

## Le scalp Un objet interculturel dans le contexte colonial nord-américain (1701-1763)

### The Scalp An Intercultural Object in the Colonial Context (1701-1763)

Stéphanie Chaffray

Volume 35, numéro 2, 2005

La culture matérielle : archéologie de l'échange interculturel

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082142ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082142ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chaffray, S. (2005). Le scalp : un objet interculturel dans le contexte colonial nord-américain (1701-1763). *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(2), 7–16. <https://doi.org/10.7202/1082142ar>

Résumé de l'article

Pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le scalp a exprimé et subi de multiples appropriations. L'objet est déjà en lui-même une appropriation. De plus, par l'action de scalper, le guerrier prend une partie du corps de son ennemi et se l'approprie. Par cette même action, il réalise une appropriation symbolique car cette pratique s'inscrit dans le cadre d'un rituel qui lui confère une valeur. De leur côté, en représentant le scalp comme un objet barbare et comme une preuve de la sauvagerie de ceux qui le pratiquent, les auteurs européens réalisent une autre appropriation de l'objet par le discours. De plus, en achetant des scalps à leurs alliés amérindiens comme preuve matérielle du meurtre d'un ennemi, les Européens s'approprient l'objet en le payant et lui confèrent alors une valeur monétaire. Finalement, en le pratiquant à leur tour, ainsi qu'en conservant ces objets, ils réalisent une autre forme d'appropriation qui est, quant à elle, culturelle.



## Le scalp

Un objet interculturel dans le contexte colonial nord-américain (1701-1763)

**Stéphanie  
Chaffray**

PENDANT LA PREMIÈRE MOITIÉ du XVIII<sup>e</sup> siècle, la France et la Grande-Bretagne luttent ardemment pour obtenir la suprématie en Amérique du Nord et monnaient le soutien plus que jamais précieux des nations amérindiennes. La politique de rétribution des scalps, instaurée par les Britanniques un siècle auparavant, se développe dans chacun des empires. Le scalp se situe alors matériellement et symboliquement au cœur du système d'alliances militaires et commerciales : les Européens paient des scalps aux Amérindiens pour s'assurer qu'ils ont tué un ennemi, ce qui est censé cimenter la coopération avec les nations alliées. Les Européens en viennent eux-mêmes à scalper et à conserver ces objets, qu'ils considèrent comme des trophées (Bacqueville de la Potherie 1722, II : 35).

Le recensement des études consacrées au scalp montre une proportion quasi-exclusive de travaux en langue anglaise. Plusieurs spécialistes anglophones se sont intéressés aux origines du scalp, apportant la preuve documentaire (Friederici 1906, Axtell et Sturtevant 1980) et archéologique (Jamieson 1982) que le scalp était une coutume amérindienne, et non – comme on l'a pensé pendant longtemps – une pratique que les Européens auraient enseignée aux autochtones. D'autres se sont penchés sur la signification rituelle du scalp (Knowles 1940), ou encore sur l'adoption de cette pratique par les Européens et les implications morales de cette adoption (Axtell 1981, Ablter 1992). Ce n'est que récemment que les chercheurs francophones se sont intéressés à cette question.

L'anthropologue québécois Roland Viau a consacré un court passage de son étude sur la guerre iroquoise au scalp (Viau 2000). Un récent article de l'historien québécois Jean-François Lozier a porté sur les particularités et les distinctions entre les politiques française et britannique du paiement des scalps (Lozier 2003). À l'exception de ces deux études, il semble que les spécialistes francophones aient tout simplement déserté ce sujet.

Personne jusqu'à ce jour n'a étudié ce phénomène à partir des concepts d'interculturalité, de corps et de pouvoir. Les études précédentes se sont toujours concentrées sur un aspect de la question, par exemple, la signification symbolique du scalp dans les sociétés amérindiennes, le paiement des scalps, l'intégration de cet objet dans les cultures coloniales. Le présent article propose, par une approche pluridisciplinaire, d'aborder la question du scalp de manière globale dans le contexte colonial de l'Amérique du Nord, ce qui manque aux études précédemment citées. Il s'agit – en se concentrant sur la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle – d'étudier la question du scalp comme un ensemble de phénomènes interculturels et d'analyser les interactions dont il est l'objet. On ne peut saisir la signification de ce rituel sans considérer le rapport au corps et à la mort dans les sociétés autochtones. On ne peut comprendre les enjeux du paiement des scalps sans examiner la signification rituelle de l'objet, ni le fonctionnement de la politique indienne de la France et de la Grande-Bretagne

pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. On ne peut interpréter la perception de ce rituel par les Européens sans le relier à l'ensemble des représentations de l'univers autochtone et aux enjeux politiques de ces représentations. Ces différentes problématiques sont liées et invitent donc à étudier le scalp dans la globalité de son parcours, en analysant les modalités de son passage des cultures autochtones aux cultures européennes et l'impact de ces interactions sur l'objet et les acteurs.

Les spécialistes de la culture matérielle ont montré que les objets ne sont pas des choses inertes mais mobiles, qu'ils ont une vie sociale (Appadurai 1986) et participent activement à la construction et à la transformation du groupe auquel ils appartiennent en jouant un rôle de médiation des liens sociaux (Bazin et Bensa 1994 : 4-7 ; Miller 1998 : 3-21). En empruntant cette définition du concept d'objet, je propose de faire l'histoire du scalp en analysant comment il est connecté aux individus (Bonnot 2002). Le scalp, objet d'origine amérindienne que les Européens ont acheté, parfois fabriqué, et possédé, est-il un objet interculturel (Turgeon 2001 : 137)? Est-il un objet ayant subi les effets du métissage comme le chaudron de cuivre (Turgeon 2003) ou les armes à feu (Fournier 2002)? De quelle manière a-t-il servi de médiation entre les colonisateurs et les autochtones, et quelles « *accommodations* » (White 1991 : x) a-t-il subies? En d'autres termes, a-t-il eu d'autres fonctions que sa fonction rituelle? Le scalp a une puissance symbolique très forte dans les cultures amérindiennes et apporte fierté et reconnaissance à celui qui en a fait l'acquisition (Bacqueville de la Potherie 1722, I : 338 ; JR, DLVII : 172). Dans ces conditions, comment se fait-il que les Amérindiens acceptent de s'en départir pour le vendre? Un autre paradoxe saute aux yeux. Quand on lit la littérature de voyage de l'époque, on est frappé par le sentiment généralement exprimé que le prélèvement du scalp est un acte barbare. Comment expliquer alors que les Européens en soient venus à faire du scalp un article de traite? Le scalp a été l'objet de différents types d'appropriation. Il est déjà en lui-même une appropriation physique et symbolique de l'Autre. De quelle manière ces processus ont-ils eu lieu, et de quelle manière ont-ils affecté la valeur rituelle de l'objet? L'analyse de ces différentes phases d'appropriation montrera que le scalp est un outil de pouvoir<sup>1</sup>, que son parcours n'a pas été linéaire mais aléatoire, et que sa signification n'est pas simple mais complexe. Le scalp est donc un élément qui permet de comprendre les relations entre Amérindiens et Européens et de mesurer l'impact du contact sur chaque culture. Mon approche invite donc à saisir cet objet dans sa globalité afin de suivre « les déplacements et les recontextualisations » (Turgeon 2003 : 25), tant dans les univers autochtone et européen que dans l'espace de rencontre entre ces deux univers, où s'expriment les phénomènes de métissage et d'interculturalité. Cet article analyse pour la première fois le scalp à partir des problématiques du corps, de ses liens avec le pouvoir colonial, de la culture matérielle, de l'altérité et de sa mise en discours dans la littérature de contact.

Le corpus documentaire de cette étude est composé de récits de voyage anglais et français. Le « récit de voyage » est un concept englobant des ouvrages aussi disparates que les relations de jésuites, les rapports de militaires, les relations de voyage ou les chroniques historiques... Ces textes sont des sources de première main pour la connaissance des relations entre Européens et Amérindiens puisque leurs auteurs ont été soit témoins, soit acteurs de ces rencontres. Le choix de telles sources induit un problème d'interprétation évident. Certains

auteurs sont partie prenante des faits qu'ils racontent, et tous livrent une vision éminemment ethnocentriste qui fausse la réalité, ce qui a d'ailleurs amené certains ethnohistoriens à renoncer à l'utilisation de ces sources<sup>2</sup>. La littérature de voyage est un genre littéraire aux contours flous, où alternent librement réalité et fiction, entre lesquels il est parfois difficile de faire la distinction. C'est ce qui fait l'intérêt de ces sources. Elles fournissent une base factuelle à cette étude et permettent aussi de mesurer les incohérences entre la représentation du scalp jugé barbare et la réalité d'un objet que les Européens achètent et, d'une certaine manière, cautionnent. Mon approche méthodologique est pluridisciplinaire : elle relève à la fois de l'histoire, de l'anthropologie, de la sociologie et de la littérature. Elle s'inscrit dans le courant de l'ethnohistoire : elle combine la méthode historique classique d'analyse critique des sources et les connaissances anthropologiques des cultures autochtones. En remplaçant ces représentations dans le contexte historique et culturel de l'époque, j'entends faire une analyse discursive de ces sources, afin de mettre en avant les liens entre la représentation du scalp et les buts politiques et idéologiques de l'auteur. Le recours aux travaux des ethnologues, des philosophes, des anthropologues et des sociologues est indispensable pour le traitement d'un tel sujet en termes de concepts opératoires et d'axes de recherche.

Voici donc le « récit de vie » d'un objet : le scalp. Il nous emmènera aux frontières entre le monde occidental et le monde amérindien, entre la représentation et l'objet matériel, entre le rituel, le commerce et la guerre. Il est difficile de détacher la représentation du scalp de son histoire dans la conception occidentale : elles sont imbriquées l'une à l'autre, et l'une agit sur l'autre, comme je vais tenter de l'expliquer à travers cette démonstration. Il s'agit maintenant de comprendre les différentes phases d'appropriation, de désappropriation et de réappropriation auxquelles a été soumis l'objet, afin de retracer sa trajectoire.

Ce qui nous conduit à considérer un premier processus d'appropriation : l'appropriation symbolique dans le cadre du rituel.

## L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE PAR LE RITUEL

Comme le montre cette description faite par John Long – trafiquant et interprète de langues indiennes – vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, le prélèvement du scalp est déjà en soi un acte d'appropriation. Le guerrier s'empare matériellement d'une partie du corps de son ennemi à laquelle il confère une valeur symbolique :

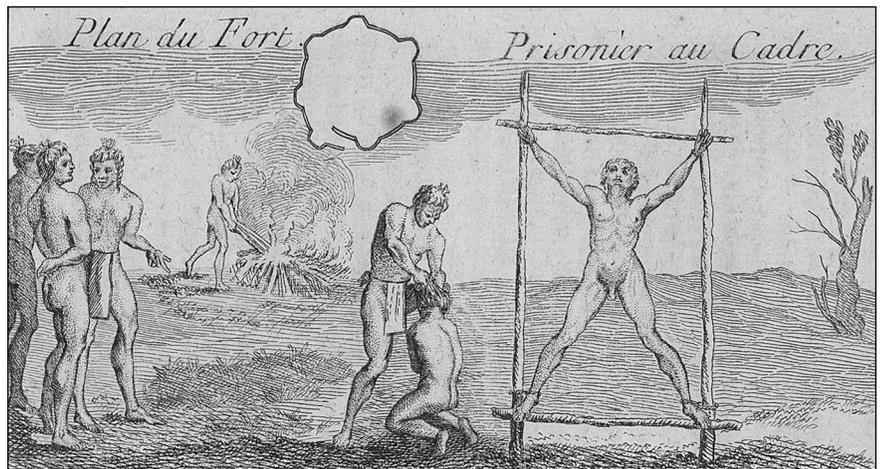
Lorsqu'un Indien frappe son ennemi sur la tempe avec le tomahawk, celui-ci tombe à l'instant. Il saisit alors d'une main les cheveux qu'il entortille ensemble avec force pour séparer la peau de la tête, en lui mettant le genou sur la poitrine, il tire du fourreau, avec l'autre main, le couteau fatal et cerne la peau autour du front, se servant de ses dents pour l'arracher. Comme en général ils sont adroits l'opération ne dure pas plus de deux minutes. (Long 1980 : 46)

Ce rituel ne se limite pas à l'acte du prélèvement. Le guerrier est ensuite libre de disposer du scalp qu'il a prélevé, ce qui montre bien qu'il s'agit d'un acte d'appropriation. L'appropriation s'accomplira pleinement dans la fabrication de l'objet par laquelle le guerrier prendra possession de la chevelure en y inscrivant son savoir-faire. L'officier Bonnefons qui se rendit au Canada au cours de la même période décrit avec force détails la manière de procéder :

Lorsque la chevelure est levée et que celui qui a fait cette action ne craint pas qu'on le poursuive, il s'arrête, gratte la peau pour la nettoyer du sang et des fibres qui y sont attachées; il la fait ensuite sécher un peu au soleil, après avoir fait un petit cerceau de bois vert autour duquel il étend la peau comme un tambour de basque et la peint en rouge, les cheveux en dehors sont peignés. (Bonnefons 1887 : 114; voir aussi Lafitau 1724, III : 233)

Les sources européennes n'expliquent pas la signification symbolique du scalp dans les cultures amérindiennes, ce qui nous montre les limites de ces sources. Pour trouver ces renseignements, il convient de replacer le scalp dans sa culture d'origine grâce aux travaux des ethnologues et des archéologues. Le scalp a probablement pour origine le sud du continent nord-américain (Friederici 1906 : 428), et il est désormais un fait avéré qu'il fut adopté dès l'époque préhistorique par une grande partie des nations de l'Est jusqu'aux Rocheuses (Axtell et Sturtevant 1980 ; Jamieson 1982). Afin de circonscrire mon sujet, je ne considérerai que les nations de la région nord-est de l'Amérique. Mon but n'est pas de décrire les différents usages et significations de ce rituel, il convient cependant de signaler qu'il existe des nuances parmi les différents groupes l'ayant pratiqué. Dans les anciennes cultures du Sud-Est, le scalp représentait un don sacrificiel au surnaturel et il était fortement lié à la religion, ce qui s'explique par l'influence de la culture aztèque dans cette région. Cette pratique s'est ensuite modifiée sous l'influence des Creeks, des Chickasaws et des Choctaws qui valorisaient davantage les actions guerrières. Chez les Creeks, le scalp était très prisé et permettait d'obtenir un avancement militaire. Son importance était telle qu'il arrivait parfois que les guerriers scalpent des membres de leur nation pour obtenir les précieux trophées, ou même leurs morts pour éviter que l'ennemi ne le fasse. Dans les nouvelles cultures du Sud-Est, le scalp était lié aux fantômes des mourants. Les peuples iroquoiens, quant à eux, considéraient le scalp comme un symbole de courage et de mérite, et estimaient la valeur d'un soldat au nombre de scalps qu'il détenait (Knowles 1940). Ces différents exemples montrent bien que la signification rituelle du scalp varie d'une culture à une autre, ce qui confirme l'idée de Jean-Claude Dupont que chaque contexte culturel définit différemment le sens de l'objet (Dupont 1986).

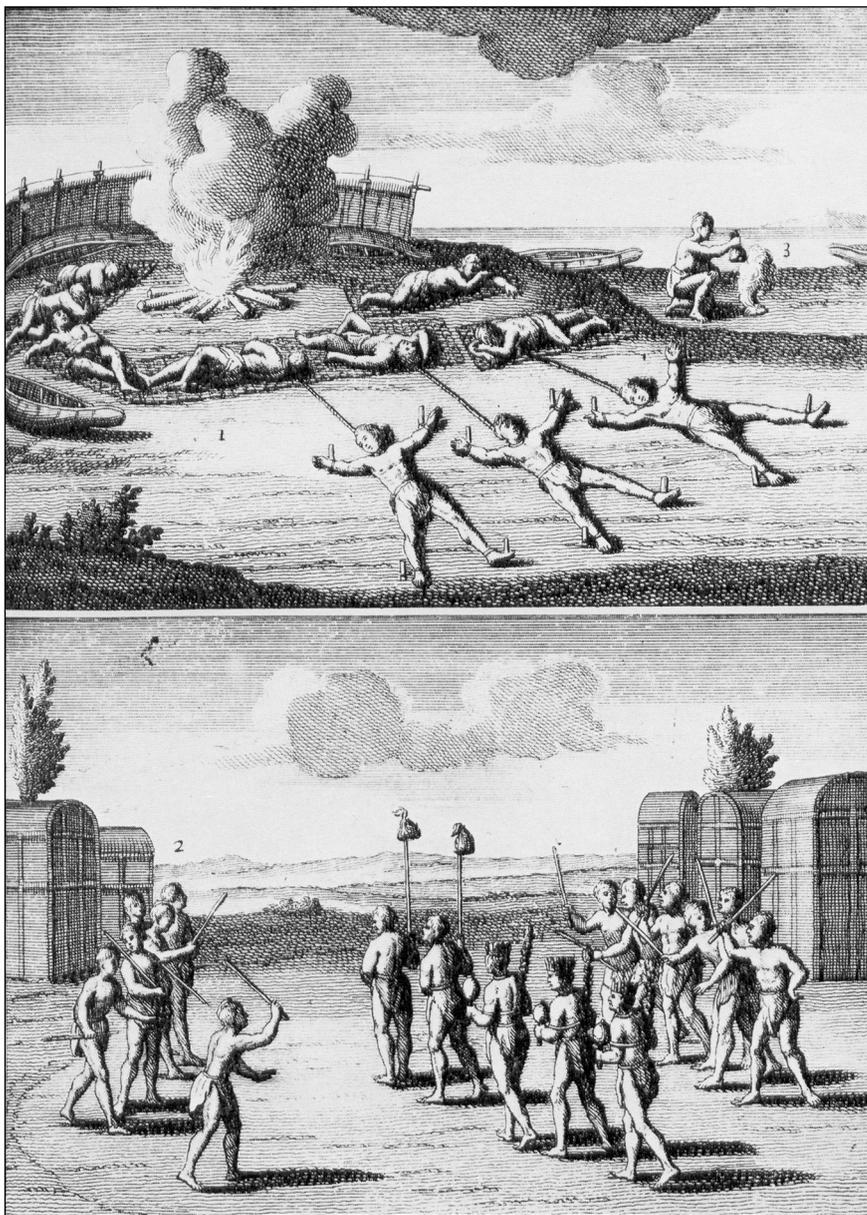
Si la valeur symbolique du scalp est plus forte que pour tout autre trophée, comme le butin de guerre par exemple, c'est parce qu'il concerne le corps. L'anthropologue Victor Turner a décrit le corps comme l'un des modes d'expression les plus importants de la communication rituelle (V. Turner 1986 : 23). Le scalp symbolise le corps de l'ennemi, d'où la très juste analogie faite par Roland Viau entre captif et scalp (Viau 1997). Chez les Sioux, le scalp était parfois utilisé comme substitut de sacrifice humain et enseveli dans les tombes (Knowles 1940 : 201). Il occupait d'ailleurs une place très importante lors des cérémonies de torture des captifs parmi les nations du Sud-Est. Le voyageur Le Page du Pratz, qui a vécu en Louisiane de 1718 à 1734, fournit le premier témoignage détaillé d'une cérémonie



« Prisonnier au cadre ». Cette gravure figure dans *l'Histoire de la Louisiane* de Le Page du Pratz (Paris, de Bure l'Ainé, 1758) qui raconte son voyage en Louisiane de 1718 à 1734. Elle représente le supplice d'un prisonnier chez les Natchez. Dans l'organisation rituelle, le captif est scalpté, puis attaché au cadre et torturé. (Source : The John Carter Brown Library at Brown University)

de torture des captifs dans la nation natchez du bord du Mississippi. Au cours de cette cérémonie, le prisonnier, à qui l'on a préalablement coupé les cheveux très court, est scalpté, et son scalp est ensuite intégré au rituel sacrificiel (Le Page du Pratz 1758 : II 428-432; voir aussi Adair 1775 : 388-391). On perçoit ici l'importance symbolique du scalp : la tête est préparée avant la cérémonie en vue du prélèvement du scalp qui joue un rôle à part entière en symbolisant le corps du prisonnier pendant le reste de la cérémonie (voir Charlevoix 1744, IV : 231, et Bacqueville de la Potherie 1722, II : 25, 299). S'emparer du scalp de l'ennemi est donc une façon de s'approprier son corps concrètement et symboliquement. Il s'agit de prendre l'Autre directement, corporellement, pour faire siennes ses qualités ou son courage, pour le dominer (Viau 1997 : 116).

La valeur symbolique du scalp s'explique par le fait qu'il concerne une partie hautement symbolique du corps humain : la tête, aspect le plus reconnaissable de la personnalité. James Axtell a montré qu'il existe un lien entre esprit et scalp, car la chevelure est considérée comme ayant une vie à part et qu'elle continue à croître après la mort, tout comme l'esprit. Le scalp, une fois préparé et décoré, représente donc l'essence spirituelle du vaincu qu'il faut contrôler à défaut de pouvoir le supprimer. La chevelure symbolise aussi l'identité sociale de l'individu. L'anthropologue Terence Turner, dans son étude sur la société kayapo du sud de l'Amazonie, explique que, dans les sociétés non fondées sur l'échange, le corps est à la fois une source et un moyen d'identité personnelle et de production sociale. La peau joue un rôle d'interface entre l'individu et la société. Les cheveux, quant à eux, ont un emploi particulier car ils sont vivants sous la peau et morts à l'extérieur. Ils sacralisent donc la frontière entre les forces naturelles à l'intérieur du corps et la sphère externe des relations sociales (Turner 1980 : 116). Chez les Kayapos, les cheveux sont modelés en fonction des différents stades de la vie individuelle et sociale : suivant l'âge, le sexe, et la place de chacun dans la société. Ils participent donc à la construction de l'identité sociale de l'individu (Turner 1995 : 95). En reprenant cette analogie entre chevelure et identité sociale, on peut comprendre pourquoi le guerrier prélève parfois le scalp de son ennemi tout en lui laissant la vie sauve.



La partie supérieure de cette gravure tirée des *Mœurs des sauvages* de Lafitau (Paris, Saugrain l'Ainé, 1724) illustre le campement d'un parti de guerre iroquoien et la garde des prisonniers pendant la nuit. En arrière-plan, un personnage est en train de faire sécher un scalp au-dessus du feu. La partie inférieure montre l'arrivée au village du parti vainqueur et le rituel de la bastonnade. Les combattants victorieux brandissant les scalps ouvrent la marche, suivis par les captifs. (Source : Bibliothèque cantonale de Lausanne)

Lacte vise, d'une part, à rendre l'âme inoffensive en se protégeant de sa vengeance éventuelle et, d'autre part, à anéantir l'identité sociale de l'individu, ce qui n'implique pas nécessairement sa mort biologique. La littérature de voyage atteste, en effet, que certains ont pu survivre à la perte de leur scalp, comme le montre ce témoignage du Père Lafitau : « J'ai vu une femme dans notre mission, à qui, après un semblable accident, les Français avaient donné le nom de Tête Pelée, et qui se portait fort bien » (Lafitau 1724, III : 233). Par conséquent, l'acte de scalper constitue un transfert de pouvoir et d'identité vers le vainqueur. Le prélèvement du scalp n'est pas exclusif au contexte

martial et, d'après le père Lafitau, il arrive que, dans certaines nations de la Louisiane, les hommes scalpent les épouses infidèles « comme on le ferait à un esclave » (Lafitau 1724, II : 275). On pourrait rapprocher ce phénomène de celui des femmes françaises tondues à la Libération. Il s'agissait de tuer ces femmes socialement, afin de les punir d'avoir eu de supposées relations sexuelles avec des Allemands. La société française de l'Après-guerre marquait ainsi le corps pour faire expier le péché de la collaboration (Virgili 2000).

Le prélèvement du scalp est aussi un moyen de porter atteinte à la nation ennemie. En suivant de la théorie de Mary Douglas, selon laquelle le corps constitue un microcosme de la société (Douglas 1981), le scalp peut représenter une appropriation du pouvoir de la nation ennemie. Michel Foucault a montré que la société de l'époque moderne utilise le corps pour exercer une autorité et contrôler l'individu (Foucault 1975 : 15-69). Daniel Arsenault, dans une étude sur le sacrifice humain chez les Moche, une société préhispanique du Pérou, a interprété l'immolation par décapitation comme un moyen de « faire tomber la tête du camp ennemi, voire disloquer et faire éclater son corps social » (Arsenault 1998 : 63). Le prélèvement du scalp peut donc être envisagé comme une façon, d'une part, d'humilier la nation adverse et, d'autre part, de renier sa légitimité. Si le corps symbolise la société, la tête, le pouvoir, et la chevelure l'esprit, s'emparer du scalp signifie s'approprier l'esprit de la nation adverse. L'exposition cérémonielle des scalps est alors une façon d'extérioriser la puissance acquise et la soumission de l'ennemi.

Plusieurs types d'appropriations sont donc perceptibles dans le rituel du scalp. Par l'action de scalper, le guerrier prend une partie du corps de son ennemi et se l'approprie. En même temps il réalise une appropriation symbolique car le scalp est un symbole de pouvoir à la fois individuel, social et politique. Les

Européens ont cependant rarement perçu sa signification rituelle et l'ont souvent représenté comme une pratique sauvage, réalisant à leur tour un autre type d'appropriation.

#### **APPROPRIATION DE L'OBJET PAR SA REPRÉSENTATION**

Le scalp a toujours fasciné les Européens qui en ont fourni diverses descriptions malgré le dégoût que l'objet leur inspirait. Encore aujourd'hui, la simple vue d'une image représentant un scalp – comme celle de la figure ici reproduite – nous fait frémir, nous, Occidentaux.

Il est difficile de décrire ce que cette photo nous inspire. Si l'on se contente de la regarder, on trouve ce rituel tout simplement répugnant. Or, c'est ce type d'image, longtemps utilisé pour représenter les Amérindiens, qui est à l'origine du mythe qui s'est créé autour du scalp, mythe qui en a nourri un autre : celui de l'Indien barbare et sanguinaire (Axtell et Sturtevant 1980 : 451-454). Nous pouvons faire ici plusieurs remarques. Nous constatons tout d'abord le pouvoir qu'une image peut avoir sur un objet et sur la perception que nous en avons. Ensuite, la force évocatrice du scalp montre qu'il possède non seulement une valeur matérielle, mais aussi symbolique. Enfin, notre rapport à cet objet est ambigu : nous le trouvons à la fois affreux et fascinant. Comment expliquer ce phénomène ?

Vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'officier Bonnefons dit qu'il est « honteux pour l'humanité d'employer des moyens aussi barbares » (Bonnefons 1887 : 115; voir aussi Lahontan 1990, I : 483). Ce paradoxe rappelle l'ambiguïté relevée par François-Marc Gagnon de l'abondance des représentations du corps amérindien à une époque où, en Europe, le corps est tabou (Gagnon 1984). Il peut s'expliquer par un désir morbide de décrire quelque chose de répugnant, ou par une volonté de répondre aux attentes de lecteurs avides de descriptions exotiques en tout genre.

Les voyageurs manifestent une difficulté réelle à percevoir la valeur rituelle du scalp qu'ils qualifient le plus communément de barbare. Cette difficulté tient d'abord à l'impossibilité de représenter la réalité de l'objet. Selon la dialectique platonicienne, la représentation qui consiste à rendre présent l'absent ne sera jamais fidèle à la réalité (Ricœur 2000 : 742). En analysant le tableau *Ceci n'est pas une pipe* de Magritte, Michel Foucault a montré que l'objet a une signification plus vaste que sa représentation, car il concrétise des choses plus abstraites et qu'il agit sur le monde social plus fortement qu'une image ou qu'une description (Foucault 1986 : 35-38).

Cette impossibilité à représenter la réalité vient d'une première difficulté pour l'auteur à se détacher de son univers culturel. Le voyageur français du XVIII<sup>e</sup> siècle ne peut comprendre le scalp en raison de l'absence de référent dans sa propre culture. L'effort qu'il doit fournir est d'autant plus grand que la culture européenne rejette ce qui ne correspond pas à ses propres normes. La difficulté à saisir la signification rituelle du scalp tient au fait que la chevelure n'a pas la même valeur symbolique pour un Européen. Si, pour un Amérindien, la chevelure symbolise l'esprit, pour un Européen c'est la barbe – apanage des philosophes et des hommes d'esprit chez les Grecs – qui est rattachée à ce concept. La chevelure appartient à l'ornement du corps; en prendre soin est donc perçu comme un signe de vanité<sup>3</sup>. Par conséquent, arracher la chevelure à son ennemi et la brandir avec fierté ne peut signifier la même chose pour un Européen et pour un Amérindien. Pourtant, à la même époque, on pratique la décapitation en public en Europe<sup>4</sup>. Selon Thomas S. Abler, on ne peut comparer la décapitation au prélèvement du scalp car la décapitation est le résultat d'une décision de justice tandis que le scalp s'inscrit dans le cadre rituel de la guerre (Abler 1992 : 7). Je voudrais abonder dans son sens en ajoutant que la guerre amérindienne, appelée aussi « la petite guerre » a toujours été perçue par les Européens comme une guerre de vengeance car elle n'était pas motivée par l'acquisition de nouveaux territoires. Le prélèvement du scalp est vu comme une façon de mener une justice personnelle, ce qui constitue, pour un esprit européen, une preuve de sauvagerie. Il semblerait que le scalp ait davantage à voir avec le duel

tel qu'il fut pratiqué en Europe à la même époque et que l'autorité royale tenta d'interdire à différentes reprises (Billacois 1986). Le duel, comme le prélèvement du scalp, représente une valorisation individuelle, alors que la décapitation est une punition infligée par la collectivité à une certaine classe de la société : la noblesse.

Les motifs culturels ne sont pas les seuls facteurs qui expliquent que les voyageurs européens perçoivent le scalp comme un objet barbare. Pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la littérature de voyage s'inscrit dans le cadre de la propagande coloniale. Sous couvert de décrire scientifiquement la réalité américaine, elle fournit à l'idéologie coloniale (ou anti-coloniale) des arguments pour légitimer (ou critiquer) son fondement et ses actions. On ne représente pas la réalité : on représente une relation et un rapport de pouvoir entre soi et l'Autre. On se plaît ainsi parfois à exagérer la brutalité de certaines coutumes comme le prélèvement du scalp pour prouver la barbarie des Amérindiens. En ne reconnaissant au scalp d'autre motif que celui de soulager une pulsion sauvage, on gomme sa signification culturelle et symbolique. La représentation modifie la réalité pour répondre aux desseins idéologiques et politiques de son auteur ou du groupe auquel il appartient. Le scalp constitue une nouvelle preuve de l'assertion de la sauvagerie des Amérindiens et du même coup un argument pour légitimer la politique coloniale en excusant, par exemple, le commerce des « chevelures ». En effet, ce commerce pouvait sembler moralement condamnable pour un Européen. Il fallait donc lui trouver une justification. En décrivant les Amérindiens comme des êtres à la limite de l'humanité, on prouvait leur infériorité par rapport aux Européens. Il était alors normal d'employer des procédés, réprouvés en temps normal, envers des êtres ne reculant devant aucune atrocité, comme celle du scalp.

La rétribution des chevelures constitue un autre type d'appropriation. L'appropriation du scalp par les Européens s'exprime de manière matérielle et symbolique.

## L'APPROPRIATION MATÉRIELLE DU SCALP PAR LES EUROPÉENS

La première appropriation est une appropriation économique, elle se fait dans le cadre d'un échange : « Les Français et les Anglais avaient pour maxime de payer ces chevelures, jusqu'à concurrence de trente francs valeur en marchandises, il s'agissait alors d'encourager les sauvages à en faire le plus qu'ils pourraient sur l'ennemi et pour avoir la certitude du nombre de vaincus » (Bonnefons 1887 : 114). Il ne s'agit pas cependant d'un commerce comparable à la traite des fourrures. La politique du paiement des scalps a toujours été sporadique et suivait des buts avant tout militaires. Rétribuer les scalps constituait le moyen le plus sûr et le plus rapide de monter une offensive avec des guerriers amérindiens habitués à pratiquer la guérilla et de s'assurer de leur soutien trop souvent aléatoire. Cette pratique instituée par les Anglais en 1637, fut ensuite adoptée par les Hollandais et par les Français. C'est surtout par surenchère qu'elle se développa. À la veille du XVIII<sup>e</sup> siècle, le gouverneur du Canada offrait dix peaux de castor pour toute chevelure d'Anglais ou de Mohawk, ce qui constitue une somme honorable puisqu'en échange un traiteur amérindien obtenait une arme à feu, quatre livres de poudre et quarante livres de plomb (Viau 1997 : 111). Quel est l'impact de la rétribution sur la valeur rituelle de l'objet ?

Par sa rétribution, la signification du scalp change. D'objet rituel, il devient un objet monnayable. Il ne représente plus

uniquement l'esprit de l'ennemi que l'on a terrassé, il devient une preuve matérielle de l'ennemi que l'Européen a exigé que l'on tue. Comme l'a expliqué Marx, l'argent dénature l'objet. L'anthropologue Michèle de la Pradelle, dans son étude sur le commerce de la truffe en France, a expliqué que le marché opère la domestication de la truffe, produit sauvage par excellence (De la Pradelle 2003). Dans le cas du scalp c'est le corps qui, devenant marchandise, est domestiqué et qui se trouve pris dans des rapports de pouvoir et d'enjeux économiques et stratégiques. L'entrée du scalp dans le circuit commercial lui donne une valeur non plus rituelle mais monétaire, fixée par les Européens, et qui fluctue en fonction de la situation politique et des besoins stratégiques. Le paiement des chevelures symbolise la confrontation des sociétés amérindiennes à l'économie de marché. Le scalp obéit alors à une nouvelle logique qui définit sa valeur et détermine de nouvelles relations à l'objet : son acquisition n'est plus motivée uniquement par la volonté du guerrier de montrer son courage, mais par le paiement qu'offre l'Européen en échange. En général et malgré l'échange monétaire, la propriété de l'objet demeure amérindienne car le guerrier refuse de le céder.

À une moindre échelle, le scalp pourrait être comparé aux phénomènes de la prostitution et de l'esclavage. Dans chaque cas, le corps est transformé en matière première et utilisé comme instrument selon des exigences commerciales et/ou politiques. Cette appropriation de l'autre est d'autant plus subtile que l'initiative vient de ceux qu'elle opprime : les Amérindiens, étant acteurs de cette transaction, rendent eux-mêmes possible leur exploitation. Pour satisfaire des besoins de consommation de plus en plus importants pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le corps devient une marchandise. Ce phénomène n'est pas sans rappeler d'autres exemples plus contemporains d'exploitation des corps. Nancy Sheper-Hugues a étudié un bidonville brésilien et a montré la difficulté, pour ses habitants, de conserver la propriété de leur corps (enfants arrachés à leurs parents, trafic d'organe...). L'anthropologue montre que le circuit va des pauvres aux riches, des pays du Tiers-Monde aux mondes favorisés (Sheper-Hugues 1994). Dans son analyse ethnographique des boxeurs afro-américains de Chicago, le sociologue Loïc Wacquant a montré que les boxeurs sont conscients de l'exploitation de leur corps et l'expriment à travers les métaphores de la prostitution et de l'esclavage (Wacquant 2001).

Comme les boxeurs et les habitants de ces bidonvilles, les Amérindiens se font complices de l'exploitation de leurs corps. Le paiement des chevelures les entraîne dans une forme de dépendance, chaque scalp vendu provoquant la vengeance de la nation du vaincu. Finalement le paiement des scalps permet d'exercer un pouvoir de contrôle sur l'Autre. En transposant dans le contexte colonial la théorie foucauldienne concernant le contrôle du corps par la société disciplinaire, on peut interpréter la rétribution du scalp comme une punition et comme un moyen de surveiller les alliés amérindiens. Le scalp pourrait ainsi apparaître comme une métaphore de la colonisation : par la rétribution du scalp, les Européens s'approprient le corps de l'Autre afin de s'accaparer son identité et de renier sa légitimité. Le mode d'appropriation n'est plus l'acte de scalper mais le paiement du scalp, et le but de l'appropriation n'est plus symbolique mais stratégique.

L'appropriation du scalp par les Européens leur donne le pouvoir de disposer d'une armée de mercenaires à leur service afin de répondre à des objectifs stratégiques. Cependant, ce pouvoir a des limites. C'est ce que nous allons voir, en nous

demandant s'il y a eu – ou non – désappropriation de l'objet dans les cultures amérindiennes.

## **Y A-T-IL EU DÉSAPPROPRIATION DE L'OBJET DANS LES CULTURES AMÉRINDIENNES ?**

Certes la politique de rétribution des scalps a eu pour effet de développer une pratique auparavant sporadique parmi les nations amérindiennes. Elle a poussé les Amérindiens à obtenir de plus en plus de scalps pour accroître leurs profits. Cependant, il faut relativiser l'influence de la politique du paiement des scalps sur l'intensification des guerres pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mon propos n'est pas de faire une étude quantitative du commerce des scalps. Afin de mesurer s'il y a eu ou non désappropriation de l'objet, c'est-à-dire si la rétribution du scalp lui a fait perdre sa signification rituelle, c'est au sens et à la forme de l'objet et à leurs évolutions respectives que nous devons nous attarder, et non à la quantité de scalps qui a été échangée. Dans leur étude sur l'usage des perles chez les groupes iroquoïens, Miller et Hamell ont remarqué que l'introduction des perles dans les échanges commerciaux avec les Européens leur a fait perdre leur valeur rituelle. En effet, si les perles conservent une valeur marchande importante, leur inclusion dans les tombes est progressivement interdite, probablement pour marquer un changement d'attitude à l'égard des produits des Blancs (Miller et Hamell 1986 : 327 ; Jacobs 1950 : 5). Qu'en est-il du scalp ? Comment réagit-il à la valeur commerciale qui lui est attribuée ? Est-ce que le fait de se départir du scalp lui ôte sa valeur symbolique ?

On ne peut conclure à une désappropriation de l'objet par les Amérindiens. Les sources européennes ont rapporté que les Amérindiens coupaient le scalp en deux pour le vendre deux fois aux Européens, mais le plus souvent pour en conserver une partie chez eux dans un but cérémoniel, ce qui permettait de régler le dilemme entre le fait de le vendre et les fonctions sociales et rituelles du scalp. D'autres fois ils gardaient le scalp après en avoir reçu la récompense, et cela, non pas pour duper les Européens en leur vendant une seconde fois, mais parce qu'ils ne voulaient pas s'en séparer. Une autre preuve que le scalp conserve sa valeur symbolique est que les Amérindiens ont continué à scalper leurs ennemis jusqu'à la Révolution américaine, qu'ils soient ou non payés pour le faire (Abler 1992 : 8). On doit plutôt voir le scalp comme un des exemples du métissage des techniques de combat. Comme l'a montré Martin Fournier, les Européens – et particulièrement les créoles canadiens – ont très vite compris qu'en raison de leur infériorité numérique, ils devaient adopter les pratiques guerrières amérindiennes et s'adapter au terrain américain (Fournier 2002). Bien qu'ils aient combattu dans les rangs de leurs alliés européens et adopté leurs armes, les Amérindiens ont continué à pratiquer la petite guerre. Ils ont donc continué à scalper même pour leurs alliés Européens, et ce rituel gardait sa valeur de la même manière qu'ils ont adopté les armes à feu et les ont intégrées dans leur culture pour des raisons pratiques, mais aussi sociales et spirituelles.

Le scalp constitue un outil de pouvoir pour les Amérindiens. Grâce à la vente des scalps, ils acquièrent un pouvoir commercial qui leur permet d'acheter des produits européens. Il ne faut cependant pas surestimer le pouvoir d'achat que la vente des scalps a pu procurer, elle est beaucoup moins payante et répandue que la vente des fourrures. Malgré le vœu des autorités coloniales qui espéraient ainsi avoir des armées de mercenaires fidèles à leur service, la rétribution des

scalps ne s'accompagne d'aucune soumission politique. Les Amérindiens vont toujours du côté du plus offrant et savent faire jouer la surenchère entre les deux puissances. Ils suivent leurs intérêts, que ceux-ci soient stratégiques ou commerciaux. Les récits des Européens rapportent que les Amérindiens cherchent souvent à les duper en leur vendant des demi-scalps ou des scalps d'animaux<sup>5</sup>. À cet égard, la promulgation de lois dans les Treize Colonies visant à réguler et à contrôler le commerce répond à une volonté de limiter ce genre d'abus.

On peut aussi voir dans le commerce des scalps une certaine preuve de l'indépendance des nations amérindiennes. Cela conforte la théorie avancée par William J. Eccles, développée ensuite par Richard White et à laquelle Gilles Havard a récemment apporté un éclairage nouveau, que les groupes amérindiens ont généralement suivi leurs intérêts et ont été des personnages actifs de l'histoire coloniale de l'Amérique du Nord (Eccles 1983, White 1991, Havard 2003). Dans un premier temps, le paiement des scalps montre que les Amérindiens, la plupart du temps, monnaient leur soutien militaire. On voit également que les Européens suivent et adoptent une coutume amérindienne. Ce qui prouve bien que les Amérindiens sont loin d'être passifs dans le contexte colonial, comme on l'a longtemps cru. Ils jouent de la rivalité entre les Britanniques et les Français en les entraînant dans une politique de surenchère et ils exercent un certain contrôle sur le commerce en détournant les règles imposées par les autorités coloniales. Bien que le commerce des scalps produise une certaine forme de dépendance, celle-ci n'entraîne pas nécessairement la souveraineté des nations amérindiennes<sup>6</sup>.

Ces quelques exemples montrent que les Amérindiens continuent à voir le scalp comme un objet ayant un pouvoir symbolique, et aussi qu'ils gardent une indépendance relative vis-à-vis des Européens. Il ne faut donc pas exagérer l'importance de la politique de paiement des scalps qui n'a jamais constitué un commerce comparable aux autres produits d'échange entre Européens et Amérindiens. Le type d'appropriation dont a fait l'objet le scalp a été celui, déjà constaté par d'autres, de l'appropriation des techniques de combat amérindiennes. Cette adaptation est devenue rapidement une nécessité pour les Européens, et particulièrement pour les Français en raison, d'une part, de leur infériorité numérique et, d'autre part, de l'inadéquation des pratiques militaires européennes au terrain nord-américain, et enfin de l'indépendance des nations alliées qui ont imposé certains rituels.

Un dernier type d'appropriation reste à analyser : celui de l'appropriation culturelle de l'objet dans les cultures coloniales.

## **L'APPROPRIATION CULTURELLE DU SCALP PAR LES EUROPÉENS**

Une autre forme d'appropriation du scalp est visible dans les colonies britanniques par la volonté des autorités d'en réglementer la pratique par la promulgation de lois. Par exemple, en 1704, en Nouvelle-Angleterre, un arrêté indique que les scalps d'enfants de moins de douze ans ne peuvent être achetés. Le *Scalping Act* de 1747 interdit de payer pour des scalps pris sur des femmes ou des enfants captifs (Axtell et Sturtevant 1980 : 471). Le fait d'inscrire la pratique du scalp dans un cadre juridique est aussi une manière pour les Britanniques d'affirmer leur pouvoir et de transformer l'objet en lui imposant de nouvelles normes.

La troisième appropriation s'exprime dans l'adoption de la pratique par les Européens. Dans les colonies britanniques, elle

répond, dans un premier temps, à des motifs d'ordre plutôt stratégique que culturel. En effet, ce sont les autorités britanniques qui, s'apercevant que les Amérindiens n'étaient pas assez nombreux ni assez honnêtes pour assurer un rendement suffisant, entreprirent de payer leurs propres hommes pour ramener des scalps (Axtell 1981 : 223). Le motif est aussi économique, comme le montre un des premiers exemples de scalp pratiqué par des Blancs à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, qui nous est rapporté par Cotton Mather. Le voyageur raconte qu'Hannah Dustin était captive d'une famille amérindienne. Pour échapper à ses ravisseurs, elle tua et scalpait dix des membres de cette famille – dont quatre enfants – et, en rentrant chez elle, alla réclamer le paiement pour ses dix scalps (Mather 1697). Plusieurs voyageurs attestent que les Français s'étaient eux aussi mis à la pratique du prélèvement du scalp. L'un d'eux, André-Joseph Pénicault, qui voyagea en Louisiane au début du xviii<sup>e</sup> siècle, dit l'avoir pratiqué lui-même et cite l'exemple de deux soldats français qui ont apporté des scalps au gouverneur De Bienville comme preuve de la mort de deux Amérindiens qui menaçaient de les tuer (Pénicault : 479-480). Cela montre que, dans la vallée de l'Ohio et en Louisiane, zones particulièrement convoitées par les Britanniques, les Français, faibles numériquement, étaient obligés de composer avec les Amérindiens. Les emprunts culturels aux autochtones y ont donc été nombreux. En ce sens la pratique du prélèvement du scalp par les Français est bien une expression de leur acculturation.

Un quatrième type d'appropriation est l'intégration du scalp dans la culture coloniale. Axtell a montré, dans son étude sur l'impact de la culture britannique sur les cultures amérindiennes, que c'est par l'intégration d'un objet dans une culture que l'on mesure l'influence d'une culture sur une autre, et non en dénombrant la quantité d'objets transférés. Il convient donc de se demander non pas combien de scalps ont été vendus aux Européens, mais de quelle manière ces derniers ont, d'une part, intégré ces objets dans leur patrimoine et, d'autre part, comment ils se sont approprié cette pratique. Le scalp a suscité l'intérêt des colons britanniques notamment parmi les Élimés. Des chevelures auraient été exposées dans le tribunal de Salem (Massachusetts). Axtell rapporte que, quand le gouverneur Thomas Penn reçut le scalp d'un célèbre chef delaware en 1758, il « pensa l'envoyer au British Museum, à Philadelphie ». Cependant, la tradition d'envoyer en Europe des objets jugés « exotiques » n'est pas nouvelle, elle est le prolongement des cabinets de curiosité des princes. L'épisode du chef delaware fait penser à un événement postérieur, celui du chef apache Mangas Coloradas dont le cerveau fut prélevé de la boîte crânienne et envoyé à la Smithsonian Institution à Washington<sup>7</sup>. Ce qui est plus étonnant, c'est que des scalps aient été exposés dans les parades à Boston, New York, ou encore Albany (Axtell 1981 : 231-232), ce qui montre que les colons britanniques ont aussi adopté la coutume amérindienne d'exposer les scalps lors de rassemblements. Le scalp a donc été transféré dans la culture coloniale<sup>8</sup>.

Il est ironique de constater que la justification que les Européens donnent en général pour expliquer la politique de paiement des scalps est que le camp adverse le pratique. C'est donc finalement un but de vengeance qui motive cette politique. Or, l'esprit de vengeance est justement ce que les Européens dénonçaient dans la pratique amérindienne du scalp. Ils se sont donc, d'une certaine manière, approprié le rituel selon la perception qu'ils en avaient, c'est-à-dire comme une action commise par vengeance. Cette appropriation est frappante

pendant la Révolution américaine, où les colons scalpaient leurs semblables, comme le remarque Axtell, pour défendre leurs idées (Axtell 1981 : 241). L'impératif colonial est l'excuse qui sous-tend ce discours, le commerce et l'enrichissement de la Couronne demeurant les objectifs premiers de la colonisation. L'argument de la barbarie des Amérindiens vient ensuite, comme je l'ai expliqué précédemment.

## CONCLUSION

Le scalp a eu une signification fluctuante, car il a été soumis à différentes dynamiques dans les cultures dont il provient. Son évolution s'est poursuivie par le contact avec les cultures européennes, étant alors inséré dans des « dynamiques interculturelles ». En acquérant sporadiquement une valeur commerciale, il a également été un moyen d'interaction entre Européens et Amérindiens et a modifié leurs relations. Le scalp a ainsi traversé plusieurs univers culturels. Il a évolué dans différents contextes : rituel, colonial et commercial, et dans chacun il a été investi de différents sens et de différentes formes de pouvoir. Sa trajectoire n'a pas été rectiligne mais aléatoire. Comme nous l'avons vu, il n'a pas quitté la culture amérindienne pour être intégré aux cultures européennes, il a conservé sa valeur rituelle dans sa culture d'origine tout en étant investi de nouvelles valeurs dans le cadre de la politique de paiement des scalps et dans les cultures coloniales.

Je pourrais à mon tour réaliser une autre appropriation du scalp en en faisant le symbole matériel des enjeux stratégiques et commerciaux en Amérique du Nord et de la position des Amérindiens dans ce conflit. Il montre, d'une part, que ces derniers savent jouer de leur position d'arbitre entre les deux puissances afin de préserver leurs intérêts et, d'autre part, que les Amérindiens subissent les conséquences des impérialismes en devenant dépendants des produits européens et en s'engageant dans des alliances militaires. Si le scalp a subi des modifications en perdant une partie de sa valeur rituelle et en acquérant une valeur commerciale, la politique de paiement des scalps a aussi été un moyen pour les Amérindiens d'affirmer leur légitimité et de préserver une indépendance dans le conflit en leur donnant un pouvoir d'arbitrage. Ces transformations sont normales, elles sont le signe de la vitalité culturelle de ces sociétés. Comme toute construction sociale les objets subissent des évolutions. Les nombreux objets issus du métissage entre Européens et Amérindiens en sont la preuve. Les cultures amérindiennes – comme les cultures européennes – ont subi de profonds changements à la suite de la colonisation, il est donc normal que les objets expriment cet impact et reflètent l'introduction dans l'économie de marché. Le scalp nous permet donc de comprendre comment les groupes européens et amérindiens ont interagi ; comment se sont déroulés les phénomènes de transferts culturels et, finalement, de quelle façon l'expérience coloniale a agi sur le corps en en faisant un objet commercialisable.

Ce que montre l'exemple du scalp, ce n'est pas l'acculturation des sociétés amérindiennes, mais plutôt les phénomènes de transfert culturel, d'interactions et d'appropriations réciproques, de ce que Richard White a appelé *accommodation*. Si le rite amérindien a transformé le corps en objet culturel, le commerce a transformé l'objet culturel en outil de pouvoir. Le scalp a été utilisé par chaque groupe – Amérindiens, Britanniques et Français – pour affirmer sa puissance.

## Notes

1. Je me réfère aux définitions du pouvoir fournies par Mary Douglas qui a défini le corps humain comme symbole de la société (Douglas 1981) et par Michel Foucault pour qui la société à l'âge classique exerce un pouvoir sur l'individu par le biais du corps (Foucault 1975). En transposant ce concept dans le contexte de la Nouvelle-France, j'émetts l'hypothèse selon laquelle le pouvoir colonial agit sur le corps amérindien pour le contrôler et affirmer une hégémonie. Cette violence se confronte à la résistance du corps qui s'exprime à travers les phénomènes de métissage et de transculturation (Turgeon 1996 : 157).
2. Certains ethnohistoriens refusent le recours à ce type de sources pour leur caractère ethnocentriste, ce qu'a récemment déploré Serge Gruzinski en dénonçant « les ravages d'une ethnohistoire américaine « devenue *politically correct*, d'un académisme historique nouveau, d'inspiration anthropologique, qui privilégie l'ethnique, le culturel, le communautaire, chasse les non-Indiens du théâtre historique, abandonne le b-a-ba de l'enquête historique en rejetant les sources d'origine européenne sous prétexte qu'elles déformeraient la perception des mondes non-européens » (Gruzinski 2002 : 91-92).
3. Pour Baudelaire, ce qu'évoque la chevelure de sa compagne Jeanne Duval, c'est davantage la sensualité, l'exotisme et la rêverie. Tels sont les champs lexicaux auxquels on associait la chevelure. « Longtemps! Toujours! Ma main dans ta crinière lourde / Sèmera le rubis, la perle et le saphir, / Afin qu'à mon désir tu ne sois jamais sourde! / N'es-tu pas l'oasis où je rêve, et la gourde / Où Je hume à longs traits le vin du souvenir? » (Baudelaire 1991)
4. Les Amérindiens pratiquaient eux aussi la décapitation. Le père Lafitau a bien saisi cependant la différence entre la décapitation et le prélèvement du scalp : « Tous les guerriers lorsqu'ils sont assemblés en Corps d'armée, avant de donner un combat, ou d'attaquer une place, coupent la tête de ceux qu'ils ont tués, & surpris à l'écart, & la portent dans leur camp, où ils l'exposent au bout d'une espèce de pique ou d'un long bâton, à la vue des ennemis sur qui ils ont fait cette conquête. Mais en se retirant ou dans les autres occasions, ils ne font qu'enlever la chevelure de tous ceux qui sont morts ». (Lafitau 1724, III : 232-233). Le Page du Pratz raconte qu'on lui remet des scalps prélevés sur des ours (Le Page du Pratz 1758, II : 412).
5. Bonnefons raconte que, « pour augmenter la rétribution qu'ils tiraient des chevelures », les Amérindiens « s'avisèrent d'en faire de peau de cheval qu'ils préparaient de la même manière que la chevelure de l'homme » (Bonnefons 1887 : 114-115). Bougainville rapporte qu'un groupe amérindien attaqua le fort Lydius sur le fleuve Hudson, au cours de l'été 1757; onze soldats anglais furent tués, quatre blessés, mais vingt-deux scalps furent rapportés (Bougainville 1964 : 142).
6. Axtell rapporte qu'en 1747 quand Hendrick, chef des Mohawks, vint recevoir des récompenses pour des scalps, il certifia sa dépendance économique sans nécessairement abandonner son autonomie politique (Axtell 1981 : 228).
7. Cet épisode s'inscrit dans le cadre de la « science de la race » du XIX<sup>e</sup> siècle, dont le chef de file, le polygéniste Samuel Morton, étudia – dans *Crania Americana* – des centaines de crânes amérindiens afin de prouver l'infériorité de ces derniers. Les musées privés et publics ainsi que le gouvernement fédéral collectèrent eux aussi des dépouilles autochtones. Le crâne du chef apache intéressa les scientifiques par sa taille disproportionnée. Voir à ce sujet West 2003 et Bieder 1990.
8. Laurier Turgeon a décrit le phénomène de transfert culturel : « Les objets transférés subissent des recontextualisations culturelles : ils prennent d'autres formes, ils acquièrent de nouveaux usages et ils changent de sens. Les transformer est une manière de marquer une appropriation et, en même temps, les objets transforment ceux qui les manipulent. » (Turgeon 2001 : 137)

## Remerciements

Je tiens à remercier mes directeurs de recherche, Laurier Turgeon et Jean-Pierre Poussou qui ont lu une version préliminaire de cet article. Mes remerciements vont également aux évaluateurs de *Recherches amérindiennes au Québec* pour leurs commentaires très pertinents. Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers le Centre international d'études canadiennes, le CELAT, le département d'histoire de l'Université Laval, le Centre Roland Mousnier ainsi que la John Carter Brown Library pour avoir apporté le soutien financier nécessaire à la réalisation de mon doctorat.

## Ouvrages cités

### Sources primaires

- ADAIR, James, 1775 : *The History of the American Indians...* London, Printed for Edward and Charles Dilly.
- BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles Le Roy, 1722 : *Histoire de l'Amérique septentrionale...* Paris, Nion et Didot.
- BONNEFONS, J.C., 1887 : *Voyage au Canada dans le Nord de l'Amérique septentrionale fait depuis l'an 1751 à 1761 par J.C.B.* Québec, Léger Brousseau.
- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de, comte, 1964 : *Adventure in the Wilderness, The American Journals of Louis Antoine de Bougainville, 1756-1760.* Norman, University of Oklahoma Press.
- CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier, 1744 : *Histoire et description générale de la Nouvelle-France...* Paris, Chez Rolin fils.
- JR = THWAITES, Reuben Gold, 1853-1913 : *The Jesuit Relations and Allied Documents: travels and allied documents of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791.* Cleveland, Burrows.
- LAFITAU Jean-François, 1724 : *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps.* Paris, Saugrain l'Aîné.
- LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, Baron de, 1990 [1703] : *Cœuvres complètes.* Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- LE PAGE DU PRATZ M., 1758 : *Histoire de la Louisiane contenant la découverte de ce vaste pays...* Paris, de Bure l'Aîné.
- LONG, John, 1980 : *Voyages chez différentes nations sauvages de l'Amérique septentrionale par John Long, trafiquant et interprète de langues indiennes.* Paris, Éditions A. M. Métailié.
- MATHER, Cotton, 1697 : *Humiliations Followed with Deliverances.* Boston, B. Green & J. Allen.
- PENICHAULT André-Joseph, 1879-1888 : « Relations ou annales véritables de ce qui s'est passé dans le pays de la Louisiane... », in Pierre Margry, *Mémoires et documents pour servir à l'histoire des pays d'Outre-Mer...*, vol. V, p. 375-586. Paris, Maisonneuve et Cie.

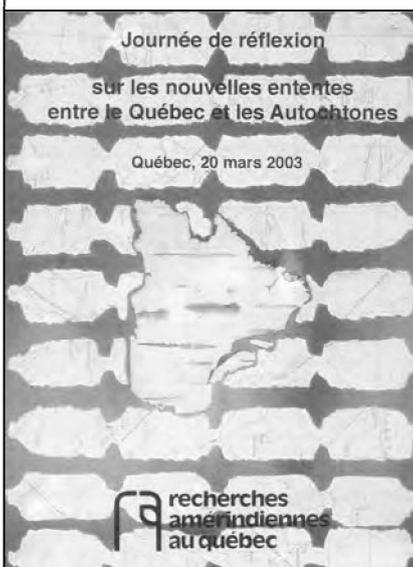
### Sources secondaires

- ABLER, Thomas S., 1992 : « Scalping, torture, cannibalism and rape: an ethnohistorical analysis of conflicting cultural values in war ». *Anthropologica* 34(1) : 3-20.
- APPADURAI, Arjun, 1986 : *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective.* Cambridge, Cambridge University Press.
- ARSENAULT, Daniel, 1998 : « Corps étranger, corps sacrifié. Le symbolisme corporel dans les contextes de sacrifice humain de la société moche du Pérou précolombien ». *Religiologiques* 17 : 53-74.
- AXTELL, James, 1981 : *The European and the Indian, Essays on the ethnohistory of colonial North America.* New York, Oxford University Press.
- AXTELL, James, et William C. STURTEVANT, 1980 : « The unkindest cut, or who invented scalping ». *William and Mary Quarterly* 37(3) : 451-472.
- BAUDELAIRE, Charles, 1991 [1857] : « La Chevelure ». *Les Fleurs du mal.* Paris, Flammarion.

- BAZIN, Jean, et Alban BENZA, 1994 : « Des objets à la chose ». *Génèses* 17 : 4-8.
- BIEDER, Robert E., 1990 : *A Brief Historical Survey of the Expropriation of American Indian Remains.* Boulder, CO.
- BILLACOIS, François, 1986 : *Le Duel dans la société française des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles : essai de psychosociologie historique.* Paris, EHESS.
- BONNOT, Thierry, 2002 : *La Vie des objets : d'ustensiles banals à objets de collection.* Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- DE LA PRADELLE, Michèle, 2003 : « À propos des rites d'appropriation : le cas de la truffe en France ». Communication présentée au colloque « Objets mobiles », Musée de la civilisation, Québec, 13-15 mars 2003.
- DETREZ, Christine, 2002 : *La Construction sociale du corps.* Paris, Seuil.
- DOUGLAS, Mary, 1981 : *De la souillure : étude sur la notion de pollution et de tabou.* Paris, Maspero.
- DUPONT, Jean-Claude, 1986 : « Le Sens de l'objet (exemple : le tisonnier) », in Jacques Mathieu (dir.), *Études de la construction de la mémoire collective des Québécois au XX<sup>e</sup> siècle : approches multidisciplinaires.* Québec, Presses de l'Université Laval, « Cahiers du CELAT », p. 169-193.
- ECCLES, William J., 1983 : *The Canadian Frontier, 1534-1760.* Albuquerque, University Of New Mexico Press.
- FOUCAULT, Michel, 1986 [1973] : *Ceci n'est pas une pipe.* Paris, Montpellier, Fata Morgana.
- , 1997 [1975] : *Surveiller et punir.* Paris, Gallimard.
- FOURNIER, Martin, 2002 : « L'art de la guerre sous le Régime français : adaptations réciproques des Français et des Amérindiens ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXII(1) : 3-11.
- FRIEDERICI, Georg, 1906 : « Scalping in America ». *Smithsonian Institution Annual Report* 30 : 423-438.
- GAGNON, François-Marc, 1984 : *Ces hommes dits sauvages : l'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada.* Montréal, Libre Expression.
- GRUZINSKI, Serge, 2002 : « Histoire et anthropologie, une question inactuelle ? » *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 49(4bis) : 91-92.
- JACOBS, Wilbur R., 1950 : *Diplomacy and Indian Gifts; Anglo-French Rivalry along the Ohio and Northwest Frontiers, 1748-1763.* Stanford, Stanford University Press.
- JAMIESON, J.B., 1982 : « An examination of prisoner sacrifice and cannibalism at the Saint Lawrence Roebuck site ». *Canadian Journal of Archeology* 7(2) : 159-175.
- HAVARD, Gilles, 2003 : *Empires et métissages. Indiens et Français dans les Pays d'En Haut, 1660-1715.* Sillery, Septentrion.
- KNOWLES, Nathaniel, 1940 : « The torture of captives by the Indians of Eastern North America ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 82(2) : 151-225.
- LOZIER, Jean-François, 2003 : « Lever des chevelures en Nouvelle-France : la politique française du paiement des scalps ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 56(4) : 513-542.
- MILLER, Daniel, 1998 : « Why things matter », in D. Miller (dir.), *Material Cultures.* Chicago, University of Chicago Press, p. 3-21.
- MILLER, Christopher, et George R. HAMELL, 1986 : « A new perspective on Indian-White Contact: Cultural Symbols and Colonial Trade ». *Journal of American History* 73(2) : 311-328.
- RICCEUR, Paul, 2000 : « L'écriture de l'histoire et les représentations du passé ». *Les Annales HSS*, 4 : 731-747.
- SHEPER-HUGHES, Nancy, 1994 : « Mourir en silence ». *Actes de la Recherche en sciences sociales* 104.
- TURGEON, Laurier, 1996 : « Échange d'objets et conquête de l'Autre en Nouvelle-France au XVI<sup>e</sup> siècle », in L. Turgeon, Denys Delège et Réal Ouellet (dir.), *Les Transferts culturels et*

- métissages Amérique-Europe XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 155-168.
- , 2001 : « Le sens de l'objet interculturel : la ceinture de wampum », in Jean-Pierre Pichette (dir.), *Entre Beauce et Acadie. Facettes d'un parcours ethnologique*. Les Presses de l'Université Laval, p. 137-152.
- , 2003 : *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris, Maison des sciences de l'Homme, Presses de l'Université Laval, 2003.
- TURNER, Terence, 1980 : « The social skin », in Jeremy Cherfaas et Roger Lewin (dir.), *Not work alone: a cross-cultural study of activities superfluous to survival*. Beverly Hills, Sage Publications, p. 112-140.
- , 1995 : « Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among the Kayapo ». *Cultural Anthropology* 10(2) : 143-170.
- TURNER, Victor, 1986 : *The Anthropology of Performance*. New York, Performing Arts Journal Publications.
- VIAU, Roland, 2000 [1997] : *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*. Montréal, Boréal.
- VIRGILI, Fabrice, 2000 : *La France « virile »*. Des femmes tondues à la Libération. Paris, Payot et Rivages.
- WACQUANT, Loïc, 2001 : « Le noble art ou la pute, l'esclave et l'étalon ». *Le Monde diplomatique*, juin.
- WEST, Elliott, 2003 : « Reconstructing race ». *The Western Historical Quarterly* 34(1).
- WHITE Richard, 1991 : *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lake Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.

## « JOURNÉE DE RÉFLEXION SUR LES NOUVELLES ENTENTES ENTRE LE QUÉBEC ET LES AUTOCHTONES, QUÉBEC, 20 MARS 2003 »



**Un document audiovisuel (format VHS et DVD) qui marque la création d'une nouvelle collection de documents audiovisuels**  
**Montage vidéo (VHS et DVD) : Maurice Bulbulian**  
**Réalisation DVD : Laurent Girouard**

Les années 2002 et 2003 ont été marquées par d'âpres discussions autour des projets d'entente entre le Québec et certaines communautés innues. Le 20 mars 2003, en dehors de toute arène politique, vingt-cinq conférenciers et plus de 250 participants ont pu s'exprimer sur l'avenir des relations entre le Québec et les Autochtones.

Le captage vidéo de l'ensemble des discussions de cette journée est présenté sous forme de cinq DVD (ou de trois bandes VHS). Un outil essentiel pour mieux comprendre les négociations qu'entreprendront les communautés innues après la signature de l'Entente de principe avec le gouvernement du Québec.

**DVD** (coffret de 5 DVD – avec un menu de navigation permettant un visionnement sélectif de chaque atelier ou de chaque conférencier) : 149,85 \$ (+ 10,49\$ TPS, 12,05\$ TVQ et 5\$ poste).

**VHS** (coffret de 3 VHS) : 89,65 \$ (+ 6,29\$ TPS, 7,21\$ TVQ et 6\$ poste).

Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

**Recherches amérindiennes au Québec**  
 6742, rue Saint-Denis, Montréal, (Québec) H2S 2S2  
 Tél : (514) 277-6178 — [reamqu@globetrotter.net](mailto:reamqu@globetrotter.net)  
[www.recherches-amerindiennes.qc.ca](http://www.recherches-amerindiennes.qc.ca)