses aventures auprès des Indiens du Canada, transpose ainsi le roman picaresque dans les terres nord-américaines. Nicolas Perrot, quant à lui, fait valoir son statut d'expert des Indiens des Grands Lacs dans plusieurs mémoires officiels (1697-1716). Jean-Baptiste Truteau, enfin, ouvre une rare fenêtre sur les Indiens des Plaines d'avant la conquête dans une relation de voyage désenchantée (1794-1796). Au regard de leur condition sociale et professionnelle, ces trois scripteurs sont des individus ordinaires, mais leur expérience de l'écriture les distingue – et leur permet de se distinguer – de l'immense majorité des coureurs de bois.

Le deuxième critère tient dans la notoriété que certains de ces acteurs surent acquérir à leur époque, pour des raisons variées. Parfois glorifié comme fondateur de l'Ontario, le Français Étienne Brûlé est un héros controversé du début du XVII^e siècle dont le sort s'articule peut-être à une identité ambivalente. Viennent ensuite le Canadien Toussaint Charbonneau, mis en lumière par sa participation à l'expédition transcontinentale des Américains Lewis et Clark (1804-1806), et le Canadien Étienne Provost, décrit par les milieux pelletiers de Saint-Louis des années 1820 comme le plus grand des « chasseurs des montagnes ». Au-delà de ces deux catégories restent toutes les vies minuscules des anonymes, dont quelques-unes seulement peuvent être entrevues dans les sources. Pierre Gambie, truchement du XVI^e siècle en Floride, eut ainsi pour seul éclat de voir sa mort représentée sur une gravure. De même, c'est par une petite plaque de plomb qu'on retrouve la trace de Lalondette et Amiotte, un duo obscur qui participa à l'aventure oubliée de l'exploration française des Grandes Plaines, au début des années 1740. Et ce n'est encore que sous la plume d'un colonel breton de l'armée américaine, qui le rencontra au lendemain de la guerre de Sécession (1861-1865), que l'existence de Pierre Beauchamp, trappeur du Dakota du Nord, prend un relief particulier.

Face à ces figures fantômes¹², un double défi s'offre à nous. Pris dans des situations de mobilité et d'altérité, ces hommes nous poussent d'abord à nous interroger sur le sentiment d'exil, et les jeux de la reconnaissance sociale, de part et d'autre de la barrière culturelle. Comment est-on perçu dans sa société de naissance ? Est-il possible de devenir indien ? Que signifie être porté sur une peau animale, ou coucher avec une Indienne ? Comment maintenir son crédit social dans une communauté autochtone, ou survivre au pillage de ses marchandises ? Comment est-on conduit au poteau de torture, ou pris pour un sorcier ? Peut-on échapper au naufrage d'une barge ou à un feu de prairie ? Qu'est-ce qui vous entraîne, enfin, en dépit des

dangers, à continuer de mener cette vie nomade, ou à faire souche chez les Indiens ?

L'autre défi consiste quant à lui à évaluer le *cuir* historique de ces individus, à définir leur historicité, en la liant à trois facteurs différents : la densité des sources, d'abord, qui reflète plus ou moins adéquatement l'épaisseur sociale des hommes, des faits et des pratiques du passé ; les opérations de la mémoire, ensuite, susceptibles par leurs visées nationalistes ou militantes de redessiner la matière historique, au prix d'impasses et d'omissions ; les lubies de l'historien, enfin, qui choisit de s'intéresser à tel sujet plutôt qu'à tel autre, et de suivre sa propre piste.

1

Une ombre en Floride :
Le meurtre de Pierre Gambie

La Floride de Pierre Gambie



Je voudrais avoir vécu au temps des vrais voyages, quand s'offrait dans toute sa splendeur un spectacle non encore gâché, contaminé et maudit.

Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955)

Rivière de Mai, nord-est de la Floride actuelle, avril 1565. Chevelure rousse, petite moustache, bonnet de matelot, braies, collants et chemise flottante, un jeune Français, agenouillé au creux d'une pirogue, souffle sur un feu pour cuire du poisson, imitant une pratique observée chez ses hôtes indiens. Il ne se doute pas qu'il va être brutalement assassiné. Debout dans l'embarcation, deux Timucuas l'entourent, vêtus d'un simple pagne et coiffés d'un chignon : l'un, placé à l'avant, rame avec un aviron, la tête tournée vers lui ; l'autre, à l'arrière, s'apprête à lui asséner un coup de hache, laissant peu de doute sur le sort qui l'attend¹.

Cette scène de crime fait l'objet d'une gravure publiée par l'éditeur flamand Théodore de Bry en 1591, dans le cadre d'une série iconographique consacrée à l'éphémère « Floride française » (1562-1565). Comme l'indique sa légende, le héros tragique de cette gravure se nomme Pierre Gambie, un aventurier qui appartient à l'univers opaque des premières rencontres franco-indiennes en Amérique du Nord. À l'arrière-plan, on

l'aperçoit dans une scène chronologiquement antérieure, à l'orée d'un village de huttes rondes, alors que, la besace sur le dos, il prend congé des Timucuas (voir cahier couleurs)².

Deux récits

En plus de cette gravure, deux récits permettent d'extirper Gambie de l'anonymat historique. Le premier est de la main du capitaine poitevin René Goulaine de Laudonnière, auteur d'une *Histoire notable de la Floride*, éditée en 1586. Il y relate dans le détail ses deux expéditions dans la région : la première, à laquelle il participe, sous la direction du corsaire dieppois Jean Ribault, en 1562, puis celle qu'il dirige lui-même, en 1564. L'autre récit, signé par le peintre dieppois et cartographe royal Jacques Le Moyne de Morgues, est tiré de cette deuxième expédition ; et c'est ce texte, *Brève narration des événements qui arrivèrent aux Français en Floride*, qui inspire à Théodore de Bry sa série de 42 planches³.

Si cette documentation se révèle particulièrement riche, c'est parce que ces deux expéditions, dont les membres sont majoritairement des huguenots, prennent un caractère officiel. Orchestrées par l'amiral Gaspard de Coligny et soutenues par la reine mère Catherine de Médicis, elles visent, d'une part, à harceler les galions espagnols dans la mer des Caraïbes par des activités de course ou de piraterie à partir de la Floride, et, d'autre part, à poser les jalons d'une colonisation durable dans une zone délaissée par l'Espagne⁴. Au printemps 1562, Ribault et Laudonnière, parvenus à l'embouchure de l'actuel fleuve Saint-Johns, qu'ils nomment « rivière de Mai », sont reçus par un grand chef timucua nommé Saturiwa, et érigent une colonne en pierre aux armes du roi. Les Timucuas forment un ensemble ethnique de quelque 200 000 personnes, divisé en vastes confédérations de villages presque toujours en guerre les unes contre les autres. Leurs

grands chefs (*Paraousti*), appelés « rois » par les Français, ont pour particularité de présider à un culte solaire et d'être portés sur des litières ornées de rameaux, précédés de musiciens jouant de la flûte. Ils accueillent les Français en leur offrant des peaux de chevreuil et en les portant rituellement sur leurs épaules⁵. Ribault ordonne ensuite de faire voile plus au nord. Dans une baie de la Caroline du Sud actuelle baptisée Port-Royal, en territoire cusabo, il fait construire un fort nommé Charlesfort, en l'honneur du roi Charles IX. Il repart rapidement en France, laissant sur place 26 hommes qui, obsédés par les mines d'or, se révèlent incapables de subvenir à leurs besoins et s'entre-déchirent. Les survivants décident finalement de repartir en France sur un brigantin de fortune, avant d'être secourus par un navire anglais⁶.

Deux ans plus tard, profitant d'une trêve dans les guerres de Religion entre catholiques et huguenots, Coligny relance le projet d'implantation coloniale en faisant affréter trois navires, l'*Ysabeau*, le *Petit-Breton* (où voyage Le Moyne de Morgues) et le *Faulcon*, qui transportent 300 soldats ou gens de métier et quantité de produits manufacturés que l'on prévoit d'offrir aux Indiens pour raviver les alliances. Quand il retrouve, en juin, l'embouchure du fleuve Saint-Johns, Laudonnière est accueilli chaleureusement par Saturiwa, qui lui lance, dans sa langue, « *Antipola Bonnassou* », qui signifie « frère », ou « ami ». Le grand chef timucua lui montre ensuite la colonne construite lors du premier voyage, ornée de guirlandes et de paniers de maïs, et qui semble être devenue l'objet d'un véritable culte. Saturiwa, qui considère Laudonnière comme le « frère du Soleil », l'autorise à édifier le fort Caroline, attendant de lui, en retour, qu'il lui prête main-forte contre ses ennemis⁷.

Un truchement

Pierre Gambie fait partie de l'aventure de 1564. Comme la très grande majorité des membres de l'expédition, il est

probablement de religion protestante et natif de la Normandie – son patronyme est typique de la province⁸. Le Moyne de Morgues le présente comme un « jeune soldat, vigoureux et actif, formé depuis son plus jeune âge dans la maison du cardinal de Châtillon », alias Odet de Coligny, frère de l'amiral, qui participe lui aussi au financement de l'expédition⁹.

Ce n'est pas le premier séjour de Gambie en terre américaine. Selon Laudonnière, il « avait demeuré longtemps auparavant en ce pays, pour apprendre les langues, et trafiquer avec les Indiens ». Il y servait donc de truchement – déformation française de l'arabe *tardjumân* ou du turc *tercümân*, qui a aussi donné « drogman », pour « interprète »¹⁰ –, autrement dit d'intermédiaire, de médiateur, de traducteur des mondes, chargé de faciliter les rapports avec les Indiens. Depuis plusieurs décennies déjà, les marchands européens plaçaient de jeunes matelots parmi les peuples des côtes africaines et sud-américaines afin d'apprendre les langues, d'encourager le commerce et de servir d'informateurs. Des truchements normands, dont Gambie vraisemblablement, sont ainsi venus en Floride avant 1562. Il s'avère que, dans les années 1550, des corsaires français, parmi lesquels Jean Ribault, s'adonnent régulièrement à la piraterie dans les Caraïbes, multipliant les prises contre des navires espagnols chargés d'or, de perles et autres marchandises précieuses. Or, les navires français, une fois leur butin placé en fond de cale, repartent en passant par le détroit de Floride, longeant l'archipel longiligne des Keys, puis la Floride et le reste de la côte nord-américaine jusqu'au sud de l'actuelle Virginie, avant de mettre cap à l'ouest vers l'Europe, à la faveur du Gulf Stream et des contre-alizés¹¹. Lors de cette remontée, les navigateurs ont l'occasion de se ravitailler à terre et d'improviser des séances de troc avec les populations indiennes. Ils peuvent alors laisser parmi elles quelques jeunes matelots pour apprendre leurs langues, un statut de truchement d'autant mieux compris des Timucuas qu'ils possèdent eux aussi leurs propres interprètes, nommés *hiatiquis*. Les Français

s'initient ainsi aux langues, et des truchements font peut-être partie des équipages des navires, ou bien sont déjà présents sur place, facilitant l'intercompréhension. Laudonnière, qui avait lui-même un peu appris la langue timucua deux ans plus tôt, s'appuie en 1564 sur un sergent nommé François de La Caille, qui « connaissait l'idiome de la région », et sans doute aussi sur Gambie¹².

Alors que les trois navires sont retournés en France, la petite colonie du fort Caroline souffre de plusieurs maux : des querelles intestines (Laudonnière doit faire face à une mutinerie) ; la dépendance alimentaire à l'égard des Indiens (les hommes de la colonie négligent les travaux des champs) ; les relations compliquées avec Saturiwa (Laudonnière préfère finalement s'allier à l'un de ses ennemis, Outina) ; sans compter le mirage de l'or. À l'automne 1564, le capitaine protestant donne la permission à une poignée d'hommes d'aller commercer parmi les Indiens et de « repérer les lieux particulièrement reculés » dans l'espoir de trouver des mines d'or. Un dénommé La Roche-Ferrière puis, à son exemple, Gambie, tentent ainsi l'aventure. Ce dernier, note Le Moyne de Morgues, quitte le fort Caroline « seul, sans serviteur, chargé de marchandises sans grande valeur et de son arquebuse, et il commence à faire du commerce à travers le territoire ». Muni d'étoffes, de haches, de couteaux, de miroirs, de peignes ou d'hameçons, le jeune Normand, fort de ses compétences linguistiques, obtient un grand « succès » parmi les Timucuas. Il élit finalement domicile dans le village d'Adelano, sur une « petite île du fleuve » (fleuve Saint-Johns). On ne sait presque rien de ce séjour. Gambie, ajoute Le Moyne de Morgues, se lie d'amitié avec le « roi » timucua, épouse sa fille et, en son absence, gouverne ses « sujets ». Il est possible qu'il soit rattaché au clan de son épouse indienne (les Timucuas formant une société matrilineaire) et remplisse auprès du grand chef une fonction de conseiller (*inihama*). À l'invitation de ses hôtes, il boit aussi certainement leur boisson à base de cassine, un thé puissant aux propriétés stimulantes et diurétiques,

utilisé en contexte cérémoniel. Gambie, cependant, exerce son pouvoir de façon si tyrannique « qu'il finit par se faire haïr de tous¹³ ».

Un meurtre et un sauvetage

Il reste à élucider les circonstances exactes de sa mort, survenue vers le mois d'avril 1565¹⁴. Le Moyne de Morgues et Laudonnière s'arrêtent sur deux motifs : la cupidité et la vengeance. Gambie, selon Laudonnière, avait amassé « une quantité d'or et d'argent » et souhaitait venir le retrouver au fort Caroline¹⁵. Le truchement obtient l'autorisation de quitter le grand chef d'Adelano « à la condition de revenir au bout de quelques jours ». Ce chef lui confie une pirogue où il peut disposer ses biens accumulés (non pas des métaux précieux, qui relèvent alors du fantasme, mais sans doute des peaux de chevreuil), et qui sera manœuvrée par deux Timucuas. Pour Le Moyne de Morgues, le jeune aventurier est assassiné dans les heures suivantes afin de venger une offense reçue. L'un des deux piroguiers, se souvenant « des coups de bâton que lui avait infligés autrefois ce soldat, et tenté par le butin », juge l'occasion idéale pour « se venger » : « Aussi, ajoute le peintre dieppois, pendant que le soldat se penche en toute quiétude, il saisit une hache qui gisait à proximité et lui éclate la tête. Puis il fait main basse sur les richesses. » Laudonnière, lui aussi, met en avant la cupidité des Indiens, jugés « grands dissimulateurs et traîtres » : c'est le grand chef lui-même, « envieux de la richesse qu'il emportait », qui aurait demandé aux deux Indiens « de le tuer, puis de lui apporter la marchandise et l'or qu'il pouvait avoir¹⁶ ».

Le motif de la cupidité est peu crédible, ou alors il faut considérer l'attaque subie par Gambie comme un pillage qui, parce qu'il s'y serait opposé, aurait dégénéré en meurtre¹⁷. Quant au motif de la vengeance, il est précisément forgé à cette époque

par les observateurs français, qui projettent leurs propres valeurs, nobiliaires (culte de l'honneur) ou bibliques (loi du talion), pour rendre compte de la guerre amérindienne ; on est donc porté à douter de sa pertinence. Dans les faits, il se peut que Gambie ait été victime du ressentiment d'autochtones jaloux du crédit qu'il avait acquis au sein de leur communauté. Il a pu aussi ne pas respecter les exigences liées à son statut de parent, qui prescrivait la redistribution, ce dont il se serait abstenu pour tout emporter avec lui.

Quoi qu'il en soit, dans les semaines qui suivent sa mort, la troupe de Laudonnière est accablée par la famine, faute de savoir cultiver l'alliance avec les Timucuas : « Certains moururent de faim, rapporte Le Moyne de Morgues ; quant aux autres, ils étaient tellement affaiblis par la maigreur que la peau leur collait aux os. » Affamés et sans nouvelles de la flotte qui doit les secourir en provenance de Dieppe, les hommes du fort Caroline vont parfois extorquer des vivres dans les villages voisins, des brutalités qui enveniment leurs rapports avec les Timucuas. Laudonnière déclenche une guerre contre le chef Outina, au cours de laquelle Le Moyne de Morgues est blessé à la jambe et au pied. En représailles du meurtre de Gambie, le capitaine poitevin tente de surprendre, sur son île, le « roi » d'Adelano, allié d'Outina. Mais à son arrivée, le village est désert. Les Indiens ont fui. Laudonnière rapporte qu'il ne peut empêcher que ses « soldats, fâchés d'avoir perdu un de leurs compagnons [Gambie], ne missent le feu dans le village »¹⁸.

À l'exception de celle mettant en scène Gambie, les planches de la série floridienne de Théodore de Bry où apparaissent côte à côte des Français et des Indiens scénographient pourtant la concorde. L'impasse est donc faite sur les violences interethniques et le cas de Gambie est présenté comme exceptionnel. Si cette planche, perturbante, est placée à la toute fin de la série, ce n'est pas pour des raisons de vraisemblance chronologique, mais parce qu'elle indique une rupture avec le régime de l'alliance interculturelle valorisé dans les planches précédentes.

C'est Le Moyne de Morgues lui-même qui justifie ce placement : « Nous avons rejeté cette image à la fin, pour qu'elle ne perturbe pas la suite de celles qui précèdent. » La mort de Gambie, simple péripétie de l'aventure coloniale française, se trouve ainsi transfigurée, par la force de l'image, en tragédie classique¹⁹.

Ce placement annonce aussi, à sa façon, la catastrophe finale de la colonie. À cet égard, la fortune iconographique de ce fait divers du XVI^e siècle américain – le meurtre de Gambie – relève du miracle documentaire. Il s'avère que la source de la gravure qui documente la mort du truchement est une aquarelle aujourd'hui disparue de Le Moyne de Morgues, et que ce dernier, comme Laudonnière, est un rescapé. À l'été 1565, une troisième expédition française, composée de sept vaisseaux et commandée par Ribault, vient finalement à la rescousse des hommes du fort Caroline, en plein dénuement. Mais le soulagement est de courte durée. Entre le 20 septembre et le 12 octobre, plus de la moitié des Français sont méthodiquement assassinés lors de trois massacres successifs par les membres d'une expédition espagnole punitive partie de Cuba²⁰. La détérioration des relations franco-timucas et un cyclone fatal à la flotte de Ribault ont facilité l'entreprise espagnole. Le Moyne de Morgues et Laudonnière (mais pas Ribault, exécuté d'un coup d'épée) font partie des rescapés qui parviennent à regagner la France et sont susceptibles de témoigner. En 1587, exilé à Londres, l'aquarelliste dieppois reçoit la visite de Théodore de Bry, qui l'incite à publier son œuvre et à lui envoyer ses dessins « peints sur le vif ». Ce sera la *Brève Narration*, grâce à laquelle fut sauvée une partie notable de l'histoire de Gambie²¹.

L'identité et le comportement de la plupart des truchements français du XVI^e siècle ont complètement échappé en revanche à la sagacité des chroniqueurs, et plus encore des peintres et des graveurs. Ne parlons pas des Timucas : du chef qui adopta Gambie, de la jeune femme à laquelle il se lia, ou de son

assassin, nous ne savons rien, ou presque, sinon qu'ils ont vécu. Ce sont des existences quasi fictives. Pendant très longtemps, l'histoire des individus amérindiens, comme celle des Européens ayant vécu parmi eux, est restée enfouie dans les ténèbres de l'histoire.

2

Le truchement écartelé :
Étienne Brûlé

Croyez-moi ! Le secret pour récolter la plus grande fécondité, la plus grande jouissance de l'existence, consiste à vivre dangereusement !

Nietzsche, *Le Gai Savoir* (1882)

Champigny-sur-Marne, vendredi 13 mai 1633. On baptise une petite fille, nommée Marguerite, dans l'église Saint-Saturnin. Sur l'acte de baptême, sa marraine et tante, Alixon Coiffier, est désignée comme la « femme de feu Estienne Bruslé¹ ». La jeune veuve, ce jour-là, pense sans doute à son époux disparu, avec lequel elle s'était mariée sept ans plus tôt à Champigny et dont elle espérait le retour. Étienne Brûlé est mort au Canada, parmi les Indiens hurons, au cours des mois précédents. Il a été assassiné. La nouvelle a rapidement traversé l'océan. Mais Alixon ne connaît guère les circonstances précises de ce décès, survenu dans les profondeurs de l'Amérique, à des milliers de kilomètres de distance. Elle sait simplement qu'il servait là-bas de truchement depuis plus de vingt ans, et qu'il devait à ce titre favoriser le commerce des pelleteries des Français avec les « Sauvages », en particulier avec les Hurons, chez qui il vivait. Voué, comme interprète, à la connexion des mondes, Étienne Brûlé a disparu brutalement en 1632, comme englouti par le pays indien.

A-t-il été piégé par la difficulté à se mouvoir sans encombre d'une culture à l'autre ? S'est-il montré incapable, malgré de nombreux va-et-vient entre la Huronie, la colonie et le royaume, d'appartenir simultanément à la société huronne et à la société française ?



Église Saint-Saturnin, Champigny-sur-Marne. Étienne Brûlé la fréquente lors de son enfance, puis à l'occasion de ses retours du Canada, en 1623 et en 1626. Une cuve baptismale, datée du XVII^e siècle, s'y trouve toujours. (Cl. G. Havard, février 2019.)

Analphabète, Étienne Brûlé n'offre aucune clé de compréhension. Comme la plupart des Européens de son époque, il n'a pas laissé de témoignage sur sa vie. Son existence peu commune ne se révèle qu'au fil d'une poignée de relations : celles de Samuel de Champlain, son employeur et mentor, avec qui il s'est rendu au Canada dès 1608, et celles de missionnaires, dont le frère récollet² Gabriel T. Sagard et le père jésuite Jean de Brébeuf qui, en séjournant eux aussi parmi les Hurons, ont pu témoigner de sa conduite. S'il est devenu un sujet d'histoire, c'est ainsi grâce à ce petit corpus, auquel s'ajoutent quelques mentions dans des

registres paroissiaux et des actes notariés récemment mis au jour en France. Brûlé existe aujourd'hui à nos yeux parce qu'il a été enfanté par l'aventure coloniale française en Amérique du Nord, productrice d'écrits, mais également parce qu'il fut en son temps un personnage controversé. Deux récits de mémoire s'entrechoquent à son propos : d'une part, la légende dorée, qui héroïse volontiers l'explorateur patenté des Grands Lacs, le « premier Franco-Ontarien », voire le « Champlain de l'Ontario »³ ; et, d'autre part, la légende noire, qui retient l'image du vaurien, du renégat, du traître débauché et ensauvagé, dont la disparition violente vient clore l'itinéraire aberrant d'un renverseur d'utopie. L'infamie est le levain par lequel Brûlé s'est vu reconnaître une épaisseur historique, bien supérieure à celle de n'importe quel autre truchement de son temps. En 1952, il deviendra d'ailleurs le héros d'un obscur western québécois, au titre évocateur : *Étienne Brûlé gibier de potence*⁴.

Pour comprendre la mort tragique du truchement des Hurons et démêler les fils d'un destin contrarié, il faut commencer par rebrousser chemin, d'un océan à l'autre.

Un hiver mortel

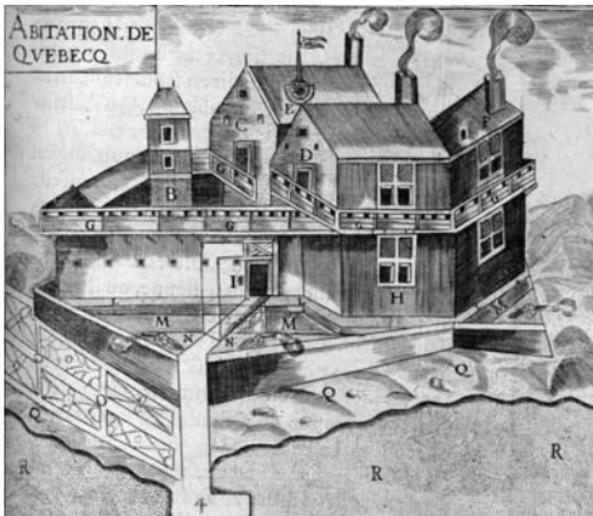
À quoi pense et rêve Étienne Brûlé le 13 avril 1608 tandis que, penché sur le bastingage de la *Levrette*, une grosse barque d'une cinquantaine de tonneaux, il regarde s'éloigner le port de Honfleur et les rives de la côte normande ?

Âgé d'une quinzaine d'années, le garçon s'embarque pour l'Amérique comme membre d'une expédition financée par le gentilhomme saintongeais Pierre Dugua de Mons, détenteur d'un monopole sur la traite des pelleteries au Canada. Comme la plupart de ceux qui tentent leur chance de l'autre côté de l'Atlantique, Brûlé est loin d'être un misérable. Né dans les années 1590 sur les bords de la Marne, à une dizaine de

kilomètres de Paris, il est le fils de deux vigneronns aisés, Spire Brûlé et Marguerite Guérin, qui se sont mariés à Champigny en 1574 et dont il est vraisemblablement, après Pierre (né en 1574), Antoinette (1577) et Roch (1581), le quatrième enfant⁵. À bord de la *Levrette*, le jeune Étienne côtoie le Saint-tonguais Samuel de Champlain, lieutenant de Dugua de Mons. Champlain a pour mandat de fonder un établissement sur le Saint-Laurent, à Québec, lieu dont il a jugé quelques années plus tôt la situation favorable à l'essor de la traite des pelleteries. Brûlé navigue aussi en compagnie d'une vingtaine de travailleurs (charpentiers, maçons, scieurs de long, etc.) tout juste engagés par Dugua de Mons à Paris. Avant cet embarquement, le jeune homme avait peut-être été mis en apprentissage dans le quartier de la place des Vosges à Paris, où ont été recrutés la plupart des membres de l'expédition⁶.

Le 3 juin 1608, après deux mois et demi de traversée, la *Levrette* jette l'ancre à Tadoussac, au pays des Innus – appelés « Montagnais » par les Français à cause du caractère montagnoux de la rive nord du Saint-Laurent. Les charpentiers de l'expédition fabriquent une barque pour se rendre à Québec, « l'endroit où la rivière se rétrécit », en langue micmac, et les travaux y sont lancés dès l'arrivée de l'équipage, le 3 juillet. La fondation de ce comptoir de traite, aux allures de maison forte, va permettre à Champlain d'élargir le spectre des alliances franco-amérindiennes. En août, des Algonquins menés par le fils d'un chef nommé Yroquet lui rendent visite et sollicitent son aide pour aller combattre leurs ennemis, les Iroquois. Des Montagnais gagnent également le site de Québec durant l'automne, pour la pêche aux anguilles et la chasse aux oiseaux migrateurs. Mais, en novembre, la dysenterie, provoquée par la consommation d'anguilles mal fumées, tue deux des hommes de Champlain, et cinq autres meurent au cours des mois suivants. Puis, en février, c'est le scorbut qui frappe la petite communauté française, à laquelle se sont joints quelques Montagnais affamés. Dix des compagnons (français) de Brûlé succombent au manque de vitamine C. Au total, ils sont vingt à

mourir au cours de l'hivernement, les huit rescapés, dont Champlain et Brûlé, mieux nourris ou plus robustes, étant sauvés par l'arrivée du printemps. Malgré ce premier hiver catastrophique, Champlain ne juge pas nécessaire de déplacer le petit comptoir. Il est vrai que dans les années suivantes, l'apport en viandes fraîches (original – élan – et autres gibiers) des Montagnais surtout, puis, progressivement, la mise en culture de potagers durant la belle saison (blé, poix, choux, et plantes américaines : maïs, fèves, citrouilles, topinambour), permettront aux Français de dompter l'hiver canadien⁷.



Gravure de Samuel de Champlain représentant la première « habitation » de Québec, où Étienne Brûlé hiverne en 1608-1609. (Extrait des Voyages du sieur de Champlain, Xaintongeois [...], Paris, 1613.)

Naissance d'un truchement

Étienne Brûlé n'existe initialement, dans les sources, que parce qu'il acquiert des compétences linguistiques au service de

Champlain. Or, ces compétences sont cruciales dans l'appréhension du Nouveau Monde. Comment, en effet, interagir avec les autochtones, comment découvrir une route intérieure vers le Pacifique et la Chine, si on ne parle pas leurs langues ? Les mimiques et autres signes improvisés qui président souvent à la communication interculturelle, lors des premières rencontres, ne peuvent suffire à percer les secrets et les mystères de l'Amérique indienne. Bien des années plus tard, les Montagnais reprocheront à Champlain de n'avoir jamais pris la peine d'apprendre leur langue, alors « qu'il hantait avec eux [depuis] vingt hivers [années] ». À sa décharge, notons que, de leur côté, les autochtones ne manifestent souvent aucun entrain pour apprendre les langues européennes. Mais en lui faisant ce reproche, les Montagnais indiquent peut-être qu'en ne maîtrisant pas leur idiome, Champlain reste un individu « incomplet » sur leurs terres, n'évoluant pas sur le même pan de réalité que le leur⁸. La langue constitue en effet un critère essentiel de l'identité dans l'Amérique autochtone, et la création de liens sociaux dépend de la capacité des Européens à en faire bon usage. Or, dans ce contexte, Brûlé va être amené à jouer un rôle essentiel. En l'embarquant avec lui à Honfleur, Champlain le destinait-il à cette fonction de truchement ? Dans le monde du commerce, il était habituel de placer des jeunes gens chez un marchand à l'étranger pour qu'ils s'initient à la langue et au métier. Mais il se peut aussi que le destin de Brûlé ne se soit décidé qu'au Canada.

En 1609, puis en 1610, le jeune homme prend part aux rencontres successives de Champlain avec les Hurons et les Algonquins. Faute de maîtriser encore leurs langues, il ne sert pas alors d'interprète, mais baragouine probablement un peu de montagnais, proche de l'algonquin. Parmi les Algonquins de la vallée de l'Outaouais, les Français ont notamment affaire aux Onontcharonons, placés sous la houlette d'Yroquet, dont la bande hiverne parfois sur la rive orientale du lac Huron, en bon voisinage avec la confédération huronne. Cette dernière est

composée de quatre, voire cinq « nations » : les Attignaouantans (gens de l'Ours), les Arendarhonons (gens de la Roche), les Tahontaenrats (gens du Chevreuil), les Attigneenongnahacs (gens de la Corde) et peut-être les Ataronchronons (gens du Marais). Il est probable que le mot huron, choisi pour les désigner, et qui signifiait « grossier » au Moyen Âge, ait d'abord traduit le mépris des Français à leur endroit. Les Français ont pu aussi les appeler de cette façon parce que leur coiffe, une crête au milieu du crâne, leur rappelait la « hure » des sangliers, mais cette étymologie demeure douteuse. Les Hurons, pour leur part, s'auto-identifiaient comme « Houandates », qui signifie « Insulaires » ou « habitants de la péninsule ». Leur territoire, entouré par des étendues d'eau sur trois côtés (la baie Georgienne et le petit lac Simcoe), était en effet de nature quasi insulaire, et la cosmogonie locale le concevait comme une île posée sur la carapace d'une tortue géante⁹.

Au moment où Champlain s'installe à Québec, les Hurons et les Algonquins sont en conflit avec les Agniers, nation la plus orientale de la ligue des Cinq Nations iroquoises. À ce titre, ils sont soucieux de mobiliser la redoutable puissance guerrière des Français, autrement dit, la puissance de leurs « esprits », attestée par leurs « bateaux de bois » (navires) et plus encore par leurs tubes de feu (fusils) ou « tonnerres », dont le bruit ne peut être causé que par des oiseaux surnaturels faisant vibrer leurs ailes en fonçant sur leur proie. Champlain, qui a combattu dans l'armée d'Henri IV, accepte d'« assister [ses alliés indiens] en leurs guerres contre leurs ennemis » parce qu'il saisit l'enjeu d'une telle entreprise, tant pour son prestige personnel qu'à dessein d'assurer une présence française au Canada. En cela, il se distingue de la plupart des marchands malouins, normands et basques fréquentant la vallée du Saint-Laurent, considérés avec mépris par les Montagnais comme des « femmes » ne voulant « faire la guerre qu'à nos castors »¹⁰. En juillet 1609, Champlain participe ainsi à une campagne militaire au sud du lac qui portera son nom, à l'invitation du chef algonquin Yroquet et de

son allié huron Ochateguain. Parmi soixante guerriers amérindiens, et flanqué de deux volontaires français, il fait merveille avec son arquebuse, dont les tirs épouvantent les Agniers, mis en déroute. De retour à Tadoussac, les guerriers montagnais lui offrent le scalp et les armes d'un ennemi iroquois et le chargent de transmettre ces trophées au roi.

En juin 1610, une autre bataille victorieuse est menée contre des Iroquois, plus au nord cette fois, à l'embouchure de la rivière Richelieu, au cours de laquelle Champlain est blessé à l'oreille et au cou par une flèche ennemie. Mais, parvenus trop tard sur le lieu de l'affrontement, et visiblement dépités de ne pas avoir pris part à ce succès, Yroquet et Ochateguain ne semblent plus disposés à conduire Champlain jusqu'au pays des Hurons comme il en avait été question l'année précédente. Champlain demande alors à Yroquet de bien vouloir prendre avec lui son « garçon », c'est-à-dire son mousse Brûlé, pour qu'il le guide en territoire huron et puisse « le tenir comme son fils », parmi ses alliés hurons-arendharonons¹¹. Brûlé se montre enthousiaste : chargé de dresser un inventaire des richesses du pays indien et d'« apprendre la langue », il « accepta le voyage *très volontiers* ». Il n'est pas impossible qu'Yroquet ait alors « offert » Brûlé à son ami huron Ochateguain et que ce dernier l'ait adopté du fait de l'analogie existant entre leurs noms, « Ochateguain » étant formé autour de la racine verbale *-te, en-*, « brûler ». Le type de placement auquel se livre ici Champlain fait directement écho au placement d'adolescents dans d'autres familles, en Europe, pour favoriser le lien social. À la demande des Indiens, toutefois, un jeune Huron que les Français surnomment Savignon (probablement une déformation de « Sauvageon ») est placé en retour sous la protection de l'explorateur saintongeais, et donc conduit en France. Les partenaires fixent alors un rendez-vous pour des retrouvailles, un an plus tard, aux rapides de Lachine, sur l'île de Montréal¹².

L'hiver suivant, alors que le jeune Savignon découvre le port de Honfleur, les rues encombrées de Paris et la Cour du jeune Louis XIII, Brûlé, sous la protection d'Yroquet et d'Ochateguain,

déambule dans la neige parmi les wigwams algonquins et les vastes maisons longues et rectangulaires d'un village huron, en guise de première incursion dans les entrailles de l'Amérique. C'est alors qu'il apprend l'algonquin et le huron (deux langues nullement apparentées), entamant sans tout à fait le savoir une carrière de truchement¹³.

Apprendre la langue

13 juin 1611. C'est le « temps des fraises », *Tichiont aouahiari*, comme disent les Hurons¹⁴. C'est aussi, les rivières étant libérées de leurs glaces, la saison des voyages. Ce jour-là, deux cents Hurons et Algonquins parviennent en canot d'écorce jusqu'aux rapides de Lachine, où ils sont salués par une bordée d'arquebuses, de mousquets et de petites pièces d'artillerie. Le comité d'accueil est composé d'une vingtaine de marchands français, dont Champlain, qui ont remonté le Saint-Laurent pour participer au rendez-vous fixé l'année précédente. Accompagné de Savignon, Champlain monte aussitôt à bord d'un canot pour aller à la rencontre de la flottille amérindienne. Parmi les hommes qui la composent, il reconnaît immédiatement Brûlé, dont l'apparence ne le distingue guère des Indiens : « Je vis mon garçon qui vint habillé à la sauvage », c'est-à-dire vêtu d'un brayet (pagne), de mocassins, de mitasses (guêtres, jusqu'aux cuisses) et la peau et les cheveux enduits de graisse animale contre les moustiques. Brûlé « se loua du bon traitement des Sauvages, selon leur pays [leur coutume], et me fit entendre, poursuit Champlain, tout ce qu'il avait vu en son hivernement, et ce qu'il avait appris desdits Sauvages¹⁵ ».

Le jeune truchement, qui a sans doute parcouru la Huronie durant l'hiver 1610-1611 et fait miroiter aux Hurons les avantages d'une alliance avec les Français, contribue alors au rapprochement franco-huron. Le 14 juin, les autochtones offrent à

Champlain un présent de cent peaux de castor et, le jour suivant, l'alliance se resserre de façon significative lorsque des chefs hurons, dont les paroles sont traduites par Brûlé, lui présentent « quatre carcans de leurs porcelaines » (colliers de wampum), engageant probablement les quatre nations huronnes. Tissés de perles de coquillages, ces rubans en forme de serpents, considérés comme des entités animées, servent à matérialiser la parole donnée¹⁶.

Suite à ces retrouvailles, l'exil de Savignon prend fin – il ne retournera pas en France avec Champlain, qui s'en dit soulagé. Brûlé, lui, repart hiverner chez les Indiens, à l'instar de deux autres jeunes gens, Nicolas de Vignau et Thomas Godefroy, sur lesquels nous avons moins d'informations. Pour la deuxième fois, Brûlé remonte donc (à contre-courant) la rivière des Outaouais en canot d'écorce de bouleau blanc, ce petit vaisseau de fabrication indienne à la fois précaire et dévoreur d'espace. Il rejoint ensuite la Huronie par la rivière Mattawa, le lac des Népissingues, la rivière des Français, puis la rive nord du lac Huron. Ce voyage d'au moins deux semaines impose des techniques particulières de navigation que Brûlé connaît bien désormais, notamment lorsque surviennent des rapides. Dans les moins dangereux (à une cinquantaine de reprises sur ce trajet), on se contente de traîner les canots dans l'eau, mais les plus tumultueux doivent être contournés par la terre (trente-cinq fois) : on décharge alors les canots et, à deux ou quatre hommes, on les porte à l'épaule, renversés, les autres hommes s'occupant de transporter les bagages¹⁷.

Immergé dans un village huron, cette fois sous la protection de Tregouaroti, le frère aîné de Savignon, Brûlé perfectionne sa connaissance du huron, frappé par les particularités phonétiques, phonologiques et lexicales de cette langue. « *Stan tochiha, Tochi adsé* », « Je n'entends point ce que cela veut dire » : cette phrase, il la prononce sans doute souvent. Ses hôtes, en effet, ne ferment jamais les lèvres en parlant, n'ayant pas de consonne labiale (la langue huronne n'a ni F, ni M, ni P). À ces particularités phonologiques s'ajoute la richesse du lexique, les Hurons

« pouvant dire une même chose par quantité de différents mots »¹⁸. Brûlé doit aussi se faire aux accents (celui des gens de l'Ours diffère par exemple de celui des gens du Chevreuil) et se garder, au risque du ridicule, d'imiter le langage des femmes, phonétiquement distinct de celui des hommes, car dénué de toute sonorité dure¹⁹. Il apprend sur le tas, sans professeur particulier, imitant les paroles, mais aussi les gestes et les comportements de ses nouveaux parents. Il parvient ainsi à s'initier à la langue de ses hôtes plus efficacement que d'autres. Le truchement Jean Richer dit Gros-Jean, par exemple, après plus de deux années passées parmi les Népissingues (locuteurs d'une langue algonquienne), « commençait d'avoir de l'esprit » à leurs yeux, mais pas encore suffisamment, comme le révèle le frère Sagard, rapportant leurs propos (avec ses mots à lui) : « Jusque à présent tu as presque vécu en bête sans connaissance et sans esprit, mais maintenant que tu commences à bien parler notre langue, si tu n'avais point de barbe, tu aurais presque autant d'esprit qu'une telle nation, lui en nommant une qu'ils estimaient avoir beaucoup moins d'esprit qu'eux²⁰. » On perçoit ici la puissance symbolique de la langue, support de l'identité et, plus, de l'humanité, puisqu'elle est localement universalisée comme le pendant de l'animalité. Associée à la tare de la pilosité, et donc au monde animal, dépourvu de l'usage de la parole, la non-maîtrise de la langue est un handicap pour être pleinement accepté par l'ensemble de la communauté.

Personnage-clé de l'alliance franco-huronne, Brûlé est d'abord l'hôte des Arendarhonons (nation d'appartenance d'Ochateguain et de Tregouaroti, ses « parrains » initiaux), qui peuvent se vanter d'être les plus vieux partenaires des Français. L'ayant laissé sous leur protection à l'été 1611, Champlain ne semble pas avoir recroisé son ancien « garçon » avant juin 1615, lors du rendez-vous de traite de l'île de Montréal. Le truchement peut alors lui traduire la requête des Hurons le concernant : qu'il se rende dans leur pays pour participer à une nouvelle campagne guerrière contre les Iroquois. Champlain, qui accepte, séjourne ainsi un

mois en Huronie en août 1615, avant que l'expédition militaire prévue ne se mette en branle à Cahiagué, principal village des Arendarhonons. Les Hurons délèguent au même moment douze robustes guerriers auprès des Andastes, un peuple de l'actuelle Pennsylvanie qui souhaite participer à cette expédition, et Brûlé obtient l'aval de Champlain pour les accompagner. Contournant par l'est le pays iroquois, Brûlé et ses compagnons parviennent à gagner le village andaste de Carantouan, où ils sont reçus « avec toute allégresse et bonne chère accompagnée de danses et de festins²¹ ». Mais, par la suite, les guerriers andastes arrivent trop tard sur le lieu de l'affrontement. L'assaut huron d'un village onontagué, au sud-est du lac Ontario, se solde par un échec, au moins du point de vue de Champlain. Blessé par des flèches reçues au genou et à la jambe, et irrité par les méthodes guerrières et (à ses yeux) l'indiscipline de ses alliés, le Français est rapatrié en Huronie, porté dans un panier au dos d'un autochtone. Personne ne voulant ensuite le raccompagner sur le Saint-Laurent, il est contraint d'hiverner à Cahiagué, dans la maison du grand chef arendarhonon Atironta.

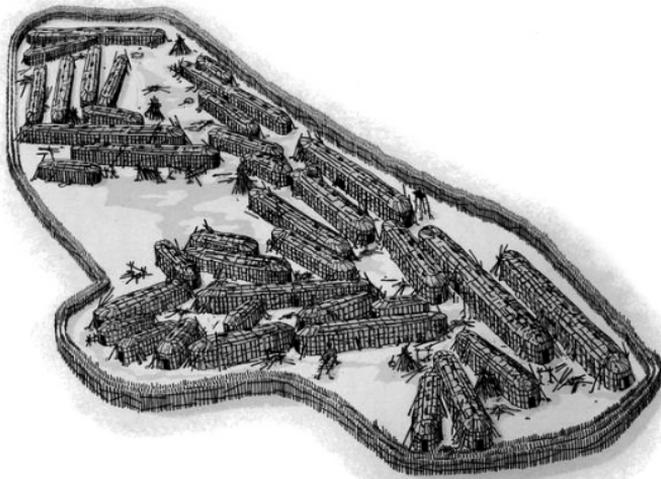
Dans l'empire de la parenté

Au cours des trois années suivantes, Champlain n'a – semble-t-il – aucune nouvelle de Brûlé. L'intégration de ce dernier parmi les Hurons passe alors par son adoption par les gens de l'Ours (Attignaouantans), segment le plus influent de la confédération huronne. Quand, en 1623, Gabriel Sagard débarque en Huronie, il peut constater que le truchement réside à Toanché, un village des gens de l'Ours du Nord qui sert de débarcadère sur le lac Huron aux flottilles de canots se rendant sur le Saint-Laurent. Ce village a pu être jugé adéquat par Brûlé pour assurer son rôle d'agent de liaison commercial et accessoirement de traiteur. Le chef attignaouantan Aenons, qui s'en

épanchera des années plus tard, semble l'avoir placé sous son aile, lui servant localement de protecteur, soit parce qu'il le considère comme son neveu maternel²², soit dans le cadre d'une amitié de type cérémoniel. Brûlé est-il adopté par les gens de l'Ours en raison de son apparence physique? Les autochtones, explique Lévi-Strauss, avaient « le sentiment très vif d'une affinité physique et psychologique entre les hommes et leurs totems ». Or, les Français apparaissent aux Indiens comme barbus et poilus, qualités qui les rapprochent des ours²³. Cela étant, il est difficile de savoir si, au moment de son adoption par les gens de l'Ours, Brûlé est encore imberbe ou pas.

Le jeune truchement fait sans doute preuve d'empathie pour sa communauté d'accueil, s'efforçant de se montrer affable et généreux comme de supporter stoïquement les rigueurs de l'hiver ou les aléas d'un voyage en canot. Il peut apprécier la douceur des relations sociales à l'intérieur de son groupe de parenté et se réjouir d'avoir plusieurs amantes huronnes. Brûlé ne réside pas à l'écart de la communauté huronne, mais partage l'habitation de sa famille d'adoption. Pour gagner l'amitié des Hurons, juge un récollet, il faut « demeurer avec eux pêle-mêle en leurs cabanes²⁴ ». Les Hurons vivent dans de longues maisons à la charpente de bois, recouvertes de pièces d'écorce et aux toits de forme arrondie, chacune abritant généralement plusieurs familles. Brûlé n'est guère dépaysé par la profusion des chiens, libres d'entrer et de se réfugier dans les maisons, et qui jouent un rôle important de vidangeur et de coprophage²⁵. Jugé très agréable par les Français à cause de ses terres fertiles, de ses forêts giboyeuses et de ses sites de pêche, le territoire huron abrite une vingtaine de villages palissadés au début du XVII^e siècle. Quelques grosses bourgades sont peuplées de 1 500 à 2 000 habitants, vivant dans plusieurs dizaines de maisons, longues de 20 à 60 mètres et dont la hauteur atteint 7 à 9 mètres. Brûlé, il faut le souligner, a vécu chez les Hurons au temps de leur splendeur, avant les épidémies dévastatrices des années 1634-1640. Vers 1610, leur population est forte de 30 000 personnes,

contre 9 000 seulement au début des années 1640. Il est ainsi l'un des derniers témoins européens de l'extraordinaire vitalité d'un peuple sophistiqué de l'Amérique indienne.



Reconstitution d'un village iroquoien du XVII^e siècle, avec ses maisons longues. C'est dans ce type de village que vécut Étienne Brûlé dans les années 1610-1620.

Le jeune homme de Champigny est-il considéré par ses co-résidents comme un parent à part entière? Sans doute demeure-t-il à leurs yeux un *agnonha*, un membre des « gens du Fer », nom par lequel les peuples de langue iroquoienne désignent les Français parce qu'ils leur troquent des haches en fer, si commodes pour abattre les arbres. En dépit de sa jeunesse, Brûlé est peut-être aussi classé, initialement, comme « oki » – équivalent de « manitou » pour les sociétés algonquiennes, « oki » désigne les esprits habitant le monde, mais aussi les individus dotés de qualités exceptionnelles, à commencer par les chamanes. Le jeune Français, quoi qu'il en soit, est adopté au sein d'un clan. La confédération huronne a pour charpente

sociopolitique huit clans (Tortue, Loup, Ours, Castor, Chevreuil, Faucon, Plongeon, Renard) à la fois exogamiques (on doit toujours avoir des relations sexuelles dans un autre clan que le sien) et matrilineaires (un enfant appartient toujours au clan de sa mère). Au sein de chaque gros village, on trouve des gens du même clan susceptibles d'offrir hospitalité et réconfort à chacun de ses membres. Même si, après avoir vécu parmi les Arendharonons, il s'est ensuite installé chez les Attignaouantans, il est concevable que Brûlé ait toujours été rattaché au même clan²⁶.

Pour les Hurons, toute interaction sociale véritable, toute relation interpersonnelle repose sur l'établissement de liens de parenté. Les individus reçoivent par ailleurs des noms personnels (qui peuvent marquer la relation à un esprit) et parfois des surnoms (parce que le nom personnel, tenu pour secret, ne se communique pas en société). On ne connaît pas l'appellation de Brûlé, mais l'on sait par exemple que Sagard se faisait appeler *Garihouanne*, « Grand Chef », peut-être une façon ironique de souligner la vanité dont il semble avoir fait preuve. Reste que c'est par des termes de parenté qu'on s'adresse le plus communément aux personnes dans les sociétés amérindiennes. De cette façon, l'Européen trouve une place, un classement, au sein du réseau social autochtone, comme le décrit fort bien Sagard : « Mon sauvage, qui me tenait en qualité de frère me donna avis d'appeler sa mère *Sendoué*, c'est-à-dire ma mère, puis lui et ses frères *Ataquen*, mon frère, et le reste de ses parents ensuite selon les degrés de consanguinité [au sens ici de parenté], et eux de même m'appelaient leur parent. » Le récollet ajoute ainsi : « La bonne femme disait *Ayein*, mon fils, et les autres, *Ataquen*, mon frère, *Earassé*, mon cousin, *Hiuoittan*, mon neveu, *Houatinoronmon*, mon oncle, *Aystan*, mon père ; selon l'âge des personnes, j'étais ainsi appelé oncle ou neveu, etc. et des autres qui ne me tenaient pas en qualité de parent, *Yatoro*, mon compagnon, mon camarade²⁷. » L'apprentissage du monde social huron passe donc pour le jeune truchement par

l'appropriation des termes du maillage parental dans lequel il s'inscrit. Chaque terme signifie le comportement qui est attendu de lui par les différents membres de la maisonnée à laquelle il se rattache, tout en servant à lui témoigner de l'affection.

Maïs et festins

Alors que dans les taxinomies populaires et semi-savantes, les « Sauvages » sont volontiers caractérisés comme des peuples nomades, Brûlé découvre en Huronie un peuple sédentaire²⁸. Situé aux limites septentrionales de la culture du maïs, ce peuple magnifie le zèle manifesté par les autochtones de toutes les Amériques dans la domestication des plantes. Comme ses hôtes, le truchement se nourrit surtout de « blé d'Inde » (maïs), qu'il mange sous forme de sagamité, une soupe de farine agrémentée de poisson, de viande ou de courge – il juge probablement cette nourriture assez fade dans un premier temps. Base de l'alimentation huronne, le maïs est cultivé aux alentours des villages dans des champs à perte de vue, dont les plants dépassent souvent la hauteur d'homme – Brûlé, comme d'autres Français, s'égara plus d'une fois dans ce dédale végétal. Les agriculteurs hurons, ou les agricultrices devrait-on dire, car ce travail était surtout l'affaire des femmes, en produisent de larges surplus stockés sous terre en prévision d'années de sécheresse ou bien troqués aux peuples algonquiens des Grands Lacs contre des pelleteries. Chaque été, ces pelleteries sont ensuite acheminées par 200 ou 300 canoteurs hurons dans la vallée du Saint-Laurent. Brûlé mange aussi des courges, des fèves et du topinambour, les trois principales plantes cultivées en Huronie, en plus du maïs.

Agriculteurs accomplis, les Hurons composent aux yeux de Sagard, qui les décrit aussi comme de valeureux chasseurs et guerriers, la « noblesse du pays », en regard des Algonquiens qui

tiendraient le rôle de marchands bourgeois et des Montagnais placés « au rang des villageois et du petit peuple, car ils sont [...] les plus pauvres, misérables et nécessiteux de tous²⁹ ». Cette taxinomie sociale témoigne de l'admiration souvent manifestée par les Français à l'endroit des Hurons.

Leur sens de l'hospitalité est maintes fois souligné par les chroniqueurs, à l'exemple du père Jean de Brébeuf : « Nous avons fait en huit jours notre provision de blé [maïs] pour toute l'année, sans faire un seul pas hors de notre cabane. On nous apporte aussi du poisson sec [séché] en telle quantité que nous sommes contraints d'en refuser. » Au retour des expéditions de chasse, similairement, la viande est partagée dans le cadre de « festins » ou banquets, des fêtes rituelles qui raffermissent le lien social au sein des familles et des clans, chacun étant susceptible, pour asseoir son propre prestige, de mettre en avant sa capacité à donner. Brûlé peut participer aux « festins à chanter » (*atouronta ochien*), où l'on consomme les viandes de chevreuil ou d'ours en grande quantité, et qui peuvent durer « les vingt-quatre heures entières », note le père Brébeuf. Ce dernier évoque aussi des « festins à rendre gorge », où chaque convive est sommé de vomir ce qu'il a mangé, comme si les Indiens, en se goinfrant sans mesure, voulaient tester ou repousser les limites de la matérialité des corps³⁰.

Si cette sociabilité festive ne dépayse pas considérablement un Français du XVII^e siècle, Brûlé s'étonne de ne pas côtoyer d'indigents et de mendiants dans les villages hurons, tels qu'il en existe par milliers à Paris : « Lorsque pour quelque nécessité ou affaire particulière il nous fallait aller d'une bourgade en une autre, écrit Sagard, nous allions librement loger et manger en leurs cabanes, auxquelles ils nous recevaient et traitaient fort humainement, bien qu'ils ne nous eussent aucune obligation : car ils ont cela de propre d'assister les passants, et recevoir courtoisement entre eux toute personne qui ne leur est point ennemie : et à plus forte raison ceux de leur nation, qui se rendent l'hospitalité réciproque³¹. » Il existe en Huronie une obligation

sociale à donner, surtout à ceux de votre clan. Même si des familles sont plus prospères que d'autres, l'éthique de redistribution et de partage, qui épouse les lignes de parenté enserrant de part en part les communautés, empêche l'émergence d'une société de classes. L'autorité des chefs repose en premier ressort sur leur libéralité, et il leur faut parfois se mettre à nu dans le cadre de véritables compétitions du don qui évoquent le fameux potlatch des Indiens de la côte Nord-Ouest³².

Explorateur et raconteur ?

La bonne connaissance qu'ont les truchements du pays indien leur offre un capital symbolique considérable que mettent à profit les principaux acteurs de la colonisation. Champlain, pourtant, est conduit à mesurer le risque de déloyauté qui naît de l'affiliation à d'autres groupes. Adoubs experts du monde indien, les truchements peuvent être perçus comme des êtres doubles, à la loyauté en suspens. Le fondateur de Québec se heurte au problème de la fiabilité des renseignements offerts par ces hommes, sur la géographie continentale comme sur leurs propres pérégrinations. L'isolement des truchements et la difficulté de vérifier leurs informations se prêtent il est vrai à toutes sortes d'affabulations. L'Amérique du Nord, soulignons-le, n'existe pas comme telle – comme masse continentale bien circonscrite – au XVII^e siècle ; elle demeure, et ce jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, un objet mal circonscrit aux yeux des Européens, dont les vides se comblent au gré des explorations et de la production cartographique. Entre 1615 et 1618, les péripéties de Brûlé baignent ainsi dans un halo de mystère. Champlain, visiteur de la Huronie en 1615, retrouve Brûlé à Québec seulement trois ans plus tard, à l'été 1618, lors de la foire de la pelleterie. Interrogé par son ancien mentor sur sa mission inaboutie en pays andaste, le truchement, désormais dans sa vingtaine, se fait fort de narrer le récit de ses « infortunes ».

Ce récit, en partie imaginaire, on le connaît tel que restitué par Champlain et Sagard.

Après avoir raccompagné chez eux les Andastes, et en attendant une escorte pour rentrer en Huronie, Brûlé s'emploie à « découvrir le pays ». Ses pérégrinations le conduisent sur la rivière Susquehannah jusqu'à la baie de Chesapeake. Puis, reprenant le chemin du pays huron, il est capturé par les Tsonnontouans, le groupe le plus occidental de la confédération iroquoise, à qui il ne parvient pas à camoufler son identité. Les guerriers iroquois, dont il comprend la langue³³, commencent alors à lui arracher les ongles et les poils et à le brûler « avec des tisons ardents », soit le sort réservé aux prisonniers de guerre. Mais un Iroquois voulant retirer « un Agnus Dei » qu'il porte au cou (une petite bourse contenant une relique, l'équivalent d'un sac de médecine pour les Indiens³⁴), il lui signifie que, s'il le prend, il mourra « subitement et tous ceux de [sa] maison ». Or, selon Sagard, les Iroquois ne l'« eurent pas plutôt mis la main dessus pour lui tirer du col, que le ciel auparavant serein, se troubla, et envoya tant d'éclairs, d'orages et de foudres, qu'ils en crurent être au dernier jour, s'enfuirent dans leurs cabanes et laissèrent là leur prisonnier ». Épouvantés, les bourreaux de Brûlé décident de l'épargner, le « capitaine » iroquois le déliant et lui nettoyant ses plaies « en sa maison ». Il n'y eut pas, ensuite, « de danses et de festins, ou de réjouissances [où] ledit Brûlé ne fût appelé », note Champlain³⁵.

Ce récit édifiant est calqué sur le modèle des récits de miracles de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (XIII^e siècle) : largement diffusés à l'époque, en latin comme en langue vulgaire, ces récits mettaient en scène, aux frontières du magique, les pouvoirs extraordinaires de l'ordre divin³⁶. Brûlé, bien qu'il ait pu effectivement être capturé et menacé, a sans doute inventé une partie de cette histoire pour plaire à Champlain et aux récollets – et pour justifier auprès des Hurons sa présence chez les Iroquois et le fait qu'il n'ait pas été tué. Ajoutons que la paix qu'il propose peut-être entre Français, Iroquois et Hurons n'avait

probablement pas l'aval de ces derniers, mécontents du séjour du truchement parmi leurs ennemis.

L'étoffe aventurière de Brûlé, comme la volonté de s'enrichir, le conduisent aussi, avec l'autorisation de Hurons, à aller collecter des pelleteries chez les Pétuns et les Neutres, des peuples alliés et voisins du sud de l'Ontario actuel, aux langues apparentées. Le truchement caresse également l'espoir d'une découverte fabuleuse qui lui vaudrait la reconnaissance de Champlain. En 1621, avec un certain Grenolle, il part « à la traite du côté Nord, en une nation éloignée environ cent lieues [400 kilomètres] des Hurons », relate Sagard. Les deux hommes, guidés par des Amérindiens, longent le rivage de la baie Georgienne et gagnent le « Sault de Gaston » – ainsi nommé en l'honneur du frère de Louis XIII –, soit le futur Sault Sainte-Marie, à l'entrée du lac Supérieur. Brûlé, à son retour, peut montrer le « lingot » trouvé à la « mine de cuivre rouge », située sur le lac Supérieur dans une région peuplée de Saulteux³⁷, de Cris et de Sioux. Un élément ethnographique consigné par Sagard suggère l'identification de la « nation » rencontrée lors de ce voyage : Grenolle révèle « y avoir vu plusieurs filles, auxquelles on avait coupé le bout du nez, selon la coutume de leur pays, pour avoir fait brèche à leur honneur ». Comme le précise le récollet, qui oppose cette pratique rituelle à la plus grande liberté de mœurs régnant chez les Hurons, la punition violente de l'adultère féminin – ici, le nez coupé – est loin d'être universelle chez les Indiens d'Amérique du Nord, mais elle est documentée chez les Sioux, qui pourraient ainsi être le groupe mystérieux rencontré par les deux Français³⁸.

Animiste ou catholique ?

La vie à Toanché, en marge du comptoir colonial, conduit-elle Brûlé à imiter ses hôtes au point d'épouser leur point de vue ?

Sagard, qui le côtoie en 1624, écrira qu'il y avait « beaucoup d'années qu'il demeurait parmi [les Hurons], vivait quasi comme eux, et servait de Truchement aux Français ». Il serait même devenu « d'aussi légère croyance qu'eux ». Alors qu'il se trouve en danger de mort lors d'un voyage en canot, Brûlé n'est capable de réciter pour toute supplication que le Bénédicité (prière effectuée avant le repas), se désole le récollet. Les truchements « n'ont ouï la messe toute l'année, ne se sont ni confessés, ni [n'ont] communie à Pâques, et vivent dans des occasions très grandes de pécher », se plaint de la même façon un jésuite en 1626³⁹. Théâtre de l'utopie missionnaire, la Huronie devient-elle, *a contrario*, un terreau d'ensauvagement et de déchristianisation ?

En apparence, à vrai dire, autochtones et Français de souche populaire partagent une sensibilité commune envers les forces invisibles qui régissent le monde. Imprégné de magie, le catholicisme de l'époque classique peut aisément se brancher sur l'univers animiste des Amérindiens pour créer un semblant de continuité. Brûlé, comme ses compatriotes du XVII^e siècle, croit aux pouvoirs des sorcières, des démons, des revenants et des loups-garous. Les Français, s'ils n'observent chez les « Sauvages » ni credo officiel, ni clergé, ni véritables lieux de culte, ne se trouvent guère décontenancés par l'omniprésence du sacré et de la magie. Pour les Indiens, chaque entité de l'univers, dont les humains constituent une expression parmi d'autres, relève des règles de l'organisation sociale. Les plantes, les animaux, les corps célestes, les phénomènes météorologiques, certains artefacts également – calumets, wampums, filets de pêche, sacs rituels – constituent des personnes capables de penser et de ressentir. Dans cet univers, un humain peut se métamorphoser en serpent ou en ours, les chamanes entendent le langage des oiseaux, le nombre ou la direction des étoiles filantes indiquent s'il faut partir (ou non) en guerre et les esprits des lieux sont honorés par toutes sortes de présents⁴⁰.

Des Hurons montrent ainsi à Sagard « plusieurs puissants rochers sur le chemin de Québec, auquel ils croyaient résider et

présider un esprit ». L'un de ces rochers, à forme humaine, serait un homme métamorphosé en pierre, « lequel ils ont en vénération et lui offrent du pétun [tabac] en passant par devant avec leurs canots [...] quand ils doutent que leur voyage doive réussir ». « *Oki ca ichikhon condayee aenouaen ondayee d'aons-taancouas*, etc. » (« [Esprit] qui habite en ce lieu, voilà du pétun que je te présente, assiste-nous, garde-nous du naufrage, défends-nous contre nos ennemis et fais qu'après avoir fait une bonne traite nous retournions sains et saufs à notre village »), s'exclament les Hurons en jetant des pincées de tabac dans les fentes des rochers⁴¹. Il s'agit d'apaiser les redoutables esprits du fond des lacs et des rivières, qui peuvent provoquer des tourbillons et des tempêtes et qui dévorent supposément les noyés, sorte d'écho aux croyances des marins européens, pour qui les serpents de mer, les sirènes naufrageuses ou les sorcières déguisées en trombes d'eau symbolisent les périls de la navigation. Brûlé confesse à Sagard « avoir fait une fois une pareille offrande », précisant « que son voyage lui fut plus profitable qu'aucun autre »⁴². Ce geste, qui vaut au truchement une réprimande du missionnaire, semble mobilisé en vertu d'un bricolage spontané qui repose sur la porosité des frontières entre catholicisme populaire et animisme. Le geste propitiatoire de Brûlé n'a donc rien d'étrange et ne le distingue guère du reste de la population française, mise à part son utilisation mimétique du tabac. Le truchement dispose sans doute de ses propres réserves de tabac, seule plante relevant exclusivement des tâches masculines chez les Hurons parce qu'elle sert de médium de communication avec les esprits.

Lors des expéditions de chasse et de pêche auxquelles il ne manque pas de participer – équipées qui éloignent chaque année les hommes des villages l'espace de plusieurs semaines, voire des mois entiers –, Brûlé constate aussi à quel point ces pratiques sont hautement ritualisées. Le succès des prises est lié en effet à la capacité d'entretenir de bons rapports avec les esprits animaux. Les compagnons de Brûlé parlent aux

poissons pour qu'ils viennent s'offrir à eux, et ils considèrent les filets comme des personnes. Les spécialistes hurons de la communication avec les esprits (appelés par Sagard « prédicateurs de poisson⁴³ ») jouent à cet égard un rôle crucial, qui leur vaut beaucoup de prestige. Brûlé cherche-t-il, comme tout mâle huron, le soutien d'un esprit animal, susceptible de lui procurer du succès dans ses activités ? A-t-il, en ce sens, accompli une quête de vision ou d'hallucination à l'imitation de ses camarades, capables de s'imposer toutes sortes de privations et d'épreuves (jusqu'à l'automutilation) pour mieux communiquer avec les esprits-animaux⁴⁴ ? Il est impossible de le savoir.

Brûlé apprend au moins à respecter certains tabous accompagnant les activités masculines : faire des offrandes de tabac aux esprits des poissons ; ne pas brûler d'arêtes, ni les rejeter dans l'eau, au risque d'indisposer les esprits et de ruiner la pêche ; ne pas faire rôtir n'importe comment la viande de chevreuil en laissant couler de la graisse dans le feu, ou en y jetant des os, de tels impairs ayant pour effet d'offenser l'esprit du cervidé et de dissuader les animaux vivants de s'offrir à nouveau aux chasseurs, etc. Mais tous ces gestes, comme on l'a dit, ne dépaysent pas outre mesure un Français du temps de Louis XIII.

Les rêves de Brûlé

Brûlé ne devient pas un « Indien blanc », mais il est séduit par l'univers social à la fois festif et apaisant des autochtones. Si cet univers est saturé de tabous, il lui est néanmoins loisible d'y assouvir certains désirs. « En France, écrit un missionnaire, si quelqu'un se met en colère, s'il a quelque mauvais dessein, s'il machine quelque mal, on l'injurie, on le menace, on le châtie : là [en Huronie], on lui fait des présents, pour adoucir sa mauvaise humeur et pour guérir sa maladie d'esprit, et pour reprendre de bonnes pensées. » Ouverts au pouvoir des rêves,

les catholiques français sont frappés par la culture onirique amérindienne, qui secrète une véritable école de la psychothérapie. Le songe est « le principal dieu des Hurons », écrit un jésuite, il « est le premier obéi », prescrivant « les festins, les danses, les chansons, les jeux », mais aussi « leurs conseils [...], la traite, la pêche et la chasse ». Il y a plus, les Hurons pouvant être décrits comme des psychanalystes sans le nom – ni le divan : un missionnaire distingue ainsi les désirs « libres » des désirs « naturels et cachés, lesquels ils disent provenir du fond de l'âme » et se trouvent révélés « par les songes »⁴⁵. Les rêves auraient un sens, ils exprimeraient un désir étouffé ou refoulé qui bouillonne dans ce que Freud, bien plus tard, appellera l'inconscient. Comme le découvre Brûlé, l'arène sociale amérindienne fonctionne comme une machine à décoder les songes et, ce faisant, à répondre aux frustrations des individus. Puisque les désirs, juge-t-on, empruntent le chemin des rêves, ceux-ci sont toujours l'objet d'une attention scrupuleuse.

Chaque matin, Brûlé est susceptible d'être interrogé sur ses rêves par ses amis hurons. La communauté, parfois par l'intermédiaire de spécialistes, a pour rôle d'interpréter les songes et de satisfaire les multiples désirs enfouis qu'ils manifestent, au risque, dans le cas contraire, de cultiver l'insatisfaction des individus, voire de les faire dépérir. « Si par exemple ils ont vu une épée en songe, ils tâchent de l'avoir, s'ils ont songé qu'ils faisaient un festin, ils en font un à leur réveil, s'ils ont de quoi ; et ainsi des autres choses. » Le répertoire culturel huron prévoit des dizaines de dispositifs rituels (festins, danses, etc.) pour donner satisfaction au rêveur et lui apporter le support psychologique adéquat. Un missionnaire de la Huronie évoque par exemple une « femme impatiente de sa maladie pour satisfaire et son dieu et son imagination », qui demande à vingt jeunes femmes d'effectuer la danse de l'Ours. Couvertes de peaux d'ours, des femmes s'exécutent alors en grondant « à la façon des Ours », et en entraînant la malade dans la danse autour du feu. Des scènes de licence sexuelle accompagnent également certains rituels de

guérison, décrits par les missionnaires (qui évitent le plus souvent d'en parler pour ne pas choquer leurs lecteurs parisiens) comme des « festins de fornications ⁴⁶ ». Lors de la cérémonie huronne de l'Andacouandet, célébrée de façon circonstancielle pour répondre au désir d'un malade, on peut ainsi demander à de jeunes femmes du village avec quels hommes elles souhaitent passer la nuit, et les couples font l'amour en présence du malade et de deux chamanes qui, placés chacun à une extrémité de la cabane, chantent en secouant leur hochet en écaille de tortue. Chaque hiver, c'est une cérémonie tapageuse de trois jours qui est consacrée par les Hurons à la guérison des maladies de l'âme. Les jésuites l'assimilent au carnaval ou à la fête des fous : d'abord à cause de son caractère bruyant et transgressif (lors du premier « jeu », un groupe de gens investit le soir, une à une, les maisons en y renversant les objets, jette des tisons allumés et chante dans tout le village...); ensuite parce qu'elle incarne les linéaments d'une culture « sauvage » qu'il s'agit pour les missionnaires d'extirper, à l'instar du carnaval en France, cible de la culture des civilités.

Brûlé qui, dans sa prime jeunesse, a peut-être assisté au carnaval parisien, est sans doute moins choqué que les missionnaires par la permissivité à l'œuvre lors des festivités huronnes.

La Huronie, antichambre du mariage (chrétien) ?

La vie elle-même de Brûlé parmi les Hurons peut être envisagée comme une forme américaine de carnaval – ce rituel central de la sociabilité européenne, où « s'exprime dans sa crudité le désir brut des mâles ⁴⁷ ». Ce long exil constitue une sorte de prélude « sauvage » au mariage chrétien, prélude marqué par la célébration réjouissante du mâle célibataire, livré à une floraison de relations sexuelles et amoureuses perçues comme prémaritales. « Vas-tu te marier, t'en iras-tu te marier en France ⁴⁸ » :

cette question, curieusement formulée par Sagard dans son dictionnaire de langue huronne (il la traduit par *Sisaensi ennara-noüeyeché atignonhac*), n'est-elle pas adressée à Brûlé lui-même, qui l'aida à composer son dictionnaire ?

Sûrs, par tradition culturelle, de leur droit à la virilité, et à condition d'échapper au joug des missionnaires, les jeunes hommes comme Brûlé ont expérimenté la rencontre avec les femmes indiennes comme un lieu de liberté. Les récollets et les jésuites ne cessent à cet égard de les stigmatiser, à l'exemple du père Le Caron qui les juge « plutôt propres à faire blasphémer le nom chrétien qu'à en faire honorer la mémoire, abusant et faisant mille sortes de vilénies⁴⁹ ». Son confrère Sagard est plus explicite, bien qu'il soit incapable de décrire les mœurs huronnes autrement que sous le registre d'une prostitution institutionnalisée : il dénonce les « maquereaux » sillonnant les villages en quête de clients et les jeunes Français ensauvagés qui jouissent « à cœur saoul, comme bêtes brutes [des] charnelles voluptés [des Huronnes], jusqu'à avoir en plusieurs lieux des haras de garces ». Les truchements et autres laïcs français, susceptibles de propager la syphilis (première maladie contagieuse apportée en Huronie par les Français), sont sans nul doute des coureurs de femmes, mais ce comportement offusque assez peu les Hurons. Un chef, rapporte Jean de Brébeuf, « disait que les Français [laïcs] qui avaient été ici, ne leur avaient jamais parlé de Dieu [et] s'étaient eux-mêmes adonnés comme eux à courir et folâtrer avec les femmes ». Champlain, en 1629, livrera ainsi ce verdict à propos de Brûlé : « L'on reconnaissait cet homme pour être fort vicieux et adonné aux femmes. »⁵⁰

Champlain lui-même admet ne pas être resté de marbre devant la beauté des femmes huronnes. Il est vrai que la célébration de la beauté et de la santé des corps amérindiens constitue un topos de la littérature de voyage au XVII^e siècle. Alors qu'il évoque les corps « bien proportionnés » des autochtones, le fondateur de Québec note à propos « des femmes et des filles » qu'il « s'en trouve un bon nombre d'agréables et belles, tant en

la taille et la couleur qu'aux traits du visage ». Mais il écrit surtout que, lors de son séjour à Toanché, en août 1615, une Huronne s'est offerte à lui : « La deuxième nuit comme j'étais allé hors de la cabane pour fuir les puces qui étaient en grande quantité, et dont nous étions tourmentés, une fille peu honnête, et effrontée vint à moi, s'offrant à me tenir compagnie, de quoi je la remerciai, la renvoyant avec de douces remontrances. » Champlain ne vise pas tant, ici, à faire rimer exotisme avec érotisme, qu'à célébrer ses propres vertus morales au milieu d'un monde qu'il juge dépravé. Il entend rester chaste et le fait savoir pour se distinguer des autres laïcs et leur donner l'exemple⁵¹. Il veut aussi apparaître aux Indiens, à l'instar des missionnaires, comme un être à part.

Les propos des religieux et de Champlain ne doivent toutefois pas nous conduire à imaginer les villages hurons comme des lieux de libre défoulement des sens. On n'y couche pas avec n'importe qui, ni n'importe où ou n'importe comment. De nombreux tabous, auxquels Brûlé doit se soumettre, enserrant strictement leur existence sociale. On s'abstient dans la vie quotidienne d'extérioriser sa passion amoureuse, de se toucher ou de s'enlacer en public. La plupart des Indiens n'ont d'ailleurs pas pour habitude de s'embrasser sur la bouche comme le font les Européens – cela, Brûlé a pu le faire expérimenter aux Huronnes. Pour badiner, et plus encore pour faire l'amour, on préfère s'isoler à l'écart du village, dans les champs de maïs ou sur les lieux de collecte de baies, loin de tout regard indiscret. Certains missionnaires jugent même parfois les Hurons beaucoup plus pudiques « que plusieurs chrétiens qui rougiront un jour devant eux ». Dans le domaine de la conversation en revanche, la grivoiserie est de mise, et certains contextes rituels se prêtent au dévoilement public des coïts. Ce sont ces rituels, d'une part, et la fragilité du lien matrimonial, d'autre part, qui expliquent l'insistance des observateurs français sur l'aspect permissif et libidineux des mœurs « sauvages ». Un jésuite dénonce ainsi chez les Hurons les « vices de la chair » – car perpétrés hors

mariage (chrétien) – et les « impudicités qui s'y commettent à découvert »⁵².

Brûlé peut être imaginé comme un mâle dominant en Huronie, plutôt que comme un simple prétendant – ce n'est pas le cas de tous les hommes de son âge dans la France de cette époque. En offrant aux Indiennes des alènes, des grattoirs, ou des colifichets, il jouit parmi elles d'une popularité singulière. Il s'avère qu'avant de s'établir plus durablement avec un conjoint, souvent après la naissance d'un enfant, les Hurons, dès la puberté, ont une vie sexuelle active. « Il arrive souvent, note Sagard, que telle [Huronne] passe ainsi sa jeunesse, qui aura eu plus de douze ou quinze maris, tous lesquels ne sont pas néanmoins seuls en la jouissance de la femme, quelques mariés qu'ils soient. » À l'imitation des jeunes Hurons, Brûlé multiplie le nombre de ses partenaires sexuelles. Mais notre Casanova des bois ne dispose pas, comme mâle, d'un privilège dans le flirt, les jeunes femmes se montrant, dans ce domaine, fort entreprenantes elles aussi (Champlain a pu le constater). Si Brûlé jouit de la permissivité huronne, il n'est en aucun cas autorisé à faire preuve de brusquerie ou de violence envers les femmes, comme la culture de la virilité européenne pourrait l'y prédisposer. Abuser une Indienne, c'est prendre le risque d'être sévèrement puni en retour par les parents de cette dernière. Champlain remarque que « les jeunes hommes en prennent [des femmes] par où bon leur semble, toutefois sans violence aucune, remettant le tout à la volonté de la femme »⁵³. Le viol n'est pas une réalité sociale de premier ordre dans les sociétés indiennes, tant s'en faut. À cet égard, si la guerre sert à faire des captifs, et bien souvent des captives, elle ne s'accompagne jamais de violences sexuelles⁵⁴, comme cela est coutumier en revanche dans l'univers des guerres européennes.

Pour tester l'hypothèse selon laquelle Brûlé vit ses aventures sexuelles parmi les Hurons comme une sorte d'antichambre du mariage à la française, il nous faut maintenant le suivre à la trace de part et d'autre de l'Atlantique.

L'homme de l'Atlantique

Comme beaucoup d'autres « colons », Brûlé conserve des attaches en France, l'Atlantique apparaissant au XVII^e siècle comme un espace de connexion et de circulation – entre 1599 et 1635, Champlain, par exemple, traverse cet océan à 27 reprises! –, plus que comme une barrière qui ne serait franchie qu'une seule fois, sans espoir de retour. Le truchement des Hurons possède, fort banalement, une identité à géométrie variable, qui s'accommode des multiples contextes socioculturels dans lesquels il se meut. Ainsi, s'adapter aux mœurs huronnes ne signifie pas renoncer à sa qualité de Français, ni rejeter l'héritage du sang. Brûlé, qui approche de la trentaine, n'abandonne sans doute jamais l'idée de retourner en France pour y faire un « bon » mariage.

À l'automne 1622, fort d'un pécule conséquent accumulé grâce à ses gages de truchement et aux revenus glanés dans la traite, il rejoint le royaume et son village des bords de Marne, Champigny⁵⁵. Il y retrouve toute sa famille biologique, après quatorze années d'exil. Ce retour du fils prodigue s'effectue assez naturellement. Le 18 février 1623, il parraine l'enfant de Jacques Coiffier et de Suzanne Faudevin, prénommé comme lui Étienne, et baptisé dans l'église Saint-Saturnin. Quant à son propre parti matrimonial, il semble l'avoir trouvé en la personne d'Alixon Coiffier, probablement la sœur de Jacques. Il faut dire que Brûlé a acquis une stature sociale qu'il peut faire valoir auprès des femmes. Pourtant, il décide de repartir en Nouvelle-France, comme truchement de la Compagnie de Montmorency, alors détentrice du monopole de la traite des pelleteries au Canada. Avant de partir, il veille à mettre les choses en ordre : le 10 mars, il donne une procuration à son frère Roch pour la gestion de ses affaires en France. Sa signature y apparaît en pleines lettres, à la fois soignée et maladroite, comme si, pour camoufler son illettrisme, il avait voulu la reproduire scolairement, tel un dessin. Il a sans doute appris

quelques rudiments d'écriture sous la gouvernance des religieux au Canada, et entend le mettre en avant en France. Au Canada, son salaire sera considérable, s'élevant à cent pistoles (mille livres) par an, presque autant que les gages versés à Champlain par ladite compagnie! Une telle somme traduit la réputation acquise par Brûlé dans les cercles maritimes et coloniaux, au fait de ses talents d'intermédiaire. Dans un établissement dont la population européenne n'atteint même pas la centaine d'hivernants en 1627 (elle passera à 900 au milieu des années 1640) et dont l'économie repose sur la traite avec les Indiens, le rôle des truchements est naturellement jugé primordial⁵⁶.

Signature d'Étienne Brûlé au bas de la procuration du 10 mars 1623, par laquelle il confie la gestion de ses affaires à son frère Roch. (Archives nationales de France, Minutier central, étude XXIX, 142; cf. Danièle Caloz.)

Brûlé est de retour au Canada en juin 1623 dans le vaisseau de l'armateur dieppois Guillaume de Caën. À peine débarqué à Tadoussac, il file en canot d'écorce à Québec, où il prévient Champlain de l'arrivée de De Caën. Brûlé « ne s'arrêta à Québec qu'une nuit, partant plus loin pour avertir les Sauvages et aller au-devant d'eux pour les hâter de venir [pour la traite] », rapporte Champlain. Après quelques jours de navigation, ayant remonté

le Saint-Laurent puis s'étant engagé sur la rivière des Outaouais, l'agent commercial croise 300 Hurons au « saut de la Chaudière » (chute d'eau située à l'emplacement de la ville actuelle d'Ottawa), retrouvant alors certains des compagnons avec qui il avait vécu depuis 1610. Ces Hurons prennent part à la fin du mois de juillet à la foire des pelleteries fixée sur l'île Saint-Ignace, à trente kilomètres à l'ouest de la ville actuelle de Trois-Rivières⁵⁷. Brûlé regagne ensuite la Huronie, où hivernent cette année-là une quinzaine de Français, dont quelques récollets.

En juin 1624, alors qu'il voyage en canot vers le Saint-Laurent, Sagard fait une halte dans un village algonquin, où il bivouaque en compagnie de Brûlé « et de ses gens », un peu comme si le truchement emmenait avec lui une cohorte de parents. Brûlé, ce jour-là, se procure un chien auprès des Algonquins, que tout le monde déguste le lendemain matin. Sagard, un peu plus tard, rapporte les difficultés qui sont faites à Brûlé et aux Hurons, parvenus à l'île Saint-Ignace, par des Algonquins et des Montagnais qui refusent de les laisser passer. Il évoque « les plaintes du truchement », dont les compagnons sont finalement contraints d'offrir du tabac, du maïs et des filets de pêche en échange du libre passage⁵⁸. Une flottille de canots hurons parvient ainsi à Québec le 16 juillet 1624 pour prendre part à la foire orchestrée par Guillaume de Caën, l'employeur des truchements. Brûlé demeure quatre jours dans la modeste capitale de la « Nouvelle-France » (qui n'est encore, au vrai, qu'une aventure commerciale en terre amérindienne), avant de repartir chez les Hurons.

Sagard, de son côté, relatant son dernier hivernement à Champlain, se plaint de « la mauvaise vie que la plupart des Français avaient menée en ce pays des Hurons, et entre autres le truchement Brûlé⁵⁹ ». Le parcours canadien de Brûlé, en l'espèce, illustre le renversement de l'utopie civilisatrice qui alimente le projet colonial français. Ce parcours constitue aussi peut-être un lieu de transparence du rapport des élites à la culture populaire. En juin 1611, quand Champlain avait

retrouvé son « garçon » aux rapides de Lachine, il ne s'était offusqué en rien de son indianisation. L'adaptation de Brûlé aux mœurs amérindiennes est alors l'effet recherché, puisqu'il s'agit, en formant des interprètes, de mieux profiter de l'alliance des Hurons et des Algonquins. Champlain, qui a une vision utilitariste des Indiens, ne se pose nullement à cette date en civilisateur. Avant d'être éventuellement des « Sauvages » (au sens d'êtres frustes, grossiers et dépourvus de bonnes manières, autrement dit de qualités morales), les autochtones sont pour lui d'indispensables auxiliaires, des guides, des informateurs et des alliés militaires qui doivent favoriser l'avancement de sa carrière (il n'a qu'une sympathie relative pour eux). Cet utilitarisme s'accompagne d'une absence relative de défiance envers l'ensauvagement, perçu comme une forme triviale d'acclimatation à des mœurs autres. La « sauvagerie », ici, ne constitue au fond qu'une version américaine et exotique de la culture populaire des campagnes les plus reculées du royaume.

Après 1615 toutefois, sous l'influence des missionnaires récollets et du parti dévot, Champlain se montre de plus en plus préoccupé par les idéaux de « civilisation » et d'évangélisation des autochtones. Or, transformer les Indiens en catholiques suppose aussi de soumettre le corps et l'âme de chaque colon. La frontière est ainsi poreuse, dans l'imaginaire des élites, entre les « Sauvages » du Canada et les « gueux » du royaume. Le père récollet de La Roche-Daillon écrit en 1627 que les Neutres, voisins des Hurons, « sont de grands paresseux, que vous voyez comme les gueux de France, quand ils sont saouls, couchés le ventre au soleil », ajoutant qu'« il serait expédient qu'il ne passât ici [en Huronie] toutes sortes de personnes, car la mauvaise vie de quelques Français leur est un pernicieux exemple. Et en tous ces pays, les peuples, quoique sauvages, nous en font des reproches, disant que nous leur enseignons des choses contraires à celles que nos Français pratiquent ». Ainsi, les Français qui s'habituent trop aisément aux coutumes « sauvages » sont de plus en plus perçus comme des pourfendeurs du

projet assimilateur, le langage dévot de la vertu morale prenant alors le pas sur celui du pragmatisme marchand. Ayant en tête l'expérience des truchements, le jésuite Paul Le Jeune, quand il débarque au Canada en 1632, insiste sur la nécessité de ne pas « passer ici les ivrogneries, les jeux et les dissolutions du Carnaval, non plus que les saletés et les blasphèmes »⁶⁰. La Nouvelle-France est conçue comme un lieu d'éradication des forces du désordre, des vieilles croyances populaires comme des conduites scandaleuses auxquelles s'adonnent les classes subalternes : sus aux superstitions, aux rites saisonniers, au carnaval, aux danses, aux charivaris, aux débauches et à l'oisiveté ! Toutes les déviances et les résistances qui s'offrent à l'ordre moral nouveau de la Contre-Réforme catholique doivent être impitoyablement traquées.

Au fil des ans, Champlain est ainsi conduit à porter un jugement plus sévère sur Brûlé. « C'est un très mauvais exemple, d'envoyer ainsi des personnes si mal vivantes que l'on eût dû châtier sévèrement », écrit-il lorsque Sagard vient se plaindre à lui du comportement du truchement. Si l'entrepreneur saintongeais, dans cet écrit qui date de 1632, veut avant tout souligner, comme on le verra, le manque de loyauté de Brûlé, il semble aussi se faire l'acteur d'une mutation du rapport des élites à la culture du peuple⁶¹. C'est précisément, pour les élites, l'un des enjeux du monde colonial que de constituer un terrain de délégitimation – et de construction discursive – des formes de la culture populaire.

Deuxième retour en France (1626) : quand le truchement devient « marchand »

Employés de la Compagnie en charge de la colonie, les truchements manifestent une grande indépendance vis-à-vis de « Ceux qui sont en noir » et de « Ceux qui vont pieds nus [en

sandales] » – surnoms donnés par les Hurons, respectivement, aux jésuites et aux récollets⁶². Brûlé et un autre interprète à la tête dure, Nicolas Marsolet, répugnent ainsi à venir en aide aux religieux dans leur apprentissage des langues indiennes. Marsolet, jeune homme alphabétisé qui avait fréquenté les Montagnais pendant quatorze années – il était arrivé au Canada en 1613 probablement, à l'âge de 12 ans –, désespère Sagard, à qui, fort ironiquement, il ne daigne apprendre qu'une formule montagnaise : « *Noma kinisitotatin* », « Non je ne t'entends point » ! Le jésuite Charles Lalemant résume le sentiment des missionnaires en 1626 : « Nous ne laissons point de penser comment nous viendrions à bout du langage du pays. Car des truchements, disait-on, il ne faut rien attendre. »⁶³ En plus d'être avares de leur précieux savoir, qui leur garantit un salaire élevé, Brûlé et Marsolet n'apprécient pas le comportement intrusif des religieux, qui remettent en cause leur mode de vie.

À partir de 1625, les jésuites, devenus beaucoup plus influents que les récollets auprès du pouvoir royal, cherchent non seulement à briser l'esprit d'indépendance de Brûlé et de Marsolet mais aussi à polir leurs mœurs jugées dissolues – les écrits jésuites, toujours édifiants, semblent d'ailleurs prédisposés à narrer le cheminement exemplaire de leur rédemption. Marsolet, à la fin de l'année 1625, accepte finalement de transmettre ses compétences linguistiques au père Charles Lalemant, peut-être contre la promesse de voir ses gages maintenus – certains associés de la Compagnie de Montmorency voulant les diminuer. Il obtient aussi d'Émery de Caën (cousin de Guillaume), qui commande Québec en l'absence de Champlain, de pouvoir repasser en France l'année suivante, durant l'hiver 1626-1627. Quant à Brûlé, qualifié par Lalemant d'« esprit assez grossier », les missionnaires lui intimement l'ordre de regagner la France à cause de sa conduite jugée amoral, et ce malgré l'opposition d'Émery de Caën, qui souhaite le renvoyer chez les Hurons. Mais alors que son vaisseau est sur le point d'appareiller, il tombe gravement malade et doit rester un an de plus au Canada,