

Université de Montréal

Enjeux postcoloniaux et nationaux dans les polémiques entre ethnohistoriens du
Pays d'en Haut (1985-2016)

par

Olivier PERREAULT

Département d'histoire

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *Maîtrise ès arts*
en Histoire, option enseignement

JANVIER 2020

© Olivier Perreault, 2020

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Enjeux postcoloniaux et nationaux dans les polémiques entre ethnohistoriens du
Pays d'en Haut (1985-2016)

présenté par :

Olivier Perreault

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Ollivier Hubert, président-rapporteur

Dominique Deslandres, membre du jury

Thomas Wien, directeur de recherche

Résumé

Ce mémoire est un exercice d'historiographie portant sur le traitement accordé, par les chercheurs français, québécois et états-uniens des 35 dernières années, au thème de l'agentivité des autochtones du Pays d'en haut des XVII^e et XVIII^e siècles. Représenter les autochtones comme agents, tels qu'ils sont réellement, pour ce qu'ils font concrètement et non comme figurants d'un récit européocentré, telle semble être la règle du jeu de l'écriture ethnohistorique. Cependant, lorsqu'on survole la production des spécialistes de ces sociétés autochtones, on constate rapidement que la question nationale et, de manière plus large, les dynamiques identitaires des chercheurs, exercent encore une force d'attraction considérable sur la description des collectifs autochtones.

Pour comprendre ces dynamiques, on gagne à mobiliser une perspective historiographique ancrée dans un projet de sociologie des sciences. L'analyse s'appuiera plus spécifiquement aux travaux de Bruno Latour et de Pierre Bourdieu sur les polémiques entre chercheurs. L'idée est de voir comment le chercheur, en se situant par rapport à ses pairs dans une démarche d'alliance, d'évitement ou de confrontation, structure un projet ethnohistorien. Un projet de connaissance sur *l'autre* autochtone, mais également un projet qui se veut soluble dans un régime discursif postcolonial lui aussi structuré par la polémique. En suivant comment se structure, puis se restructure, au fil des générations, le modèle de bonnes pratiques ethnohistoriennes, comment se constituent des collectifs de chercheurs, on en apprend donc à la fois sur le monde des autochtones et sur celui des chercheurs.

C'est dans cette perspective que nous ferons l'analyse de récits historiographiques de grands praticiens de la recherche sur le Pays d'en haut qui, quelques années après avoir publié leurs principaux résultats de recherche, font le point sur l'état de la situation en ethnohistoire, en matière d'agentivité autochtone. Les récits de Bruce Trigger, de Richard White et de Gilles Havard nous permettent ainsi de couvrir l'évolution du champ ethnohistorien depuis 1985.

Mots clefs : Pays d'en Haut, collectif autochtone, collectif ethnohistorien, agentivité, historiographie, sociologie des sciences, polémiques entre chercheurs.

Abstract

This thesis is an exercise in historiography that deals with the ways French, Quebec and US researchers interested in the Pays d'en haut in the seventeenth and eighteenth centuries, have referred, over the past 35 years, to the theme of Native agency. To represent the Native peoples as agents, as they really are, for what they do and not as bit players of a Europeo-centric narrative, this seems to be the rule of the language game ethnohistorian play. However, when we look at the production of the specialists of these Native societies, we rapidly come to the conclusion that the national question and, more broadly, the dynamics of identity inherent to the communities of researchers, still have a considerable impact on these narratives.

In order to understand these dynamics, it is useful to develop a historiographic perspective that is rooted in the sociology of science. I will refer more specifically to the works of Bruno Latour and Pierre Bourdieu on controversies among researchers. The idea is to see how researchers, by situating themselves in relation with their peers through alliance, avoidance or opposition, structure an ethnohistorical project. A project that is devoted to knowing better the Native *other*, but also a project that needs to pass the postcolonial test and hence refers to an area of postcolonial studies that is itself structured through contentions.

By seeing how, through the generations, an ethnohistorical model of good practices is constructed and restructured, how collectives of researchers are built, one learns about the world of Native people, but also about the world of the researchers.

It is in this perspective that I conduct the analysis of historiographic narratives produced by renowned practitioners of studies on the Pays d'en haut, ethnohistorians who, a few years after having published their main work on the subject, take stock of the situation in regards with Native agency. The historiographic propositions of Bruce Trigger, Richard White and Gilles Havard will allow us to cover the evolution of the field of ethnohistory since 1985.

Key words : Pays d'en Haut, Native collective, ethnohistorian collective, agency, historiography, sociology of science, contentions among researchers.

Table des matières

RÉSUMÉ.....	i
ABSTRACT.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	v
REMERCIEMENTS.....	vii
1. GILLES HAVARD ET L'OMBRE DU MIDDLE GROUND.....	1
1.1 Trois collectifs de recherche ethnohistoriens et un virage postcolonial	3
1.1.1 Filière franco-québécoise et mise en cause de l'ethnohistoire anglo-américaine.....	4
1.1.2 Perspectives Native Voice et polémiques postcoloniales.....	12
1.2 Le diplomate et l'irruption d'un collectif autochtone contemporain au sein de l'espace ethnohistorien – formulation du problème de recherche.....	18
1.3. Concernant la structuration du corpus documentaire.....	32
2. RELECTURE DES DÉBATS ENTRE NATIVE VOICE ET ETHNOHISTOIRE À PARTIR DES PROPOSITIONS DE BRUCE TRIGGER SUR LE PROJET ETHNOHISTORIEN.....	40
2.1 Le récit historiographique comme construction d'un espace de mise en cause du régime colonial : la polémique Trigger-Hunt.....	42
2.2 – Économicisme et autohistoire dans le programme de Michael McDonnell.....	47
2.3 – Retour sur le contexte d'énonciation de B. Trigger.....	50
2.4 Critiquer la démarche de passage de frontière de M. McDonnell à partir d'une perspective 'filière franco-québécoise'.....	54
2.5. Retour sur la critique de l'approche 'middle ground' chez M. McDonnell: une piste potentielle pour l'historiographie du sens autochtone de l'autonomie politique en ethnohistoire contemporaine.....	61
3. DENYS DELÂGE ET L'ÉMERGENCE D'UNE FILIÈRE ETHNOHISTORIENNE FRANCO-QUÉBÉCOISE.....	72
3.1. Delâge comme figure du spiritualisme chez Trigger.....	76
3.2. Suivi sur l'usage des Annales comme enjeu identitaire dans le contexte d'énonciation de Delâge et retour comparatif sur le contexte d'énonciation de White.....	84
4. RETOUR SUR LA RECONNAISSANCE, PAR HAVARD, DU SENS DE L'INVENTIVITÉ CONCEPTUELLE CHEZ WHITE.....	93
4.1 White comme importateur de contenus provenant des Cultural Studies.....	94
4.2 - L'inventivité conceptuelle de White et le filon 'Clastres'.....	103

4.3 Le pont qu'on cherche à construire existe déjà – retour sur la pertinence de la piste de Clastres à l'approche Braudel-Wallerstein.....109

CONCLUSION.....116

BIBLIOGRAPHIE.....122

Remerciements

J'aimerais remercier mon directeur, M. Thomas Wien, pour la patience et la bienveillance dont il a fait preuve tout au long de mon parcours. Plus précisément pour le savant dosage de bienveillance et de patience, à cet égard. Dès le départ, une grande dose de bienveillance de sa part était nécessaire pour m'introduire à ce domaine de l'ethnohistoriographie, si riche en potentiel pour le lecteur enthousiaste de sociologie des sciences que je suis. Mais également une grande dose de patience pour me suivre dans mes intuitions de recherche et ramener celles-ci à une forme compatible avec les exigences propres au processus du mémoire de maîtrise en histoire. Dans tous ces commentaires éclairants qu'il apporta sur mon travail, j'ai toujours retrouvé à la fois une grande générosité, une volonté de m'amener à développer des pistes intéressantes, et également un souci constant de m'apprendre à domestiquer l'inspiration de manière à réintégrer ces pistes à mon projet de recherche. Un gros merci, donc, pour ce soutien décisif dans ma trajectoire.

Également décisif fut pour moi le soutien de mes proches, j'aimerais les remercier pour la patience et la bienveillance, encore une fois, pour avoir accepté, bien souvent au moment où il était trop tard pour le refuser, ce rôle de public captif que je leur imposais lorsque j'avais besoin de rétroaction, et surtout pour ce refuge de bonne humeur quotidienne qui m'a fourni mon équilibre durant toute cette période studieuse.

1 – Gilles Havard et l'ombre du middle ground

Dans notre imaginaire historiographique globalisé, c'est-à-dire américanisé, l'expression française « Pays d'en haut » ne peut rivaliser ni avec « Great Lakes » ni avec « Midwest » et, comme objet historique, son destin immédiat est encore, semble-t-il, d'évoluer à l'ombre du middle ground. Faut-il rappeler que les historiens américains (et canadiens anglophones), pour la très grande majorité d'entre eux, ne lisent pas les travaux en français ?

Gilles Havard¹

Il n'y a pas pénurie de textes sur l'émergence et l'évolution de l'ethnohistoire en Amérique du Nord, c'est un champ interdisciplinaire doté d'une forte réflexivité, sous forme de bilans et perspectives ponctuels². Il y a aussi des études plus ambitieuses, comme celle de Kerwin Klein, dans *Frontiers of Historical Imagination*³, ou les nombreuses interventions de Havard, à partir de 2000⁴, des jalons d'une réflexion en cours. On y raconte l'émergence et l'évolution du champ, sur arrière-plan de revendications territoriales autochtones et plus récemment, de l'émergence, le plus souvent à l'extérieur des départements d'histoire, de voix autochtones. Ces essais d'« ethnohistoriographie » sont très utiles : ils mobilisent généralement un nombre considérable

¹ Gilles Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », *Francophonies d'Amérique*, n° 40–41–Automne 2015, Printemps 2016, p.43.

² Mentionnons, à titre d'exemple, les articles historiographiques de Bruce Trigger, notamment Bruce Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», *Canadian Historical Review*, LXVII 3, 1986b, p. 315-342, ainsi que Bruce Trigger, «Ethnohistory: The Unfinished Edifice», *Ethnohistory*, volume 33, no 3, 1986b, p. 253 à 267; Roland Viau, « Du bon usage de l'ethnohistoire. Essai d'analyse réflexive », dans Roland Tremblay, dir., *L'éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, 1998, p. 177-186; Philip J. Deloria, « Historiography », dans P.J. Deloria et Neal J. Salisbury, *A Companion to American Indian History*, Malden, Mass., Blackwell, 2002, p. 6-24.

³ Kerwin Lee Klein, *Frontiers of Historical Imagination. Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1997, 388 p.

⁴ De Gilles Havard, mentionnons les titres suivantes : Gilles Havard, «Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine: les défis de l'ethnohistoire», dans *Sociétés, colonisations et esclavages dans le monde atlantique. Historiographie des sociétés américaines des XVIe-XIXe siècle*, dans François-Joseph Ruggiu et Cécile Vidal (dir.), Bécherel, Les Perséides, [2009], p. 95-142., de même que Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », p. 19–54.

de textes, ils tentent de couvrir l'entièreté du champ ethnohistorien, de faire le bilan de ce qui a été fait et de scruter ce matériel afin de porter un éclairage nouveau sur le projet ethnohistorien.

Dans la présente étude, j'entends tabler sur les acquis de ces études, tout en procédant autrement. Je mobiliserai un petit nombre de textes et en mènerai l'analyse afin d'explorer de quelle manière le tropisme national se fait sentir au sein des milieux francophones et anglophones en ethnohistoire. L'accent sera mis sur quelques textes phares de ce domaine « ethnohistoriographique » : des monographies importantes, mais aussi quelques articles qui font le point sur l'état des recherches en ethnohistoire nord-américaine. Tous ces textes seront soumis à une lecture rapprochée afin de dégager l'emprise des traditions identitaires sur la recherche, dans le but d'identifier les bases d'un possible terrain d'entente entre les différents camps ethnohistoriens. Pour situer, à travers l'analyse, les lieux discursifs où se déploie le thème du tropisme, de même que pour mettre en rapport les perspectives ethnohistoriographiques divergentes, je puiserai dans la sociologie des sciences et ferai appel notamment aux travaux de Bruno Latour et de Pierre Bourdieu sur les polémiques entre chercheurs⁵.

La proposition citée en épigraphe de « travailler dans l'ombre du *middle ground* » de l'historien Gilles Havard servira d'entrée en matière ici. L'historien français y parle des défis particuliers qui se posent à un collectif ethnohistorien francophone. Il propose aux chercheurs francophones d'endosser la notion de *middle ground* développée par l'ethnohistorien états-unien Richard White dans son ouvrage pionnier éponyme (1991) pour étudier les relations franco-autochtones dans la région des Grands Lacs⁶. Selon Havard, cette notion pourrait servir, sinon de *lingua franca* pour communiquer avec les chercheur.e.s du collectif ethnohistorien anglo-américain, au moins comme base de collaboration acceptable dans l'étude de l'histoire d'un territoire singulier, le Pays d'en Haut. Cette proposition est remarquable pour au moins deux raisons. D'une part, elle signifie

⁵ Comme certains sociologues, j'accorde un sens large au terme « polémique » visant plus généralement les débats et non les seules controverses menées « de façon violente ou passionnée » comme le veut la définition du dictionnaire (<https://www.cnrtl.fr/definition/polémique>).

⁶ Richard White, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, 2009 [1991], 731 p.

une volonté de composer, afin de mieux étudier les dynamiques institutionnelles autochtones et franco-autochtones, avec certaines faiblesses de l'approche de White que Havard avait lui-même identifiées. La plus importante : la tendance à rendre trop symétriques les relations franco-autochtones en minimisant l'importance de l'impérialisme français. D'autre part, Havard fait abstraction dans sa proposition de collaboration d'un troisième collectif, celui formé par des chercheur.e.s autochtones ou s'y identifiant de près, collectif que l'on nomme parfois Native Voice. En identifiant – ou pas – des collectifs et en proposant de miser sur le *middle ground* de White comme notion partagée permettant de mieux composer avec ces divisions ethnohistoriques (terme qui sera nuancé dans ce qui suit), sinon de les surmonter, Havard aborde l'enjeu fondamental de ma recherche : la persistance de collectifs de ce genre au sein de l'entreprise ethnohistorique en principe transnationale. Ce que je voudrais faire voir en effet, c'est la prégnance d'enjeux identitaires, non seulement dans les récits qu'on veut faire dialoguer entre eux mais également dans les récits que je leur contre-appose de manière à fournir un éclairage plus complet quant au contexte d'énonciation de ces postures identitaires. Dans ce chapitre liminaire, j'entends présenter a) les collectifs en jeu et leurs divergences, en me servant de Gilles Havard comme guide ; b) mon cadre théorique et les deux moments historiographiques que je privilégie (et donc les articles et ouvrages qui seront analysés) ; c) une feuille de route, le plan des chapitres suivants.

1.1 Trois collectifs de recherche ethnohistoriens et un virage postcolonial

Il existe des formations sociales, au sein de l'univers de recherche ethnohistorien, des entités qui possèdent une culture : les propositions qu'elles mettent de l'avant sont en quelque sorte des produits culturels. Dans cette section, j'exposerai la façon dont les collectifs dont je vise à décrire l'agir au cours de ce mémoire parviennent à la recherche. Ce faisant, je montrerai comment ils sont structurés dans des rapports d'opposition – ce qui, comme on le verra, mettra la table pour la formulation de mon problème de recherche et la façon dont j'entends le traiter. Mon point de départ, encore une fois : la proposition formulée par Gilles Havard en 2016.

1.1.1 Filière franco-québécoise et mise en cause de l'ethnohistoire anglo-américaine

Dans cette section, je partirai de l'idée, exprimée par Havard qui évoque le « destin immédiat » de l'ethnohistoire francophone, selon laquelle le clivage entre chercheurs francophones et anglophones en ethnohistoire se refléterait aussi dans des visions territoriales distinctes. Il sera nécessaire de revenir sur cette division linguistique dans la mesure où ce que j'appelle par commodité « filière franco-québécoise » comprend aussi des historiens anglophones majeurs tels qu'Allan Greer. Mais insistons pour commencer sur le fait que le Français Havard propose en effet une géographie, celle du Pays d'en Haut qui, nous le verrons, est aussi endossée par des chercheurs québécois, de sorte qu'elle peut être considérée comme étant le cadre géographique de référence de l'ethnohistoire franco-québécoise. Mais il va plus loin : il nous invite à nous engager au sein d'un espace discursif qui est différent de celui fréquenté habituellement par les praticiens (anglo-américains, des États-Uniens pour la plupart) de l'ethnohistoire, ce qui là aussi nous amène à fournir des précisions intéressantes quant à la dimension spatiale de notre enquête. Il écrit :

La catégorie spatiale de 'Pays d'en haut' offre un formidable antidote aux récits nationaux : à cheval sur des territoires qui deviendront le Canada et les États-Unis (ou leurs provinces et États respectifs), elle constitue en effet un *point aveugle*, un vaisseau fantôme dans l'imaginaire des États et des nations modernes qui structure nos *habitus* historiographiques. Ce vaisseau fantôme, il faut donc l'investir en tant qu'il permet de relier des provinces historiographiques habituellement disjointes et de déjouer le piège de l'anachronisme⁷.

Il est important de rappeler que dans une perspective d'histoire francophone, cette entité territoriale à laquelle fait référence Havard ne va pas nécessairement de soi, car elle va à l'encontre du vieux réflexe d'isoler la vallée laurentienne du pays situé en amont. Logique dans l'optique d'une histoire nationale canadienne-française puis québécoise, cette perspective rend

⁷ Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », p. 54.

presque intemporelle une frontière qui dans les faits ne s'est affirmée que progressivement, celle séparant le « Pays d'en Haut » du « Pays d'en Bas » qui sera appelée, à la longue à délimiter le Bas-Canada puis la province de Québec. Or, du *Pays renversé*, de Denys Delâge (1991[1985])⁸ aux travaux de Gilles Havard, justement⁹, les ethnohistoriens francophones relativisent l'importance de cette frontière au XVII^e ou encore au XVIII^e siècle, faisant du « Pays d'en Haut » un argument éloquent contre l'imposition de frontières anachroniques sur les réalités territoriales d'autrefois.

Mais cette notion géographique permet aussi de s'inscrire en faux contre une vieille tradition de l'histoire et de l'ethnohistoire anglo-américaine : la « frontière » au sens turnérien du terme. Car Havard s'adresse à deux publics : les adeptes d'une histoire francophone de la Nouvelle-France qui serait centrée sur la vallée du Saint-Laurent et ceux d'une histoire, voire d'une ethnohistoire anglo-américaine chargée d'impensés relevant de traditions d'histoire nationale qui restent structurants, malgré le tour post-national ou postcolonial donné au récit.

Il est intéressant de noter à cet égard que, parallèlement à ce récit de Havard sur les implications du découpage administratif post-Pays d'en Haut sur la recherche, se développent du côté états-unien, des options de distanciation par rapport à la tradition de représentation d'un front colonial anglo-américain comme processus générateur des institutions nord-américaines. Dans *Frontiers of Historical Imagination* (1997)¹⁰, Kerwin Lee Klein attribue à cette tradition, associée à la *Frontier thesis* de l'historien Jackson Turner, une force obscure qui continue à marquer le discours de tous ceux d'entre ses concitoyens qui tentent de décrire l'*autre* autochtone. Il écrit : «We remain obscurely entangled in philosophies of history we no longer profess, and the very idea of 'America'

⁸ Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est. 1600-1664*. Montréal, Boréal, 1991 [1985], 416 p.

⁹ Voir par exemple Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec et Paris, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 858 p.; Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 95-142; Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », p. 19-54; Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord 1600-1840*, Paris, Les Indes savantes, 2016, 885 p.

¹⁰ Klein, *op. cit.*

balances on history's shifting frontiers.»¹¹ Pour Klein, ce sont les frontières disciplinaires qu'il convient de problématiser. Il décrit une tension en ethnohistoire entre un registre subalterniste, qu'on considère porteur de sens¹² puisqu'il permet de comprendre le collectif autochtone dans son agentivité, et une logique corporatiste de cloisonnement disciplinaire, à saveur de rectitude politique : l'autochtone n'a pu être inclus aux courants *mainstream* de l'histoire qu'en qualité de victime. Selon Klein, on est maintenant capable d'attribuer de l'agentivité aux Autochtones, mais l'exercice se termine infailliblement par ce retour au script turnerien, encore dominant en histoire, de la disparition du groupe autochtone, sur un ton indigné de circonstance. ¹³

Klein propose ici quelque chose de fondamental pour l'historiographe : l'idée qu'il est possible d'identifier, dans les récits ethnohistoriens, des scripts qui passeraient inaperçus si l'on se concentrait essentiellement sur les contributions que visent à porter ces récits. Ce mécanisme du point de bascule, du moment où l'analyse d'un contexte social à la lumière des outils contemporains cesse, et où le script prend le relais, constitue selon moi un point de départ intéressant. Il l'est d'autant plus qu'il permet de baliser cette autre option de distanciation du script turnerien, évoquée par Havard, celle développée par White avec son concept de middle ground qui est en un sens rejet de la thèse de la frontière¹⁴, puisque, comme le note avec à propos Havard¹⁵, ce concept permet à White de définir « l'espace de la rencontre comme 'a place' – et

¹¹ *Ibid.*, p. 243.

¹² « Our new histories have unmasked previously hidden forms of oppression, now measured by race, class, gender, sexual orientation, and even species. We celebrate new subaltern heroes, and this is, it seems to me a happy development. » (*Ibid.*, p.11)

¹³ Il écrit : « There is no master narrative that can reconcile the tragic and comic plots of global cultural history (...) modern ethnographic histories are perhaps condemned to oscillate between two metanarratives: one of homogenization, the other of emergence; one of loss, the other of invention. In most specific conjunctures, both narratives are relevant, each undermining the other's claim to tell 'the whole story', each denying to the other a privileged Hegelian vision. (Cité dans Klein, *ibid.*, p.204)

¹⁴ White, écrit-il, « [...] définit l'espace de la rencontre comme 'a place' – et non comme un 'process' – un lieu où les interactions seraient structurées par la logique du middle ground, soit un espace d'Adaptation entre des individus de cultures diverses qui établissent un système de compréhension et d'accommodation mutuelle[...] » (Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 108)

¹⁵ Voir Havard, *ibid.*, p. 95-142.

non comme un 'process' – un lieu où les interactions seraient structurées par la logique du middle ground, soit un espace d'adaptation entre des individus de cultures diverses qui établissent un système de compréhension et d'accommodation mutuelle »¹⁶. La proposition de Klein permet en effet de circonscrire l'option de praticien anti-turnerien dégagée par White lui-même. Car chez White aussi il y a un point de bascule, lorsqu'il termine son récit de la fin du middle ground transfrontalier pour se concentrer désormais sur sa seule partie sud, bientôt appelée à devenir états-unienne. L'histoire transnationale trouve alors sa fin... nationale.

Le *Middle Ground* de White ne fait donc pas exception à la tendance identifiée par Klein. Havard fait le même constat, ce qui n'est sans doute pas étranger à une certaine ambivalence dont il fait preuve à l'égard de White, du moins jusqu'à cet article de 2016. Si l'on se réfère à l'article qu'il consacre à l'historiographie des autochtones du Pays d'en Haut après la publication de son étude majeure *Empire et métissages*, on peut penser que Havard vise essentiellement à faire triompher la thèse de l'empire au détriment de celle de l'autonomie autochtone. Il reconnaît alors, au plan formel, une valeur heuristique non négligeable à l'ouvrage de White. En revanche, le propos de l'ethnohistorien américain sur la culture autochtone relèverait selon Havard de la « (...) bienséance politique [qui] conduit fréquemment les chercheurs américains à évacuer le paradigme impérial, comme si l'historiographie, auparavant colonialiste et dédaigneuse des Indiens, était devenue 'pro-indienne' par sa propension à surestimer la capacité des autochtones à échapper aux pressions coloniales, qu'elles soient directes ou indirectes. »¹⁷. Ce qui le mènera alors à disqualifier progressivement White comme étant intéressé principalement au groupe autochtone dans une perspective occidentale. Soucieux de s'enquérir du caractère dominé ou non du collectif autochtone lors de l'interaction avec les colonisateurs, White aurait abandonné le dossier du transfert culturel une fois ses craintes de domination apaisées¹⁸.

¹⁶ Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 108.

¹⁷ Havard, *ibid.*, p. 108.

¹⁸ Havard, *Empire et métissages*, p. 514.

Havard polémique avec White sur le caractère 'romantique' du collectif autochtone chez ce dernier. Mais il insiste également sur la continuité entre la conduite du représentant colonial français au Pays d'en Haut et les usages diplomatiques métropolitains de cette époque. C'est une façon pour lui de déboulonner l'adaptabilité française qui, selon White, rend possible la logique d'accommodation mutuelle. On sent qu'à travers White, c'est avec la tradition de représentation franco-américaine de Turner qu'il polémique. Turner qui reprend le poncif parkmanien de l'inconsistance institutionnelle franco-américaine « *The gay adaptable Frenchman was no wilderness conqueror* », écrivait Turner dans sa thèse sur la traite des fourrures dans le Wisconsin¹⁹. Envisagé dans la perspective d'une continuité entre cet idéal-type et le caractère accommodant du partenaire colonial français du collectif autochtone chez White, on peut considérer que l'approche Pays d'en Haut permet à ce dernier de s'émanciper dans une certaine mesure du grand récit turnerien, mais pas totalement.

C'est alors un autre filon turnerien qui est problématisé, un filon qui renseigne sur le déni d'agentivité *franco-américaine*, qu'on note encore fréquemment chez les auteurs états-uniens. Havard écrit à ce sujet, dans son ouvrage sur les coureurs de bois, paru également en 2016, que Turner dans sa thèse et dans un article de 1896²⁰ n'accorde aucune influence durable sur la colonisation du Midwest états-unien :

Turner ne loue pas [...] le succès du contact franco-indien, mais dresse le constat d'échec de la colonisation française, incapable de laisser l'empreinte de la Civilisation sur ces espaces sauvages et indomptés. Les Français, note-t-il encore, écrivirent "une page romantique de notre histoire, celle d'un empire inachevé". La vision turnerienne de la colonisation française s'inspire en partie des jugements de valeur de F. Parkman, dont l'œuvre flamboyante, consacrée au conflit entre la France et l'Angleterre pour la maîtrise du continent, a fortement marqué l'historiographie nord-américaine (...) en mettant l'accent sur l'anarchie qui règne dans les marges de la Nouvelle-France, en insistant sur le caractère informel des contacts avec les Indiens, Turner néglige la dynamique

¹⁹ Turner, Frederick Jackson, « The Significance of History », *Wisconsin Journal of Education*, vol. 21, n° 10, 1891, p. 230-234. – cité dans Havard, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord 1600-1840*, 2016, p. 32.

²⁰ «The Problem of the West », *The Atlantic*, édition de septembre 1896, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1896/09/the-problem-of-the-west/525699/>, (page consultée le 20 décembre 2019).

institutionnelle de l'approche impériale française. Or c'est cette vision turnerienne de l'Amérique française [...] qui influence encore fortement les historiens américains²¹.

Havard rejoint ici Allan Greer qui, réfléchissant en 2005 dans *La Nouvelle-France et le monde*²² au traitement réservé à la Nouvelle-France en général dans une partie de l'historiographie anglophone, constate la prégnance de vieux schémas de pensée :

Le nationalisme disparaît-il au moment où les historiens s'éloignent des tambours et trompettes de l'historiographie traditionnelle pour entrer dans le monde de la science ? Pas vraiment. Les traces de Parkman, combinées avec une sorte d'« orientalisme », imprègnent toujours une bonne partie de la documentation produite en anglais sur la Nouvelle-France²³.

Bref, en partant du discours de Havard, on est porté à se bricoler un genre de collectif ethnohistorien qui se distinguerait d'un *mainstream* anglo-américain, mais force est de souligner que l'appeler filière franco-qubécoise comme je le fais ici n'est qu'une solution de commodité pour désigner ceux et celles qui, francophones ou anglophones, pensent qu'il faut connaître le sens franco-américain de l'institutionnel pour comprendre le collectif autochtone de la région des Grands Lacs.

Se pose alors la question, devrait-on considérer comme nécessaire cette distinction entre récits ethnohistoriens ancrés dans une option méthodologique fixée par une identité ethnolinguistique ? Considérer qu'en prenant parti pour une voix francophone, Havard va trop loin ? Là encore, tout dépend du contexte. Pour Havard, souhaitant par son intervention aider à réunir les « conditions de félicité » (pour reprendre l'expression du philosophe et linguiste John Langshaw Austin)²⁴ du discours ethnohistorique, il y a quelque chose comme un rapport

²¹ Havard, *Histoire des coureurs de bois*, p. 53-54.

²² Allan Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009 [2005], 308 p.

²³ *Ibid.*, p. 20-21.

asymétrique fondamental qu'il faut prendre en compte lorsqu'on réfléchit sur l'écriture ethnohistorienne relative à l'objet 'Pays d'en Haut'. C'est ce sur quoi il veut insister lorsqu'il met en cause le 'destin immédiat' de l'ethnohistoire franco-québécoise d'évoluer 'à l'ombre du middle ground', et c'est également sur ce point qu'il attire l'attention lorsqu'il souligne la vivacité du récit national et plus précisément, de la tradition turnerienne de représentation du collectif franco-américain en ethnohistoire anglo-américaine.

Dans une telle perspective, on devrait distinguer entre deux registres : celui du champ stabilisé, auquel on fait référence lorsqu'on se méfie d'un réflexe identitaire de promotion d'une école ou d'une option méthodologique ; et un autre qui pour le moment reste à préciser – c'est un des objectifs collatéraux de mon projet – mais qui remettrait en cause un régime de représentation qui s'arroge a priori le pouvoir de nommer, d'ordonner, de représenter les collectifs. Il est d'autant plus important de contester ce pouvoir que procéder ainsi permet de créer un espace discursif alternatif.

C'est ce sens qu'il faut attribuer à l'intervention de Havard concernant le « destin immédiat » de l'ethnohistoire. Lorsqu'on la met en rapport avec ce qu'il écrit par ailleurs au sujet du tropisme de la question nationale dans la production ethnohistorienne états-unienne, on voit que sa démarche a un air de famille avec la forme classique de l' « affaire ». Un peu comme Voltaire lorsqu'il se porte à la défense du Chevalier de la Barre, l'ethnohistorien veut prendre à parti un régime qui porte à tort un jugement sur une personne ou, dans le cas présent, un groupe, qui s'en trouve lésé. À travers la dénonciation, c'est un espace public qui est créé, un espace différent de celui au sein duquel le régime déployait jusqu'ici de manière monopolistique son exercice de justice. C'est là l'essence de la « forme-affaire », concept élaboré par l'anthropologue historique Elisabeth Claverie pour étudier à la fois les innovations institutionnelles du XVIII^e siècle et ce qui

²⁴ Voir à ce sujet Martine Bracops, *Introduction à la pragmatique, Les théories fondatrices : actes de langage, pragmatique cognitive, pragmatique intégrée*, Paris, LIEU, 2010, chapitre 1, p. 33 à 103.

en sera fait par la suite²⁵. Cette notion a aussi été employée par le sociologue Luc Boltanski pour mieux comprendre les débats publics contemporains²⁶. Mais je retiens surtout la démonstration de l'historien Étienne Anheim, qui a suggéré que la polémique académique peut faire penser à l'« affaire » lorsqu'on vient prendre à partie une école dominante au nom d'un collectif social qui est mis à mal dans l'acte de représentation.²⁷

Dans notre cas, ce qui est mis à mal, du point de vue de notre filière ethnohistorienne franco-québécoise, c'est le collectif franco-américain. Mais pour le concevoir de cette manière, il a fallu suivre Havard dans son argumentaire. Il y a toujours, dans le registre de l'affaire, une tentative de coup de force, une démarche visant à changer les perceptions relatives au champ. Il s'agit finalement d'un espace public qui doit être construit, planifié, en sollicitant l'aide d'alliés – dans ce cas, l'historien états-unien Richard White, fournisseur du concept fédérateur de *middle ground*.

Or, c'est là que les choses sont particulièrement délicates pour nous car cette référence au *middle ground* de White est amenée dans le cadre d'une mise en cause d'un régime de représentation qui impose des référents tels que Midwest, Great Lakes, etc. C'est avec des impensés relevant de l'imaginaire anglo-américain que Havard polémique. Mais il le fait au risque de ne pas reconnaître cet autre collectif qui, lui aussi, aspire à se libérer du « piège de l'anachronique », mais sur la base d'un projet de compréhension du territoire au sens autochtone du terme.

Dans la prochaine sous-section, je me pencherai plus spécifiquement sur ce dernier collectif. On verra comment, suivant la démarche de médiateur qui est la sienne lorsqu'il prend à partie l'ethnohistoire anglo-américaine, Havard opposera une fin de non-recevoir à l'idée d'un collectif

²⁵ Voir Luc Boltanski et Élisabeth Claverie, « Du monde social en tant que scène d'un procès », dans Luc Boltanski et al., *Affaires, scandales et grandes causes, de Socrate à Pinochet*, Paris, Éditions Stock, 2007, p. 397.

²⁶ Voir Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 199, 496. De même que Danilo Martuccelli, « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie », *Sociologie*, vol. 6, n° 1, 2015, p. 43 à 60.

²⁷ Etienne Anheim, « L'historiographie est-elle une forme d'histoire intellectuelle ? La controverse de 1934 entre Lucien Febvre et Henri Jassemin », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol.5, n° 59, 2012, p 105 à 130.

Native Voice distinct. On verra également ce qui pourrait être fait par l'historiographe désireux de mettre en rapport ces perspectives franco-québécoise et Native Voice.

1.1.2 Perspectives Native Voice et polémiques postcoloniales

L'appellation «Pays d'en Haut» n'est pas neutre. Elle peut impliquer, pour ses détracteurs, une perspective 'empire' : premièrement parce qu'on peut remettre en cause l'idée que le territoire existe, à cette époque, comme entité coloniale ailleurs que dans la perspective de l'administration française ; deuxièmement parce que, même en admettant l'idée d'une certaine texture institutionnelle propre à la présence coloniale française dans cette zone, un tel postulat n'est pas anodin car il accorde alors l'initiative au représentant colonial. J'aimerais introduire progressivement le lecteur à ces implications polémiques de la proposition de Havard. Comme on le verra, ce n'est que partiellement que Havard viendra répondre à une telle objection. Il répondra à ceux pour qui le Pays d'en Haut comme espace partagé est une catégorie illusoire puisque les autochtones en auraient toujours conservé une maîtrise entière sous le régime français, mais pas à ceux qui doutent du pouvoir d'initiative donné au représentant colonial, critique qui, pourtant, est de loin la plus porteuse du point de vue heuristique.

Envisagé de la sorte, il devient important de considérer, non plus uniquement le projet 'Pays d'en Haut' tel qu'explicité ci-dessus, mais le rapport établi par Havard entre l'option qu'il défend et celle qu'il attaque – soit la perspective 'Native Voice', qui est a priori extérieure à l'espace discursif de l'ethnohistorien francophone²⁸. La tâche que je me fixe ici est de poursuivre l'analyse de

²⁸ Par rapport à cette mouvance Native Voice, on se réfère ici notamment aux travaux de Devon A. Mihesuah, son livre *So You Want to Write About American Indians? A Guide for Scholars, Writers and Students* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, 164 p.), notamment, dans lequel elle met de l'avant une responsabilité méthodologique et éthique systématiquement ignorée par l'ethnohistorien de s'enquérir de la version « tribale » de l'histoire auprès des descendants contemporains des collectifs autochtones pris comme objet et, dans la même veine, Vine Deloria Jr., qui, dans un livre de 1995, met sur le même plan discours mythologique autochtone et « science » occidentale (*Red Earth, White Lies : Native American and the Myth of Scientific Fact*, Golden, Fulcrum Publications, 1995, 288 p.; en ce qui a trait à la mise en rapport des auteurs, voir également le commentaire de Havard à ce sujet dans Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 120-121). Parlant plutôt d'autohistoire, Georges E. Sioui, dans *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale* (Québec, les Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.), n'ira pas jusqu'à la rupture mais dans sa manière de présenter la voix autochtone comme un palliatif aux limites méthodologiques de l'histoire, il s'inscrit dans la même

l'espace ethnohistorien circonscrit par Havard, pour montrer comment il oppose une fin de non-recevoir à l'idée d'une Native Voice comme collectif distinct du collectif ethnohistorien anglo-américain. Comme on le verra, on peut retravailler la proposition de Havard concernant l'approche « Pays d'en Haut » de manière à développer davantage de marge de manœuvre lorsque vient le temps de collaborer avec ce collectif Native Voice qui aspire à autonomiser l'histoire du registre colonial et peut être amené, pour ce faire, à proposer lui aussi de sortir de l'ombre du middle ground.

Fait intéressant, c'est justement à l'égard du point de bascule identifié précédemment, suivant Klein, que White sera critiqué dans une perspective Native Voice par Michael McDonnell dans *Masters of Empire*, paru en 2015²⁹. Ce que McDonnell problématise alors, c'est une ethnohistoire comme grand récit nationaliste anglo-américain. En rompant avec cette option, il redéfinit cet espace pour s'émanciper de l'emprise du récit national :

veine. Il dira notamment, lorsqu'interviewé à ce sujet, « qu'il n'a pas encore existé d'histoire véritable des Amérindiens, puisque l'histoire conventionnelle n'a pas encore inventé de méthode qui permette d'intégrer la vision amérindienne à son discours. » (Sioui, Georges E. et Y. Ricard, « Interview », *Québec français*, vol. 80, p. 77) On tient alors un continuum entre une perspective moins antagonique et des prises de positions plus radicale, comme celle de Devon A. Mihesuah et Waziyatawin (Devon A. Mihesuah, et Waziyatawin, *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, 456 p.), suivant l'argumentaire desquels « il ne s'agit plus pour les intellectuels indiens de simplement revendiquer des terres ou des formes d'autonomie politique, mais bel et bien l'exclusivité du discours historique. » (Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 120). On s'en doute, il y a dès lors une diversité de façons de mettre de l'avant des propositions Native Voice, certains s'attachent davantage à mettre en cause l'objectivité des ethnohistoriens, et aux chercheurs cités précédemment, on peut ajouter Den Ouden, Amy E., « Locating the Cannibals: Conquest, North American Ethnohistory, and the Threat of Objectivity », *History and Anthropology*, vol. 18, 2, 2007, p. 101-133.; d'autres axent davantage leur argumentaire sur l'idée d'une contre-histoire, comme Michael Witgen (Michael Witgen, *An Infinity of Nations: How the Native New World Shaped Early North America*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2013). Suivant White, dans son article de 1998, et Havard dans l'article auquel on se réfère ci-dessus, on associe également à cette mouvance les contributions de chercheurs non-autochtones s'inscrivant dans une démarche d'appui au travail de mise en cause de l'ethnohistoire entrepris par ces derniers. On a mentionné précédemment les travaux Michael McDonnell, on abordera *The Edge of the Woods* de Jon Parmenter (Jon Parmenter, *The Edge of the Woods: Iroquoia, 1534-1701*, East Lansing, Michigan State University Press, 2014, 474 p.), et Havard attire également l'attention sur les interventions de Peter Nabokov, notamment *A Forest of Time: American Indian Ways of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 260 p.

²⁹ Michael A. McDonnell, *Masters of Empire. Great Lakes Indians and the Making of America*, New York, Hill and Wang, 2015, 416 p.

Though historians have made much of the creation of ‘middle grounds’ between some Native groups and European powers – places and processes that neither Natives nor newcomers could dominate completely and where new worlds were created – the end result was often the same in the eastern half of North America: Native Americans were eventually defeated, dispossessed, and usually removed from the line of European settlement. In this tale, Europeans drive the story of early America. [...] A tentative ‘middle ground’ might have been established between Europeans and Indians at forts such as the one the French established at Michilimackinac. That middle ground sometimes acted as a bridge between two cultures, or even among many diverse peoples. But for Indians, European posts were only one among many sites of meeting, encounter, and community³⁰.

Ce n’est pas le Pays d’en Haut qui est nommé alors, mais le pays anishinaabe, ou Anishinaabewaki. Ceci dit, lorsqu’on se penche sur les limites attribuées à la région, on voit qu’on parle grosso modo du même territoire : une zone de l’intérieur du continent qui commence à l’ouest de Montréal et s’étend dans l’hinterland, au sein d’un « pays indien » à prédominance algonquienne – et sur ce point McDonnell vient jouer sur le flou identitaire entre groupes algonquiens. Anishinaabe peut en effet renvoyer aux Odawa uniquement ou désigner tantôt les autres membres du trio Odawa-Odjibwe-Potawatomi, tantôt ceux d’un groupe qui inclut également les Nipissing, Algonquins et Mississaugas, et même les Innus³¹.

McDonnell se sert de ce domaine géographique hors-champ, par rapport au cadre géographique actuel, afin de mettre en cause des normes d’écriture ethnohistorienne, qui, partant de catégories comme ‘Nouvelle-France’, dérivent vers une conception d’un pays franco-américain qui, à ses yeux, n’a jamais existé. En constatant ces mises en cause, en constatant comment les perspectives semblent irréconciliables, on voit que ce n’est pas nécessairement l’extériorité de la zone « Pays d’en Haut », relative aux référents géographiques contemporains, qui lui confère une vertu d’« antidote », comme dirait Havard. Pour les uns, il est vrai, cette extériorité donne l’occasion de reconnaître comme tels des biais, d’en désamorcer l’effet afin de développer une

³⁰ *Ibid.*, p. 13-14.

³¹ Il écrira : « Indeed, by the time Europeans arrived on the scene, Anishinaabemowin speakers could be found from the gulf of the St. Lawrence River as far west as the Mississippi River. Across this great territory, the Anishinaabeg shared a mutually intelligible language, many cultural characteristics, and kinship », (*Ibid.*, p.14)

perspective qui se servirait du sens franco-américain de l'institutionnel afin de mieux cerner les institutions autochtones. On est alors invité à mettre en rapport des «provinces historiographiques» initialement «disjointes» - notamment un pont entre courants franco-québécois et anglo-américains de recherche. Mais pour les autres, elle fournit au contraire une opportunité de construire de *nouvelles* provinces historiographiques.

Si l'on se rapporte au Pays d'en Haut de McDonnell, il s'agit d'un espace à aborder comme Anishinaabewaki, zone dominée par les Algonquiens. Si l'on se rapporte au *success story* iroquois de Jon Parmenter dans *The Edge of the Woods*, le Pays d'en Haut est davantage une zone où les Iroquois parviennent à développer des schémas de peuplement qui leur permettent de profiter du territoire, mais également de neutraliser le potentiel de déstructuration détenu par les voisins du nord et de l'ouest, franco-américains et algonquiens.

Dans les deux cas, la critique *Native Voice*, visant à construire un discours de résistance autochtone, s'attache à déboulonner des constructions discursives ethnohistoriennes qui pouvaient sembler convaincantes sur le soi-disant état de déstructuration dans lequel se trouvaient les autochtones avant la Grande Paix de Montréal (1701). On dénote une certaine continuité entre ces discours *Native Voice*, un même engagement du chercheur pour la voix autochtone dont on vise à remettre en cause le caractère subalterne. On dénote cependant une discontinuité fondamentale quant à la stratégie de représentation du territoire autochtone – une province anishinaabe, une autre iroquoise, là où l'approche 'Pays d'en Haut' se veut plus fédératrice.

Une manière, en effet, de se garder du scénario de guerre des sciences, si l'on suit Havard, est de concevoir cet espace du Pays d'en Haut dans une perspective territoriale plurielle. On se souviendra alors que ce qu'il propose, c'est de se servir de cette perspective pour aborder de manière réflexive la constitution des « habitus historiographiques » en ethnohistoire.

Ainsi, il répond en ces termes à McDonnell :

McDonnell, qui fait des Anishinaabeg (Outaouais, Ojibwés, etc.) le peuple-pivot de l'histoire américaine, considère l'influence des Européens dérisoire dans les Pays d'en haut. Les 'maîtres de l'empire', pour reprendre le titre de son récent livre, n'étaient pas les Français, mais les Anishinaabeg (McDonnell, 2014, 2015). Mais quand cet auteur souligne, à juste titre, que les peuples autochtones des Pays d'en haut préservent leur autonomie politique, s'agit-il d'une trouvaille historiographique ? White l'avait déjà bien montré, et de façon plus nuancée, sans nier les rapports de force induits dans le pays indien par l'imposition des empires coloniaux. Et *Empire et métissages*, justement, s'attachait à souligner qu'il n'était pas incompatible de comprendre, d'une part, l'autonomie et les logiques culturelles des Amérindiens et, d'autre part, les conditions et les effets de la construction d'une marge d'empire³².

On voit dans cette prise de position que, pour Havard, la représentation des Anishinaabeg comme un collectif qui contrevient de manière efficace aux agendas de leurs partenaires coloniaux n'implique pas nécessairement une réfutation de ce qui a été documenté précédemment au sujet des « cadres de vie du quotidien », des cadres en partie impériaux. Le Pays d'en Haut est pays indien, mais également marge d'empire.

Dans tous ces discours, on note une même intention de ne pas manquer le virage postcolonial. On la note dans cet intérêt pour la figure du subalterne, évoquée précédemment, qui nous informe non plus sur la frontière entre pays indien, pays d'en haut et pays d'en bas, mais sur celle entre *mainstream* historien anglo-américain et courants de recherche postcoloniaux. On la note également dans cette fin de non-recevoir qu'oppose Havard à l'idée d'une voix autochtone *distincte* de l'ethnohistoire.

Surfaite, selon Havard, cette frontière qu'institue la polémique postcoloniale entre collectifs de recherche me semble surtout *mouvante*. La réflexion de Klein sur l'autonomisation partielle de l'ethnohistoire par rapport au *mainstream* historien laisse à penser qu'on gagnerait à mieux comprendre comment se réalise cet engagement du chercheur à la cause qu'il défend. Ce qui

³² Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », p. 43

m'amène alors à me servir des polémiques entourant les domaines de recherche, tant territoriaux que disciplinaires, comme d'un filon permettant de comprendre des trajectoires de chercheur.

Robert J. C. Young écrit : « Vous pouvez apprendre [le postcolonialisme] n'importe où si vous le souhaitez. La seule qualification requise est de vous assurer que vous regardiez le monde non pas depuis le haut, mais depuis le bas » (Young, 2003, p. 20, ma traduction). Young nous fournit ici une définition minimaliste du postcolonialisme, qui à la limite incite la recherche à construire autant de domaines historiographiques qu'il y a de peuples subalternes en Amérique. Mais on pourrait dire également qu'il nous fournit implicitement une trame narrative relative à l'histoire du postcolonialisme, car il y a un arrière-plan théorique implicite à décoder derrière sa proposition.

Au départ, il y avait une critique de la destructivité du régime colonial, une conception plus étroitement liée aux débats qui façonnèrent le courant dans ses débuts, des débats qui concernaient principalement des critiques littéraires pour documenter les ramifications du colonialisme à l'échelle du micro-pouvoir, via la construction d'un discours sur l'Autre. On pense ici bien sûr à *Orientalism* de Said, cet effort fondateur de mobilisation de concepts associés à la *French Theory* (Foucault principalement).³³ On pense plus largement à tous ceux qui y puisaient afin de montrer comment le lieu discursif de la rencontre entre subalterne et représentant colonial a façonné la société coloniale. Et puis on pense dans un deuxième temps aux détracteurs de ce discours critique sur la colonisation, à ceux qui problématisaient le manque d'agentivité des sujets coloniaux ainsi décrits. Ainsi, la critique *Native Voice* nous instruit sur un engagement inspiré par la théorie de la résistance, un engagement aux côtés du collectif subalterne constitué en objet de recherche.

³³ Sur cette histoire des débuts du courant postcolonialiste, voir Jacques Pouchepadass, « Subaltern et Postcolonial Studies », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Galimard, p. 636 à 646. Voir également l'ouvrage collectif sous la direction de Neil Lazarus, *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 443p. – particulièrement l'introduction, de Neil Lazarus.

1.2 Le diplomate et l'irruption d'un collectif autochtone contemporain au sein de l'espace ethnohistorien – formulation du problème de recherche

Surfaite, alors, la frontière entre collectifs ethnohistorien et Native Voice ? Oui, en un sens, dans la perspective de qui se distancierait d'un habitus de chercheur francophone pour s'adresser maintenant à un auditoire transnational. Ou dans la perspective de qui s'attache à construire un tel espace discursif à partir d'une diversité de 'provinces historiographiques' – comme Havard qui, on l'a vu, vise à mettre la question franco-américaine à l'agenda postcolonial. Mais qu'en est-il alors du projet de connaissance du territoire anishinaabe évoqué par McDonnell ? N'est-il pas loisible au chercheur de concevoir qu'on gagne à faire l'exercice de repenser l'agentivité autochtone sans référence au contexte de la rencontre franco-indienne ? En ce sens, n'y a-t-il pas un coup de force dans cette fin de non-recevoir opposée aux prétentions Native Voice à former un collectif distinct de celui de l'ethnohistoire au sens classique du terme ? Dans une telle perspective, le projet « Pays d'en Haut », tel que Havard le formule, n'est-il pas une manière de soustraire son travail à ce type de critique ? Dans une telle perspective, une certaine forme de diplomatie serait de mise, lorsqu'on intervient dans un tel espace au nom de principes relevant d'une ethnohistoire au sens transnational du terme. On le verra dans cette section, pour l'ethnohistoriographe, il importe avant tout, s'il ou elle cherche à dépasser ce constat d'une diversité de projets ethnohistoriens impliquant chacun un sens distinct du territoire autochtone à documenter, de raccorder ces provinces historiographiques disjointes. Cela passe par une meilleure compréhension de l'émergence de cette option d'un virage postcolonial, au sein de l'espace savant ethnohistorien.

On l'a vu dans la dernière section, un des aspects notables, dans le projet « Pays d'en Haut », tel que décrit par Havard, c'est sa propension à mobiliser des rapports polémiques là où ils auraient pu passer inaperçus. Ainsi en est-il de ce côté « antidote » que Havard voit dans son approche « Pays d'en haut », et ainsi en est-il de ce potentiel heuristique dont serait porteuse l'option « Native Voice » dont McDonnell se fait ici le porte-parole. Ce potentiel est difficile à percevoir d'emblée, car il est mis de l'avant dans le cadre d'une polémique a priori étrangère à la perspective

ethnohistorienne francophone, pour laquelle, comme on l'a vu, ce cadre Pays d'en Haut constitue déjà une option de sortie d'un régime de représentation nationaliste et anachronique. À cet égard, il est intéressant de noter que si, pour Havard, l'approche « Pays d'en Haut » et, notamment, le registre du middle ground, constitue la base à partir de laquelle repenser sa pratique ethnohistorienne et constituer une ethnohistoire transnationale, pour White lui-même, l'antidote à l'emprise de l'habitus sur la recherche, c'était non pas cette conception plurielle du territoire qu'il avait plus que quiconque auparavant contribué à faire émerger mais l'irruption d'un collectif autochtone contemporain au sein de l'espace ethnohistorien. White écrit :

Richter and other scholars interested in the historicization of Native Americans and their incorporation into the larger national narrative expected resistance from historians who simply did not regard Native Americans as a very significant part of American history. What they did not expect was resistance from scholars who did take Native Americans very seriously and who often identified as Native American themselves. This debate reflected not so much the ideal of incorporation as the terms of incorporation. In part, it reflected tensions between historians teaching in history departments and historians and other scholars teaching in American Indian studies or Native American studies departments³⁴.

On reconnaît alors, dans cette mouvance alors confinée aux départements des études autochtones ou, de manière plus large, aux départements des non-historiens, l'embryon du Native Voice actuel, qui fonde le projet de connaissance sur les autochtones sur une rupture avec l'ethnohistoire au sens classique du terme.

Fait intéressant, McDonnell s'attache justement à construire son récit en continuité du *An Infinity of Nations*, de l'historien ojibwe Michael Witgen (2011)³⁵, ce qui nous incite à réfléchir sur les enjeux relatifs à ces « termes de l'inclusion ». Avec l'émergence de l'autohistoire, un collectif autochtone contemporain fait irruption dans l'espace ethnohistorien. Pour White, la base du dialogue avec ce collectif autochtone contemporain et le collectif historiciste, c'est une reconnaissance d'une nécessaire réflexion sur les « termes » de l'inclusion des autochtones dans

³⁴ Richard White, «Using the Past: History and Native American Studies», dans Russell Thornton (dir.), *Studying Native America: Problems and Prospects*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 231.

³⁵ Michael Witgen, *An Infinity of Nations: How the Native New World Shaped Early North America*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2013, 456 p.

le récit historique sur les régions concernées – autrement dit, une centration sur les modalités du passage de frontières. Il faut prendre conscience d'impensés structurant l'écriture ethnohistorienne et aboutir enfin à une forme d'écriture moins ethnocentrique. Il semble vouloir dire par là « une forme d'écriture postmoderne », car selon lui, c'est de ses propres biais modernistes qu'il faut s'émanciper en premier lieu.

Cette opportunité à saisir pour l'ethnohistorien soucieux de s'émanciper de ses biais n'a rien à voir avec le cadre « Pays d'en Haut ». Pour Havard, cela relève de l'évidence : si le middle ground permet de repenser le contact sans passer par le script de la *Frontier Thesis*, c'est sur la base d'une rupture d'avec la perspective de Turner que White met de l'avant son approche du Pays d'en Haut comme « a place », un endroit, et non un moment dans un processus d'intégration d'un continent-frontière. Mais pour Havard, le script en question ne peut être que national, et on peut donc dire que l'émancipation par rapport aux habitus nationaux passe par la découverte de cette texture institutionnelle propre au rapport colonial particulier qui s'établit entre collectifs autochtone et franco-américain. C'est pour cela que le projet « Pays d'en Haut » est porteur : lorsqu'on accepte que, d'emblée, on doit repenser, sans faire intervenir des cadres géographiques contemporains, un référent tel que celui-ci, on ne peut qu'accepter un projet de passage de frontières qui implique tant le collectif franco-américain que le collectif autochtone. Alors que White comme Klein visent, en problématisant la *Frontier Thesis*, à développer un rapport postmoderne à cette modernité conçue comme délétère pour le collectif autochtone. De sorte que, si l'on se réfère à ce que White dit lui-même au sujet du piège de l'anachronique, on voit que le projet ethnohistorien naît de cette rencontre entre collectifs autochtone et ethnohistorien. Nous retrouvons alors notre question de savoir si ces projets d'émancipation d'un cadre normatif sont compatibles, mais nous la retrouvons posée dans des termes plus fondamentaux, tels qu'ils auraient pu, peut-être, se poser si l'on avait su maintenir un collectif ethnohistorien uni autour d'un même projet, d'une même pratique.

Évoluer à l'ombre du middle ground. Lorsqu'on connaît l'importance de ses différents passés avec l'auteur de *The Middle Ground*, Richard White, par rapport aux perspectives théoriques

françaises qui pour lui s'imposaient en ethnohistoire, comme l'analyse structurale ou le modèle Braudel-Wallerstein de l'économie-monde capitaliste, tout se passe comme si Havard proposait un compromis : la filière franco-québécoise renoncera à voir triompher le structuralisme ou l'économie-monde dans le champ de l'ethnohistoire nord-américaine, mais exigera que ses interlocuteurs anglo-américains reconnaissent l'œuvre des pionniers, y compris, finalement, celle de White, cette figure-phare de l'ethnohistoire des années 1990 maintenant critiquée par la Native Voice.³⁶

Cependant, lorsqu'on considère ce que ce dernier dit lui-même du monde discursif de référence de l'ethnohistoire en train de se faire, on voit qu'il y a, dans l'ombre de ce middle ground, des choses à élucider par rapport au projet ethnohistorien de passage de frontière tel qu'il le conçoit. La frontière structurante, chère à White, entre le domaine de l'histoire et celui des Cultural Studies, de même que ce collectif qui parfois s'autodésigne « autochtone », qu'il faut prendre en compte dans le cadre de la définition du projet ethnohistorien, ce sont des choses que seule une enquête plus approfondie sur le contexte d'énonciation de White permettront de connaître.

Pour prolonger la réflexion de Havard, nous devons procéder suivant une démarche de retour en arrière en ciblant des polémiques importantes, susceptibles de préciser ce contexte d'énonciation de White et d'offrir un éclairage sur les propositions mises de l'avant par les partenaires polémiques contemporains. Se servir de l'analyse de ces polémiques afin de montrer non seulement comment le national et, de manière plus large, l'identitaire colonisent les débats, mais

³⁶ McDonnell décrit ce mouvement de contestation en ces termes:

While scholars such as Kathleen DuVal and Alan Taylor have shown that the idea of middle ground may have had limited applicability in areas outside the pays d'en haut and a narrow moment in time, others who have "faced east" have begun to show that even the heart of the Great Lakes remained very much a native ground for most of the seventeenth and eighteenth centuries [...] Kathryn Magee Labelle, *Dispersed but not Destroyed: A History of the Seventeenth-Century Wendat People* (Vancouver, UBC Press, 2013); Witgen, *Infinity of Nations*; Bohaker, « "Nindoodemag", The Significance of Algonquian Kinship Networks in the Eastern Great Lakes Region, 1600-1701 ». All of these scholars have paid careful attention to the specifics of local interactions between French and Indians in the pays d'en haut and come to two important conclusions: that Native American communities existed independently of the French empire, and that the French were almost always dependent on them for their very existence. (McDonnell, *op. cit.*, p. 337-338)

aussi comment on réalise des tentatives d'intégration afin de mettre de l'avant un projet ethnohistorien susceptible de rassembler l'entièreté des collectifs de recherche en présence.

C'est dans la mesure où il permet de rallier ces différentes « provinces historiographiques » que le cadre « Pays d'en Haut » peut s'avérer prometteur, i.e., dans la mesure où il permet de faire dialoguer ces entreprises réflexives de manière à identifier des pistes de travail qui permettraient une véritable démarche d'accumulation des savoirs au sein d'un champ qui serait transnational.

Il est à cet égard une voix que je trouve intéressant ici d'inclure à notre espace discursif, celle du diplomate, de Bruno Latour. Dans *Politiques de la nature* (1999), Le sociologue des sciences écrit :

Nous avons besoin d'ajouter à l'anthropologie, les compétences d'un corps de métier, beaucoup plus ancien, celui du diplomate, qui puisse compléter le pouvoir de suivi (...) en lui servant d'éclaireur et de truchement. En effet, contrairement aux médiateurs qui s'appuient toujours sur une position supérieure et désintéressée, le diplomate appartient toujours à l'une des parties au conflit. À aucun moment, le diplomate n'utilise la notion d'un monde commun de référence, puisque c'est pour construire ce monde commun qu'il affronte tous les dangers; à aucun moment non plus il ne respecte avec mépris les 'simples formulations', puisque chacune, aussi impalpable soit-elle, peut détenir la clef de l'accord que rien d'avance ne garantissait. Il accepte justement, selon ce très beau mot de la diplomatie, de 'prendre langue' et 'de faire des représentations'. Jamais le diplomate ne parle de rationnel et d'irrationnel. (...) Jamais non plus, et c'est la grandeur de sa mission, il ne se résigne à l'incommensurable, c'est-à-dire, au fond, à la guerre³⁷.

J'aimerais, dans ce travail, emprunter cette piste de Bruno Latour afin d'explorer en quoi l'historiographie peut amener à mieux comprendre des projets de recherche qui nous semblent a priori convaincants, comme c'est le cas pour moi du projet « Pays d'en Haut » de Havard. A priori, on pourrait penser que les propositions de McDonnell sur le pouvoir autochtone sont de peu d'intérêt pour la recherche – c'est ce que Havard souligne lorsqu'il les présente comme une simple reformulation, en moins nuancé, de ce qu'écrivait déjà White. Pour discerner le bénéfique heuristique potentiel, initialement impalpable, on doit changer de contexte à analyser, passant

³⁷ Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004 [1999], p.279-280.

de celui de la justification à celui de la découverte. Comme le souligne Ian Hacking, ce filon des deux contextes, d'abord développé par Reichenberg et popularisé par Thomas Kuhn dans le premier chapitre de *La structure des révolutions scientifiques*, est fondamental pour comprendre les interventions des sociologues des sciences dans les débats épistémologiques (et notamment les postures, en apparence contradictoires, de Latour et Bourdieu sur ce que devrait être la sociologie des sciences, mais nous y reviendrons). Hacking écrit :

La découverte se situe dans l'histoire ; pour en faire une description adéquate, il faut avoir recours à des faits sociologiques, économiques, politiques et psychologiques. Mais la justification est une affaire de logique, de raison pure. Les principes de la justification sont dévoilés par les scientifiques et codifiés par les logiciens au cours du temps, mais ces principes sont en dehors du temps³⁸.

Dans cette perspective, l'apport du diplomate, par rapport au travail du médiateur, c'est de ramener la discussion portant sur le caractère justifié ou non des propositions de chercheurs à ce que font ces derniers lorsqu'ils construisent leur argumentaire, soit le contexte de la science en train de se faire.

« Prendre langue », dans cette perspective, implique de faire l'effort de reconstituer la trajectoire du chercheur dont on est amené à juger les arguments, de manière à mieux comprendre ce qui l'amène à les présenter comme il le fait, non pas dans une démarche visant à faire accepter un monde de référence commun préexistant (ce que tente de faire Havard lorsqu'il convoque White au débat), mais afin de développer des bases sur lesquelles travailler pour édifier un monde commun qui intégrerait le partenaire polémique.

À noter ici qu'en formulant la situation de la sorte, je préconise une option méthodologique au niveau du traitement de l'agentivité. Suivant Havard, je pars avec une approche par habitus. Pour

³⁸Ian Hacking, « La science de la science chez Pierre Bourdieu », Colloque Bourdieu, Collège de France, 26 juin 2003, p.5, dans https://psyaanalyse.com/pdf/LA_SCIENCE_DE_LA_SCIENCE_CHEZ_PIERRE_BOURDIEU.pdf (page consultée le 20 décembre 2019). Voir aussi, sur ce sujet, Ian Hacking, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi?*, Paris : Éditions La Découverte, 2001, 298 p.

moi, la pratique sur laquelle je veux réfléchir, ce sont les gestes, mais, davantage encore, les actes de langage. Je dis « acte », parce qu'il y a toujours, dans cette optique, une dimension performative aux énoncés mis de l'avant par l'agent, le plus souvent masquée par la dimension constative. Il y a donc la dimension de ce que l'agent dit, de ce qu'il veut signifier en le disant, et la dimension de ce qu'il fait en mettant de l'avant cet énoncé.³⁹

Cette dimension de la « signification de [l']action linguistique », pour reprendre l'expression de Quentin Skinner⁴⁰, fournit au chercheur une possibilité de réfléchir sur la dimension institutionnelle du langage. En effet, dès ses débuts durkheimiens, la sociologie pensée comme « science des institutions »⁴¹ est animée par cet intérêt pour le symbole fort, qui pousse à l'action, pour la mise en rapport des symboles mobilisés par le langage. Avec Bourdieu, on vient annexer à cette tradition les travaux d'Austin, Skinner et autres philosophes du langage. Mais à la base de ce projet sociologique, on conserve toujours cette tension polémique entre l'option sociologique et celle de la pré-notion, celle de la recherche qui passe à côté de ces impensés qui font la richesse de l'analyse sociologique. Il est intéressant de noter ici que lorsqu'on transpose une telle configuration théorique dans un espace discursif autre, on pourrait a priori être amené à conserver cette propension à rejeter du côté de la pré-notion le discours du chercheur dont les visées théoriques ne coïncideraient pas avec un tel projet.

Or, en matière d'agentivité, d'autres options sont possibles qui ne sont pas forcément contradictoires. Ainsi, si, pour le sociologue qui analyse la trajectoire d'une personne qu'il prend comme objet, l'agentivité est quelque chose qu'on reconstitue dans une perspective systémique, on peut également considérer l'agentivité comme un instrument que l'on développe dans une démarche d'émancipation. Comme l'explique Jacques Guilhaumou, dans la perspective féministe

³⁹ Jacques Guilhaumou, « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, vol. 41, 2012, p. 25.

⁴⁰ Cité ici par Jacques Guilhaumou (*Ibid.*, p. 25), lequel reprend Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, volume 1 : *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 209 p.

⁴¹ « On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. » (Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* [1985], préface de la deuxième édition (1901), Paris, PUF, « Quadrige, 1981, p. XXII, cité dans Bourdieu, 2015, p. 175)

de Judith Butler, par exemple, « le sujet n'est pas donné d'emblée, mais il est interpellé par quelque chose qui le subordonne »⁴².

Transposé sur le terrain des rapports non plus de genres mais inter-ethniques, on dira, suivant cette approche (une approche que Butler développe en théoricienne du féminisme, mais qui est à mon avis très prégnante pour suivre les prises de position des praticiens qui puisent des Cultural Studies les référents nécessaires pour parler d'agentivité), que le chercheur qui s'intéresse à comprendre l'autochtone comme agent cherche à comprendre celui-ci, non plus comme figure coloniale subalterne passive, appelée à être détruite suite au contact, mais comme s'affirmant en tant qu'agent face à cet agenda colonial. Dans une telle perspective, note Guilhaumou, « L'*agency* renvoie alors à une *puissance d'agir* [...] »⁴³. On tient ici deux langages, donc. Pas nécessaires contradictoires, mais issus de contextes théoriques différents, des contextes au sein desquels ils se sont construits comme discours de connaissance, mais aussi comme discours de contestation.

Ainsi, en rappelant l'interlocuteur à la responsabilité qui est la sienne de chercher à comprendre le contexte institutionnel autochtone, Havard mobilise un cadre conçu pour disqualifier le chercheur pré-sociologique. Il le mobilise avec tact, attribue à l'œuvre de White bien des vertus de sociologues, mais on voit bien, lorsqu'on s'attarde au jugement de Havard par rapport à McDonnell et White (supra, p.16) qu'au fond, White lui-même décline l'agentivité sur un tout autre mode, parle plutôt le langage de la puissance d'agir autochtone, de la démarche propre au collectif qui, face à l'agenda colonial, parvient à préserver son « autonomie politique ». Havard ne vise pas à mener une analyse historiographique du concept d'agentivité en ethnohistoire mais à discerner des bases propices à la collaboration, de sorte qu'il se contente ici de souligner que White parle ce langage « de manière plus nuancée » que McDonnell, i.e., d'une manière qui laisse davantage de place, dans son univers de recherche, à la contribution d'un chercheur intéressé à travailler le matériel ethnohistorien dans une démarche plus sociologique.

⁴² Guilhaumou, *ibid.*, p. 25.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

Pour qui cherche à travailler sur les propositions de Havard dans une démarche d'historiographe, il serait délicat de s'en tenir, en ce qui concerne le traitement de l'agentivité du chercheur, à la tradition sociologique durkheimienne (enrichie de réflexivité bourdieusienne), alors même qu'on s'en tient à la neutralité en ce qui concerne les polémiques entre tenants de ce parti sociologique qui conçoit l'ethnohistoire comme histoire des institutions autochtones et tenants du parti de l'ethnohistoire comme contre-histoire postcoloniale devant permettre à l'autochtone de se reconstruire comme agent. A priori, on s'attendrait à davantage de cohérence au niveau du cadre théorique. C'est parce qu'elle permet de dénouer cette impasse que la proposition de Latour est importante à mes yeux.

Prenant parti pour Havard, je travaillerai sur l'agentivité des chercheurs en partant d'une perspective sociologique suivant laquelle la logique identitaire que je discerne, dans le discours du chercheur, est la voie royale menant à la compréhension d'un contexte institutionnel, et je considèrerai a priori cette dimension du contexte institutionnel comme étant également essentielle lorsque vient le temps de traiter l'agentivité de l'autochtone. Cependant, en travaillant dans une perspective qui est également latourienne, je cherche à éviter de me « résigner à l'incommensurable »⁴⁴, lorsque confronté à un collectif qui parle un autre langage lorsqu'il traite d'agentivité, je cherche à identifier, dans une démarche exploratoire, des propositions susceptibles de construire un univers de recherche plus inclusif.

Si l'on suit Latour, une contribution de diplomate, ici, constituerait non pas à exiger d'un collectif qu'il cède des aspects structurants de son identité au nom de la raison, mais à négocier les exigences minimales du vivre-ensemble. C'est là le nœud de l'argumentaire de Latour par rapport à la figure du diplomate, ce qu'il décrit comme le « deal » par lequel sont identifiés les éléments

⁴⁴ Latour, *op. cit.*, p.280. Latour reprend, lorsqu'il décrit le personnage du diplomate, le concept kuhmien d'incommensurabilité, mais souvent, le recours à la disqualification se fait insensiblement, dans une démarche visant à consolider le cadre de travail normal. Dans cette perspective, ce qu'on conjure alors, on peut également l'appeler « anomie », concept que Bourdieu décrit, suivant Edmund Husserl, comme « l'effondrement de la routine ordinaire, [...] le moment où cesse cette espèce de loi de bonne continuation [...] »(Bourdieu, Pierre, *Sociologie générale, vol. 2 : cours au Collège de France, 1983-1986*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2016, p. 268).

qui ne saurait être inclus dans l'univers de recherche commun à moins d'engager celui-ci dans une dynamique d'éclatement. Le « travail de suivi » du diplomate, consiste alors à identifier les enjeux identitaires structurants pour chaque collectif de recherche et rechercher et discerner l'apport potentiel des propositions émanant des autres collectifs⁴⁵.

Dans le cas présent, les enjeux des négociations sont ces collectifs autochtones contemporains et historique de même que le territoire au sens autochtone du terme que le Native Voice se propose de comprendre sur la base d'une rupture d'avec l'ethnohistoire classique, tandis que ce qui ne saurait être inclus dans l'univers de recherche, c'est cette conception du collectif franco-américain comme dépourvu de texture institutionnel, donc comme élément n'ayant pas à être pris en compte par le projet ethnohistorien de passage de frontières.

Il est intéressant ici de noter que toute cette entreprise du prendre-langue a quelque chose de fondamentalement volontariste. C'est le diplomate qui confère le sens aux voix qu'il convoque à la « table des négociations ». Havard, qui est prêt à faire des concessions touchant à son cadre théorique, n'est pas nécessairement intéressé par cette idée d'une entente potentielle avec un collectif Native Voice. Et pourtant, peut-être que la piste qu'il soulève est susceptible d'ouvrir de nouvelles perspectives pour celle-ci. Par ailleurs, la figure de Havard a un air de famille avec celle du collectif historiciste décrit par White dans son texte historiographique de 1998 : la critique Native Voice lui parvient comme du champ gauche et il n'est pas clair pour le moment qu'elle nécessite un repositionnement. White, pour sa part, se montrait, dans ce texte, intéressé par la possibilité d'une telle entente, il soulignait que la question des termes n'était pas réglée, mais il ne concevait pas que cela devait faire l'objet d'une « négociation ».⁴⁶ Les mises en cause qui viennent du champ gauche, du côté des départements d'Études autochtones, peuvent le prendre à parti au niveau de la qualité de son travail par rapport à l'aspect « passage de frontières » du travail de recherche, et à cet égard, la polémique offre une opportunité de *fine tuning* épistémologique ; White est loin de considérer que la problématisation des 'termes' de l'inclusion

⁴⁵ *Ibid.*, p. 280 et suivantes.

⁴⁶ White, «Using the Past: History and Native American Studies», p.231 et suivantes.

peuvent déboucher sur une disqualification de l'ethnohistorien classique comme nouvelle figure du grand récit turnerien. Chacun a certains attributs de la figure du diplomate, et pourtant, il manque, pour retrouver le scénario de Latour un intérêt de chacun de participer à ce « collectif en voie d'expansion » dont parle celui-ci. Ce n'est pas le cas, visiblement, ici. Il serait important de s'attarder sur ce point qui illustre bien les défis pratiques que l'on rencontre lorsqu'on tente de faire de faire de l'historiographie dans une perspective de sociologie des sciences sans disposer, d'emblée, de ce moment de « l'épreuve scientifique » qui, chez Latour et d'autres sociologues des sciences, permet à la fois de trancher la polémique et de disposer de collectifs intéressés à entrer en rapport dans une démarche de construction d'un monde de référence commun.

Lorsqu'on tient une polémique au sens classique, avec deux réseaux de chercheurs, puis finalement un vainqueur qui a su mobiliser autour de ses propositions un consensus de recherche, la naturalité du vouloir-gagner ne fait jamais problème. Pensons à la grande époque du structuralisme, où l'on pouvait débattre avec des partisans du fonctionnalisme : ces partis rivaux se fixaient le même objectif, celui d'offrir une modélisation réaliste du système institutionnel propre à la société étudiée, ils rivalisaient pour dominer un même espace discursif et c'est tout naturellement qu'ils entraient en rapport alors dans une démarche d'épreuve scientifique.⁴⁷ Alors que, pour nous, en ethnohistoire, le recours à une telle épreuve est difficile à concevoir, et l'on tentera plutôt d'imaginer un espace discursif susceptible de mettre en rapport des provinces historiographiques a priori disjointes.

Cette propension de l'ethnohistorien du pays franco-indien à la négociation, à la recherche d'un deal, au refus d'une guerre ouverte avec la théorie de la résistance invite à considérer un air de famille entre la démarche de Havard et celle du diplomate. Mais il ne saurait être question ici, comme le prévoyait Latour lorsqu'il forgea cette figure du diplomate, d'autonomiser les démarches du diplomate et du médiateur sur la base d'un constat d'anomie de l'espace savant,

⁴⁷ L'anthropologue Luc de Heusch offre une bonne description du contexte discursif propre aux champs anthropologiques français et anglais de l'après-guerre dans la préface de *De la souillure*, de Mary Douglas (Luc De Heusch, « Préface », dans Mary Douglas, *De la souillure*, Paris, La Découverte, 1992 [1971], p. 7 à 20).

suivant le jeu de langage postmoderne de la crise des représentations. Incapable de faire face aux défis de l'heure, à l'incommensurabilité des positions qui ne cadrent pas avec ses prémices de base, constamment en guerre, l'ethnohistoire ? L'anomie à laquelle on fait face dans le cas qui nous concerne est plutôt circonstancielle, elle touche à un moment du développement des théories postcoloniales où l'on parvient à écrire des chapitres arabe⁴⁸ indiens⁴⁹, inca⁵⁰, voire chinois ou japonais⁵¹ du contre-récit du colonialisme occidental, mais où l'on ne parvient pas encore à mobiliser un cadre théorique adéquat pour traiter d'une région administrative comme celle du Pays d'en Haut. Face à ce défi, le diplomate exprime le désir de reconnaître, ou d'être reconnu. C'est alors du côté de Bourdieu davantage que de celui de Latour qu'il convient de puiser le matériel conceptuel qui est nécessaire pour comprendre ce type de rapports entre chercheurs – du côté des habitus, comme le suggère Havard. Idéalement, en réalisant l'analyse des rites de consécration, en conceptualisant un champ, avec une théorie du capital symbolique à la clef. De manière plus réaliste en faisant un effort en ce sens.

D'où l'idée de voir, à des fins exploratoires, ce qui advient de cette conception latourienne de la sociologie des sciences comme forme de diplomatie, lorsqu'on la replace dans un cadre plus bourdieusien, un cadre qui permet de saisir que ce qui est avancé par un agent ne peut être compris que de manière relationnelle. Considéré dans une démarche relationnelle, on peut avoir l'impression de dire la même chose toute sa vie, mais comme le champ, entretemps, change, ce qu'on dit est déjà quelque chose de différent⁵². De la même manière, je redis en mes mots ce que dit Havard, mais en faisant intervenir des espaces discursifs différents, de façon à revoir son projet 'Pays d'en Haut' suivant d'autres perspectives, de le retravailler, notamment, en écartant cet aspect médiateur qu'on trouve chez lui. Si pour lui, le monde commun de référence existe

⁴⁸ Said, Edward, *Orientalism*, New York : Pantheon Books, c1978., 368 p.

⁴⁹ Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2007, 336 p.

⁵⁰ Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus; les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, [c1971], 395 p.

⁵¹ Burbank, Jane et Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 528 p.

⁵² Voir notamment à ce sujet Rachid Bagaoui, « La sociologie relationnelle comme principes structurants et comme théories sociales » *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 5 (1), 2009, p. 25–29.

d'emblée, 'à l'ombre du Middle ground', donc des travaux de Richard White, la démarche du diplomate viserait, elle, à créer un espace plus inclusif, en collaboration avec ce partenaire polémique qu'est ici le collectif Native Voice. Partenaire qui lui aussi est intéressé, tout comme l'est Havard, à sortir de 'l'ombre du middle ground'.

Dans cette perspective, pour cerner les dynamiques identitaires au sein même de la constitution du collectif autochtone comme agent, on doit travailler sur l'agentivité du chercheur lui-même. On renonce alors à l'idée que l'historiographe doit objectiver le discours historique qu'il étudie, le montrer comme étant produit par des facteurs externes, des *influences*. On vise plutôt à se servir de la contextualisation des ancrages polémiques pour identifier des choix, mais aussi des options qui sont empruntées sans nécessairement que l'intentionnalité soit en cause. Bref, accommoder cette rhétorique latourienne du *deal* au sens bourdieusien de l'*habitus*. C'est à première vue du moins un contre-sens : toute cette démarche visant à renommer les collectifs – dans l'esprit de Latour, ils étaient humains et non-humains –, à décider de ce qu'ils veulent ou ont intérêt à vouloir, et à annoncer un nouveau contrat social irritait au plus haut point Bourdieu. Dans *Science de la science et réflexivité*, il disait non sans ironie qu'avec Latour, c'était « l'imagination (scientifique) au pouvoir »⁵³. Il problématisait ce faisant la manière dont Latour s'embrigadait dans une querelle contre les prétentions de la science à l'objectivité. Commentant cette discussion, Ian Hacking disait regretter que Bourdieu critique Latour de cette façon, amenant ses lecteurs à penser qu'il y avait d'un côté une sociologie des sciences objectiviste, respectueuse des traditions scientifiques, et de l'autre une sociologie des sciences radicale, relativiste, alors que les deux sociologies ne font qu'une finalement, étant fondamentalement constructivistes et solidaires de Kuhn dans leur centration sur le contexte de la découverte pour mettre en cause du modèle poppérien⁵⁴.

⁵³ Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité. Cours au Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2001, p. 63 et suivantes.

⁵⁴ Hacking, « La science de la science chez Pierre Bourdieu », p. 5 à 10. Voir aussi Kuhn, Thomas, *The Structures of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 264p.

Latour enjoint son lectorat de praticiens à reconnaître des collectifs et à se montrer stratégiques à leur endroit, mais il ne montre pas pour autant comment procéder lorsqu'on se demande si le collectif que l'on croit discerner existe bel et bien, ni comment faire lorsqu'un collectif ne recherche pas a priori à collaborer avec le nôtre. Une piste possible que j'entends emprunter ici, c'est de considérer les représentations que l'on peut se faire de l'origine du projet du chercheur ethnohistorien comme des indices permettant de constituer les collectifs qui seraient à intégrer dans un monde discursif commun.

Nous l'avons vu précédemment, lorsque dans son article de 2016 Havard fait de White la figure fondatrice du projet Pays d'en Haut, il n'en est pas à sa première approche. On discerne dans sa trajectoire des enjeux implicites quant à la reconnaissance d'apports théoriques francophones. Il postule l'existence d'une « province historiographique » franco-qubécoise distincte, qui, un peu comme le projet Native Voice, est représentée comme une entité qui, pour poursuivre son développement dans des « conditions de félicité », doit sortir de « l'ombre du middle ground ».

Il m'apparaît donc nécessaire de replacer cette proposition dans un contexte historiographique élargi, ce qui ne peut se faire que dans une démarche axée sur le caractère relationnel de la position de Havard par rapport à White. Autrement dit, on doit, pour comprendre la trajectoire de Havard, chercher à mieux comprendre celle de White. Pour éclaircir le contexte d'énonciation de White, finalement, ne devrait-on pas plutôt reconstituer un espace discursif dans lequel le Middle Ground ne faisait pas encore partie du tableau, et voir alors en quoi les options différaient? C'est ce que je tenterai faire, là encore, en évitant également de mettre de l'avant une description d'un « contexte » sociologique conçu ex post. Il faut plutôt le faire dans une perspective qui part du contexte contemporain, de ce premier registre que constitue le rapport polémique que l'on vise à éclaircir. Je chercherai donc également à comprendre comment, alors, se posaient ces questions de l'écriture en contexte postcolonial.

1.3. Concernant la structuration du corpus documentaire

L'option de l'approche par habitus nous amène à refuser de nous en tenir, lorsqu'on travaille sur la proposition historiographique de Havard, à cette trame que celui-ci nous propose concernant la genèse du champ de l'ethnohistoire du Pays d'en Haut, une genèse sous le signe du middle ground de White. Si le choix de constituer White comme figure fondatrice de ce champ peut sembler à Havard justifié, logique et raisonnable, c'est que cet univers de recherche lui convient, il sait qu'il peut l'endosser et que c'est ce là quelque chose de stratégiquement intéressant à faire, compte tenu du contexte. Dans ce registre de la justification, on énonce un constat, et l'énoncé comporte une dimension performative, on polémique pour promouvoir un projet ethnohistorien et en discréditer un autre. Il y a un côté 'coup de force' à cette démarche qui peut être légitime pour un praticien de la recherche mais pas pour l'historiographe. Celui-ci doit se distancier au contraire du récit d'origine du collectif ethnohistorien⁵⁵. Passer du contexte de la justification à celui de la découverte, cela implique pour nous de dégager ce qui se trouve en amont de ce point de départ identifié par Havard; tel était le point de chute de la section précédente.

Dans cette section, j'aimerais reprendre ce point de chute sur un mode différent : afin d'illustrer les implications méthodologiques de mon cadre théorique de manière à présenter quel sera mon corpus documentaire et suivant quels principes je l'ai constitué. Dans une perspective d'habitus, il n'y a jamais de point de départ d'un champ. Si certaines figures peuvent avoir davantage de visibilité au sein d'un champ donné à une époque spécifique, lorsqu'elles mettent de l'avant des propositions novatrices, elles s'adressent à un auditoire qui est déjà prêt à les accepter. Ainsi, le récit d'origine mis de l'avant par Havard pousse à s'interroger sur le rapport à l'auditoire impliqué

⁵⁵ Ainsi, Bourdieu insistait, dans ses cours, sur l'importance de s'arrêter sur cette dimension de « fabrique d'ancêtres » qu'on retrouve souvent dans les récits du chercheur sur sa propre démarche :

En tant que sociologue, j'adopterai une position de défiance systématique devant toute généalogie philosophique qu'un penseur peut proposer de sa propre pensée dans la mesure où, très souvent, comme dans la vie sociale, ces généalogies n'ont de fonction que de constitution de capital symbolique : on se fabrique des ancêtres. (...) Ces stratégies-là hantent presque toujours les généalogies, qu'il s'agisse de faire sa propre généalogie ou la généalogie des autres» (Bourdieu, Pierre, *Sociologie générale, vol. 2 : cours au Collège de France, 1983-1986*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2016, p. 203-204).

par les propositions théoriques de White, d'une part, mais aussi sur ce que ce rapport nous enseigne en ce qui a trait au contexte théoriques initial, que ces propositions visent justement à changer⁵⁶. D'autre part, comme on l'a vu avec Guilhaumou, si l'analyse du contexte discursif permet de mieux comprendre ce que le chercheur fait en mettant de l'avant ses propositions, on ne doit pas perdre de vue ce qu'il dit lui-même par rapport à sa démarche.

Par souci de symétrie⁵⁷, j'ai cherché, d'une part, à intégrer au récit de Havard sur les origines du projet ethnohistorien ce que White dit lui-même de sa pratique, pour ensuite compléter ce squelette de corpus documentaire relatif au filon 'middle ground' par un troisième récit, qui nous renseignerait à la fois sur ce filon et sur le contexte discursif Native Voice. À cet égard, la figure qu'il m'a paru intéressante d'explorer fut celle de Bruce Trigger lorsqu'il rédige « The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present », article historiographique paru en 1986 dans la *Canadian Historical Review*, un an après *Natives and Newcomers*, puis « Ethnohistory: The Unfinished Edifice », dans la revue états-unienne *Ethnohistory* la même année⁵⁸.

Ces travaux de Trigger constituent un point de départ commode, car si, suivant le récit de Havard qui est notre point de départ, c'est White qui change la donne par rapport au contexte initial, c'est Trigger qui incarne le modèle du praticien de l'ethnohistoire, qui définit donc ce contexte initial. C'est lui qui fait autorité en matière de « passage de frontières » culturelles, selon moi l'objet même du projet ethnohistorien. Deux exemples suffisent pour démontrer la centralité de

⁵⁶ On comprendra dès lors qu'il ne saurait être question pour moi de structurer mon corpus documentaire autour de White, de manière à contextualiser son apport historiographique dans une démarche d'identification d'influences. C'est non pas l'action de forces impersonnelles qui m'intéresse, mais celle des agents mis en rapport par le récit ethnohistorien.

⁵⁷ Et à défaut aussi, il est important de le souligner, de pouvoir mobiliser, dans le champ qui est le mien, le type de documentation (journaux, échange épistolaire, etc.) que l'on retrouve dans les analyses de polémiques scientifiques célèbres, tirés généralement du domaine des sciences pures, que réalisent d'ordinaire les sociologues des sciences (voir par exemple, Bruno Latour dans *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, Gallimard, 1995 [1989], 288 p.).

⁵⁸ Bruce Trigger, « The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present », *Canadian Historical Review*, LXVII 3, 1986b, p. 315-342; Bruce Trigger, « Ethnohistory: The Unfinished Edifice », *Ethnohistory*, v. 33, n° 3, 1986a, p. 253 à 267.

Trigger vers 1990 : Daniel K. Richter dans *The Ordeal of the Longhouse* (1993)⁵⁹ et avant lui Denys Delâge dans *Le pays renversé* (1991[1985]) s'inscrivent en rapport de continuité avec ce récit ethnohistorien qu'est *The Children of Aataentsic* (1976)⁶⁰. Sur la base d'un travail de reconstitution de type monographique, Trigger y était parvenu à relire les discours et les informations des archives coloniales, en les situant dans le contexte des actions des autochtones dans le cadre de leurs rapports avec les représentants coloniaux. Ce faisant, il libérait le sens de ces actions du contexte qui leur était attribué par les chroniqueurs.⁶¹

Le premier suivi que j'aimerais réaliser ici fera l'objet du chapitre suivant. Dans le cadre de ma démarche de « prendre langue » avec le collectif Native Voice, j'essaierai de voir ce que Trigger lui-même dit lorsqu'il fait le récit de l'émergence d'un collectif ethnohistorien et du projet qui est le sien. Bourdieu emploie, pour se référer à l'action du représentant culturel qui dit ce qu'est le champ et comment il fonctionne (une démarche qui, toujours, comporte un volet constatatif et un autre, voilé, d'ordre performatif), l'image de la personne qui « apprend à nager aux poissons », qu'il reprend du poète Francis Ponge. Pour décrire cette démarche du représentant culturel, il faudra s'abstraire de la dimension de ce qui va de soi, de ce qui semble aussi naturel que le fait de nager pour le poisson, il faudra creuser des filons polémiques susceptibles de nous instruire par rapport aux aspects identitaires de cette représentation du projet ethnohistorien comme passage de frontière.

S'il est intéressant de convoquer au débat entre ethnohistoire et Native Voice le collectif ethnohistorien représenté par Trigger dans son article dans la *Canadian Historical Review* en 1986, c'est qu'a priori, il pourrait s'agir là d'une base de dialogue susceptible de servir de « monde commun » aux partenaires polémiques. Aussi pourrait-on penser par exemple que, d'un point de

⁵⁹ Daniel K. Richter, *Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill et Londres, University of North Carolina Press, 1992, 436 p.

⁶⁰ Bruce Trigger, *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Montréal, Carleton Library Series, 1976, 960 p.

⁶¹ Voir également à ce sujet la description que fait Catherine Desbarats de cette démarche dans « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Histoire des Premières Nations : nouvelles lectures et nouveaux problèmes*, Vol. 53, n° 4, 2000, p. 491-520.

vue Native Voice, le projet de documentation de l'Anishinaabewaki irait a priori dans le sens de celui de documentation du pays des *Enfants d'Aataentsic* poursuivi par Trigger en 1976. On pourrait le penser, disons, dans une démarche de médiateur quelque peu différente de celle empruntée par Havard, afin de ramener le défi Native Voice à un monde commun préexistant.

Dans une telle perspective, cet intérêt pour le métissage et l'ethnogenèse, qu'affichent White et ses épigones, est quelque chose dont on peut se passer. On a observé précédemment (voir *supra*, p. 13) McDonnell contourner la perspective d'une épreuve scientifique directe avec White, admettre qu'un « middle ground » a peut-être existé entre les Anishinaabe et les représentants coloniaux franco-américains pour ensuite minimiser l'intérêt de celui-ci en ajoutant qu'il ne s'agit là que d'un lieu parmi beaucoup d'autres du territoire anishinaabe. On observera ailleurs, dans le domaine Native Voice, cette démarche, chez Jon Parmenter dans *The Edge of the Woods* qui tout au long de son livre ne remet jamais directement en cause le travail des prédécesseurs ethnohistoriens des communautés iroquoises domiciliées, largement concentré sur les dynamiques d'incorporation de symboles chrétiens, mais s'attache néanmoins à déclasser cette tradition ethnohistorienne en opposant à cette tradition ethnohistorienne un discours d'autonomie autochtone, ce qui renvoie implicitement les dynamiques en question dans le registre du non-représentatif⁶². Postulant alors que ce rapport au métissage est quelque chose de structurant pour la mouvance Native Voice, c'est davantage au projet classique, monographique, de reconstitution des institutions autochtones qu'on fera appel si l'on cherche à maintenir un lien entre la tradition de recherche ethnohistorienne et la critique Native Voice. Le projet de McDonnell de raconter l'Anishinaabewaki impliquerait alors essentiellement la même démarche de passage de frontières que celui qu'avait mené à bien Trigger de raconter le

⁶² Parmenter, *The Edge of the Woods : Iroquoia, 1534-1701*. Dans la conclusion du livre, Parmenter se référera à la tradition ethnohistorienne, ciblant plus particulièrement les travaux de Richter, comme au parti de la déstructuration. Il écrira : « Proponents of rapid post-contact Iroquois decline have relied on artificial, "upstreamed" constructions of Iroquois cultural authenticity to exaggerate the impact of post-contact population decline (...) » (Parmenter, 2014, p. 277). Une démarche qui n'a rien d'« innocent », fait-il remarquer, car elle consacre le découpage territorial opéré par l'instance coloniale, lors de la mise en réserve des autochtones – les efforts souvent couronnés de succès des groupes autochtones des XVII^e et XVIII^e siècles pour conserver leur territoire étant alors disqualifiés au profit des droits attribués, non plus à ces collectifs concrets, mais aux constructions coloniales à partir desquels on puise pour accorder des droits fondés sur la tradition.

pays des enfants d'Aataentsic. Plutôt que de se faire le médiateur du parti du middle ground, comme le fait Havard, en tablant sur des rapports de continuité entre White et la Native Voice au niveau du projet postcolonial, il s'agira de remonter à un projet plus fondamental de reconstitution d'une perspective locale. Ou, pour le dire comme Robert Young, un projet qui résiste à la tentation de donner dans le *mainstream* qu'est la perspective coloniale sur le subalterne, pour plutôt documenter la situation dans la perspective de ceux « d'en bas ».

Pour récapituler mon propos, pour y voir plus clair par rapport au monde commun qui n'existe pas et n'existera peut-être jamais entre le Native Voice et la filière franco-québécoise, il faut s'interroger sur le débat qui n'a pas eu lieu entre McDonnell et Havard, représentants assignés de manière volontariste à des collectifs qui, eux non plus, n'ont pas nécessairement lieu d'être pour l'ethnohistorien. Ce qui me mène à épiloguer sur un rapport de filiation qui n'a pas eu lieu entre le récit d'origine du collectif ethnohistorien que formule Trigger et celui de McDonnell.

Pour mieux cerner ma manière de procéder, la notion de « cristallisation identitaire », d'Étienne Anheim⁶³, est utile. Nous l'avons vu, pour Havard, la recherche du *deal* latourien amène à se demander quels sont les ponts brûlés qu'il serait intéressant de reconstituer entre les univers de recherche anglo-américain et franco-québécois mobilisés tous les deux par les thématiques postcoloniales. En lâchant du lest par rapport aux enjeux épistémologiques propres aux courants de recherche français, Havard vise à soutenir des options compatibles avec sa pratique ethnohistorienne. Il fait œuvre de diplomate, exactement comme le faisait White en 1998 lorsqu'il choisissait de ne pas proposer un modèle de bonne pratique ethnohistorienne fondé sur son propre travail sur le terrain du Pays d'en Haut, afin de mieux illustrer les défis communicationnels impliqués par l'irruption d'un collectif autochtone contemporain dans l'espace discursif ethnohistorien.

Il y a, certes, dans la posture du diplomate quelque chose de déroutant. On s'attend généralement du commentaire historiographique qu'il identifie les tendances nécessaires pour

⁶³ Anheim, *op. cit.*, p. 106.

naviguer adéquatement sur le terrain de la théorie et préserver l'analyse de biais.

Anheim écrit à juste titre : « [B]ien des textes "historiographiques" sont des interventions qui utilisent l'histoire de la discipline pour défendre des choix de méthode ou prôner telle ou telle forme d'orientation – jouant sur la confusion entre la légitimation par l'histoire et le registre épistémologique. »⁶⁴ Pour rompre avec cette « histoire au carré », qui « permet de glisser d'un registre à l'autre tout en évitant de se soumettre à la rigueur de l'un ou de l'autre »⁶⁵, il faut éviter de prendre parti. C'est ainsi que dans ce mémoire, je laisserai d'autres voix prendre parti pour moi, de manière à en tirer des leçons sur la manière de « prendre langue » entre collectifs. C'est d'ailleurs en cela que le discours de Trigger est important, car dans le cadre des interventions ethnohistoriographiques qu'il fit en 1986, il se fit tour à tour défenseur d'une ethnohistoire canadienne et d'une auto-histoire postcoloniale, balisant ainsi l'ensemble du registre dans le cadre duquel évolueront les auteurs impliqués par notre filon polémique.

Partir de Trigger, c'est choisir de décentrer ce débat (qui n'a pas eu lieu, mais qui pourrait bien se développer) entre Native Voice et filière franco-québécoise. Décentrer en faisant l'exercice de se passer, dans un premier temps, de cette figure de White, pour ensuite la réintroduire, peut-être pas en pleine connaissance de cause, mais dans un registre épistémologique plus vaste – ce qui sera l'objet du chapitre 3.

Initialement, en début de parcours, on peut craindre avec raison de ne trop savoir pas ce qu'implique ce potentiel heuristique qu'Havard associe à White. On sait que McDonnell ne le reconnaît pas et on ne peut exclure qu'il ait tort sur ce plan – en bon historiographe, on s'efforce d'éviter de privilégier une option méthodologique, de taxer l'autre d'irrationalisme. C'est dans ce contexte que l'article que Trigger a fait paraître dans la *Canadian Historical Review* en 1986, fera office de monde commun de référence, comme point de départ partagé permettant de voir comment évoluent les options présentées au lectorat quant au projet ethnohistorien de passage

⁶⁴ *Ibid.*, p. 68

⁶⁵ *Ibid.*, p. 68.

de frontières. Comme nous le verrons, est étrangère aux lecteurs de Trigger une conception de l'identité comme co-construite dans le cadre du contact colonial. Le cadre conceptuel qui sera nécessaire pour parler d'un espace où se négocient les termes d'une identité franco-indienne, c'est White qui le rendra incontournable avec son *Middle ground*. Il reste loisible aux collectifs ethnohistoriens contemporains de disqualifier sommairement cette fabrique identitaire coloniale, mais si l'on cherche à développer des options novatrices, pour un lectorat intéressé à sortir de l'ombre du middle ground, il est important de prendre conscience du contexte qui précède l'irruption de ce cadre constructiviste amené par White. Tout au long de ce mémoire, s'articuleront deux réflexions : la première porte sur les rapports de continuité et de discontinuité entre la situation du lectorat contemporain, qui doit composer avec le contexte narratif de White, et celle des lecteurs des articles de Trigger en 1986 ; la deuxième vise à discerner des pistes permettant de concevoir une situation de communication dans le cadre desquels les logiques disruptives qui ont cours présentement ne tiendraient pas, d'approfondir en quelque sorte le projet mis de l'avant par Havard d'une ethnohistoire des Pays d'en Haut qui soit à la fois transnationale et réflexive.

Comme on le verra, si Trigger est un bon point de départ, ici, c'est, tout d'abord, parce qu'il fait preuve d'une conscience aiguë de la perspective coloniale. Ainsi, il a insisté, dans ses écrits plus historiographiques, sur le caractère colonial de nombre de récits ethnohistoriens qui participent du regard colonial sur le collectif autochtone sans que cela soit toujours apparent. Mais c'est aussi parce qu'il propose de baliser les règles du vivre-ensemble ethnohistorien, d'établir des règles et un projet commun de passage des frontières, qu'il nous intéresse ici.

Notre développement se divisera en trois chapitres. Dans le prochain chapitre, nous nous pencherons sur ce modèle de bonnes pratiques ethnohistoriennes que Trigger vise à instaurer. Nous nous efforcerons tout spécifiquement de comprendre de quelle manière les thématiques postcoloniales s'intègrent à l'argumentaire de l'auteur et comment celui-ci les mettra à profit afin de structurer le champ ethnohistorien. Cela nous permettra de voir comment ce modèle peut être mis à profit dans le cadre des débats contemporains entre ethnohistoriens. Par la suite, dans

le chapitre 3, nous explorerons la manière par laquelle Trigger disposera de l'argumentaire développé par Delâge dans le *Pays renversé*. En suivant le rapport polémique établi avec cet auteur québécois, on sera mieux à même de voir ce qui distingue l'espace ethnohistorien tel que Trigger le conçoit de celui qui s'affirmera comme étant le point de départ de notre filière franco-québécoise. Cela nous permettra de mieux cerner les implications de l'émergence d'un collectif de recherche postcolonial – on sera alors mieux outillé pour comprendre en quoi l'émergence d'une voix postcoloniale constructiviste, avec le Middle ground de White, change la donne dans le champ ethnohistorien. C'est finalement, dans le chapitre 4 que nous nous pencherons plus particulièrement sur le middle ground comme monde de référence commun pour la recherche ethnohistorienne contemporaine. La mise en perspective que nous permet l'analyse du contexte d'énonciation qui précède l'arrivée de l'argumentaire de White nous permet de mieux comprendre quelles étaient les options disponibles, pour le lectorat de l'époque, et quelles sont aujourd'hui les options pour les chercheurs intéressés à tabler sur ce matériel afin de promouvoir des orientations de recherche qui soient porteuses pour le projet de constitution d'une ethnohistoire transnationale.

2 – Constituer le projet ethnohistorien de Trigger en monde commun de référence et reconsidérer dans cette perspective les débats ethnohistoriens contemporains

Je commence ce chapitre en posant une question simple : qu'est-ce qui change, du point de vue de l'espace discursif de référence, entre le Bruce Trigger qui écrit *The Children of Aataentsic*, en 1976⁶⁶, et celui qui épilogue sur ce qu'est et devrait être l'ethnohistoire dans son article à la *Canadian Historical Review*, en 1986 ?

Le chapitre se penchera tout d'abord sur une première définition que donne Bruce Trigger de l'entreprise de passage de frontières, fondamentale au projet ethnohistorique, comme rupture avec l'économicisme des premiers théoriciens des 'guerres du castor' (beaver wars). Trigger s'en distancie dans son travail d'analyste mais nous verrons que, lorsqu'il se fait historiographe, 10 ans plus tard, il va jusqu'à présenter l'économicisme comme l'héritière de l'approche évolutionniste⁶⁷. Il formule ainsi un récit des origines de l'ethnohistoire et définit le collectif ethnohistorien uni par cette rupture avec la pseudo-science coloniale.

Ce premier filon polémique (section 2.1) nous permettra de saisir des nuances entre la pratique de Trigger lorsqu'il analyse des matériaux historiques et lorsqu'il parle de sa démarche dans une perspective historiographique. Comme on le verra, ces nuances sont instructives pour comprendre comment se formulent, à cette époque, les thèmes qu'on connaît maintenant comme représentatifs de l'approche postcoloniale.

⁶⁶ Bruce Trigger, *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Montréal, Carleton Library Series, 1976, 960 p. Je citerai cependant la version française dans ces pages - *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991), 972 p.

⁶⁷ Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», *Canadian Historical Review*, LXVII 3, 1986b, p. 315-342.

J'exposerai dans cette première section les arguments mis de l'avant par Trigger à cet égard, de manière à mieux cerner l'évolution de ces espaces discursifs. Cela me donnera l'occasion, comme on le constatera, d'introduire certains éléments de mon cadre analytique – je parlerai notamment de « forme-affaire » et de la différence entre le contexte discursif de Trigger, dans le cas présent, et celui, classique, du combat entre paradigmes concurrents, qui nous vient de Kuhn⁶⁸.

Cette base de réflexion me permettra en outre de reconsidérer la polémique Havard-McDonnell sans avoir besoin de poser la question de savoir si l'on doit défendre l'approche de White ou la remettre en cause, sans avoir besoin de considérer si l'on doit pour l'instant évoluer 'à l'ombre du middle ground' ou s'en écarter d'emblée.

C'est l'exercice que ferai dans la section 2.2, soit de reconsidérer le contexte discursif de Michael McDonnell lorsqu'il traite du traitement de l'agentivité autochtone, dans la perspective du projet de passage de frontières mis de l'avant par Trigger, mais également en prenant en compte ce que nous dit Havard du Pays d'en Haut comme antidote au piège de l'anachronisme. Ce qui m'intéresse ce faisant, en mettant en rapport ces argumentaires, c'est de me doter de balises susceptibles de me permettre de comprendre comment ces projets peuvent s'articuler ou s'opposer.

Pour finir ce chapitre, je me pencherai plus spécifiquement sur un des deux chercheurs identifiés comme adeptes de cette option « spiritualiste ». À cet égard, la figure qu'il m'a paru intéressant d'explorer (c'est ce que je ferai dans la section 2.3), c'est celle du sociologue qui s'aventure sur le terrain de l'historien en carburant aux concepts – soit l'option que je ne choisis pas en optant pour l'historiographie. En critiquant l'hybris sociologique de Denys Delâge dans *Le Pays renversé*, Trigger formule, dans son article de 1986, un thème en apparence mineur de la représentation du collectif ethnohistorien qu'il présente alors à ses lecteurs, soit une tendance à construire l'autochtone comme victime passive de l'agenda colonial afin, dans une démarche de mise en cause idéologique de celui-ci plutôt que de compréhension de l'agir autochtone. On gagne,

⁶⁸ Thomas Kuhn, *The Structures of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

comme on le verra, à s'attarder sur cette critique ; même mineur, le thème vaut le détour. Car Trigger nous y renseigne sur un processus de professionnalisation à l'œuvre en recherche, alors que la lecture qu'il propose du travail de Delâge, pour sa part, nous informe sur le type de professionnalisation qui ne cadre pas avec le jeu de langage de référence, mais qui n'implique pas pour autant une disqualification pure et simple. C'est ainsi qu'à mon sens, ce rapport polémique nous en apprend sur ce que n'est *pas* l'ethnohistoire au sens postcolonial du terme, et implicitement, sur ce que ce domaine pourrait ou aurait pu être.

Je me demande alors ce à quoi pourrait ressembler, envisagé à partir de ce contexte discursif, le projet « Pays d'en Haut » qui émergerait s'il pouvait 'sortir de l'ombre du middle ground'. Ce qui m'intéresse alors, dans l'article de Trigger de 1986, c'est d'une part ce qu'il révèle concernant le rapport à l'auditoire que Delâge construit par ses propositions, des propositions issues d'un contexte discursif québécois a priori extérieur à celui-ci. Mais pour cerner cela, je dois également chercher, d'autre part à comprendre en quoi l'ethnohistoire est déjà, au moment où il écrit, un discours ancré dans une démarche postcoloniale.

2.1 Le récit historiographique comme construction d'un espace de mise en cause du régime colonial : la polémique Trigger-Hunt.

On sait d'emblée que la démarche de Trigger tient du postcolonialisme depuis au moins *Les Enfants d'Aataentsic*⁶⁹, publié en 1976, trois ans avant *Orientalism* de Saïd: que ce soit chez Denys Delâge⁷⁰, Daniel K. Richter⁷¹, Gilles Havard⁷² ou Catherine Desbarats⁷³ la monographie est reconnue comme le coup d'envoi à cet égard. Précisons toutefois ce que nous entendons par postcolonialisme. Nous endossons la perspective de Robert J. C. Young, mentionnée

⁶⁹ Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*.

⁷⁰ Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est. 1600-1664*. Montréal, Boréal, 1991 [1985].

⁷¹ Daniel K. Richter, *op. cit.*

⁷² Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire ».

⁷³ Catherine Desbarats, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Histoire des Premières Nations : nouvelles lectures et nouveaux problèmes*, Vol. 53, n° 4, 2000, p. 491-520.

précédemment. Si l'on accepte cette définition minimaliste de l'approche postcoloniale, on voit que *Les Enfants d'Aataentsic* répond précisément au critère subalterniste. Bien que la Huronie ait été détruite, il reste loisible à l'archéologue de se pencher sur les vestiges du passé huron pour opérer une reconstitution, et sur cette base, fournir les prémisses nécessaires pour une relecture des archives coloniales. Il est intéressant de noter qu'à l'époque, Trigger ne prenait pas position par rapport au colonialisme de façon explicite, il semblait plutôt prêcher par l'exemple afin de doter l'ethnohistoire d'une sorte de code de conduite. Ceci dit, il le fait en évitant des biais ethnocentriques, en recentrant l'analyse sur une étude minutieuse des sources et des données issues de l'archéologie. On pourrait dire d'emblée que Trigger allait dans le sens du projet postcolonial plus vaste dont parle Robert Young : il adoptait la perspective « d'en bas ». Est fortement enracinée dans la réflexion de l'auteur des *Enfants d'Aataentsic* l'idée d'emprunter à l'anthropologie le savoir-faire nécessaire pour appliquer à l'histoire des peuples non-occidentaux l'objectif fondamental, pour la discipline historique, consistant à éviter de lire le passé avec nos yeux d'aujourd'hui. En revanche, dans son article de 1986, Trigger va plus loin : informatif, le récit sert à formuler une définition d'un projet épistémologique, mais également, on le verra, un discours identitaire, dans lequel l'auteur se distingue de ses devanciers. Trigger ne fait pas qu'éviter de faire de l'histoire évolutionniste, il ne fait pas que suivre une sensibilité non-raciste comme il le faisait en 1976. Il est *anti-raciste* et prend à partie le collectif évolutionniste en l'incluant dans une trame historique en qualité d'étape révolue, pré-scientifique.

Une perspective d'identification d'influences m'amènerait à considérer qu'entre *The Children of Aataentsic*, en 1976, et cet article paru en 1986, une sensibilité postcoloniale avait émergé progressivement chez Trigger, l'incitant non seulement à rejeter une vision ethnocentrique des autochtones, mais à prendre position explicitement par rapport à la question coloniale, dans une perspective historiographique. Rompre comme je le fais avec l'approche par influence, c'est rompre avec l'idée que la personne qui s'exprime est un individu façonné par des influences sociales pour proposer plutôt une description de trajectoires d'agents, qui naviguent au sein d'instances sociales qu'il s'agira alors d'expliquer. D'où l'idée que développera Trigger, selon laquelle l'ethnohistoire est d'abord et avant tout un projet de passage de frontières sociales ou

culturelles. Pour situer un tel projet dans sa trajectoire d'auteur, il est intéressant de suivre l'évolution du contexte d'énonciation entre *Children of Aataentsic* et l'article de 1986 à la *Canadian Historical Review*. Les deux manières successives de polémiquer avec *The Wars of the Iroquois*, de George T. Hunt (1940)⁷⁴, fournissent un bon matériel à cet égard. Rappelons la thèse de cet auteur : naturellement intéressé à conserver un certain contrôle sur la traite en qualité d'intermédiaires, le collectif iroquois avait été amené par la raréfaction des ressources (fourrures) dans sa région à s'engager dans une logique d'intensification de la guerre sans précédent.

Dans le cadre de sa monographie (1976), Trigger reproche à Hunt un manque de rigueur quant au traitement des rencontres diplomatiques. Au lieu de documenter une structure rituelle, ce dernier identifie quelques bribes venant appuyer ses théories economicistes et relègue le reste au registre du verbiage de peu de conséquence. Tablant, lui, sur un rapport de travail collaboratif avec un univers de sens autochtone, sur des techniques importées de l'archéologie vers l'histoire où elles font souvent défaut, Trigger procède à un renversement de perspective. Ce changement inspire deux remarques. D'une part, un collectif autochtone émerge du terrain, mais aussi de l'espace discursif de la polémique, cet espace qui, sous la plume de Trigger, se conçoit comme dirigé à la fois vers les spécialistes et le grand public. D'autre part, on pourrait reprendre Kerwin Lee Klein et considérer une dimension comique à l'exercice : l'interprétation economiciste de Hunt se voit, dans ce renversement de perspective, reléguée elle-même au registre du verbiage de peu de conséquence !⁷⁵

Dix ans plus tard, en 1986, Trigger retravaillera cette critique du rapport entretenu par l'histoire economiciste avec le rite autochtone, en faisant cette fois-ci intervenir une représentation d'un collectif ethnohistorien. Ce collectif, il le *représente* à double titre – non seulement fournit-il une représentation de l'identité de ce collectif et de son histoire, mais ce faisant, il se pose en représentant. Nous retrouvons alors notre thème de la mise en cause d'un régime colonial : Trigger explicite en effet les liens existant entre négation de l'Autre autochtone chez les

⁷⁴ Hunt, George T., *Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004 [1940], 218 p.

⁷⁵ Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 631-635.

évolutionnistes, à l'époque coloniale, et négation de l'agentivité de l'Autre chez certains de ses devanciers sur le terrain des études sur les relations euro-autochtones – Hunt notamment. Si l'on pourrait penser que l'économicisme d'un Hunt n'a a priori rien de commun avec la posture évolutionniste – il s'en distingue en défendant l'idée d'un mode d'intelligibilité universel des enjeux économiques (l'appât du gain) – la critique de Trigger à son égard révèle qu'il n'en partage pas moins avec l'évolutionnisme une carence fondamentale quant à la prise en compte de l'agentivité autochtone.

Le récit historiographique de Trigger invoque une mémoire de l'espace savant qui génère de l'identité, pourrait-on dire, car il ne disqualifie plus uniquement Hunt, mais également le collectif qu'on lui attribue et qu'on nomme. Cette étape qui est franchie dans le « processus d'émergence » du collectif ethnohistorien, implique de consacrer non pas uniquement une telle entité, mais également un espace public où, d'une part, on se montre aptes à faire de la science même lorsque l'objet est le collectif autochtone et où, d'autre part, les accusations de primitivisme mises de l'avant par les évolutionnistes à l'encontre des autochtones sont retournées contre leurs émetteurs. Voilà qui ressemble à un rite de consécration.

Bien sûr, en 1976 ou en 1986, Hunt n'est plus vraiment un rival sérieux, il écrivait dans les années 1940 : il ne représente pas un paradigme dominant au moment où Trigger écrit. On ne se situe pas ici dans le registre de l'épreuve scientifique. Chose qui n'était pas apparente dans son texte de 1976 mais bien dans celui de 1986, Trigger entretient désormais une mémoire, une trame d'émergence d'un collectif ethnohistorien. Ce que cette critique de l'économicisme permet à Trigger de conter, c'est l'histoire de la lente apparition d'une conscience d'une *raison* autochtone, de motifs intelligibles, rationnels et spécifiques permettant de cerner l'intentionnalité animant la conduite d'un collectif autochtone. Le point d'aboutissement de cette histoire est un modèle de bonne pratique ethnohistorienne qui se construit à travers une démarche de prise de conscience des biais coloniaux, qu'ils soient economicistes, comme c'est le cas ici, ou spiritualistes, comme on le verra dans la section suivante, une prise de conscience qui appelle le chercheur à mettre de côté l'idéologie pour ancrer la recherche sur le terrain. Ce terrain, Trigger le voit comme multidisciplinaire. Il donne ici en exemple son propre travail monographique, alliant archéologie

et travail en archives, et mentionne que d'autres approches, notamment l'ethnolinguistique (j'y reviendrai), constituent également des filons intéressants, pour constituer un corpus d'information et le traiter de manière adéquate.

Tels sont les pratiques susceptibles de permettre le chercheur qui les adopte à passer l'épreuve dont il est question ici, soit de contrecarrer le caractère ethnocentrique du matériel archivistique qui empêcherait l'ethnohistorien de comprendre l'histoire autochtone et qui donne à penser que : «it might never be possible to understand native history from the inside »⁷⁶. Trigger s'inscrit en faux à cet égard.

Il est intéressant de noter, ici, que la mobilisation du récit historiographique s'appuie sur une critique relevant du registre de la crise des représentations. Dans cet espace discursif, la possibilité d'accéder à un genre d'intériorité autochtone reconstituée n'est pas quelque chose qui va de soi, et n'implique pas non plus une simple reddition de comptes méthodologique, comme ce serait le cas s'il existait une diversité d'options au sein de l'ethnohistoire et que chaque approche pouvait se valoir dans la mesure où on l'appliquait avec vigilance. Non, l'ethnohistoire comme projet de passage de frontières prend forme ici dans une démarche de polémique avec une critique provenant du champ voisin qu'est le domaine des Cultural Studies, un domaine où se produisent des concepts dont on comprend implicitement qu'ils sont potentiellement déstructurants pour les praticiens de la recherche ethnohistorienne.

Il y aura beaucoup à dire également par rapport à cet aspect structurant de la polémique avec la critique postmoderne provenant des Cultural Studies en ce qui a trait au projet de passage de frontières. J'y reviendrai prochainement en me penchant sur la trajectoire historiographique de Trigger, une fois posée cette rupture ethnohistorienne par rapport aux approches comme celles de Hunt, qui ne s'intéressent au matériel autochtone que dans la mesure où il soutient un cadre théorique universaliste et axé sur le macro.

⁷⁶ Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», p. 340.

Mais pour mettre la table à cette analyse, ouvrons une parenthèse afin de réinterroger la polémique Havard-White-McDonnell, à la lumière de ce motif de l'avènement/consécration d'un projet d'ethnohistoire comme passage de frontières, identifié chez Trigger dans sa polémique avec Hunt. Ce premier suivi historiographique permettra de voir comment se formule ce thème dans le cadre de l'argumentaire de McDonnell. Cela permettra par la suite de mieux comprendre ce qu'impliquent les propositions normatives de Trigger au sujet du projet ethnohistorien, une fois effectuée la rupture par rapport aux historiens *mainstream* qui pensent pouvoir faire l'économie d'une démarche de compréhension de la perspective des autochtones lorsqu'ils abordent l'histoire coloniale.

2.2 – Économicisme et autohistoire dans le programme de Michael McDonnell

Je commencerai ce suivi par cet extrait de *Masters of Empire*⁷⁷, où McDonnell construit sa représentation des Anishinaabe comme collectif autochtone agent, capable de se mobiliser politiquement : « This extensive kinship network, together with the prestige and influence that close relations with French traders brought to the Michilimackinac Odawa, offered benefits beyond material goods »⁷⁸.

Réseau de parenté étendu, avantages qui dépassent le domaine de la culture matérielle... C'est en vain que l'on chercherait dans l'argumentaire de McDonnell des précisions à ce sujet. Est intéressante à cet égard cet idée du *beyond*, lorsque McDonnell postule que ce réseau de parenté, compte tenu de la situation favorable des Anishinaabe par rapport au monde de la marchandise, leur offre un bénéfice qui est « *beyond material goods* ». L'«au-delà» social de la marchandise, qu'une approche étroitement matérialiste ne pourrait pas concevoir, permet de situer le chercheur dans le camp des passeurs de frontière. Ainsi, alors que le modèle eurocentré représenterait l'autochtone comme individu rationaliste qui, naturellement, aspire à obtenir les

⁷⁷ McDonnell, *op. cit.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 16

biens de consommation de cet Occident conçu comme supérieur, sur le plan de la culture matérielle, McDonnell se démarque en montrant que le rapport de proximité avec le représentant colonial français permet d'acquérir un avantage qui est à penser dans une perspective locale.

Ce discours paraît résister à l'épreuve de l'agentivité autochtone. Pour y parvenir, McDonnell lui donne un caractère relationnel, d'abord en faisant surgir l'ombre de George Hunt qui, pour sa part, échouerait et se révélerait dans son eurocentricité. Et c'est sur un mode tout aussi implicite que McDonnell glisse ensuite du registre de la justification par l'histoire de la discipline au registre épistémologique de l'ethnosémantique. McDonnell effectue le passage de frontière sur cette question en convoquant l'historien odjibwe Michael Witgen, lequel présente l'Anishinaabe comme « être de parenté »⁷⁹ imbriqué dans des relations familiales qui dépassent ce qu'on peut, d'un point de vue occidental, concevoir comme relevant de la parenté. Si l'on suit ce filon, on voit que McDonnell importe essentiellement l'argumentaire de Witgen lorsqu'il s'agit de se référer à l'identité anishinaabe. Les termes clefs de cette description sont formulés en langue anishinaabe et, de la même manière que la distanciation envers une approche à la Hunt peut fonctionner comme marqueur diacritique ethnohistorien, le recours à une terminologie autochtone rappelle ce moment de l'histoire de la discipline anthropologique où l'on cessa d'importer des termes analytiques occidentaux pour mieux coller au sens précis que les sujets de la recherche donnaient aux réalités qui étaient les leurs. La figure de Bronislaw Malinowski s'impose alors à l'esprit⁸⁰.

Cependant, lorsqu'on compare la représentation qui est proposée alors du collectif autochtone avec celle que Trigger aurait pu avoir en tête lorsqu'il parlait d'ethnosémantique, on se demande si c'est bien le passage de frontières qui est en jeu. Chez McDonnell, le terme autochtone le plus cité après l'ethnonyme Anishinaabe est celui de *doodem*, qui devient synonyme de 'lignage parental' (p.8). L'auteur évoquera une notion d'obligation associée au rapport de filiation dans le système patrilinéaire algonquien – il laisse entendre une structuration du pouvoir allant vers le

⁷⁹ Witgen, *op. cit.*

⁸⁰ Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963 [1922], 606 p.

père, puis vers l'*ogima* ou chef – ainsi que la distinction, prise chez Witgen, entre le monde de l'*inawemaagen*, le parent, avec lequel on vit en paix, et celui du *meyaagizid*, l'étranger, avec lequel on a des conflits. Suivant Witgen également, McDonnell avance que le tissu de la parenté, « réelle ou fictive », est omniprésent. Mais entre les deux pistes, celle de l'obligation envers ses pairs et celle de la distinction entre le dedans et le dehors, nul rapport ne sera élaboré. Par conséquent, on ne voit pas en quoi le modèle identitaire ainsi proposé aide à comprendre la diplomatie au sens anishinaabe du terme – en quoi on a pu construire des rapports d'alliance avec des étrangers initialement ennemis, par exemple.

Ce n'est visiblement pas sur ce terrain que McDonnell cherche à déployer l'analyse. Havard écrivait déjà, dans une démarche de médiateur, que McDonnell n'innove pas lorsqu'il insiste sur l'autonomie des autochtones face à l'agenda colonial, que le récit de White est plus instructif à cet égard. Nous ajouterions que ce collectif d'autochtones autonomes face à leur partenaire colonial paraît mal construit. Des termes autochtones sont mis de l'avant de manière préférentielle à leurs équivalents occidentaux, on présume qu'ils impliquent un sens distinct, mais là s'arrête la démarche malinowskienne de l'incorporation au récit historique de noms autochtones. Si l'on peut comprendre l'autohistorien de ne pas considérer pertinent de préciser pour le bénéfice d'autrui les termes qu'il puise dans sa tradition, il en va différemment pour le chercheur qui, on l'a vu, mobilise une posture ethnohistorienne de passeur de frontières. Le motif du recours à l'importation intégrale d'une 'voix autochtone', ici, mène également à s'interroger sur ces transformations insensibles qui ont cours lorsqu'un matériel discursif est transporté d'un espace public à un autre.

Afin de pouvoir poursuivre l'analyse, j'aimerais faire ici un retour sur ce que dit Trigger à ce sujet – il s'agira, d'une part de reprendre, là où on l'a laissée, la description du projet ethnohistorien mis de l'avant par Trigger dans son article de 1986 et d'autre part, de préciser, ce faisant, ce que dit la trajectoire de Trigger sur cette configuration historiographique de la transformation insensible d'un matériel discursif lorsqu'on investit un nouvel espace public.

2.3 – Retour sur le contexte d'énonciation de Trigger

La situation de McDonnell, lorsqu'il cherche à laisser Witgen exprimer ce qu'il faut savoir des institutions anishinaabe, est intéressante, car on pourrait considérer qu'il prolonge ainsi la démarche préconisée par Trigger : ce dernier n'exprimait-il pas le souhait de voir les autochtones écrire leur propre histoire ?⁸¹ McDonnell proposerait alors une solution à l'ethnohistorien, qui consisterait, non pas nécessairement à baisser les bras et se trouver un autre champ de recherche, mais à céder la parole à l'analyste autochtone en ce qui a trait au discours sur certains enjeux identitaires sensibles comme celui des institutions qui lui sont (étaient) propres.

Voilà qui renvoie à un aspect de la trajectoire de Trigger qu'il faut comprendre, si l'on veut se rapporter au projet ethnohistorien qu'il met de l'avant : ce chercheur serait un grand enthousiaste de l'autohistoire, avons-nous dit. Lorsqu'on tente d'en savoir plus à cet égard, c'est davantage vers d'autres textes que cet article de 1986 à la *Canadian Historical Review* qu'il faut se tourner. Si l'on cherchait à mieux comprendre ce Trigger enthousiaste de l'autohistoire, on s'interrogerait notamment sur la démarche qui sera la sienne, la même année, dans un article de la revue états-unienne *Ethnohistory* portant sur le même sujet. Dans ce texte, on retrouve un collectif autochtone contemporain qui n'est pas encore un producteur scientifique, comme ce sera le cas chez McDonnell ou même chez White en 1998. Mais Trigger pressent déjà l'irruption de ce collectif dans l'espace ethnohistorien – ou, pour le dire différemment, il l'appelle de ses vœux :

Only as native people are increasingly successful in [their] struggle can ethnohistorians turn from writing histories that, whether they will it to be so or not, are basically critiques of their own society and begin to realize their stated goal of studying native American history. Although the use of ethnosemantic and other analytical techniques may permit

⁸¹Il écrira «One of the ironies of our discipline is that, although we claim to study native American history, scarcely any of us are Native Americans.» Cité dans Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 95. Havard montrera par ailleurs comment Trigger s'inscrira, dans les années 1990, dans la démarche des chercheurs de l'époque de 'décoloniser l'université' en dénonçant l'ethnohistoire comme «White Men's History» et comment pour lui, l'autohistoire a un rôle important à jouer dans ce projet Native Voice (*Ibid.*, p. 120-121).

ethnohistorians to view the past more effectively from a native point of view, their alienation from the people they study can never be properly overcome until Euroamericans and native people cease to be alienated from each other in modern North America⁸².

Cette idée d'aliénation semble impliquer ici une révision à la baisse des prétentions mises de l'avant dans son article à la *Canadian Historical Review* concernant la possibilité du passage de frontières : ce modèle de bonne pratique ne suffit pas, contrairement à ce qui avait été affirmé précédemment, à réaliser un travail convenable à cet égard.

Une façon d'expliquer ce glissement de perspective est de considérer que les deux revues s'adressent à des publics qui ne se recoupent que partiellement. C'est ainsi que Trigger aurait ajusté son propos en fonction des producteurs non-autochtones de récits sur les autochtones qui lisaient la *Canadian Historical Review*, puis ensuite à l'intention du public lecteur d'*Ethnohistory* composé en partie d'autochtones. Ainsi, face à une critique du postmoderne qui postulerait une incompetence fondamentale de l'ethnohistorien à expliquer l'agir d'autrui, il en va différemment lorsque la critique est construite dans une perspective postcoloniale, et ce sens de la nuance agit chez Trigger dans l'espace discursif de la revue *Ethnohistory* parce que les habitus impliqués ne sont pas les mêmes.

Suivant cette précision, ces récits semblent relever de moments spécifiques d'une trajectoire postcoloniale qui commence par une rupture avec l'évolutionisme et, à terme, ira dans le sens d'une décolonisation des milieux de recherche menée par les autochtones eux-mêmes. Pour comprendre cette trajectoire postcoloniale, il faut se pencher sur les espaces discursifs qu'elle implique. À cet égard, il est important de noter que lorsque Trigger parlera de la 'White men's history', il le fait non pas d'un point de vue qui serait extérieur à cette histoire, comme le fait McDonnell lorsqu'il disqualifie sommairement la démarche de White et de ses épigones comme nouvel avatar du *mainstream* néocolonial, mais dans une démarche d'autocritique⁸³, mise de

⁸² Trigger, B., «Ethnohistory: The Unfinished Edifice», p. 264.

⁸³Il écrira : « I now realize that I began my studies of ethnohistory as the result of a shallow romanticism that caused me to view the Hurons of the seventeenth century merely as one exotic aspect of Canadian history that an anthropologist might study. My investigation of Huron history has become first and foremost a struggle to overcome

l'avant dans un espace ethnohistorien qui n'inclut pas encore ce collectif autochtone contemporain. Cette reconnaissance de ses propres torts est alors un appel à l'acceptation par ses pairs de la nécessité d'un examen de conscience comme propédeutique à l'avènement d'un régime de représentation postcolonial. Trente ans plus tard, le contexte d'énonciation de McDonnell, lorsqu'il choisit de céder la parole au spécialiste du discours sur les institutions autochtones qu'est Witgen, n'est plus du tout le même. En tant que chercheur non-autochtone, McDonnell peut mobiliser une mémoire de l'ethnohistoire comme rupture par rapport à une approche ethnocentrique (une approche économiciste à la Hunt) puis ensuite déléguer les détails du passage de frontière au représentant autochtone.

La démarche n'est bien sûr pas problématique en soi, elle l'est lorsque le résultat laisse à désirer ou, plus particulièrement, lorsqu'elle a pour effet de soustraire à la critique un procédé discutable de passage de frontières. Ce qui nous ramène aux détails du modèle de bonne pratique ethnohistorienne mis de l'avant par Trigger en 1986, lorsqu'il s'adressait à l'auditoire de la *Canadian Historical Review*. À ce sujet, il est intéressant de noter que, dans cet espace canadien qui n'incluait pas encore ces thèmes de la présence, au sein de l'espace savant, d'un collectif autochtone contemporain, et de l'aliénation fondamentale de l'entreprise ethnohistorienne pré-autohistorique, on considérait également qu'il était crucial de se distancier de ce registre de l'histoire comme discours politique.

Comme Havard, d'ailleurs, Trigger dans cet article à la *Canadian Historical Review* insiste non seulement sur l'ethnohistoire comme bonne pratique, mais aussi comme réflexion sur les aspects identitaires de la pratique ethnohistorienne. En effet, après avoir disposé de Hunt et, à travers son argumentaire, du collectif économiciste dont il fait figure de représentant (Harold Innis étant alors évoqué comme l'ancêtre fondateur), Trigger complète sa description du paysage propre à l'espace discursif ethnohistorien en s'attaquant au courant dit 'spiritualiste'. Un courant qui, partant de préjugés favorables aux autochtones, n'en nie pas moins leur agentivité. La figure à

what I slowly recognized were intellectually indefensible views about native peoples and an accompanying moral insensitivity about European conduct toward them (Trigger 1960, 1971, 1976, 1985)» (*Ibid.*, p. 254).

laquelle on se réfère ce faisant ressemble à celle du bon sauvage – on problématise un «égalitarisme » économique que «renforcerait le système religieux», pour reprendre la formule utilisée par Trigger afin de synthétiser l’approche spiritualiste de Delâge⁸⁴.

Le traitement du collectif des spiritualistes par Trigger montre alors qu’il ne suffit pas, pour rompre avec le collectif évolutionniste, de le prendre à partie au nom de la valorisation du collectif autochtone. Encore faut-il faire œuvre de science, ce qui implique de tenir sa réserve par rapport à l’idéologie et s’attacher à le *comprendre*. Suivant notre cadre théorique, on dirait ici : s’attacher à le comprendre plutôt que de chercher à rendre justice au collectif autochtone. Et avec ce thème de la justice sociale, on reprend alors, dans le sens de notre hypothèse relative à la forme-affaire, le thème mis de l’avant par Trigger des récits ethnohistoriens qui sont à la base des critiques de leur propre société.

On voit ici que si le thème de la forme-affaire a pu fournir un cadre pour comprendre la polémique Trigger-Hunt comme processus de mise en cause d’une instance coloniale, il permet également de voir que non seulement le processus de professionnalisation de la discipline qui est à l’œuvre à travers la polémique relative à l’agentivité tient-il de l’affaire, mais il se construit contre des discours de chercheurs qui tiennent également de cette forme-affaire. Le modèle de bonne pratique ethnohistorienne de Trigger s’oppose ici, plus particulièrement, à ce qui, dans cette démarche d’engagement auprès du collectif qu’on vise à défendre, n’est pas soluble avec le projet ethnohistorien de passage de frontières.

Or, serait notamment caractéristique de la forme « affaire », selon Boltanski et Claverie, le travail de «désingularisation» de la victime qu’on vise à défendre⁸⁵. Pour réaliser le renversement des attaques qui pesaient contre elle, pour mettre en cause le régime qui l’attaque, on est amené à

⁸⁴ « [...]economic egalitarianism that native religious systems had reinforced. » (Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», p. 330)

⁸⁵ Désingularisation qui est toujours entreprise dans une démarche de modification des perspectives partagées par l’auditoire auquel on s’adresse. Les auteurs écrivent ainsi : « Un autre sens de la forme affaire, dont les ‘affaires’ seraient susceptibles d’hériter, pointe vers ce que cette forme est (ou a été) capable de faire : modifier les agencements d’un ‘cela va de soi’ et configurer autrement, au moins comme alternative, un état de choses ou certains de ses éléments » (Boltanski, et Claverie, *op. cit.*, p. 397).

faire de celle-ci une entité non-spécifique, une victime qu'on représente dans le processus de mise en cause de l'instance coloniale.

Il serait intéressant de reprendre en ce sens la critique amorcée précédemment du travail de passage de frontière réalisé par McDonnell. Je le ferai dans la prochaine section, en convoquant à la mise en cause initiale de McDonnell par la filière franco-qubécoise une perspective d'ethnosémantique au sens structuraliste du terme – celle développée par Mary Douglas dans *De la Souillure*.

2.4 Critiquer la démarche de passage de frontière de McDonnell à partir d'une perspective « filière franco-qubécoise ».

Reprenons maintenant, là où nous l'avons laissé, l'argumentaire de McDonnell. Je m'attacherai, dans cette section, à faire comme si le monde commun de référence, pour juger de la pertinence d'un travail ethnohistorien, était ce projet mis de l'avant par Trigger en 1976-1986 – tout comme le monde commun de référence pour Havard, un bon quart de siècle plus tard, serait l'approche 'middle ground' de White. L'objectif sera alors de voir comment, lorsqu'on se réapproprie de manière critique ce projet, on peut classer un récit comme celui de McDonnell qui brouille les cartes sur le plan historiographique. Ce dernier, nous l'avons vu, rompt formellement avec une approche pré-ethnohistorienne qui ne prendrait pas en compte la perspective autochtone sur ce qu'implique l'articulation du monde anishinaabe au monde global de la circulation de la marchandise. Cependant, il escamote un débat sur quel bénéfice au juste, les autochtones tireront des rapports d'échange impliquant des marchandises occidentales. En fait, on se rend compte qu'en esquivant ce débat, il peut en esquiver d'autres, notamment par rapport à ce qu'est cet axe individu-père-ogima-doodem, ce qu'il signifie concrètement pour l'expérience des Anishinaabe en tant qu'agents. Dans ces pages, je creuserai ce filon du débat qui n'a pas eu lieu entre la filière franco-qubécoise et McDonnell, passeur de frontières, à partir du point où je l'ai laissé, c'est-à-dire ce lien qui ne sera pas fait entre le monde des inclus du système anishinaabe et celui des exclus.

Sur ce point, l'usage de nomenclature autochtone fait alors penser à ce que disait Mary Douglas de l'approche pré- « structuraliste » : de la même manière que la recherche fonctionnait alors comme 'inventaire', se contentant de spécifier la nomenclature locale relative à des institutions dont le sens allait de soi pour l'observateur occidental, on se sert en ethnohistoire des termes autochtones sans que cela n'enrichit nécessairement l'argumentaire. On pourrait dire, avec Douglas, qu'on se placerait dans la même situation, ici, que l'industrie automobile à l'époque où l'on construisait séparément le châssis et la voiture proprement dite :

(...) on les raccordait l'un à l'autre au moyen d'un cadre d'acier. De la même façon, la théorie politique considérait jadis les organes du gouvernement central comme le cadre de l'analyse sociale. On pouvait étudier séparément les institutions sociales et politiques. Pour décrire les systèmes politiques primitifs, les anthropologues se contentaient de faire l'inventaire de leurs titres officiels et de leurs assemblées. L'analyse politique n'avait pas à se mêler des sociétés dépourvues de gouvernement central. Au cours des années trente, les dessinateurs d'automobiles s'aperçurent qu'ils pouvaient éliminer le cadre d'acier, à condition de considérer l'automobile tout entière comme une seule unité. À peu près à la même époque, Evans-Pritchard découvrit que l'on pouvait faire une analyse politique d'une société dépourvue d'organes centraux de gouvernement et au sein de laquelle le poids de l'autorité et la tension inhérente au fonctionnement du système politique étaient dispersés dans la structure politique globale⁸⁶.

Un peu comme le constructeur d'automobile qui raccordait le châssis au cadre au moyen d'un câble d'acier, le chercheur, considérant que l'analyse des institutions politiques impliquait nécessairement un cadre gouvernemental central auquel rattacher mécaniquement les institutions sociales (les deux étant pensés comme distincts), pouvait restreindre son analyse du politique aux sociétés modernes, seules pourvues du cadre de référence, et se contenter, pour ce qui est des institutions des non-modernes, de « faire l'inventaire de leurs titres officiels et de leurs assemblées » (*Ibid.*).

Essentiellement, le *doodem*, c'est le matériel à partir duquel le collectif autochtone viendra s'approprier le filon de la marchandise, par lequel la communauté autochtone s'articule au global.

⁸⁶Douglas, Mary, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte/Poche, 2001 [1966], p. 22.

Se passer de l'approche par 'influence', refuser ici de penser que la représentation du collectif autochtone chez McDonnell est simplement 'teintée' de super-agentivité Native Voice⁸⁷, nous mène alors à proposer plutôt que cet auteur possède un sens anachronique de l'agentivité. Du cœur de l'Anishinaabewaki (territoire anishinaabe, à géométrie variable, car nous avons vu au chapitre précédent qu'Anishinaabe peut renvoyer simultanément aux Odawa uniquement ou inclure tantôt les autres membres du trio Odawa-Odjibwe-Potawatomi, tantôt englober également les Nipissing, Algonquins et Mississauga, et même plus⁸⁸), les Odawa ont, si l'on se rapporte à l'argumentaire de McDonnell, d'emblée compris où résidait leur intérêt. D'emblée ils étaient prédisposés à dominer : « The Odawa simply took advantage of their location and waterborne mobility to become middlemen in a scrawling but indigenous trading system across the Lakes (...) Quickly recognizing the French lust for fur, the Anishinaabeg were in a good position to satiate it (...)»⁸⁹.

Ce pragmatisme inné semble fonctionner avec immédiateté. Dans la mesure où le lecteur l'accepte, il n'est pas nécessaire de faire précéder l'agir autochtone d'une médiation symbolique renvoyant à l'histoire de l'institution autochtone. En saisissant de manière innée où réside son intérêt, le collectif autochtone est ainsi décrit comme saisissant l'opportunité offerte par le contact. Là où Hunt se référait à un éthos d'homo economicus universaliste, McDonnell propose un système à deux registres de rationalité économique, soit une variante plus soluble dans le registre ethnohistorien. Du côté français, on exprime la convoitise ('lust'), du côté autochtone, on saisit un avantage, et celui-ci est moralement neutre. Ce qui justifierait l'asymétrie du traitement, c'est ici le côté stratégique de l'agir autochtone – caractère qu'on viendra ancrer non pas dans le

⁸⁷ Je pense ici à ce passage écrit par Havard : « Il est désormais de bon ton parmi certains ethnohistoriens américains de décrire les Amérindiens comme des acteurs ingénieux et souples, capables d'inventer leur destin, voire de triompher des Européens quels que soient les fléaux qui les accablent. Comme dans un mouvement de bascule, on est entré depuis les années 2000 dans l'ère historiographique de la super-agency de peuples auparavant décrits (à tort, évidemment) comme de simples subalternes. » (Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », p.42)

⁸⁸ Il écrira : « Indeed, by the time Europeans arrived on the scene, Anishinaabemowin speakers could be found from the gulf of the St. Lawrence River as far west as the Mississippi River. Across this great territory, the Anishinaabeg shared a mutually intelligible language, many cultural characteristics, and kinship»

⁸⁹ McDonnell, *op. cit.*, p. 28.

rituel, l'institutionnel, mais dans la mise en rapport avec cet *autre* qu'est le Français. Un *autre* presque moderne, par le biais duquel on peut situer l'Anishinaabe de manière avantageuse. Ce traitement permet de représenter le collectif autochtone comme tendant un piège – un piège aux conséquences désastreuses pour le Français, lequel sera ainsi amené à se heurter contre son 'formidable' rival protestant, la Hollande (*Ibid.*, p. 28), qui soutient les Iroquois. Du côté français, on tâtonne : « The French little understood this long history, but they soon realized their early choice to war against the Iroquois would come at a tremendous cost. »⁹⁰. Cette figure du colon français qui se trompe et souffre de ses erreurs est, bien avant l'ouverture des Grands Lacs à la circulation française (soit le point de départ habituel du récit lorsqu'on centre l'analyse sur le matériel d'archives), fixé comme un caractère national, caractère contre lequel est déjà défini le profil anishinaabe de l'autochtone qui ne se trompe pas et tire bien son épingle du jeu.

Il est important ici de souligner que cette option d'une relecture critique, fondée sur la mise en cause de l'appareillage méthodologique permettant le passage de frontière chez McDonnell, n'est précisément pas celle que choisira Havard. On ne peut bien sûr savoir si cet aspect de l'argumentaire de McDonnell irrite particulièrement Havard, mais on constate que la démarche historiographique de celui-ci n'implique pas cette option de confrontation que nous avons explorée lorsque nous avons donné voix à Douglas. Sur le plan épistémologique, on peut dire, suivant Douglas, que le complexe rituel anishinaabe tel que le décrit McDonnell fonctionne essentiellement comme une machine qui produit le bien-être du groupe, un groupe conçu essentiellement comme autonome. Il ne saurait expliquer les mécanismes de cette machine, elle est là, telle qu'elle l'a été de tout temps et qu'elle l'aurait été n'eût été de la mise en réserve – elle sert à cela.

Latour écrit de la figure du diplomate que celui-ci «avale toutes les couleuvres»⁹¹. L'image est intéressante pour comprendre ce qui se passe lorsque la réflexion de Douglas sur l'anthropologie pré-structuraliste est appliquée dans une perspective de «prendre-langue» avec le collectif Native

⁹⁰ *Ibid.*, p. 29

⁹¹ Latour, *op. cit.*, p. 281.

Voice. Il peut en effet être gênant de soumettre le discours de McDonnell à l'épreuve, car en l'attaquant, c'est la reformulation des propositions de l'auto-historien Witgen qu'on risque d'attaquer indirectement. Mais un peu comme la sociologie bourdieusienne, l'approche latourienne tranche avec le sens commun du convenable, car elle n'opte ni pour la guerre, l'incommensurabilité des paradigmes, ni pour cette propension du médiateur à « respecter avec mépris les 'simples formulations' ».

Erving Goffman écrivait par rapport aux conditions de félicité du discours :

En somme, la question à poser est celle-ci : étant donné qu'on veut énoncer quelque chose à un certain autre, comment se met-on dans les conditions qui permettront de le faire convenablement ? (Également intéressante est la question inverse : comment éviter les conditions telles qu'on serait obligé de révéler ce qu'on aimerait mieux garder pour soi?). Ici, de toute évidence, la philosophie et la linguistique doivent céder la place à la sociologie⁹².

Havard opte pour la remontrance, il se borne à noter qu'il manque à l'argumentaire de McDonnell cette dimension de la « trouvaille historiographique » qu'il reconnaît au middle ground de White, ainsi constitué en monde commun de référence. Notre suivi, par contraste, nous permet d'approfondir le rapport de continuité entre la démarche de McDonnell et la tradition turnerienne d'instrumentalisation d'un idéal-type franco-américain présenté comme envers du collectif anglo-américain dont on veut faire le récit national. Ce groupe franco-américain, dépourvu de cadre de vie discernable, circule dans l'arrière-pensée puis s'estompe sans jamais parvenir à avoir une prise quelconque sur le territoire. En donnant cette forme à la réflexion historiographique, on lui donne cette fin : elle sert à inviter l'interlocuteur Native Voice, que l'on prend alors à partie, à réfléchir sur ses propres traditions de mémoire historiographique, à sortir de l'emprise de cette tradition afin de mieux faire la part des choses entre son propre contexte institutionnel et celui des autochtones.

En effet, lorsqu'on déconstruit la représentation du 'caractère' français chez McDonnell, on voit

⁹² Erving Goffman, « La condition de félicité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 65, 1986, p.87.

qu'elle permet de comprendre des réflexes identitaires structurants. De l'incapacité du jésuite, lorsqu'il se promène en pays anishinaabe, à concevoir le collectif autochtone autrement que par le prisme de la déstructuration, découlera une conclusion funeste pour l'ensemble du groupe franco-américain. Car cette incapacité de comprendre l'autre autochtone que manifeste le représentant colonial est cause d'une conception des Canadiens comme seuls face aux Iroquois⁹³, elle-même cause d'une posture désespérée qui exacerbera l'irrationalisme et la radicalité de leur posture catholique. Entre le témoignage du jésuite, un commentaire de Marie de l'Incarnation sur l'intervention divine auprès des Français dans cette guerre 'sainte' et la référence du roi, dans l'ordre royal accompagnant l'arrivée du régiment de Carignan-Salières, et un projet de guerre d'extermination⁹⁴, la communication est de l'ordre de l'immédiat, elle se fonde sur l'erreur. Elle débouche sur une démarche ténébreuse qui est facilement mobilisable parce qu'elle fait penser à la figure familière de Parkman, démarche qui néanmoins est innovante parce qu'elle se retrouve libérée de cet arrière-plan colonial, pro-anglais, qui caractérisait son contexte discursif initial, et cadre mieux avec le projet de recherche sur le pays anishinaabe de McDonnell.

Centrer, comme le préconise Havard, la réflexion sur la qualité du passage de frontières permet de comprendre différemment ce dont on s'émancipe en rompant avec un *mainstream* ethnohistorien. Il devient alors important de souligner que cette prévisibilité du collectif franco-américain, qui permet par ricochet la prévisibilité non seulement du collectif anishinaabe, mais des autres entités modernes, serait, si l'on se réfère au thème du *deal* latourien, la valeur dont on voudrait convaincre qu'il faut se passer.

Si l'on cherchait à convaincre, en se basant sur une réflexion historiographique à la Havard, que la compréhension du collectif autochtone comme agent passe par une rupture par rapport à la tradition anglo-américaine de représentation du collectif franco-américain, on porterait le débat sur le thème de la fausse rupture, par rapport à la tradition ethnohistorienne incarnée par White. C'est le traitement du collectif franco-américain qui constituerait alors le fil d'Ariane analytique.

⁹³ McDonnell, *op. cit.*, p. 32

⁹⁴ *Ibid.*, p.35

Trigger parlait, dans *Natives and Newcomers*, de cette vision positive du « caractère » français qui repose sur le « succès du contact franco-indien ». Pour lui, cette approche par « caractère » est de l'ordre de la pré-notion et n'a pas sa place en ethnohistoire. En revanche, pour McDonnell, c'est la positivité plus que l'approche par stéréotype qui fait problème. De sorte qu'en cherchant à rompre avec White sur le plan du traitement de l'agentivité autochtone, c'est avec une tradition de distanciation par rapport à la perspective pro-anglaise qu'on rompt.

On pense alors à Clairborne Skinner, à W.J. Eccles avant lui, qui à ses débuts, en 1961, considérait important de se distancer d'une perspective pro-anglaise en prenant précisément le contre-pied de Parkman:

Parkman in company with the other Whig historians, always used the concept of Progress to judge the past. He was convinced that the onward march of Progress was inevitable; it might be hindered by reactionary forces, but eventually all opposition would be overcome. (...) This was the basic premise that underlay his study of the history of New France. To him it was simply a conflict between the forces of light and the forces of darkness, between the nation of Progress and the nation that stood opposed to it; between Anglo-Saxon Protestant liberty – which was the hallmark of Progress – and French Roman Catholic absolutism⁹⁵.

Convoquer le projet de passage de frontière de Trigger au débat, ici, permet d'ajouter à ce plaidoyer pour une limitation des recours à l'idéologie en science un autre relatif à l'efficacité méthodologique lors de ce passage.

Ceci dit, à bien y regarder, McDonnell n'est pas un épigone de Turner, qui, sans les changer, transfère simplement dans un registre de construction nationale anishinaabe les matériaux hérités de la tradition nationale états-unienne. Il prêterait flanc à une disqualification de cet ordre, mais le dire dans ce registre ne permet pas de voir ce qui se produit exactement ici – on perçoit, sans plus, une 'influence', et le désir de s'en passer.

K. L. Klein, qui abordait le problème de l'emprise de la tradition turnerienne sur l'ethnohistoire

⁹⁵ William John Eccles, «The history of New France According to Francis Parkman», *The William and Mary Quarterly*, vol. 18, n° 2, 1961, p. 163

sous l'angle plus familier d'un grand récit qui nie l'agentivité autochtone (et non celle du collectif franco-américain), décrira cette emprise (et il suit ici Clifford⁹⁶) comme une impossibilité de faire du récit sur l'autre autochtone quelque chose qui n'oscillerait pas entre le registre comique de l'affirmation de soi autochtone (une démarche de renversement de perspective) et le registre tragique de la défaite autochtone. J'aimerais, dans la prochaine section, me pencher sur ce que dit la posture de McDonnell. Pour ce faire, je convoquerai à notre polémique, à titre de contre-point comparatif, une autre voix ethnohistorienne, celle de Daniel Richter dans *Ordeal of the Longhouse*.

2.5 Retour sur la critique de l'approche 'middle ground' chez McDonnell: une piste potentielle pour l'historiographie du sens autochtone de l'autonomie politique en ethnohistoire contemporaine

J'ai fait remarquer précédemment que McDonnell, lorsqu'il présentait son programme, disqualifiait White en en faisant l'avatar contemporain du grand récit de la progression constante du front colonial. Et bien que Havard ne commente pas cette allégation (j'y reviendrai), on a vu que pour lui, il y avait quelque chose d'irrecevable dans cette idée que McDonnell était l'instaurateur d'une option de rupture avec cette trame turnerienne.

White, précise-t-il ailleurs, était justement la personne qui, avec ce concept de middle ground, parvenait à soustraire, dans une démarche explicitement polémique avec la *Frontier Thesis* de Turner⁹⁷, l'analyse institutionnelle du groupe autochtone au tropisme de l'histoire prospective, qui orientait trop souvent les matériaux identitaires dans le sens de cette fin tragique du récit qui était connue d'avance. Dans le cadre de vie propre au middle ground du moins, White avait-il montré, le collectif autochtone pouvait s'adonner durablement au jeu du renversement comique de l'ordre colonial. Cette démarche d'émancipation ne constituait plus un épisode fugace mais aboutissait à un équilibre. Il est intéressant ici de noter que Havard n'approuvait pas

⁹⁶ Voir Klein, *op. cit.*, p. 204 et suivantes.

⁹⁷ Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », p. 108 et suivantes.

nécessairement. Dans *Empire et métissages*, c'était précisément ce qui lui semblait clocher avec sa propre approche, cette vision romantique du collectif autochtone qui amenait le chercheur, selon lui, à sous-estimer tout ce qui portait ombrage à cette propension de l'autochtone à conserver son autonomie (il problématisait notamment une propension à sous-estimer la dépendance autochtone par rapport aux marchandises). Ceci dit, lorsqu'amené à promouvoir l'approche 'middle ground' auprès de McDonnell, Havard souligne les rapports de continuité entre les deux démarches, celle de White et celle de l'historien des Anishinaabes quant au souci partagé de mettre en lumière la marge de manœuvre du groupe face aux agendas coloniaux. Lorsqu'il insiste sur le caractère plus « nuancé » de la démarche de White, Havard invite ses interlocuteurs Native Voice à partager sa réflexion historiographique conçue comme antidote à l'emprise du cadre normatif de l'écriture ethnohistorienne.

On se rappellera ici la formule de Wittgenstein, on aimerait trouver le « chemin menant de l'erreur à la vérité »⁹⁸. Il y a chez Havard une aspiration à élaborer un récit convainquant, susceptible de rassembler des interlocuteurs divisés par des polémiques qui n'ont pas lieu d'être. Cependant, la vérité de son récit est contextuelle. En un sens, participent d'un même jeu de langage les exercices d'écriture de White et de McDonnell sur le thème de la recherche d'une posture permettant d'évacuer cette hantise d'une dépolitisation du groupe autochtone. Ce jeu mine la remise en cause par McDonnell du cadre colonial et l'on sent par ailleurs que cette mise en cause mine la démarche de passage de frontière des chercheurs. McDonnell transfère les thèmes postcoloniaux dans un cadre administratif autre, celui du Pays d'en Haut, et peut alors se servir de cet espace exploratoire afin de créer du sens, de se doter de la marge de manœuvre nécessaire pour s'émanciper de l'emprise du grand récit turnerrien de l'avancée constante du front colonial. Mais pour le reconnaître comme tel, il faut disposer de cette position d'extériorité qui, dans une certaine mesure, est celle de Havard.

⁹⁸ Pour une synthèse de la conception de la philosophie, chez Wittgenstein, comme pratique thérapeutique de compréhension du contexte discursif, voir Owen, David, « Genealogy as Perspicuous Representation », dans Cressida J. Heyes (dir.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 82-96.

Pour Kerwin Lee Klein, dans *Frontiers of Historical Imagination*, c'était là un combat dont on pouvait dire, dans les années 1990, que les historiens étaient en voie de perdre. Il écrit :

If "culture death" was fading in ethnography, it still had legs in history. The adoption of peripatetic tales of resistance and cultural reinvention in anthropology did not immediately transform the historian's terms of understanding. For anthropologists in the sixties wishing to create a usable past for Native Americans, assimilationist tragedy looked like something to be revised, for its characterization of Indians as victims not only obscured the important role of native agency in culture change but also implied that Indians were largely irrelevant to the new world of urban technology and capital gains⁹⁹.

Et de la même manière, si l'on conçoit comme étant fondée la représentation que construit McDonnell du Middle Ground comme avatar du grand récit turnerien (représentation dont on a souligné que Havard ne la commentait pas), on voit qu'il y a, dans une perspective révisionniste, matière à poursuivre la révision des réflexes propres à la *White men's history*. On voit alors que le combat pour la décolonisation de la discipline et l'émergence d'une voix autochtone est loin d'être gagné. Car si l'on s'y attarde, White porte bien flanc à la critique. Terminant en effet son récit par la disparition tragique du middle ground suite à la Conquête, il ne suivra pas le filon franco-indien qui progresse encore vers l'ouest une fois le cadre colonial français disparu mais recentrera plutôt son récit du côté sud de la frontière canado-états-unienne, dans une démarche de reformulation du récit de fondation national états-unien.

McDonnell, lui, reprochera à White de présenter le groupe autochtone comme ne pouvant exister indépendamment de l'Empire français¹⁰⁰. Lorsqu'on envisage les deux interprétations à la lumière du récit turnerien, on peut considérer qu'il a raison en un sens, même si l'on pourrait lui renvoyer la critique (le repoussoir franco-américain étant essentiel, chez McDonnell, à la représentation du collectif autochtone comme entité rationaliste). Chez White, le groupe autochtone ne peut, en effet, se penser sans cette paix canadienne. C'est parce qu'ils sont mobilisés dans une démarche de gestion de la dissension, de bricolage de cadres rituels permettant de sauvegarder l'alliance,

⁹⁹ Klein, *op. cit.*, p. 199.

¹⁰⁰ McDonnell, *op. cit.*, p.338.

que les autochtones parviennent au récit du chercheur, c'est sur cette base que White réussit à construire un espace discursif au sein duquel cette hantise tragique d'une irrémédiable défaite autochtone peut être évacuée. Chez McDonnell, le groupe autochtone n'a pas cette aspiration naturelle à l'alliance – c'est l'autonomie, la maîtrise de son territoire qui l'intéresse.

Vues dans cette perspective, les variations sur le thème de l'autonomisme ne sont pas sans importance et on pourrait alors voir que le récit de McDonnell constitue une élaboration originale sur un thème anti-turnerien. Chez lui, le collectif autochtone ne fait pas qu'effectuer, sur le mode comique, un renversement de perspective par rapport aux velléités de contrôle colonial, il intègre également le mode tragique. Mais, nous l'avons vu précédemment, celui-ci est essentiellement transféré au partenaire franco-américain.

Pour concevoir comment une telle distanciation, par rapport à la naturalité du désir d'alliance, chez l'autochtone représenté, peut être intéressante dans une perspective de passage de frontière, il est utile de considérer d'autres récits ethnohistoriens. Pensons par exemple à celui de Richter, évoqué par White dans ce passage cité précédemment sur le collectif « historiciste » (voir *supra*, page 18). Dans la perspective de White, Richter ne pouvait être que du bon côté de la polémique avec cette histoire traditionnelle qui pensait pouvoir faire l'économie d'une réflexion sur l'agentivité autochtone, lorsque venait le temps d'expliquer le processus de construction des États-nations nord-américains. Cette identité découlait des options ethnohistoriennes qu'il avait conquises pour le bénéfice du groupe qu'il étudiait : son analyse du rôle de la ritualité du deuil dans les guerres iroquoises qu'on percevait jusqu'alors comme propulsées par l'intérêt économique¹⁰¹, par exemple, ou son récit de l'émergence d'une diplomatie iroquoise neutraliste, au tournant du XVIII^e siècle¹⁰².

Il en irait différemment si l'on faisait l'exercice d'identifier un point de bascule où l'analyse cède

¹⁰¹ Perspective développée par Daniel K. Richter, dès les années 1980, notamment dans Daniel K. Richter « War and Culture: The Iroquois Experience », *The William and Mary Quarterly*, vol. 40, n° 4, octobre 1983, p. 528-559.

¹⁰² Daniel K. Richter, *Ordeal of the Longhouse*.

la place au grand récit turnerien de l'avancée constante du front colonial. On serait alors amené à relire *The Ordeal of the Longhouse* comme un récit qui, suite à la description d'un bref moment d'émergence neutraliste, met en scène un dispositif colonial face auquel le collectif autochtone ne peut que disparaître. C'est d'ailleurs essentiellement sous la forme d'un récit d'acculturation que l'argumentaire de Richter sera représenté par la critique Native Voice – voir à ce sujet *The Edge of the Woods*, de Jon Parmenter¹⁰³.

Relu dans cette perspective, McDonnell n'est pas tant un continuateur de White qui s'ignore qu'un continuateur de Kerwin Klein qui s'ignore. Là où ce dernier suivait, d'un ethnohistorien à un autre, ce filon du point de bascule où l'analyse cède la place au grand récit turnerien, pour terminer son récit en laissant entendre qu'il y a dans cette disposition quelque chose comme un destin narratologique, McDonnell identifie chez White un point de bascule et tente de faire mieux. Convoquer ces auteurs à notre 'prendre langue' nous mène alors à prendre à partie cette tradition historiographique sur la base d'une critique menée de l'extérieur, à partir de notre filière franco-qubécoise. Cette critique viserait l'historiographie du collectif franco-américain comme repoussoir. Elle proposerait le projet 'Pays d'en Haut' comme antidote contre l'emprise de l'histoire nationale et elle soulignerait l'intérêt du structuralisme pour comprendre le sens autochtone du politique.

Convoquant alors l'analyse historiographique relative au point de bascule, tel que Klein le fait dans *Frontiers of Historical Imagination*, on serait amené à suivre, par exemple, l'évolution des rapports que Richter entretient, d'une part, avec la cause autochtone qu'il défend et, d'autre part, avec ce registre du grand récit turnerien. On le verrait prendre la mesure d'une certaine « occasion ratée » d'alliance avec un collectif autochtone, d'abord et avant tout pour les Anglais¹⁰⁴. Puis, sur cette base, on le verrait suivre le fil des rencontres diplomatiques iroquoises dans une perspective de reconstruction d'un cadre rituel autochtone et faire intervenir la violence

¹⁰³ Parmenter, Jon, *The Edge of the Woods: Iroquoia, 1534-1701*, Michigan State University Press, 2014.

¹⁰⁴ Richter, *Ordeal of the Longhouse*. p. 109-160.

coloniale française non comme un objet sociologique à aborder en soi, mais dans sa relation avec cette occasion manquée d'alliance. On le verrait finalement se servir de ce contexte pour mettre en scène un collectif autochtone émergeant. Confronté à un interlocuteur colonial anglais qui omet de s'engager et à un interlocuteur colonial français inquiétant, le collectif iroquois fait, tout d'un bloc, le choix rationnel de la politique neutraliste. Les victoires neutralistes ne sont pas présentées comme des défaites pour les factions pro-anglaise ou pro-française qui, jusqu'ici, rivalisaient pour le contrôle des instances décisionnelles iroquoises, mais comme des victoires en soi. Une fois repérée cette représentation d'un collectif émergeant, on s'interrogerait sur la manière par laquelle on en raconterait la chute. Il s'agirait de signaler plus spécifiquement (car c'est là que se situe le point de bascule qui servirait d'amorce au chapitre sur les cadres coloniaux qui amenèrent à l'acculturation des Iroquois) une hésitation caractéristique chez Richter. D'une part, dans son traitement des négociations anglo-iroquoises de 1722 (les négociations qui aboutiront à la ligne frontalière Potomac – Blue Ridge), il montre les Iroquois qui, dans un renversement comique, ont la finesse diplomatique de renverser les rôles que leur imposait initialement le partenaire colonial anglais pour devenir une puissance continentale (« overlords »). D'autre part, il est incapable de poursuivre au-delà de ce point précis impliquant une violence qui n'est pas coloniale mais autochtone. «They turned a Euro-American attempt to control their affairs into an opportunity to assert their own political autonomy »¹⁰⁵. (Richter, 1992, p. 241) Lorsque vient le temps de décrire des actions, c'est immédiatement le registre de l'autonomie qui s'impose à l'auteur. Avec une immédiateté qui rappelle celle qui poussait McDonnell à représenter le collectif anishinaabe comme rationaliste.

Toujours, on note un point d'inflexion de l'analyse, qui bascule dans le registre de l'autonomie, là où l'on aimerait voir l'ethnosémantique mobilisée dans une démarche d'enquête sur le sens autochtone des termes par lesquels le projet politique vient à la conscience. Un registre de l'autonomie dont on soupçonne alors qu'il relève du contexte politique contemporain, avec lequel le chercheur est amené à composer – celui de la réserve, qui juggle la propension du collectif autochtone contemporain à l'agir politique.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 241.

Mary Douglas souligne que la recherche structuraliste ne serait pas émancipée a priori de genre de contexte discursif. Elle écrit à ce sujet : « La sociologie dans un verre d'eau a un grand avantage : on peut y discerner sereinement ce qui, dans un champ d'observation plus étendu, serait confus. Mais les verres d'eau ont un inconvénient : on ne peut y observer les vraies tempêtes et les vraies convulsions. En un sens, toute l'anthropologie coloniale se déroule dans un verre d'eau »¹⁰⁶. (Douglas, p. 127) Par rapport à cette perspective pré-postcoloniale, il y a plusieurs points à relever dans cette observation de Douglas. Tout d'abord, qu'elle n'invalide pas ses propos antérieurs : la sociologie dans un verre d'eau n'en reste pas moins préférable à l'absence de perspective sociologique - et le terme « sociologique » est à concevoir dans une perspective durkheimienne de « science des institutions »¹⁰⁷. Si l'on se réfère au récit de Douglas sur le contexte d'émergence du structuralisme, dans les années 1930, comme émergence d'une compréhension du sens autochtone du politique, on voit que, pour la chercheuse, l'impossibilité des pré-structuralistes à considérer que les institutions sociales et politiques n'étaient qu'une seule et même chose, amenait à ne reconnaître comme société politique que la société occidentale : elle seule disposait d'un gouvernement central, une instance dont on connaissait l'évolution, la trajectoire au niveau global. Pour ce qui est des sociétés autochtones, on ne pouvait que constater l'absence d'institution et de récit sur l'émergence du politique, pour énumérer ce qu'il y avait à la place, soit des rites et la présence surnuméraire de récits mythiques. Ce qui confortait l'analyste dans cette posture, c'est ce cadre colonial qui faisait du collectif colonisé une partie d'un ensemble qui, lui seul, avait une histoire, une prise sur l'histoire par le biais de sa capacité d'agir politiquement. Elle écrit : « L'analyse n'avait pas à se mêler des sociétés dépourvues de gouvernement central »¹⁰⁸.

D'un côté, donc, pour la chroniqueuse pré-postcoloniale, une anthropologie moderne, compétente pour parler d'agentivité, de l'autre, une anthropologie qui ne l'est pas, dont on

¹⁰⁶ Douglas, *ibid.*, p. 127.

¹⁰⁷ Voir *supra*, p. 24.

¹⁰⁸ Douglas, *ibid.*, p. 21.

pourrait penser qu'elle ne le serait toujours pas même si elle cherchait à rompre avec l'évolutionnisme. Il lui manquerait les instruments conceptuels pour ce faire : si, dans les deux cas, l'anthropologie est qualifiée de 'coloniale', il reste loisible au chercheur de n'être colonial que dans la mesure où c'est à travers un cadre territorial colonial qu'il accède aux sujets de son enquête, et dans la mesure où il doit composer avec ce cadre colonial dans lequel vivent les autochtones, c'est à dire de se servir de ce dispositif analytique structuraliste pour se distancier de l'idéologie coloniale.

On peut, au sein du laboratoire structuraliste, soumettre le contenu autochtone à l'analyse, reconstruire un modèle plus probant que d'autres, on peut rendre compte ce faisant du contexte dans le cadre duquel se construit une personne anishinaabe, de sorte que, lorsqu'on la voit agir, on peut comprendre sa démarche. On peut alors faire valoir, lorsqu'on voit ce qui se fait dans d'autres laboratoires, que le modèle que l'on construit a quelque chose d'artificiel. Et on peut dire qu'on a raison, en un sens : critiquer le caractère fonctionnaliste de la démarche permet ici de comprendre que le modèle ethnocentrique qu'on contre-appose indûment sur le matériel rituel anishinaabe, c'est celui auquel nous donne accès le cadre de vie de la réserve autochtone contemporaine, avec cette fixité, cette propension à vider de leur essence politique les institutions traditionnelles. Assurément, on gagnerait à adopter des instruments permettant de discerner et mettre en rapport ces éléments rituels et mythiques qui rendent possible la reconstruction d'un cadre de vie au sein duquel les problèmes de représentation inhérents au cadre colonial ne se poseraient pas pour la recherche. On gagnerait également à se servir, comme propose de le faire Havard, de l'approche « Pays d'en Haut » comme d'un antidote de réflexivité permettant de reconnaître de quelle manière le cadre territorial actuel structure le regard de l'historien sur le passé.

Ceci dit, le biais fondamental qu'impose le cadre colonial rend nécessaire le dialogue avec la démarche postcoloniale. Cela est d'autant plus vrai que le cadre de la réserve n'est pas qu'une lunette à biais, qui déforme la perspective de recherche. Car le climat factice de paix coloniale, dont parlait Douglas, est quelque chose qui ne tient plus comme par le passé. On voit qu'envisagé

dans une démarche de réflexion sur le postcolonial, son jugement sur le climat factice de paix colonial est pertinent à nos propos. Tout ce travail qui est réalisé par les autochtones et leurs alliés chercheurs mobilisés autour de ce projet d'un 'usable past', peut être compris comme une entreprise d'exploration des possibilités, non pas uniquement de parler de ce que fait le groupe autochtone sans recourir au script de la conquête coloniale mais, par la bande, de parler d'une violence qui ne relève pas de ce script. Pour Richter, la domination autochtone était ce qu'on pouvait aller jusqu'à nommer, mais sans pouvoir en analyser les termes ou l'inclure dans une trame historique. Pour White, c'était quelque chose qu'on gérait dans le cadre d'un système imparfait, mais fonctionnel. Et pour McDonnell, l'autochtone est nommé comme dominant, on le décrit en train de dominer son partenaire colonial franco-américain, mais on ne peut que présumer que, ce faisant, il est animé par un désir naturel d'autonomie.

Dans un tel contexte discursif, la réserve est une structure administrative à partir de laquelle on peut se construire un contre-récit, et dans cet espace public de renversement du monde familier, la réserve anishinaabe devient un territoire réinventé. On pourrait alors dire, avec Benedict Anderson, que pour comprendre comment on peut en venir à concevoir une entité administrative comme « mère-patrie », au sens moderne du terme, on doit se doter des moyens d'analyser de quelle manière ces entités administratives sont génératrices de sens¹⁰⁹, et s'efforcer alors, dans une démarche de 'prendre langue', de discerner ce qui, dans cette recherche de sens, pourrait être pertinent également dans une perspective plus classique de passage de frontières.

Greer écrivait que la tradition parkmanienne en histoire de l'Amérique du Nord répondait en partie aux besoins qu'elle se fixait, soit de comprendre une différence entre les modèles coloniaux

¹⁰⁹ Soit le facteur d'ethnogenèse fondamental en contexte colonial, nous dit Anderson dans *Imagined Communities*. Son but dans cet ouvrage, comme il l'écrit : « To see how administrative units could, over time, come to be conceived as fatherlands, not merely in the Americas but in other parts of the world, one has to look at the ways in which administrative organizations create meaning » (Benedict Anderson, *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006 [1983], p. 53). Le chapitre 4 du livre, qui porte sur le cas des révolutions latino-américaines, est particulièrement intéressant pour mettre en perspective le mouvement Native Voice dans une démarche comparatiste. Anderson y décrit comment ce qui changea la donne, pour les révolutionnaires, au niveau de la création d'une identité nationale distincte de celle de la métropole, fut bien sûr de remettre en cause le rapport colonial, mais également de pouvoir circuler librement d'une région administrative à une autre, de manière à développer une vision pan-latinoaméricaine de l'identité (*Ibid.*, p. 47 à 63).

français et anglais, et que ces besoins n'étaient pas qu'idéologiques, ils bloquaient l'analyse sur certains points mais la soutenaient pour d'autres.¹¹⁰ Considéré de la sorte, ce qui pose problème, ce n'est pas tant la médiation franco-américaine en soi, mais le fait qu'elle ne permette pas au chercheur de développer un rapport réaliste à l'objet qu'il s'est choisi – soit, ici, le collectif autochtone.

Dès lors, l'historiographie de cette médiation peut servir, non pas à disqualifier le chercheur, mais à comprendre que la trame du récit aurait pu être différente, qu'on aurait pu faire d'autres choix narratifs. Ainsi, chez Richter, l'émergence de la tendance francophile chez les Iroquois est décrite comme une conséquence de la faillite du projet hollandais. L'émergence d'une pluralité de factions au sein du conseil iroquois relève alors du concours de circonstances, le commerce est spontanément redirigé vers la Nouvelle-France parce qu'on ne peut s'approvisionner du côté d'Albany. Il n'y a pas d'agents iroquois, ni description de coureurs de bois. Richter ne s'interrogera pas non plus, comme le fera Trigger dans *Les enfants d'Aatentsic*, sur le rôle joué, dans l'émergence de la faction francophile et la mise en place de rapports commerciaux avec la Nouvelle-France, par l'irruption en masse de captifs hurons suite à la destruction de la Huronie ; il se contente de noter au passage qu'ils facilitèrent parfois l'intégration des missionnaires jésuites. Les Hurons intéressaient Trigger comme un groupe iroquoien qui, en s'adaptant à un environnement largement algonquien, plaça le commerce au centre de ses préoccupations, contrairement aux Iroquois qui, comme les groupes environnants, misaient sur l'alliance, la diplomatie. Ces considérations comparatives sont hors champ dans ce processus d'inculturation iroquoise dont Richter fait l'expérience.

Dire alors que cette expérience aliénait Richter du registre de la science aurait alors quelque chose de dogmatique. Il doit être loisible au chercheur de nourrir, comme le souligne Trigger, de grands espoirs de l'irruption d'un collectif autochtone contemporain au sein de l'espace ethnohistorien, il doit lui être permis de penser que le projet de 'décolonisation' des milieux de recherche entrepris par ce collectif implique un potentiel heuristique pour des ethnohistoriens maintenus

¹¹⁰ Allan Greer, *op. cit.*, p.7-8.

séparés des autochtones par un cadre de vie contemporain qui a toujours quelque chose de colonial. Serait particulièrement irrecevable, dans une démarche de recherche-action comme celle que décrit Klein, l'idée de chercher à faire entrave au mouvement d'émancipation autochtone. Mais cela ne doit pas invalider ce que fait le chercheur pour développer par ses propres moyens des outils afin de se distancier de ses habitus académiques, d'identifier des impensés, de créer, par le recours, notamment, au dialogue avec d'autres traditions de recherche, des possibilités de renouveler la discipline, de contribuer à développer un espace ethnohistorien transnational.

D'où l'importance, comme le disait Goffman, de l'apport de la sociologie. Et dans notre cas, de l'historiographie comme sociologie des sciences, qui permet de déceler ce qui se passe au cours de la relation de représentation dans une perspective de champ, d'espace public – une perspective susceptible, on l'espère, de développer la précision nécessaire pour évoluer dans ce terrain miné du postcolonialisme. On a vu, dans ce chapitre, que le recours au récit historiographique de Trigger comme à un monde commun permettait de distinguer des pistes de travail potentiel dans le cadre de notre entreprise de 'prendre langue' avec la Native Voice et, de manière générale, avec les milieux de recherche anglo-américains.

Ceci dit, construire pour les fins de l'exercice ce monde commun, c'était faire un coup de force, car ce sont les enjeux soulevés par notre filière franco-québécoise que je souhaitais ainsi développer. La prochaine étape consistera donc à se distancier de cette démarche de représentation du projet de Trigger comme d'un monde commun de référence où le passage de frontière se fait, au fond, comme l'historiographe contemporain aurait voulu qu'il se fasse en vertu des options d'écriture ethnohistorienne qu'il considère porteuses. Suivons maintenant ce que nous dit sa trajectoire par rapport, d'une part, à ce projet de passage de frontière et, d'autre part, à ces thèmes de l'écriture ethnohistorienne en contexte postcolonial. Voilà le propos du prochain chapitre.

3 - Denys Delâge et l'émergence d'une filière ethnohistorienne franco-qubécoise

Suivre ainsi la trajectoire de Bruce Trigger, c'est revenir sur divers enjeux soulevés précédemment. Il y a cette frontière qu'il convient de défendre par rapport au registre de la crise des représentations : j'ai suggéré que cette démarche polémique par rapport à ce voisin des *Cultural Studies* était structurante lors du passage d'un récit ethnohistorien comme celui des *Enfants d'Aataentsic*, qui évite des pièges ethnocentriques, à un récit qui raconte l'histoire de l'émergence d'un collectif ethnohistorien qui sait non seulement éviter ces pièges mais se situer par rapport aux autres acteurs du champ et mettre de l'avant des projets. Et pour comprendre cette structuration, j'ai suggéré qu'une bonne piste consistait à interroger ce qui change lorsque fait irruption dans l'espace public ethnohistorien un collectif autochtone contemporain qui peut juger de ce qui s'écrit sur son passé, et produire de l'histoire également. White déjà, en 1998, attirait l'attention sur l'importance, pour le collectif ethnohistorien, de prendre en compte cette configuration de champ. En approfondissant ce thème, nous fûmes à même de constater que la relation à l'auditoire implique une dimension normative : il est des choses qui se disent au sein d'un espace discursif, d'autres qui ne se disent pas.

Or, s'il est une chose qui transparait de la démarche de Trigger dans ses prises de position ethnohistoriographiques, c'est la dimension de l'écriture ethnohistorienne qui ne figure pourtant pas dans le modèle de bonne pratique qu'il met de l'avant : ce sens du 'convenable', cette recherche du ton adéquat que devraient adopter les producteurs d'ethnohistoires. Pour Trigger, il faut se montrer ferme mais diplomate face aux créateurs de grands appareils conceptuels comme Hunt qui rendent si difficile le travail de praticien des sources relatives au passé autochtone. D'un côté, il faut défendre ce terreau ethnohistorien contre ce genre d'incursions, mais de l'autre, on doit également prendre garde de ne pas se montrer fermé par rapport à l'innovation conceptuelle.

Nous avons déjà évoqué la question de ce qui changeait entre les deux contextes d'énonciation

de Trigger, celui de 1976 et celui de 1986. La réponse réside peut-être du côté du statut de cet ethnohistorien : Trigger l'historiographe qui fait le point sur l'état de l'ethnohistoire en 1986 ne se contente pas de faire cheminer l'analyse de la manière la plus efficace possible. Il n'est pas seul, il doit se situer par rapport aux autres, et comme il est un incontournable dans le domaine, le récit qu'il fera alors risque d'être efficace pas uniquement sur le plan du constatif, mais aussi sur celui du performatif. D'où l'importance d'être précis dans son analyse, d'où peut-être aussi cette impression, à la lecture, qu'il cherche à imposer un consensus de règles d'écriture au milieu ethnohistorien, des règles susceptibles de passer le test de la postcolonialité.

Suivant ma démarche, je tâcherai dans ce chapitre d'aborder l'auteur – ici Trigger – de manière relationnelle, d'approfondir un filon polémique susceptible de fournir des pistes menant à un collectif de recherche alternatif. Il faut alors documenter non plus uniquement le contexte discursif de Trigger, mais celui de son partenaire polémique. À cet égard, la figure qu'il m'a paru intéressant d'étudier (c'est ce que je ferai dans la section 3.1), c'est celle du sociologue qui s'aventure sur le terrain de l'historien. Denys Delâge, on le verra dans ce chapitre, tranche par rapport à la démarche nuancée de Trigger¹¹¹. Il ne tente pas de se montrer précautionneux face aux producteurs de grandes théories sociologiques. Sociologue, il l'est lui-même et carburera, comme disait Bourdieu, aux concepts, certains plus élégants, d'autres moins, afin de construire un modèle efficace.

Trigger le soulignera d'ailleurs en 1986, pondérant alors sa disqualification initiale du travail de Delâge comme relevant d'une perspective 'spiritualiste' :

While Delage tends to idealize traditional native cultures to an unwarranted degree and underestimates their capacity to cope with European disruptions, his world-system analysis is a useful provisional model for an integrated understanding of the result of growing native American dependence on Europeans during the seventeenth century¹¹².

¹¹¹ Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est. 1600-1664*. Montréal, Boréal, 1991 [1985].

¹¹² Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», p. 339.

En critiquant l'hybris sociologique de Denys Delâge dans *Le Pays renversé*, Trigger formule un thème en apparence mineur de la représentation du collectif ethnohistorien qu'il met de l'avant dans cet article de 1986. D'un côté, le sociologue-historien de l'Université Laval est exclu du collectif ethnohistorien, renvoyé dans le clan des spiritualistes. De l'autre, il est inclus en tant que partenaire dans le cadre d'un projet qui ne concerne plus spécifiquement le thème du passage de frontière, mais quelque chose d'autre qui participe de l'affaire. En s'y attardant, nous verrons que, même mineur, le thème vaut le détour, car Trigger nous y renseigne sur un processus de professionnalisation à l'œuvre en recherche, alors que Delâge, pour sa part, incarne le type de professionnalisation qui ne cadre pas avec le jeu de langage de référence, mais qui n'implique pas pour autant une disqualification pure et simple. En fin de compte, ce rapport polémique nous en apprend sur ce que n'est *pas* l'ethnohistoire au sens postcolonial du terme, et implicitement, sur ce qu'elle pourrait ou aurait pu être.

L'usage du filon polémique, ici, joue un rôle similaire à celui que joue l'implicite dans l'approche bourdieusienne. Pour ce dernier, en effet, si l'on s'en tient au discours explicite des agents sur eux-mêmes, on n'avance que très peu. De la même manière, nous avons vu que le récit de Trigger nous fournissait une proposition intéressante par rapport à ce que pouvait sembler être l'ethnohistoire à cette époque. Nous avons fait l'exercice de reconsidérer la polémique entre Havard et McDonnell en nous servant de ce projet de Trigger comme d'un monde commun de référence. Mais parce qu'il visait justement à baliser un espace ethnohistorien transnational et transhistorique, ce récit euphémisait et taisait toutes sortes de choses relevant du contexte normatif dans lequel il était formulé. Pour le bien de notre exercice, qui est exploratoire, nous avons choisi d'assumer le fait qu'en nous réappropriant son projet, nous le considérons à la lumière de matériaux qui n'appartenaient pas à son contexte discursif, mais davantage aux débats postérieurs, alimentés notamment par notre filière franco-québécoise.

Ce filon polémique nous permettra ici de suivre Trigger dans un moment de son argumentaire où il sort quelque peu de son cadre habituel – l'ethnohistoire en tant que projet de passage de

frontières, en rupture avec l'évolutionnisme – pour parler de ce qu'il trouve intéressant, en recherche. Trigger rend alors plus explicite non pas ce qui lui semble inacceptable par principe (l'économicisme, le spiritualisme) mais ce qui, après un examen plus approfondi, l'amène à nuancer ses propos sur l'objet de l'ethnohistoire et sur ses pairs. Cet objet, soit la compréhension de la société autochtone suivant ses termes propres, peut également consister à construire un cadre global suffisamment précis pour expliquer l'intégration des sociétés autochtones à l'économie-monde capitaliste.

Ce constat représente une évolution de la pensée de Trigger qui jusqu'alors distinguait entre l'ethnohistoire telle qu'il la concevait et les discours economicistes ou spiritualistes. Accordant désormais de l'importance à l'économie-monde et donc au cadre conceptuel de Delâge, Trigger semble penser pouvoir faire un bout de chemin avec le sociologue, quitte à lui fausser compagnie lorsqu'il s'aventure en zone spiritualiste. Voilà un ancrage qui nous permet de nous représenter un point de différence concret entre l'approche de Trigger et celle de Delâge – c'est ce que nous ferons dans la partie 3.1. À partir de ce matériel, nous réinterrogerons le cadre explicite que nous fournit Trigger – partie 3.2 - mais aussi ce que nous dit cette différence par rapport au contexte discursif de Delâge.

On s'en doute, j'ai ma petite idée sur ce que ce filon polémique nous révèle sur ce qu'est l'ethnohistoire et ce qu'elle aurait pu être. D'un point de vue rétrospectif, le *Pays renversé* qui, pour Trigger, n'était qu'un premier ouvrage de Delâge, marque le coup d'envoi de notre filière franco-qubécoise. C'est ainsi que ce point de rencontre entre les trajectoires de Trigger et Delâge peut également fournir un éclairage intéressant sur le « destin immédiat » de cette filière, qui est selon Havard d'évoluer à l'ombre du middle ground. On se doute également que le choix de convoquer la trajectoire de Delâge en la contre-apposant à celle de McDonnell n'est pas fortuit.

Il y a bien sûr un côté commode à la démarche. Une fois instruit de cette dimension du contexte de Trigger, nous serons mieux à même de nous servir de la trajectoire de ce chercheur pour réinterroger le contexte d'énonciation de White dans son Middle Ground, ce qui se fera dans le

chapitre 4. Mais pour ceux qui ont appris le métier d'historien dans un contexte québécois marqué, comme le rappelait Greer, par l'emprise d'un script de 'normalité' québécoise – une normalité qui, disait-il, n'était que l'envers d'une critique parkmanienne de la pré-modernité fondamentale de la société québécoise¹¹³ – notre critique du discours Native Voice n'est pas qu'une critique d'ordre méthodologique. Nous suggérons plutôt que la démarche de représentation autochtone du passé colonial associée au collectif Native Voice gagnerait à tirer les leçons des grandes affaires qui mobilisaient le milieu naissant de la recherche historique à l'époque où Delâge élaborait son *Pays renversé*.

3.1. Delâge comme figure du spiritualisme chez Trigger

Reprenons tout d'abord le jugement final de Trigger sur Delâge : pour utile que soit son travail pour comprendre des rapports entre l'histoire locale autochtone et le global, il sous-estime la capacité des autochtones à faire face à l'effet déstructurant du contact colonial. Trigger, on l'a vu, nous laisse à penser que si le sociologue québécois enfreint la même règle que Calvin Martin¹¹⁴, qu'il embrigade le collectif autochtone dans le cadre d'un projet qui lui tient à cœur (pour Martin, ce sera la cause écologiste, et pour Delâge, celle de la critique du système capitaliste), il est au fond du côté des ethnohistoriens. D'ailleurs, dans d'autres textes, on voit Trigger puiser chez Delâge lorsqu'il formule son projet de récit national enrichi des apports de l'ethnohistoire. Trigger fait front commun avec lui, il n'a aucun mal à citer Delâge sur Wallerstein et à admettre un tel cadre. D'une manière qui rappelle cette « espèce de compromis entre la scientification, la théorisation et le style », dont parlait Bourdieu lorsqu'il distinguait la posture historique de celle du sociologue, il n'était, ceci dit, pas nécessaire pour Trigger de vérifier s'il endossait les vues de Braudel et Wallerstein sur la spécificité du système capitaliste par rapport aux autres économies-mondes pour accepter de composer avec cette instance du global, dont on admet a priori qu'elle

¹¹³ Greer, *op. cit.*, p. 20-21. Voir aussi, à ce sujet Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998, 280 p., ainsi que, du même auteur, « La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, p. 9-42.

¹¹⁴ Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», p. 329 et suivantes.

peut constituer une action déterminante au niveau local. Il pouvait donc reprendre l'idée d'une compétition à trois acteurs issus du même centre qu'est le Nord-Ouest européen, donc d'un même ensemble identitaire, en un sens.

Car c'est son objectif explicite que d'inclure dans un même récit national ces collectifs que l'histoire nationale a jusqu'ici tant contribué à séparer. Pour lui, le cadre global permet de rompre avec l'approche par caractère, qu'il situe avec l'évolutionnisme de l'autre côté des frontières de l'espace discursif ethnohistorien. Ainsi, lorsqu'il veut camper sa démarche de la sorte dans *Natives and Newcomers*, il écrit, en renvoyant à la fois à Wallerstein et à Delâge :

Le concept de caractère national est un vestige des théories racistes du XIXe siècle et, à ce titre, doit nous inspirer la plus profonde méfiance lorsque des auteurs prétendent s'en servir pour expliquer le comportement humain. On en contestera particulièrement l'emploi dans le cas des colonisateurs venus d'Angleterre, de Hollande et du nord de la France, puisque ces trois régions constituaient le cœur du capitalisme naissant en Europe et que leurs populations connurent au cours des XVIe et XVIIe siècles des transformations économiques et politiques identiques.

Cette constatation est tout aussi vraie pour la France, bien que ses dimensions plus grandes et sa diversité interne plus prononcée aient permis aux structures féodales de se maintenir plus longtemps que dans les deux autres pays, ralentissant au XVIIe siècle l'accumulation du capital et les entreprises coloniales. Avant d'expliquer les comportements individuels par le caractère national des diverses nations, les historiens feraient mieux de comparer les activités et les attitudes des différentes classes sociales en jeu [...] »¹¹⁵.

Trigger ne traite jamais autrement que par évocation l'analyse en termes de classes. Pour le sociologue Delâge, il en va différemment – il est beaucoup plus intéressé à se montrer systématique dans l'importation du cadre Braudel-Wallerstein. En effet, ce cadre qu'on décrit dans une perspective misant sur les changements sur le long terme discernables dans le rapport au territoire, intéresse Delâge dans une perspective d'articulation du local au global et, à cet égard, ce ne sont pas les projets français ou anglais d'ensembles politiquement unifiés dans une démarche d'empire-monde qui sont mis en cause, mais la formation d'une économie-monde. Serge Latouche fait remarquer : « Comme son nom le suggère, l'économie-monde a vocation à

¹¹⁵ Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 411.

s'étendre aux dimensions de la planète. » (Latouche, Serge, p. 228) L'économie-monde est un concept qui peut ne pas être lié au capitalisme, mais c'est ce dernier qu'on met en cause en forgeant ce concept – non pas un système qu'on associe à la révolution industrielle, ou à un groupe social spécifique, mais à une logique d'accumulation illimitée du capital. De Braudel à Wallerstein et aux importateurs de ce cadre, on conservera toujours une perspective critique héritée de Marx par rapport au capital – on polémique avec des économistes plus classiques afin de démontrer la supériorité d'un modèle, mais on met également en cause une instance qui produit de l'aliénation. Les peuples des périphéries pouvaient ne pas être englobés dans un ensemble politique unifié, mais ils étaient cependant liés au centre par le biais d'une propension durable à la violence ainsi que, de manière plus fondamentale, par des rapports économiques, d'où une certaine dynamique d'unification – ce que Wallerstein appellera (dans *Comprendre le monde : Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, 2006) des 'géocultures'. Construire un tel modèle, c'est également construire une représentation d'une ombre portée, dès le XVII^e siècle, sur les peuples vivant aux périphéries. Delâge écrira en ce sens : « Déjà en 1660 les deux modalités de la 'solution finale' de la 'question amérindienne' sont en place : génocide et/ou réserve. » (Delâge, 1990, p. 343) Par son titre même, *Le Pays renversé* annonce un récit des bouleversements associés à un tel réaligement.

Pour ancrer une telle perspective dans le local, on doit disposer d'une masse documentaire importante concernant les autochtones. On s'intéresse au collectif autochtone historique – celui qui interagit avec les représentants coloniaux – principalement dans la mesure où l'on discerne dans sa démarche des signes de la déstructuration des institutions traditionnelles et de l'articulation de sa société à l'économie-monde capitaliste, suivant les leçons du 'maître du soupçon' Marx. Plus récemment, Delâge fera ressortir encore davantage cette thématique dans *Le Piège de la liberté*. Il s'y propose de « (...) saisir comment des peuples précolombiens nombreux et puissants ont pu être écrasés par une logique qui ne cadrait pas avec leurs propres codes culturels et qui sapait les bases mêmes de leur organisation sociale »¹¹⁶.

¹¹⁶ Denys Delâge et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal, 2017, p. 10

Pour Trigger, la destruction de la Huronie, dans les années 1640, tient du concours de circonstances. Bien que, dans ce cas précis, il en attribue une lourde responsabilité aux jésuites, l'anthropologue tient à expliquer comment cela s'est opéré, en rendant compte de la perspective de tous les acteurs en jeu – ce qui est une démarche bien différente du « dès les années 1630, les jeux sont faits à l'échelle globale », de Delâge.

Le jugement de Trigger à l'effet que Delâge sous-estime la marge de manœuvre des autochtones, face aux empires coloniaux à cette époque, renvoie à notre thème de la polémique fondamentale qui oppose, au sein des approches postcoloniales, une démarche mettant l'accent sur le contrôle colonial, et une démarche qui privilégie la résistance des colonisés.

Prenant la mesure du travail accompli en suivant ce dernier filon depuis le *Pays renversé*, on pourrait considérer que Trigger a raison d'insister sur l'importance de documenter ce que font les autochtones et pas seulement les cadres macro-économiques. Fait représentatif à cet égard, comme nous l'avons souligné, Havard commencera précisément son *Empire et métissage*, qui vise justement à polémiquer avec le *Middle Ground* de White dans une perspective 'empire', en admettant, à titre de base de dialogue, que le dossier « Pays d'en Haut » favorisait la remise en cause de image braudélo-wallersteinienne de l'ombre capitaliste portée sur le monde entier¹¹⁷.

Si l'on se rapporte au récit donné par Havard d'une trajectoire qui part d'un moment où les autochtones sont présentés comme dépourvus d'agentivité et automatiquement déstructurés par le contact à un moment d'hyperagentivité, on pourrait dire que Trigger, contrairement à Delâge, est influencé par un courant de prise de conscience de l'agentivité. Il ne l'est pas 'trop' cependant, de sorte que sa remontrance par rapport à Delâge est justifiée. Delâge, nous dit

¹¹⁷ Cette prise de position de Havard rappelle à certains égards les travaux menés ces dernières décennies afin de produire un récit du global qui ne tourne pas autour du capitalisme – on pense notamment à *Empires in World History*, de Jane Burbank et Frederick Cooper, pour qui c'est beaucoup plus tard, et pour une période de temps assez restreinte somme toute, que l'Europe a dominé la non-Europe (voir Jane Burbank et Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 528 p.).

Trigger, va plus loin que lui en présentant le collectif autochtone essentiellement comme une victime de la conquête de l'Amérique par l'économie-monde capitaliste. Trop loin, en fait, ce qui lui vaut cet « isme » - un marqueur diacritique qui distingue entre l'acceptable et ce qui va au-delà, le critère de référence étant alors l'agentivité autochtone.

Sur ce point, on pourrait reprendre ce que disait Klein du travail de Wallerstein sur la perspective subaltern, dans son *Modern World System* (1974)¹¹⁸, cité précédemment par Trigger : «Wallerstein's introductory comment that "in general, in a deep conflict, the eyes of the downtrodden are more acute about the reality of the present" acquires a certain irony as one vainly scans the book for the views of the downtrodden » (Klein, p. 194). Si l'on ne pourrait en dire autant du travail de Delâge, du moins de celui des années 1980, il reste que ce n'est pas tant la vision du monde des opprimés qu'il cherche à documenter. À la limite, tout ce qu'il cherche à montrer, c'est que ces visions disparaissent au profit de l'emprise grandissante du capitalisme sur le monde. L'important semble être, dans ce type de récit, qu'en prenant en compte cette violence qui est faite aux victimes de la conquête capitaliste du monde, on en apprend beaucoup par rapport à la nature du système en question, donc par rapport à des aspects du monde dans lequel on vit qui sont fondamentaux et relèvent du global.

Mais dans un tel contexte, ne devrait-on pas s'étonner de voir Trigger associer la démarche de Delâge au spiritualisme et non à l'économicisme? Pour suivre Trigger sur ce point, il est utile d'examiner la démarche de Braudel et Wallerstein par le prisme de la forme-affaire et de considérer qu'ils ont besoin de cette « ombre projetée sur le non-occidental » afin de mettre efficacement en lumière le régime capitaliste. Cette façon de faire distinguerait un chercheur travaillant dans cette optique d'un économiste qui ne vise pas à mettre en cause un régime, mais principalement à défendre son modèle conceptuel.

¹¹⁸ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Oakland, University of California Press, 2011 [1974], 440 p.

On serait alors amené à distinguer entre, d'une part, des usages plus libres du cadre Braudel-Wallerstein, comme celui de Trigger, qui ne s'y réfère qu'allusivement, ou celui de Havard, qui l'intègre, mais sur un mode qui est également polémique ; et, d'autre part, une propension, visible chez Delâge, à coller au cadre conceptuel de Braudel et Wallerstein au point de tabler sur les relents de forme-affaire impliqués par l'analyse et décrire un collectif colonisé en victime désingularisée du capitalisme.

Delâge maîtrise des codes intéressants, il parle notamment le langage Braudel-Wallerstein, de même que certains autres plus exotiques et aux consonances plus inquiétantes. Il affirme même avoir puisé chez Bourdieu sa compréhension de l'impact du missionnariat en territoire autochtone – un champ du religieux aurait été institué, ce qui aurait permis le développement d'un registre du non-convenable en territoire autochtone, une progression d'une culture de la répression. Sur ce point, Delâge importe la thèse de Marcuse¹¹⁹ sur le rapport entre capitalisme et culture de répression et je pense toucher peut-être ici l'aspect de son argumentaire qui lui vaudra cet épithète d'« idéaliste », de la part de Trigger. On sent qu'il y a quelque chose de peu convainquant (de 'moche', dirait Bourdieu), dans le caractère massif de l'importation de concepts provenant de la mouvance marxiste et par conséquent, que Delâge en a besoin pour des raisons relevant d'une affaire pressante. L'importation de Marcuse sur la culture de la répression chez les autochtones du XVII^e siècle est représentative à cet égard. N'admet-on pas couramment, à cette époque, que les autochtones répriment beaucoup leur moi pour le bénéfice du groupe, même si à certains égards, ce sont des sociétés très permissives ?

On sent aussi qu'il y a un côté « cheval de Troie » dans cette situation, car c'est en grande partie sur la base du travail de Trigger de reconstitution de la société huronne que Delâge construit ses interprétations. L'ambivalence de Trigger peut se comprendre au plan strictement épistémologique (du point de vue de ce que permet le cadre de Delâge et des inconvénients qui lui sont inhérents), mais il est intéressant de noter également qu'une dimension sociale, nationale approfondit le malaise. Les routines de travail de l'ethnohistorien canadien, en effet, n'impliquent

¹¹⁹ Delâge, *Le pays renversé*, p. 86 à 88.

pas a priori de transiger avec des collègues canadiens-français. Pour reprendre ce que je disais au sujet de la routine de travail, si l'on suit Trigger lorsqu'il nuance sa disqualification initiale, on voit que Delâge est présenté comme historien québécois, ce qui n'est pas anodin. Les précautions qui sont prises au niveau de la disqualification sont ici intéressantes.

On est encore loin de la posture d'un Greer, telle que décrite précédemment, une posture instruite d'un contexte polémique local (québécois) et solidaire dans une certaine mesure du projet porté par la filière franco-québécoise. Lorsqu'il se réfère à l'historiographie québécoise, le rapport d'extériorité de Trigger, par rapport à l'objet décrit, tranche avec les rapports de proximité qui lient a priori entre eux les acteurs canadiens anglais de son récit. En intégrant Charlevoix au récit de l'historiographie canadienne du collectif autochtone, en créant, par ailleurs, cette catégorie des spiritualistes, moins facilement raccordable au filon évolutionniste que la catégorie économiciste, et en y rangeant des historiens relevant à la fois du monde francophone et anglophone, Trigger adopte, ici encore, une posture de passeur de frontières.

En tant que principal contributeur québécois, à l'époque, au projet ethnohistorien, Delâge se voit alors préservé d'une partie de la charge négative associée à une généalogie évolutionniste qui va des auteurs coloniaux anglophones aux économicistes, également anglophones et, par extension, à ceux qui embrigadent les autochtones dans leur cause personnelle, qu'ils soient Canadiens anglais ou français. Delâge, autrement dit, est inclus au récit un peu comme l'est Charlevoix, à titre de balise d'un discours canadien.

D'où peut-être une certaine recherche d'atténuation, par rapport à la disqualification de son approche comme relevant du spiritualisme – on pourrait même parler plutôt d'une remontrance que d'une épreuve au sens latourien. On sent que cette relative tolérance envers Delâge vient de ce qu'il a enfreint des règles sans le savoir, contrairement à Martin qui ne pouvait ignorer qu'il portait sa bannière de l'autochtone comme écologiste avant l'heure dans un espace ethnohistorien qu'il connaissait et auquel il s'adressait.

Cette piste nous invite à suivre la trace d'une certaine extériorité de Delâge, par rapport à l'univers de sens ethnohistorien. Dans ce premier acte de sa trajectoire de recherche, Delâge ne prenait pas en compte la montée en force, depuis les années 1970 du thème de l'agentivité des autochtones en ethnohistoire, thème qui mettait en cause les règles du vivre-ensemble au sein du groupe des ethnohistoriens. D'ailleurs on le voit dans son livre, il puise librement dans le filon ethnohistorien, tantôt du côté de Martin, tantôt dans celui de Trigger, bien que ce dernier occupe une place centrale dans son cadre théorique et que, de Martin, il adopte uniquement la base documentaire permettant de représenter l'impact microbien du contact. Comme s'il envisageait ce corpus de l'extérieur, comme simple source d'information et non comme espace discursif structuré autour de règles à suivre.

Si Trigger trouve que le modèle macro de Delâge est à la fois utile et dangereux, de par la difficulté qu'il implique d'accès à l'autochtone comme agent, nous avons vu qu'il ne se prive pas de l'accuser, aussi, de « spiritualisme ». Or, il y a un aspect ironique à cette critique à l'endroit de Delâge dans la mesure où ce dernier puise librement dans le travail de Trigger pour mettre de l'avant son cadre conceptuel. Mais il y a plus : c'est précisément lorsqu'il construit cette représentation spiritualiste du collectif autochtone qu'il le fait. Je pense à certains matériaux autochtones représentatifs, par exemple, le traitement réservé par Trigger à la dimension psychologique du rite de guérison huron, où s'incarne « cet esprit de générosité dont se glorifiaient les Hurons »¹²⁰. Un bon mouvement tout en retenue – le matériel relatif aux incidents où le donneur revoit à la baisse les demandes du malade l'amenant rapidement à conclure : « On ne permettait pas à un individu de pressurer indûment la communauté »¹²¹. Si Trigger n'endosse pas nécessairement un « égalitarisme » économique que « renforcerait le système religieux »¹²², il y tend considérablement. Reprocherait-il à Delâge de le suivre sur ce point? Ou alors s'objecte-t-il au manque de retenue typique du sociologue qui, comme disait Bourdieu, ne sait pas

¹²⁰ Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 64.

¹²¹ *Ibid.*, p. 65.

¹²² « [...] economic egalitarianism that native religious systems had reinforced » (Trigger, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», p. 330).

conserver cet équilibre entre style et scientificité?¹²³ On sent alors que Trigger cherche de manière générale à cette époque, et notamment dans son article dans la *Canadian Historical Review*, à distinguer entre ce qu'il voit comme des mobilisations illégitimes du groupe autochtone à des fins identitaires et ses propres démarches du côté de l'histoire nationale comme récit multiculturaliste.

Il n'est donc pas inutile de se pencher sur ces petites différences qui finalement font toute la différence, dans les querelles identitaires entre collectifs partageant un air de famille marqué.

3.2. Suivi sur l'usage des *Annales* comme enjeu identitaire dans le contexte d'énonciation de Delâge et retour comparatif sur le contexte d'énonciation de White

Le cadre Braudel-Wallerstein, cet appareillage conceptuel mobilisé par Delâge dans le *Pays renversé* pour représenter les dimensions rituelles du changement social chez les Iroquoiens, fonctionne, en un sens, comme un marqueur identitaire. Delâge se campe comme représentant québécois du courant des *Annales*. Or, envisagé dans la perspective de l'historiographie québécoise, convoquer les *Annales*, ça n'est pas neutre comme le serait une simple contribution méthodologique : c'est prendre position par rapport à la mobilisation antérieure, dans les années 1960, des *Annales* de Labrousse par Fernand Ouellet dans le cadre du débat entre écoles de Montréal et de Laval sur les causes du mal-développement canadien-français.

Rappelons qu'initialement, avec sa monographie *Histoire sociale et économique du Québec* (1966), Ouellet déclassa ses adversaires de l'école de Montréal, Maurice Séguin plus spécifiquement, qui était parvenu à rendre soluble dans l'histoire moderne, avec « Le double

¹²³ Bourdieu écrivait, par rapport à la figure du sociologue qui s'avance sur le terrain de l'historien : « (...) quel que soit son statut dans la division du travail spécifique de la discipline, un sociologue ne peut pas s'avancer sans un minimum de concepts; il fait partie de la définition sociale de son rôle d'avoir des concepts, même 'moches', alors que la définition sociale de la discipline qui, comme l'histoire, occupe à un certain moment une position neutre, centrale, permet une espèce de compromis entre la scientification, la théorisation et le style. » (Bourdieu, *Sociologie générale, vol. 1 : cours au Collège de France, 1981-1983*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2015, p. 439)

soulèvement de 1837 »¹²⁴, l'engagement de son professeur Groulx pour le collectif canadien-français et contre le collectif canadien-anglais. Le projet de société de celui-ci allait nécessairement à l'encontre du projet de ce peuple francophone qui cherchait sans succès à s'organiser de manière rationnelle, afin de se donner les moyens de mettre en valeur son territoire et de protéger ses intérêts de groupe. Dans la foulée de cet engagement, on notera, d'une part, une dynamique de professionnalisation de la discipline historique et, d'autre part, une mobilisation des nouvelles techniques de recherche ainsi développées dans une démarche polémique, par rapport au récit du mal-développement. Avec son *Histoire sociale et économique du Québec*, Ouellet marque un grand coup. Misant sur les rapports privilégiés de l'école de Laval avec les courants de recherche français, il importe les techniques d'Ernest Labrousse, des *Annales*, qui expliquent pourquoi les révolutions arrivent au moment et à l'endroit où elles le font, en établissant une corrélation à cet égard avec le contexte économique, grâce aux techniques de l'histoire sérielle. Or, s'il démonte bien les impensés quant au rapport entre intelligentsia et population paysanne chez Séguin, Ouellet propose non pas une reconstitution de la mentalité des habitants à partir de la logique de leur comportement économique, mais reproduit la description, anachronique et fondée sur une tradition coloniale, fournie par Donald Creighton de la 'mentalité' canadienne-française rétrograde. Cela ne pourra qu'attiser le débat. D'où un certain détournement du cadre initial : lorsque Labrousse proposait de se servir de l'économie pour écrire sur les mentalités, ce n'était pas dans une telle optique qu'il écrivait – l'objectif n'était pas de décrire ce qui manquait à la mentalité en question pour être rationnelle ou moderne, mais plutôt d'en décrire la logique interne, dans une perspective anthropologique.¹²⁵

Ce point mérite qu'on s'y attarde, car en filigrane, on retrouve cet enjeu d'agentivité dont parle Greer dans sa distinction entre les représentations imposées du dehors et celles forgées du dedans pour y répondre de manière polémique. En effet, le travail en amont sur le cadre

¹²⁴ Maurice Séguin, « Le double soulèvement de 1837 », dans Jean-Paul Bernard, *Les Rébellions de 1837-1838 : les Patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 173-187.

¹²⁵ Voir à ce sujet Ronald Rudin, « La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, 1995 p. 12 à 30.

théorique, ne sera pas l'objet du débat, qui se cantonnera plus en aval, du côté de l'analyse économique de la situation agricole dans la vallée du Saint-Laurent à cette époque. Comme le souligne Greer dans son entrée en matière de *The Patriots and the People*, la thèse de la crise graduelle de l'agriculture bas-canadienne, avec un point culminant en 1837-1838, a entraîné un imposant et acrimonieux débat frontal. Les références fournies par Greer au sujet de cette polémique comportent des dizaines de contributions d'auteurs à ce sujet s'échelonnant de 1966 à 1991. Graduellement, émergera de la tentative ouelletienne de neutralisation de la charge de violence coloniale britannique, l'idée de la « normalité » de la société québécoise.¹²⁶

Tranchant avec cet espace discursif centré sur une vallée du Saint-Laurent à deux joueurs euro-américains, Delâge reprend le cadre macro-économique des *Annales*, emprunté cette fois-ci à Braudel et Wallerstein, et l'applique à un espace géographique et temporel beaucoup plus vaste. Dans sa version du récit de l'origine du mal-développement canadien-français, Delâge s'adresse autant à ceux qui mettent en cause la conquête de 1759 qu'à ceux qui mettent en cause des acteurs internes comme le clergé. À cet égard, signalons qu'il charge les jésuites de la responsabilité de la faillite de l'alliance franco-huronne et de l'émergence de la Hollande comme puissance coloniale prépondérante en Amérique du Nord (aux dépens de la France).

Ce faisant, Delâge introduit dans cette trame nationale une diversité de collectifs autochtones, lesquels sont présentés comme ayant été au cœur de cette histoire de la cause du mal-développement, un mal-développement qui ne concerne alors plus uniquement les Canadiens français, mais également les autochtones. De fil en aiguille, le sociologue modifie la portée de la polémique en suggérant qu'on ne peut comprendre la Nouvelle-France sans comprendre les autochtones. Déjà à la mi-XVII^e siècle, donc bien avant cette épopée nationale de la réponse canadienne aux défis du colonialisme anglais dans les dernières décennies du XVII^e siècle, il existait une trame, en amont, qui rendait déjà le reste superflu. Delâge n'écrit-il pas qu'au plus

¹²⁶ Allan Greer, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 412 p.

tard vers 1650, avec la destruction de la Huronie, « [e]n somme, les jeux sont faits et les structures bien en place »¹²⁷?

La mise en cause tient ici au contexte discursif qui était le sien à l'époque – l'enjeu semble être double à cet égard. D'une part, il importe à Delâge de prendre en compte un collectif autochtone dans ce récit. D'autre part, il lui importe de ne pas avoir à choisir entre écoles de Montréal et de Laval, d'intégrer le potentiel heuristique des deux. Il répond aux tenants de la cause montréalaise que s'il y a mal-développement chez les Canadiens, c'est bien parce que leur pays a été détruit par la conquête. Mais pour lui, cette conquête est d'abord économique : dès 1630, soutient-il, tout est joué au niveau macro-économique. Ce qui ne l'empêche pas de concéder aux tenants de l'école de Laval que les causes du mal-développement sont bien internes à la société canadienne-française, et à le faire plutôt dans une perspective critique face au clergé, à la Marcel Trudel, qu'en reprenant Creighton.

On pourrait imaginer que, s'il n'avait pas élaboré cette posture sur la base d'une spécialisation qui le place en position d'extériorité par rapport au cadre géographique de référence du débat, Delâge aurait pu se rendre incontournable au sens où l'était Trigger en 1986 et exposer lui aussi un modèle de bonne pratique dans le cadre d'un texte historiographique. Si cela avait été le cas, il aurait pu conclure, comme Ouellet l'écrira en 1985 : « Dans les circonstances, l'orientation vers l'histoire économique, en tant que nécessité de notre temps pour analyser convenablement le passé et en tant que réaction contre le caractère limité de l'historiographie politique traditionnelle, était inévitable »¹²⁸.

S'il l'avait fait, il aurait donné aux termes « histoire économique » et « historiographie politique traditionnelle » un sens bien différent de celui que leur donnait Ouellet. Les circonstances qui rendent nécessaire le recours à l'histoire économique, les dérives idéologiques qu'on doit corriger, les collectifs dont on interroge le passé, le cadre territorial dans lequel a lieu l'analyse,

¹²⁷ Delâge, *Le pays renversé*, p. 347

¹²⁸ Fernand Ouellet, « La modernisation de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale », *Recherches sociographiques*, vol. 26, n° 1-2, 1985, p. 16.

l'espace public de référence du chercheur, tout cela a été profondément changé par le renouvellement de la scène théorique française entre 1966 et les années 1980.

Mais nous avons vu que Delâge ne fera pas, comme Trigger le fit, de récit historiographique donnant sa perspective sur l'histoire du collectif ethnohistorien, sur ce qu'est le projet ethnohistorien, il ne mettra pas de l'avant un modèle de bonnes pratiques à l'attention de ses pairs, que ce soit du côté des ethnohistoriens ou au sein de l'espace historique québécois. Nous avons vu que, près de 20 ans plus tard, Greer peut encore faire le constat que le *mainstream* ethnohistorien québécois était coincé dans un cadre national anachronique, et pour lui alors, la réflexion se réalise à titre non pas de représentant d'un collectif ethnohistorien québécois mais à titre de passeur de frontière qui commente, à titre individuel, un problème auquel est confronté tant l'historiographie anglo-américaine que québécoise. L'approche de Greer ressemble ici à celle de Delâge et à celle que développera Havard par la suite. Mais c'est rétrospectivement que l'on voit que cette option de distanciation par rapport à l'historiographie laurentienne traditionnelle est portée par un collectif : celui-ci ne s'identifie pas comme tel encore au début des années 2000, de sorte que si Delâge, en 1985, marque un coup d'envoi par rapport à notre filière franco-québécoise, c'est à titre de praticien essentiellement.

Au moment où Trigger situe dans une perspective normative son discours sur l'espace discursif de référence des ethnohistoriens du Pays d'en haut, il s'avère que Delâge fait cavalier seul. Il se situe à l'extérieur de l'espace discursif québécois habituel. Le point de chute de son livre exprime de manière énigmatique ce rapport particulier qu'il entretient avec le collectif de chercheurs québécois auquel il s'adresse, avec le collectif autochtone également.

À la fin de son *Pays renversé*, Delâge écrit : « Il faudra bien un jour rembarquer dans le canot et faire un autre bout de voyage. Mais pour l'instant, il nous faut refaire les provisions de sagamité. » (Delâge, p. 347). Quel sens attribuer ici à cette sagamité ? Avant de pouvoir poursuivre la relecture du récit national au-delà de cet horizon des années 1630-1650, avant de suivre la progression des Canadiens plus en amont du côté des Grands Lacs, semble nous dire sa trajectoire

ultérieure, il faut puiser chez les autochtones le matériel nécessaire au passage de frontières. Si, jusqu'ici, il puisait librement du côté de Trigger et d'autres pour représenter le collectif autochtone et construire, sur la base de cette représentation, le cadre nécessaire pour rendre intelligible cette période cruciale qu'il traite dans son livre, lors de la prochaine étape, il ne sera plus question de rester un importateur du contenu ethnohistorien de ces grandes figures classiques de l'ethnohistoire. C'est sur la mise en rapport des motifs rituels et mythologiques autochtones que Delâge se concentrera par la suite. Là encore, le travail de praticien balise le chemin qu'il empruntera à partir des années 1990. Pour ce qui est du projet ethnohistorien de référence, cependant, il s'alignera alors essentiellement, pour cette partie de sa trajectoire (jusqu'au *Piège de la liberté*, 2017), sur ce projet de passage de frontière auquel Trigger faisait référence dans son article de 1986.

On ne peut savoir ici précisément quel était le plan implicite auquel Delâge se référait par cette expression, « refaire les provisions de sagamité ». Par contre, on peut comparer le travail réalisé par rapport aux normes d'écriture propres à Delâge et à ses contemporains avec ce qui fut réalisé par d'autres collectifs dont la démarche, à l'époque, partageait avec la sienne un certain air de famille.

Il est intéressant par exemple de comparer le contexte d'énonciation de Delâge, dans le *Pays renversé*, avec celui des subalternistes indiens. Il n'y a pas eu dans ce dernier contexte ce temps d'arrêt, cette « pause-sagamité », dont parle Delâge. Pas plus qu'il ne fut nécessaire de passer par la médiation d'une culture tierce pour articuler un discours postcolonial. Delâge tranche ici par sa position isolée avec la cohésion des historiens indiens des subaltern studies, qui se forment aux idées marxistes alors qu'un gouvernement socialiste est en place. Ils recherchent collectivement autour de Marx une manière de concilier leur cadre théorique critique, par rapport au système capitaliste, et la spécificité du cas indien, identifiant alors le modèle gramscien de la culture hégémonique comme susceptible de rendre compte de ce qui se passe lorsqu'une culture est colonisée¹²⁹. L'argumentaire gramscien, tout comme l'argumentaire marcusien de Delâge,

¹²⁹ Pour une description de ce contexte théorique, voir l'introduction de *Provincializing Europe*, de Dipesh

devait faire face au défi posé à ce modèle sur la base de la critique d'idéalisme. On aura du mal, notamment, à défendre cette idée de cultures spécifiques associées à des classes sociales, dont dépend la mise en cause de l'élite indienne comme partie prenante de l'intégration des classes populaires indiennes au global en tant que subalternes. Il est intéressant de mettre en rapport ce défi avec ce problème de l'instrumentalisation de la recherche à des fins politiques, dont parlait Trigger.

On semble avoir besoin, dans le cadre d'une mise en cause du colonialiste, de ce collectif-classe et la description risque d'informer surtout sur ce besoin. Cependant, au moment où le problème se pose, le collectif subalterne forme déjà un réseau suffisamment fort pour jeter collectivement du lest, nuancant son matérialisme initial.

Cette dimension du retour critique sur le paradigme dont on se fait le passeur culturel est importante pour notre filière franco-québécoise. Nous avons vu comment Havard avait fait de cette concession relative à l'ombre du capitalisme sur les sociétés non-occidentales un point de départ de sa démarche de dialogue avec White, et notre exemple subalterniste nous renseigne par rapport à l'importance d'un contexte favorable à cet égard – contexte qui, à l'époque de Delâge, n'existe pas encore. Cette piste du caractère favorable du contexte nous amène à interroger cette histoire des débuts des Cultural Studies. Le récit que donne François Cusset à cet égard est instructif.

Cusset considère que, dès les débuts – il voit l'élément déclencheur dans un congrès tenu à Yale en 1966 pour rattraper le retard qu'accusait la diffusion des œuvres de Lévi-Strauss – le post-structuralisme et la « French Theory » de manière plus générale impliqua une double

Chakrabarty (Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2007). Voir également Pouchepadass par rapport au caractère structurant, dans le développement d'un collectif subaltern studies, de l'opposition au paradigme nationaliste, « expression du point de vue du leadership bourgeois de la lutte d'indépendance, lequel n'avait cessé de réprimer ou de récupérer l'agitation radicale des classes populaires au nom de l'unité antibritannique [...]» (Jacques Pouchepadass, « Subaltern et Postcolonial Studies », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Galimard, p. 636 et suivantes).

« translation » épistémologique : celle des marxistes « vers une prise en compte plus ouverte de la question de la structure », et, dans une démarche de convergence, celle des théoriciens associés au structuralisme qui se distancient à la fois de l'épithète et de Lévi-Strauss.¹³⁰ Cette configuration de la French Theory s'était déjà affirmée sur le terrain du postcolonial par le biais du cadre foucauldien de Said, dans *l'Orientalisme* (1978). Avec cette idée d'un dispositif ancré dans un réseau de savoir sur le collectif colonisé, on n'a plus à se situer par rapport au problème épineux de l'agenda de l'élite indienne. Le problème de l'agentivité, alors, sera non pas l'instrument d'une disqualification sommaire, mais un thème qui sera réapproprié de l'intérieur, à mesure que le groupe subalterniste indien s'ouvrira aux idées associées, dans les milieux anglo-saxons de l'époque, à cette crise des représentations des années 1990. Voici donc un courant qui, loin de rompre complètement avec ses fondements matérialistes, dialogue plutôt avec eux et leur donne ce faisant une forme susceptible de mieux résister à l'épreuve scientifique.

Un lecteur contemporain intéressé par ces thématiques postcoloniales trouvera davantage son compte à ce sujet dans le *Middle Ground* de White que chez les prédécesseurs de celui-ci. Si l'on sent bien, dès les années 1970, que l'on est soucieux de restituer la perspective autochtone, d'aborder la relation coloniale à partir d'en bas, White va pour sa part, dans son *Middle Ground*, retravailler les espaces discursifs qui fournissent à l'historien son matériel d'archive – négociations entre représentants d'Onontio, gouverneur français, et représentants autochtones – dans une perspective d'ethnogenèse.

Par l'accent qu'il met sur l'espace discursif de référence pour les partenaires coloniaux, son travail fait écho aux figures fondatrices de l'approche postcoloniale en histoire. Pensons par exemple au *Provincializing Europe* de Dipesh Chakrabarty, qui travaille en critique littéraire les espaces

¹³⁰ « Comme si ce déplacement en terrain neutre libérait chez les Français une parole contrainte en France par la grande notoriété du structuralisme, le colloque témoigne d'une double translation : des hégéliens et des marxistes vers une prise en compte plus ouverte de la question de la structure, et des deux intervenants les plus couramment associés au structuralisme (Barthes et Derrida) vers une première distance critique à son endroit. » [Pour le public universitaire américain, qui ne connaît que le versant narratologique du structuralisme], « ce structuralisme altier aux enjeux lointains (...) serait en fait à dépasser vers un plus réjouissant *post-structuralisme*. » (François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte/Poche, 2003, 2005, p. 40-41).

discursifs associés au capitalisme de presse de manière à montrer comment, pour se réappropriier les catégories identitaires fournies par le partenaire colonial, le producteur culturel local devait mobiliser du matériel issu de sa propre tradition rituelle. En ce sens, le grand récit du pays franco-indien qui se construira suite à la destruction de la Huronie, c'est White qui l'écrira, et non pas Delâge ou un autre ressortissant de l'espace discursif naguère structuré autour de l'opposition Laval-Montréal.

4 - Retour sur la reconnaissance, par Havard, du sens de l'inventivité conceptuelle chez White

Lorsque nous nous sommes penché, précédemment, sur la trajectoire de Trigger, nous avons noté que le thème de la remise en cause postmoderne de la possibilité même du projet ethnohistorien de passage de frontières avait joué un rôle important dans l'explicitation de son récit historiographique. En effet, au moment où Trigger s'adresse aux lecteurs de la *Canadian Historical Review*, ce qu'il peut sembler nécessaire de faire, c'est de défendre l'espace discursif ethnohistorien contre ces attaques menées dans une perspective postmoderne. Lorsqu'il s'adressera à l'auditoire de la revue *Ethnohistory* cependant, ce thème n'apparaît plus comme un défi provenant du dehors et qui émanerait d'épistémologues pessimistes. Il s'agit désormais d'un thème qu'on met soi-même de l'avant dans une perspective d'autocritique, afin de permettre au collectif ethnohistorien de relever les défis propres à une crise des représentations qui tient du postcolonialisme.

Voilà qui nous permettait de discerner une frontière disciplinaire entre ethnohistoire et Cultural Studies, une frontière qui canalise l'agir ethnohistorien. Nous avons avancé que la posture épistémologique pessimiste en question est structurante, en ce sens qu'elle amène à expliciter des règles du jeu qui, jusqu'ici, fonctionnaient de manière implicite. Cette explicitation se réalise sur le mode polémique et implique une représentation d'un collectif ethnohistorien et d'un projet ethnohistorien.

J'aimerais revenir sur ce matériel en passant maintenant de la trajectoire de Trigger à celle de White, de manière à revenir sur ce moment où il semble possible de se passer de ce rapport d'extériorité antagonique, par rapport aux Cultural Studies. À ce stade-ci de l'analyse, il sera important de convoquer le matériel analysé jusqu'ici afin de réinterroger cette image, que Havard mettait de l'avant dans son article de 2016, d'un *Middle Ground* qui change la donne sur le plan conceptuel.

Je commencerai, dans la première section (section 4.1), par montrer qu'avant la prise de conscience par le collectif ethnohistorien de l'irruption d'un collectif autochtone contemporain au sein de son espace public, White tenait déjà un discours de praticien de l'ethnohistoire qui s'attachait à intégrer les remises en cause postmodernes du projet ethnohistorien traditionnel afin de mettre de l'avant une nouvelle approche de l'identité autochtone.

En me penchant sur ce filon de l'importation de matériel issu d'un champ disciplinaire voisin, je m'attacherai à comprendre ce qui permet la réussite de ce coup de force, de cette remise en question de ce qui, jusque-là, allait de soi. Je le ferai de manière à conserver la possibilité de se servir de ce matériel afin d'enrichir la mémoire qu'on peut garder de la démarche tant dans une perspective franco-qubécoise qui s'inscrit dans le sillage de l'approche 'middle ground' que dans une perspective Native Voice qui s'attache plutôt à rompre avec cette approche.

La réflexion historiographique sur la trajectoire de White permettra alors de mieux discerner ce qui, dans son cadre théorique, serait susceptible d'être retravaillé dans une démarche de construction de ponts conceptuels entre les deux approches – c'est le sujet de la section 4.2.

4.1 White comme importateur de contenus provenant des Cultural Studies

Une façon d'aborder cette propension à l'innovation conceptuelle qu'Havard attribue à White dans son article sur le projet « Pays d'en Haut » tout en limitant le risque de dénaturer le matériel historiographique en le mobilisant implicitement dans le cadre de polémiques contemporaines qui lui sont au départ étrangères, c'est de se borner dans un premier temps à suivre ce dernier auteur lorsqu'il importe du matériel relevant des Cultural Studies.

On verra ici que, lorsqu'envisagé de manière relationnelle – conjointement avec la trajectoire de Trigger – le discours de praticien de White nous informe sur des options qui, jusqu'ici, n'étaient pas sur la table pour son public ethnohistorien concerné par le thème de la crise des représentations. Montrer qu'on peut intégrer au projet ethnohistorien de passage de frontières

des postures épistémologiques plus radicales qui, a priori, sembleraient constituer des attaques à la possibilité même de réaliser ce projet, c'est ce que White fait lorsqu'il place son *Middle Ground* sous le signe d'épigraphes éloquentes. Prenons l'exemple de cette citation de Greg Dening, qui ouvre un chapitre sur ce que deviennent les autochtones à l'ère des républiques autochtones rebelles de l'Ohio : « The historical reality of traditional societies is locked together for the rest of time with the historical reality of the intruders who saw them, changed them, destroyed them. There is no history beyond the frontier, free of the contact that makes it »¹³¹.

White avertit le lecteur habitué au style monographique qu'il entre dans un domaine constructiviste en mettant le travail de passage de frontière qu'il réalise sur les autochtones sous le signe de citations comme celle de Dening. Dans cette perspective, l'option plus traditionnelle de reconstitution des institutions autochtones de l'intérieur est implicitement connotée de désuétude. Lorsqu'on s'interroge sur l'espace discursif de référence, dans une situation comme celle-ci où un défi sérieux est lancé à l'auditoire, mais sans l'être explicitement – il fait partie d'un épigraphe et, s'il donne le ton d'un chapitre, il sert des fins qui touchent à l'esthétique de l'argumentaire – on peut se demander : disposait-on à l'époque, dans cet espace ethnohistorien, d'une marge de manœuvre permettant de s'opposer avec succès à l'importation d'une telle perspective? Contrairement à Delâge, qui pousse le langage Braudel-Wallerstein jusqu'à parler marcusien sans que cela n'implique nécessairement de capital symbolique, White dispose ici d'un capital incorporé associé à la posture du lettré, car en intégrant ces thématiques postmodernes à un cadre constructiviste, il joue le jeu de langage ethnohistorien de l'agentivité autochtone. Il peut, en citant Dening, jongler avec deux balles de feu – le thème de la disparition du collectif autochtone dû à l'agression coloniale et celui de l'impossible passage des frontières. Aussitôt mis de l'avant, ces référents angoissants sont neutralisés par sa manière innovante d'aborder le problème du passage de frontières.

Catherine Desbarats écrit que, selon Hayden White toujours : « l'historien rend intelligible le passé

¹³¹ Cité dans White, *The Middle Ground, Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, p. 186.

en partie parce qu'il l'encode dans des modes de langage figuratif et dans des catégories d'intrigue que son public reconnaîtra.»¹³² Dans le cas de Richard White, parallèlement à ce qu'il narre à propos du collectif des autochtones du Pays d'en Haut, on peut considérer une autre intrigue implicite, celle de l'arrivée de l'entreprise ethnohistorienne à une situation nouvelle : plutôt que de se présenter comme naguère dans un rapport d'opposition aux Cultural Studies, l'ethnohistoire sera amenée à définir de manière plus explicite qu'elle ne le faisait par le passé ses conceptions de l'identité des sujets historiques autochtones.

Notons, encore une fois, que c'est dans la mesure où l'on construit préalablement le champ qu'on peut discerner cette tendance. White, lui, ne se définit pas explicitement comme réformateur constructiviste du champ ethnohistorien, il procède en tant que praticien. Ce n'est que plus tard, dans son article de 1998, qu'il se rapproche d'une explicitation d'un nouveau récit d'émergence d'un collectif ethnohistorien : on le voit présenter son collectif comme un groupe de sympathiques praticiens qui, après avoir vaincu les historiens qui considéraient qu'on pouvait évincer les autochtones du récit de la construction des États nord-américains, doivent maintenant évoluer et s'attaquer sérieusement au problème du passage de frontière.

Voilà qui passe par l'importation d'une expertise 'Cultural Studies', et le *Predicament of Culture* de James Clifford joue alors, nous l'avons vu, un rôle clef. Il est intéressant de noter que c'était déjà le cas en 1991 lorsque White mobilise Clifford en ouverture du *Middle Ground*, lui empruntant une citation qui montre bien la dualité épistémologique et identitaire de l'approche :

Les histoires de contact et de changements sont toujours structurés selon une envahissante dichotomie : l'absorption par l'autre ou l'a résistance à l'autre. La peur de la perte d'identité, un tabou puritain quant au mélange des croyances et des corps, pèse sur le processus. Mais que se passe-t-il lorsque l'identité est conçue non comme une frontière mais comme un réseau de relations et de transactions dans lequel un sujet est activement impliqué? L'histoire ou les histoires de l'interaction doivent alors se faire plus complexes, moins linéaires et moins téléologiques.¹³³

¹³² Catherine Desbarats, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Histoire des Premières Nations : nouvelles lectures et nouveaux problèmes*, vol. 53, n° 4, 2000, p. 496.

¹³³ Clifford, James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, Paris, [1988], 1996, p. 19, cité dans White, *op. cit.*, p.23.

Il est intéressant d'aborder le message sous l'angle de ce qui entraîne l'adhésion parce que peu susceptible d'être remis en question. Nous avons vu que de nos jours, l'approche de White en matière d'identité peut faire l'objet d'un débat. Havard soulignera comme s'agissant d'un trait digne d'être constitué en objet de mémoire la sophistication par laquelle White tranche par rapport au milieu ethnohistorien de l'époque ; il citera l'historien des *Annales* Paul Veyne qui écrivait que le talent de l'historien réside pour moitié dans l'invention de concepts¹³⁴. Tandis qu'il pouvait être possible pour McDonnell, en 2015, de disposer sommairement de White sans même avoir à débattre de questions de fond, et de le ramener à un épigone de Turner. Sans s'embarrasser du fait qu'à l'époque, White était le principal praticien de l'ethnohistoire à construire un contre-récit, avec cette conception du Pays d'en Haut comme « a place » (un espace à comprendre non pas de manière prospective, mais suivant ses termes propres), McDonnell y voit la dernière incarnation *mainstream* du grand récit national de la progression constante de la frontière. Difficile, cependant, pour un lecteur ethnohistorien en 1991, lors de la parution de *The Middle Ground*, de remettre en cause une telle expérience constructiviste de l'identité autochtone. Être activement impliqué dans un réseau de relations et de transactions, n'est-ce pas là le propre du collectif autochtone lorsqu'on prend en compte son agentivité ?

White eût-il fait face à un public structuré autour du débat, un public anti-constructiviste, habitué par exemple à une tradition d'incartades constructivistes du côté de l'identité au sens traditionnel, herderien, la reddition de comptes par rapport au cadre conceptuel aurait pu devoir être menée davantage en profondeur, mais ce débat entre approches constructiviste et primordialiste par rapport au traitement de l'agentivité n'est visiblement pas structurant, du point de vue de l'identité des ethnohistoriens. Il se passe ailleurs, du côté de l'anthropologie.

Encore une fois, en considérant les choses de l'extérieur, on peut imaginer qu'une Mary Douglas

¹³⁴ Pour Paul Veyne, « le talent d'un historien est pour moitié d'inventer des concepts » (Veyne, Paul, « L'histoire conceptualisante », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire I : Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 103, cité dans Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », p. 38.

aurait préféré conserver le groupe autochtone, avec ses réseaux et ses transactions, à l'intérieur du verre d'eau « monade culturelle ». Elle n'aurait pas poussé cette autocritique jusqu'à la remise en cause de quelque chose d'autre que le caractère colonial de sa démarche – elle compare ainsi l'habitus de l'anthropologue colonial à celui du collectionneur de papillons, ce qui est bien différent de la critique que mène White, via Clifford, de l'approche « puritaine » de l'ethnohistorien en ce qui concerne le traitement de l'identité, critique qui vise à promouvoir une conception relationnelle, constructiviste de l'identité. Pour que cette démarche d'autocritique puisse fonctionner, il faut partager avec l'auteur une identité, une conception bien précise de la tradition de recherche dont on cherche à s'émanciper. La position d'extériorité d'une perspective pré-postcoloniale à la Douglas relative à cette façon de penser le postcolonial aide à prendre conscience du fait qu'on devait, pour que le message de White passe sans accroc (i.e., sans entrer dans le registre de l'épreuve scientifique), partager certaines dispositions qui sont historiquement situées, dont le sens est relatif à l'histoire des relations entre l'ethnohistoire, les Cultural Studies et le collectif autochtone. Catherine Desbarats met de l'avant un point intéressant à ce sujet, repris de Hayden White, par rapport aux tropes ethnohistoriens tels que ceux de Trigger, de Delâge ou de Richard White : pour que la démarche fonctionne, on doit disposer d'une certaine base d'acceptabilité. Ce qui nous ramène à la formule de Ponge, « enseigner à nager aux poissons ». Ce que ce cadre de référence permet de réaliser, c'est une analyse de matériaux institutionnels qui serait soluble dans ce nouvel environnement post-puritan qui semble exister pour les théoriciens des Cultural Studies.

Pour qui s'empare rétrospectivement de cette boîte noire du middle ground afin de s'en réclamer ou de s'en dissocier, tout le travail de préparation d'un cadre référentiel alternatif relève de l'hors-champ, et pourtant, cette étape est cruciale. L'étape qui précède l'exposition proprement dite du cadre 'middle ground' est éloquent à cet égard. Ainsi, White écrit que « [t]radition was the storehouse of a tribal people's knowledge of themselves as a people and a guide to how they should act. As war and disease reduced populations and forced the amalgamation of previously distinct peoples, the survivors seemed to cling to their traditions. But they were like infants

sucking the breasts of their dead mothers; tradition could no longer sustain them. »¹³⁵ À ce stade-ci de notre démarche de reconstitution du coup de force opéré par White à l'égard de l'espace discursif de référence, on constate que ce travail de passage de frontières n'aurait pu se faire de cette manière si l'auditoire avait comporté déjà une présence autochtone. Nous avons vu que pour McDonnell, la source de l'erreur de White et de ses épigones par rapport à la capacité qu'avaient les autochtones d'exister indépendamment de leur partenaire colonial, c'était cette confiance trop grande attribuée aux sources coloniales franco-américaines. À un traditionnel biais colonial répond alors une option Native Voice qui prend plutôt le parti du collectif autochtone. Mais ce que notre matériel nous dit ici, c'est que le parti que l'on prend lorsqu'on construit comme White ce modèle de la colle coloniale cimentant divers peuples autochtones, c'est celui des théoriciens qui tranchent par leur capacité de mettre des mots précis sur des impressions vagues avec lesquelles on devait jusqu'ici composer sans possibilité de théorisation.

Par rapport à ce que je disais du malaise que provoque, dans le cadre de la routine du travail de modélisateur ethnohistorien des institutions autochtones, la figure whitienne du collectif autochtone déstructuré, il y a ici une option singulière. Elle consiste à intégrer cette figure non plus comme point de chute qui devient inéluctable lorsqu'on cesse de faire de l'analyse pour faire du récit national, selon une trame plus ou moins turnerienne, mais comme un objet analysable en soi, lorsqu'on adopte une posture de distanciation sociologique adéquate. White esquisse ici une telle analyse en convoquant sur ce sujet, par le biais d'une note en bas de page, la *Contemporary Critique of Historical Materialism*, d'Anthony Giddens¹³⁶ – car son image macabre de l'enfant à la mamelle d'un cadavre est tirée de cet ouvrage du sociologue anglais.

On pourrait, sur ce point, convoquer Bourdieu sur le sous-prolétaire, figure clef de sa transposition de *l'Être et temps* d'Heidegger en sociologie : « Ces gens dont le temps est une sorte de série discontinue d'instant, qui peuvent être suspendus à tout moment, n'ont aucune espèce

¹³⁵ White, *op. cit.*, p. 57.

¹³⁶ Anthony Giddens, *Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres, Palgrave, 1995 [1981].

de projet, ou alors ce sont des projets complètement irréels, décrochés du présent »¹³⁷. Pour Bourdieu comme pour White, la figure du collectif qui n'a pas d'agenda et ne peut compter sur une routine susceptible de permettre de faire face aux problèmes de l'heure, permet d'articuler une analyse. Bourdieu et White importent avec aisance des concepts tout en se doutant bien que leur auditoire de référence respectif (composé de praticiens de l'ethnohistoire habitué à polémiquer avec une histoire *mainstream* pour White, et de structuralistes habitués à polémiquer avec des fonctionnalistes pour Bourdieu) ne disposera pas des bases nécessaires pour empêcher cet effet « coup de force » qui rend inopérante une frontière habituellement structurante entre deux champs scientifiques jusqu'ici maintenus séparés.

La situation décrite par White a bien une valeur pédagogique, en un sens, il vient mettre des concepts, des idées précises, sur des symboles vagues, qui hantent l'ethnohistoire et face auxquels on est souvent sans ressources. Kerwin Lee Klein développera, quelques années plus tard, ce thème central du *Predicament of Culture* de Clifford, d'une tension fondamentale, au sein de l'imaginaire « occidental » (on pourrait dire « états-unien ») entre l'image du collectif autochtone qui émerge, qui s'affirme par rapport à l'ordre colonial, et celle du collectif autochtone déstructuré, écrasé par l'ordre colonial. Je me suis penché précédemment sur cette bataille, gagnée en anthropologie mais pas encore en histoire, autour de ce grand récit de la défaite et de la déstructuration des autochtones, un combat mené sous cette bannière du « usable past », de cette recherche de nouvelles bases narratives davantage susceptibles de permettre au collectif autochtone contemporain de mobiliser son histoire dans le cadre de sa démarche d'émancipation. Comme le souligne Klein, l'engagement sous cette bannière n'implique pas pour autant qu'on s'émancipe du pattern d'oscillation entre les deux images. Si, pour Klein, un travail analytique pertinent, pour la recherche, est de s'en rendre compte, de développer les outils historiographiques nécessaires à cet égard, la trajectoire de White nous montre qu'on peut également changer la rime et produire un récit qui commence par un état de déstructuration pour mener à une dynamique d'affirmation de soi du collectif autochtone par

¹³⁷ Bourdieu, *Sociologie générale, vol. 2 : cours au Collège de France, 1983-1986*, p. 269.

rapport à l'ordre colonial que tentait d'imposer le collectif franco-américain.

L'état de déstructuration initial auquel White fait référence ressemble à cette image de l'autochtone vaincu par l'ordre colonial, avec lequel l'ethnohistoire a du mal à composer. Mais ce récit en fournit une version plus manipulable, pour qui cherche à poursuivre l'analyse au-delà de l'habituelle mise en cause de l'injustice coloniale, dont on a vu précédemment avec Klein qu'elle constituait ce point de bascule où l'analyse cède la place au récit national. Le collectif autochtone déstructuré n'est pas cette entité désingularisée, victime parmi d'autres d'un système implacable dont l'action est la même peu importe le territoire. Si ce collectif se trouve sérieusement atteint dans sa capacité à s'organiser selon ses propres termes, c'est non seulement dû à l'action délétère du contact – ici, le choc microbien – mais également dû aux défaites militaires face aux Iroquois. L'état de déstructuration autochtone ne participe plus alors de ce qui suit l'analyse et clôt le récit, mais se voit intégré à l'analyse d'un processus de réinvention culturelle qui nous informe sur un territoire spécifique et le contexte institutionnel qui y prévaut à cette époque.

McDonnell problématisera, nous l'avons vu, une confiance trop grande aux témoignages des missionnaires des années qui suivront la destruction de la Huronie. Et, si nous avons démontré que cela amène McDonnell à prendre une distance par rapport aux archives francophones qui n'est pas que critique, il reste qu'il peut en effet être intéressant de se demander dans quelle mesure les témoins francophones étaient outillés pour faire la part des choses en écoutant les récits de leurs informateurs hurons sur l'expérience de crise qui marquait leur quotidien dans ce pays algonquien où ils tentaient de s'intégrer. Cette réflexion sur le sens de l'engagement du chercheur par rapport à la cause postcoloniale, on gagne à la poursuivre en ajoutant aux trajectoires étudiées précédemment celle de White dont on voit ici qu'il ne crée pas son cadre théorique en faisant table rase du passé : il manipule des référents narratifs qu'il partage avec son lectorat de manière à changer la perception de certains éléments clef du récit, et se laisse porter ce faisant par des impensés inhérents à ce jeu de langage de l'agentivité autochtone.

On note ainsi une différence fondamentale entre une analyse comme celle proposée par Bourdieu, qui se fonde sur les résultats d'une expérience de terrain concrète chez les sous-prolétaires algériens¹³⁸, et celle de White, qui au moment où il écrit n'a pas, visiblement, à composer avec un auditoire spécialisé dans la centralisation de données de terrain afin de produire des modèles institutionnels cohérents. Il peut donc faire appel à un cas général, fictif, tiré de Giddens sans jamais avoir à en démontrer l'applicabilité au moyen de preuves documentaires. On ne mobilisera pas, en effet, de matériaux tirés des témoignages écrits du XVII^e siècle qui seraient susceptibles d'étayer cette réflexion sur le rapport d'aliénation marquant la relation à la tradition des peuples colonisés, ni même sur l'incompatibilité entre les systèmes rituels des diverses populations amenées à se côtoyer dans ces nouvelles communautés autochtones. Entre l'image de groupe autochtone déstructuré, aliéné de ses traditions culturelles, qui lui est suggéré par le contexte contemporain qui est le sien, et par rapport auquel Giddens offre un schème d'intelligibilité historique bien théorique, et l'image de groupe autochtone déstructuré décrit par les témoignages écrits du XVII^e siècle dans une toute autre perspective, White navigue librement. Reprenant notre analyse jusqu'ici, on pourrait dire qu'il peut naviguer sans être inquiété car ce n'est pas sur ce terrain qu'il risque d'être mis à l'épreuve. Et on pourrait également rajouter que cela tient à une volonté de savoir qu'il ne s'agit pas ici de dénoncer, mais de représenter en fonction de ce qu'elle parvient effectivement à faire comprendre.

À cet égard, on peut se rapporter à l'hybris sociologique de Delâge, lorsqu'il pousse l'application du cadre Braudel-Wallerstein jusqu'à importer en terre autochtone la mise en cause par Marcuse de la culture de la répression capitaliste : Delâge a été amené a priori à « carburger aux concepts » dans une démarche exploratoire. Il reste loisible alors au lecteur ne partageant pas les dispositions de référence du texte de formuler, de l'extérieur, un jugement critique qui permettra d'attribuer une case, de situer la démarche de l'auteur. Malheureusement, la réflexion critique a bien souvent pour effet de clore l'analyse. Si, comme le disait Trigger, le *Pays renversé* offre un modèle provisoire (« a provisional model ») intéressant, sur le plan théorique, encore faut-il qu'on soit intéressé à le développer, à en faire quelque chose de moins exploratoire, de plus

¹³⁸ Pierre Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Les Temps modernes*, n. 199, 1962 p. 1030-1051.

balisé. De la même manière, si l'on se réfère au contexte discursif de White dans une perspective de *deal* latourien, on comprend qu'il y a quelque chose, dans le cadre « middle ground », qui n'a plus sa place dans le contexte discursif ethnohistorien actuel, et qu'une démarche de suivi s'impose alors afin de discerner des options possibles pour intégrer cette piste dans une démarche de « prendre-langue ».

Ce sera notre but dans la section suivante. Visiblement, White n'est plus intéressé, lorsqu'il s'adresse en 1998 à un auditoire ethnohistorien au sein duquel se trouve ce collectif « Études autochtones », à développer un modèle de bonne pratique ethnohistorienne qui serait construit à partir de son propre travail. Notre démarche, alors, visera à déceler les options qui n'ont pu être développées à l'époque par White mais aurait permis de développer ce modèle provisoire afin d'en faire un monde de référence commun pour la recherche - un cadre qui serait soluble dans un univers où notre filière franco-qubécoise aurait elle aussi eu sa place, afin de pouvoir nous représenter plus clairement ce qu'elle peut faire de nos jours avec ce filon du Middle Ground.

4.2. Retour sur l'inventivité conceptuelle de White – pertinence du filon « Clastres » pour les collectifs ethnohistoriens contemporains

S'il est un domaine par rapport auquel on peut dire que le middle ground de Richard White conserve un potentiel heuristique encore peu exploité, c'est bien celui de sa reformulation, dans le cadre de son analyse du rapport au chef chez les autochtones du Pays d'en Haut, de la thèse du sud-américaniste Pierre Clastres à l'effet que les sociétés de chasseurs-cueilleurs amérindiennes sont, non pas des sociétés sans État, mais des sociétés organisées de manière à éviter que l'État n'apparaisse. Une façon pour nous d'aborder ce potentiel, c'est de le concevoir à la lumière de la proposition de Havard concernant l'antidote que représente le territoire « Pays d'en Haut » pour s'émanciper de son habitus de chercheur. Si une marge d'empire est un territoire en voie d'être englobé dans une structure étatique, l'exemple du discours de McDonnell nous montre qu'on peut, porté par le sens de l'engagement anticolonial qui nous anime, vouloir opposer à cette représentation une contre-représentation d'un territoire défini comme

autonome par opposition à cette structure en devenir ; on peut perdre de vue ce faisant, dans ce débat autour du caractère autonome ou dominé du peuple autochtone, le risque d'importer, lorsqu'on représente l'autre autochtone, un appareillage conceptuel empreint de philosophie étatiste. On pourrait dire alors avec Trigger que c'est dans la mesure où il parvient à établir des liens concrets avec les autochtones que le chercheur peut en arriver à développer une relation de savoir lui permettant de ne pas faire de son discours sur les autochtones un discours sur ce qui le choque au sein de sa propre société. Or, à l'origine de la piste de Clastres, on retrouve une expérience de vivre-ensemble entre chercheur et collectif autochtone, celle du sud-américaniste qui table sur une expérience de terrain. Une expérience dont on pourrait dire qu'elle est beaucoup plus réflexive que celle conduisant à composer avec la présence nouvelle d'autochtones dans l'espace ethnohistorien en évitant les thèmes dont on s'imagine qu'ils risquent de choquer, en préconisant plutôt des thèmes plus consensuels qui illustrent clairement l'engagement anti-colonial, au risque de prêter flanc à la critique postcoloniale, lorsque cet engagement, comme toute configuration symbolique, se modifie avec le temps.

On retrouvera dans les pages qui suivent notre dualité de registres : d'abord celui de la réflexion historiographique sur le contexte d'énonciation des partenaires polémiques impliqués par notre piste, puis celui plus exploratoire relatif au potentiel heuristique de ce filon « Clastres » pour faciliter le passage de frontières, pour permettre de mieux comprendre les autochtones du Pays d'en Haut. Voici une piste qui, suivant notre perspective, serait susceptible de favoriser le brassage d'idées. Et l'on pourrait ajouter : de le favoriser davantage que le pont que Havard cherchait à construire autour du travail de Lévi-Strauss. Davantage, car l'histoire de la méfiance des milieux de recherche anglo-américains par rapport à l'américaniste français est vieille comme la French Theory, comme le post-structuralisme dont on connaît l'importance pour les Cultural Studies¹³⁹.

¹³⁹ Le rejet de Lévi-Strauss comme positionnement identitaire semble tirer son importance de cette trame de l'émergence des Cultural Studies, qu'on a suivi précédemment avec Cusset. Comme si, en se faisant passeur culturel, White se rapportait à un récit de fondation des Cultural Studies comme on se rapportait à un script – sans possibilité de retour critique vers le récit de fondation, à la lumière des enseignements particuliers tirés de l'expérience « Pays d'en haut ». On pourrait dire alors que le Pays d'en haut aurait pu offrir à White une possibilité de travailler sur ses « habitus historiographiques », comme disait Havard – et le tropisme identitaire duquel on doit s'émanciper en recadrant le débat autour de l'enjeu identitaire 'Lévi-Strauss' n'est pas que national mais disciplinaire également.

Plutôt que de chercher à déboulonner ces tendances lourdes historiographiques, on peut préférer tabler sur le fait que Clastres a conçu son modèle dans une démarche de dialogue avec Lévi-Strauss. Plutôt que de faire dialoguer, comme le fait Havard, le collectif franco-québécois avec un consensus ethnohistorien construit comme domaine de la rectitude politique, et proposer une transfusion de réalisme structural au sein du *mainstream*, il s'agirait de dialoguer avec un partenaire polémique envisagé comme théoricien clastrésien de l'identité qui s'ignore. Ce dialogue viserait donc à prendre à partie White au niveau, non pas, de sa méconnaissance du travail de Lévi-Strauss, mais de la reconnaissance qu'il refuse à Clastres qui pourtant joue un rôle fondamental dans la construction du cadre théorique lui permettant d'aborder l'identité autochtone.

D'emblée, il est bon de rappeler que White n'est pas du tout, a priori, un partisan de Clastres. Pourtant, dans une note en bas de page, l'ethnohistorien souligne : « The most intriguing and suggestive discussion of chieftanship and politics in North and South America is Pierre Clastres, *Society Against the State : Essays in Political Anthropology*, p. 7-47 ». Or, cette note, qui constitue la seule référence explicite au travail de Clastres dans son livre, White la terminera en ces termes : « Clastres's argument that the chief was the speaker for the group does not always literally apply to Algonquians. Chiefs usually employed special speakers to speak for them in council. Similarly, polygamy, while important among Algonquians, did not seem to have the same political significance as it did for Clastres's South American villagers, but this is a matter for additional research. »¹⁴⁰ Il y a un monde d'impensés à expliciter entre cette posture prudente, qui laisse si peu de marge de manœuvre au lectorat pour poursuivre sa piste, et l'usage plus que libéral qu'il fera des idées de Clastres lorsqu'il élaborera son modèle de construction de l'identité autochtone.

On aurait pu alors penser que White aurait saisi l'occasion d'évoquer, pour commencer, la faculté qu'ont les autochtones de se servir du contact avec le représentant colonial pour se réinventer. Et on se serait attendu à le voir présenter son propre cheminement d'auteur qui lui aurait permis de rendre compte de ce processus de réinvention culturelle réalisé par le groupe autochtone, à

¹⁴⁰ White, *op. cit.*, p.38

le voir présenter les rapports entre ethnohistoire et Cultural Studies à la lumière de sa propre trajectoire. Ce point est important. Eût-il fait partie de son identité consciente d'auteur, le passage par Clastres aurait été intéressant, car il aurait pu permettre à notre importateur de contenu Cultural Studies un mouvement de retour polémique vers le domaine où se construisent les concepts qui sont à la base de son identité d'auteur. En effet, White suit ici la thèse de Clastres, mais l'applique au contexte inter-ethnique nouveau, celui du Pays d'en Haut. Comme il l'annonce avec sa citation de Clifford, en exergue de son livre, White endosse une conception relationnelle de l'identité. En intégrant Clastres dans cette perspective constructiviste, White l'introduit dans un paysage nouveau : Clastres, dans un tel contexte, constitue un nouvel élément explosif à la French Theory dont le potentiel disruptif, au sein des milieux de recherche anglophones concernés, tendait pourtant à se stabiliser.

White est alors tout à fait dans le vif du sujet que Gilles Havard cherchera à mettre à l'agenda ethnohistorien en réfléchissant au potentiel heuristique du Pays d'en Haut. Comme il le sera pour Havard, le Pays d'en Haut est chez White un véhicule d'émancipation pour la recherche, il offre l'opportunité de repenser les habitus historiographiques : non seulement ceux qui relèvent directement des récits nationaux, mais également ceux qui se nourrissent de l'imaginaire des États et nations modernes tout en se présentant de manière crédible comme relevant du scientifique et non de la politique identitaire. Déjouer le piège de l'anachronisme, donc, mais aussi mettre en rapport des « provinces historiographiques habituellement disjointes », comme le formule Havard. Et le faire non pas uniquement en qualité d'importateur du champ des Cultural Studies habituellement maintenu séparé de l'ethnohistoire, importateur qui, par sa faculté de manier différents types de codes, change la donne au sein de l'espace ethnohistorien : il y a aussi ce bénéfice heuristique potentiel pour le champ en question qui découle d'un retour critique vers les champs théoriques desquels on puise le matériel nécessaire à la description du collectif autochtone.

Voilà qui nous mène maintenant à aborder le potentiel heuristique que représente cette réflexion sur le cadre clastrésien de White pour notre filière franco-qubécoise. Il peut être intéressant

pour un chercheur structuraliste de faire l'exercice de reformuler son matériel dans une perspective constructiviste. On l'a vu, White tente d'intégrer à sa pratique la vision de l'identité préconisée par James Clifford comme « réseau de relations et de transactions dans lequel un sujet est activement impliqué »¹⁴¹. Clifford, on l'a vu, s'adressait à un auditoire anglo-américain lorsqu'il enjoignait à se distancier de ce « tabou puritain quant au mélange des croyances et des corps »¹⁴² qui pousse à sacrifier, lorsqu'il représente le collectif autochtone, à la peur de la perte d'identité.

Nous avons suivi précédemment comment Mary Douglas conçoit pour sa part le problème lorsqu'elle s'adressait à l'auditoire britannique qui était le sien : elle rapprochait la figure de l'anthropologue de celle du collectionneur de papillon, évoquait par ailleurs des images tirés du même registre pour évoquer les biais inhérents à ce cadre colonial (britannique) qui, en monopolisant la violence légitime, laissait les collectifs autochtones dans cet état d'isolat qui rendait commode l'analyse tout en l'handicapant. Ces représentations impliquent des trames, une philosophie de l'histoire qui conserve toujours une dimension nationale, mais elles peuvent être mobilisées comme autant d'instruments théoriques permettant de renouveler les pratiques, d'où l'importance de la démarche de « prendre langue », garant de la création d'un collectif ethnohistorien transnational. Ce constat de Clifford que White reprend en praticien, on voit qu'il vise dans une même critique la volonté du chercheur pré-constructiviste d'attribuer au collectif autochtone une case, suivant l'approche « monade culturelle », et la propension de l'ethnohistorien d'organiser son récit autour de son propre rapport à l'image angoissante de la perte d'identité du collectif autochtone.

Dans une perspective de « deal » latourien, on pourrait ici se demander : et si l'on tentait de se passer de cette image du collectif autochtone comme une entité fondamentalement désorganisée, qui constitue le point de départ de White, tout en préconisant par ailleurs un traitement constructiviste de l'identité ? Cela impliquerait qu'on considérerait que ce collectif

¹⁴¹ Clifford, James, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, Paris, [1988], 1996, p. 19, cité dans White, *op. cit.*, p.23.

¹⁴² *Ibid.*, p.23.

autochtone n'était pas devenu, par un concours de circonstances mis en évidence par White (choc combiné des épidémies et des offensives militaires iroquoises), une entité composite qui ne peut être comprise qu'en optant pour l'approche constructiviste. On postulerait plutôt que ce collectif n'avait jamais cessé d'être une entité non-exclusivement autochtone.

Partant du processus de « réinvention » algonquien documenté par White, il est possible au chercheur de se servir de la notion de « Pays d'en Haut » afin de traiter la médiation opérée par le rituel comme une instance de réinvention mettant en cause des frontières relevant non plus uniquement de l'inter-ethnique, mais également de ces entités non-humaines grâce auxquelles on construit son rapport au territoire. En attendant de trouver un terme à connotation moins monarchique, on pourrait appeler ce rapport « régime de souveraineté ». Le matériel rassemblé par White, tiré d'une époque où le régime colonial ne disposait pas d'un monopole de la violence légitime, permet de sortir du cadre intra-sociétal où se déroule généralement l'analyse des institutions. Cela offre un terrain d'essai susceptible de permettre de discerner, par la suite, toutes ces petites tempêtes et convulsions dissimulées dans le registre de l'implicite, dont nous parle Douglas lorsqu'elle prend à partie le problème relatif au cadre colonial de la recherche.

Le dialogue avec Clastres est intéressant ici car ce chercheur conserve une perspective *intra*-sociétale – documenter la politique, pour lui, c'est d'abord documenter le thème de l'inégalité dans les rapports entre les membres de la communauté autochtone contemporaine, alors qu'on aurait pu chercher plutôt à savoir comment on a réussi à se construire comme communauté authentique, autonome, du temps de l'origine des institutions, ou alors dans le cadre de relations avec l'autre ethnique, avec l'autre non-humain. Voilà qui nous ramène à ce qu'écrivait White au sujet de ce projet ethnohistorien qui, à mesure qu'il en vient à s'adresser à un auditoire qui est également autochtone, apprend au chercheur à prendre conscience des implications de son habitus de moderne en ce qui a trait à la représentation du collectif historique autochtone comme agent. L'ethnohistorien apprend ce faisant à rester à l'affût de manières différentes de représenter ce qui relève du surnaturel, et l'on pourrait dire, de manière plus large, des rapports entre humains et non-humains.

4.3 Le pont qu'on cherche à construire existe déjà – retour sur la pertinence de la piste de Clastres à l'approche Braudel-Wallerstein

J'aimerais terminer ce chapitre de manière à atténuer l'impression, qui ressort dans ces pages, que le pont que j'aimerais voir se développer entre la filière franco-qubécoise et le *mainstream* ethnohistorien est quelque chose qu'il reste à construire. Que l'on parte du mouvement de retour effectué par Havard, dans *Empire et métissages*, vers le modèle braudélien de l'ombre portée par l'Europe capitaliste sur la non-Europe dès le XVII^e siècle, ou que l'on suive notre piste clastrésienne, on voit que le collectif autochtone n'est pas passif face à l'Occident européen. Il peut jouer un rôle actif en établissant des rapports avec le représentant colonial, il peut changer la donne quant à la manière de s'intégrer au global, il peut accepter la relation père-fils que cherche à imposer le colonisateur afin de le caser dans une relation de domination, mais de manière à en subvertir le sens. Il peut ainsi subvertir l'agenda colonial d'une certaine manière.

Une fois amorcé, ce mouvement de retour vers le cadre Braudel-Wallerstein peut toujours être réalimenté, dans la mesure où l'on s'intéresse à conserver cette mémoire de la mise en rapport des domaines historiographiques visés par la démarche polémique. Ainsi, par souci de maintenir les référents braudéliens, Havard avait insisté par exemple sur l'impact considérable que pouvait avoir, une fois les sociétés autochtones du Pays d'en Haut intégrées dans l'économie-monde, une décision comme celle de transférer les activités de traite dans un nouveau poste créé spécifiquement à ces fins, comme cela fut le cas suite à la fondation de Détroit en 1701¹⁴³. La polémique n'est pas tranchée, on peut la réactualiser et lui donner de nouveaux chapitres. McDonnell, par exemple, faisait valoir que les Anishinaabe de Michilimakinac n'étaient pas passifs face à cette décision prise à Versailles par des fonctionnaires français, que, sur le terrain, il leur fut possible de manœuvrer afin de forcer les représentants français à rétablir ce poste comme centre diplomatique et économique important au Pays d'en Haut.

¹⁴³ C'est l'argument développé par Havard dans l'introduction de *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*.

Eût-il cherché à formuler ses analyses dans la perspective d'une polémique avec le modèle Braudel-Wallerstein, McDonnell aurait pu alimenter cet assouplissement amorcé par Havard de ce cadre interprétatif. Évidemment, une telle démarche peut impliquer un retour sur le programme initial, en se montrant par exemple plus nuancé au sujet de cette idée que ce qui se passe au poste de traite n'a qu'une importance périphérique pour le groupe autochtone. Si, pour l'instant, ce n'est pas de ce côté que se déroule la polémique, on peut concevoir que cela soit amené à changer. On peut penser par exemple que l'on cherchera à renouveler le message traditionnel des ethnohistoriens intéressés par des perspectives « macro » concernant l'importance de prendre en compte l'expérience amérindienne de remise en cause des logiques impériales.

Dans les années 1980, alors que Bruce Trigger publiait *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord* (1985), l'objectif de la démarche ethnohistorienne visant à fournir un « usable past », était encore de produire un récit national plus inclusif. Dans un tel contexte, on l'a vu, l'idéalisme de Trigger pouvait passer, mais pas celui de Delâge, qui mettait de l'avant un matériel pertinent pour sortir l'histoire nationale québécoise de ses impasses mais devait pour ce faire s'avancer en avant-poste sur un terrain ethnohistorien à partir duquel il ne pouvait construire un récit national alternatif. Or, à cet égard, il est intéressant de noter que, sur ce terrain également, si Clastres et la mise en rapport des mythes et rites dans une perspective structurale avaient fait partie de la langue commune ethnohistorienne du milieu des années 1980, non seulement cette mise en cause du « spiritualisme » de Delâge par Trigger se serait trouvée d'emblée désamorcée, mais la médiation réalisée par le collectif autochtone, du rapport entre le chercheur et le régime colonial qu'il met en cause par son discours, aurait été fondamentalement différente.

Qu'en tant qu'ethnohistorien.n.e, on parte du collectif autochtone comme inversion de la culture occidentale de répression décrite par Marcuse, comme le fait Delâge, ou comme entité détentrice de valeurs admirables qu'on devrait inclure au sein d'un récit national multi-culturaliste, on désingularise le collectif autochtone étudié. Il y a quelque chose qu'on laisse dans le hors-champ du

politique – on pourrait dire qu’on se l’aliène, que cette aliénation durera, comme l’écrivait Trigger dans son article à la revue *Ethnohistory*, tant qu’on n’aura pas déboulonné les instances qui aliènent entre eux chercheurs et autochtones contemporains¹⁴⁴.

Si les chercheurs avaient pu partager une certaine expérience du politique avec les autochtones, peut-être pas nécessairement d’Amérique du Nord, comme le suggérait Trigger, mais du moins des autochtones d’Amérique, il aurait pu en aller différemment. C’est ici que l’expérience de terrain de l’anthropologue est pertinente. En procédant à l’inverse comme le faisait Clastres, à partir de l’expérience du terrain, Trigger aurait pu par exemple éviter de s’en tenir à un jugement moral positif de l’équité redistributrice huronne, pour conclure plutôt que tirer une gloire de donner aux autres membres de son groupe n’est pas un trait de la personne huronne, mais plutôt un acte de langage dans lequel se discerne de l’institutionnel. Vue ainsi, cette disposition autochtone au dénantissement permettrait de tempérer la mise en cause marcusienne réalisée par Delâge, de la culture moderne de répression qui s’installe en territoire autochtone au XVII^e siècle. Ce serait un moyen de faire sauter des barrières à une conversation de fond conduisant à la compréhension de l’intentionnalité chez les agents qu’on étudie. Là où l’on avait des collectifs influencés dans leur agir par des cultures et des caractères, des Français « bons bougres » parce qu’ils se dénantissent là où des représentants d’autres entités coloniales ne le font pas, ou bien des Français dont les démarches de dénantissement sont la preuve de l’inanité de leurs prétentions coloniales, on découvre d’autres options : la structuration de la personne par le mythe et le rite, notamment, les stratégies de construction de la personne qui sont également des stratégies de construction de réseaux politiques, les stratégies, finalement, par lesquelles on désamorce les tentatives de contrôle social par le chef. Comme l’écrit Clastres : « En piégeant le chef dans son désir, la tribu s’assure contre le risque mortel de voir le pouvoir politique se séparer d’elle pour se retourner contre elle »¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Voir citation supra, p. 44 : « (...) their alienation from the people they study can never be properly overcome until Euroamericans and native people cease to be alienated from each other in modern North America. »a (Trigger, «Ethnohistory: The Unfinished Edifice», p. 264)

¹⁴⁵ Tiré de *La Société contre l’État*, de Pierre Clastres (Pierre Clastres, *La Société contre l’État. Recherches d’anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974), et cité dans Étienne Bolduc, « La leçon autochtone pour éviter les autocrates », *Le Devoir*, 16 mars 2019, <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philosophie/>

Ceci pour dire que le registre de la construction d'une histoire nationale plus inclusive existe encore, et il y a sans doute beaucoup à faire à ce niveau. Mais ce n'est plus uniquement sur ce terrain que se produisent les luttes identitaires qui impliquent, ou gagneraient à impliquer, les Amérindiens sur le plan macrosociologique. J'écris « gagneraient à impliquer », car les études mettant en cause le concept de mondialisation font encore la part belle au grand récit de l'avancée constante du front de colonisation. Je pense, par exemple à des auteurs comme Jane Burbank et Frederick Cooper qui, dans *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, conservent du Middle Ground de White cette idée d'une zone où, temporairement, la progression des logiques impériales n'eut plus cours. Ils écrivent :

À la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, la zone de commerce de fourrure autour des Grands Lacs constitua ce que Richard White appelle un middle ground – un terrain d'entente –, dans lequel les sociétés indiennes concurrentes et les puissances impériales rivales – la France et la Grande-Bretagne – cherchaient à nouer des alliances et des relations commerciales. Le petit nombre d'explorateur et de commerçants, leur dépendance par rapport à la connaissance que les Indiens avaient de l'environnement et des politiques tribales, l'absence de femmes européennes, et la compétition entre empires européens rendirent volatiles et multiformes les relations sociales à l'intérieur de cette vaste région. Les nouveaux venus européens – les missionnaires, les militaires et les marchands de fourrures – s'allièrent avec des groupes indiens contre les Iroquois, faisant pencher la balance en défaveur de la confédération autrefois dominante¹⁴⁶.

Les auteurs cherchent ici à élargir une polémique développée par Kenneth Pomeranz dans *The Great Divergence* remettant notamment en cause le cadre Braudel-Wallerstein. Burbank et Cooper s'emploient à élargir la portée du débat de manière à sortir du cadre asiatique choisi par Kenneth Pomeranz (un cadre qui permettait de se passer cette conception d'une différence occidentale induite par la phase d'accumulation primitive du capitalisme et donc à mettre en veilleuse un récit de conquête d'Amérique afin de mieux voir ce qui se passait en Asie à

histoire/549995/la-lecon-autochtone-pour-eviter-les-autocrates(page consultée le 20 décembre 2019).

¹⁴⁶ Burbank et Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 348

l'époque)¹⁴⁷. À cette fin, ils mènent des incursions dans d'autres aires géographiques et notamment dans celle de l'Amérique du Nord, mais mobilisent pour ce faire des thèmes postcoloniaux dont le potentiel polémique est loin d'être stabilisé. En ressort une certaine vulnérabilité du cadre ainsi constitué. Burbank et Cooper cherchent à montrer comment, exception faite de cette brève parenthèse, les autochtones d'Amérique du Nord ont constitué, pour leurs partenaires coloniaux britanniques, des *nababs* comparables aux autres représentants subalternes de l'Empire britannique, et dans cette optique, l'histoire du Pays d'en Haut sert surtout à montrer à quel point la France coloniale était en retard sur l'Angleterre quant à ses capacités à contrôler ses interlocuteurs coloniaux. Nous sommes loin ici d'une interprétation de l'ouvrage de White en tant que proposition heuristique encore vivace, avec ce concept de « malentendu créatif », qui rend possible de mieux saisir le sens local de l'institutionnel, qui n'est pas qu'atypique, mais efficace également. Mais pour ce faire, on doit mobiliser d'autres voix, celle de notre filière franco-québécoise, mais également celle de la Native Voice.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 392 p.

¹⁴⁸ Les auteurs ne cherchent pas, sur le terrain des Amériques, à ancrer leur récit dans des polémiques avec les historiens qui ont développé, par des recherches portant sur la conquête de l'Amérique comme l'élément qui permit la domination mondiale de l'occident, ou du capitalisme. Face à ces voix, ils ne mobilisent pas de sources portant sur des masses de métaux, de sucre, de fourrure, mais cherchent plutôt à attirer l'attention sur des mécanismes différents à l'œuvre dans l'Angleterre et la Chine des XVIII^e et XIX^e siècles. Ce qui, avons-nous dit, court-circuite le débat : les matières premières coloniales ne sont qu'un intrant dans ce système, le débat se trouve ailleurs. Par rapport aux autochtones d'Amérique, cela impliquera un traitement analogue à celui accordé aux autres collectifs subalternes abordés jusqu'ici - c'est ce qui les amènera à désigner les représentants autochtones comme nababs, par exemple, alors que les sources montrent que le pouvoir n'était pas du tout centralisé de cette manière chez les amérindiens, même si les Européens recherchaient des interlocuteurs avec lesquels transiger de cette manière, tenteront de diverses manières de construire de tels relais impériaux chez leurs partenaires amérindiens. Nos auteurs montreront une connaissance beaucoup plus fine du champ indien lorsqu'ils mentionneront la thèse à l'effet que l'imaginaire orientaliste a contribué à co-crée le système des castes tel qu'on l'entend de nos jours, avec sa vision anachronique des brahmanes, son incapacité à sentir que le pouvoir de ces derniers était déjà depuis longtemps soumis à une pression de changement local, sa volonté d'instrumentaliser le système local tel qu'on se l'imaginait. On est ici très proche de la perspective constructiviste développée par Richard White dans le *Middle Ground*, et il est intéressant de noter que les auteurs connaissaient cet ouvrage, qu'ils citeront d'ailleurs, mais sans chercher à en intégrer les propositions. Ici, les auteurs avaient à mon sens deux options; l'option qu'ils ont manqué : ils pouvaient aller, dans leur usage de White, jusqu'au concept de malentendu créatif (en référant par exemple à la différence fondamentale entre l'approche 'patrimoniale' française et les conceptions autochtones du pouvoir paternel). Les auteurs n'ont pas su, cependant, aller jusque-là dans leur réflexion, et visiblement, c'est dû non pas au degré de généralisation qu'ils cherchaient à garder dans leur analyse, mais à leur manque de connaissance de plusieurs des champs sur lesquels se développent leur analyse – un manque de connaissance qu'on peut aussi problématiser comme un manque de visibilité de la part des producteurs de contenu postcolonial en ethnohistoire de l'Amérique du nord.

On avancerait sans doute considérablement la recherche sur le Pays d'en Haut, si l'on parvenait à identifier des objectifs susceptibles de rassembler l'entière des collectifs ethnohistoriens intéressés par cette région dans le cadre d'une même démarche de mise en cause postcoloniale du récit des spécialistes de l'histoire mondiale. S'attacher, pour ne donner qu'un exemple parmi d'autres, à rendre impraticable cette approche par « nababs » de la part de ces théoriciens de l'empire travaillant dans une perspective d'histoire mondiale comme Pomeranz, Burbank et Cooper, ainsi que d'autres – des chercheurs a priori sensibles aux thèmes postcoloniaux, mais habitués à un cadre historiquement centré sur un contexte géographique au sein duquel cette idée d'ouvrir une boîte noire relative à l'autorité du chef local sur ses subordonnés ne s'impose pas à l'esprit. Ce qui revient à ignorer tout ce qui fait la spécificité des peuples qui, comme les autochtones du Pays d'en Haut, ne centralisaient pas les pouvoirs suivant le modèle de la chefferie, comme c'était le cas des peuples eurasiens généralement pris comme modèles dans ce type de discussions.

Il existe plusieurs manières de compliquer les choses pour de tels interlocuteurs. On pourrait par exemple partir de Philippe Descola, qui travaille en continuité des travaux de Lévi-Strauss dans une perspective visant à distinguer des types ontologiques, et faire valoir que l'animisme des autochtones d'Amérique est radicalement différent du naturalisme et de l'analogisme des peuples retenus comme exemple par nos historiens du global. Mais nous l'avons vu en analysant le portrait que White donne de Lévi-Strauss en 1998 que cette idée de postuler un façon autochtone d'être au monde qui serait fondamentalement différent de celle des colonisateurs peut susciter bien des réticences dans un contexte états-unien. Problématisant lui aussi cette emprise de la rectitude politique qu'il décèle au sein d'un *mainstream* anthropologique qu'on reconnaît ici comme relativement proche du *mainstream* ethnohistorien évoqué par Havard, Descola écrit, en évoquant la difficile diffusion de ses idées : « il est difficile à présent d'évoquer une quelconque différence entre Nous et les Autres sans se voir accusé d'arrogance impérialiste, de racisme larvé ou de passéisme impénitent »¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 13

On peut comprendre, dans un tel contexte, qu'il serait difficilement envisageable qu'un espace public puisse se former et défendre ces cultures marginalisées, sur le plan global, suivant le modèle de la forme-affaire. Et c'est également dans cette perspective qu'acquiert sa pertinence la proposition de mobiliser, à partir d'un cas comme celui du Pays d'en Haut, un collectif transnational qui ferait dialoguer une pluralité de collectifs de recherche au sujet d'enjeux sur lesquels on a tout intérêt de s'attarder.

Conclusion

Tout au long de ces pages, nous avons eu l'occasion d'explorer cette idée d'un projet « Pays d'en Haut » qui serait à la fois comme projet de passage de frontière postcolonial et projet de réflexion sur les diverses traditions historiographiques qui investissent ce territoire à cheval sur les pays indien, franco-américain et anglo-américain. Cela nous a amené à nous pencher sur l'arrière-boutique du discours de l'ethnohistorien sur sa propre pratique.

Si, pour être à même de nous représenter l'idée d'une ethnohistoire du Pays d'en Haut dont le destin immédiat serait d'évoluer « à l'ombre du middle ground », nous avons pris comme point de départ les observations de Gilles Havard quant au caractère significatif de la contribution de Richard White à l'ethnohistoire de cette région, nous n'aurions pas pu nous en tenir uniquement à cette proposition initiale. Restait à la mettre en rapport avec l'analyse que White lui-même avait formulée en 1998 à l'égard de sa propre trajectoire et des défis de l'ethnohistoire en contexte postcolonial. Cela impliquait de faire une place, dans cet univers de sens en construction, au collectif autochtone contemporain – le collectif Native Voice – et aux propositions que White met de l'avant par rapport au thème du passage de frontière. Voulant alors suivre un plan d'action suggéré par Bruno Latour afin de mettre en rapport des récits relatifs à l'origine du collectif ethnohistorien et au projet qui devait être le sien, nous nous sommes rendu compte qu'on ne pouvait simplement s'en tenir à ce que disait chaque collectif concerné. White, dans son récit historiographique, révélait certains aspects importants de son contexte d'énonciation, Havard en révélait d'autres et il en allait de même de Michael McDonnell que nous avons retenu comme porte-parole du collectif Native Voice. Mais ce n'est qu'en nous rapportant aux récits ethnohistoriens *antérieurs* au surgissement du middle ground en 1991 qu'il était possible d'identifier les clés permettant de mettre en rapport les récits en question.

Nous rapportant à la perspective historiographique développée par Bruce Trigger dans deux articles de 1986, nous avons pu voir que, dès cette époque, la tension avec les Cultural Studies dont parlerait plus tard White exerçait déjà une force structurante au sein de l'espace

ethnohistorien. Déjà, lorsque Trigger s'adressait au public de la revue *Ethnohistory*, on note cette présence en creux du collectif autochtone contemporain : l'auteur prévoyait qu'il aurait un effet émancipateur pour le collectif ethnohistorien une fois qu'il aurait pris la place qui lui revient au sein de l'espace discursif. Un rôle est alors réservé d'avance à ce partenaire de recherche éventuel. Trigger construit déjà un angle d'approche postcolonial, en puisant dans la réflexion des Cultural Studies. En revanche, lorsqu'il s'adresse à un auditoire canadien, ce motif de l'irruption d'un collectif autochtone contemporain au sein de l'espace ethnohistorien ne fait pas encore partie de la donne. En outre, on voit qu'il est possible à Trigger de se servir de sa propre pratique ethnohistorienne telle que développée dans *Les enfants d'Aataentsic* (1976), afin de figurer l'idée d'une rupture avec un régime de représentation évolutionniste. Il définit ce faisant l'émergence d'un projet ethnohistorien comme rupture avec une perspective pré-ethnohistorienne qui n'impliquerait pas encore cette démarche de passage de frontière, de compréhension du collectif autochtone. Ceci dit, lorsqu'on suit dans le détail sa mise en ordre de l'espace ethnohistorien, on voit que celui-ci reste organisé autour de règles implicites que seules des personnes dotées d'une sensibilité aux thèmes familiers des Cultural Studies peuvent décoder. Parmi ces règles, il y a la prise en compte de la capacité du groupe autochtone à conserver une certaine agentivité lors du contact avec le système colonial, ce qui implique alors une démarche visant à préserver son autonomie. Également – et ironiquement –, il y a la perception du projet ethnohistorien comme devant être protégé de certaines mises en cause épistémologiques venant des Cultural Studies, des critiques non pas à saveur postcoloniale mais évoquant la crise des représentations.

Nous avons vu que Denys Delâge, qui dans *Le pays renversé* (1991[1985]) ignorait ces règles, puisait spontanément chez Trigger le matériel nécessaire pour construire un discours qui lui aussi, relevait de l'approche postcoloniale, mais d'une approche postcoloniale bricolée en fonction des réalités spécifiques à l'espace historique québécois qui était le sien. Et ce qui, pour Trigger, était alors dangereux dans cette instrumentalisation par Delâge de son travail, ce n'était pas nécessairement le caractère positiviste de son approche en tant que tel. Après tout, contrairement à Havard dans *Empire et métissages* (2003), qui intégrait Lévi-Strauss et les *Annales* par petites touches dans une démarche de persuasion, Delâge écrivait à une époque où l'on

pouvait encore construire un modèle interprétatif systémiste sans avoir à faire face à de telles critiques. Aux yeux de Trigger, ce qui était dangereux dans la manière de Delâge de mobiliser son matériel huron pour construire son modèle interprétatif, c'était cette insensibilité aux règles du jeu de langage de l'agentivité autochtone – d'où cette remontrance de Trigger relative au côté « bulldozer théorique » de ses démonstrations.

Mettre au jour ces règles explicites et implicites relatives au passage de frontières nous a permis alors de mieux comprendre le régime de représentation postcolonial qui se construisait en ethnohistoire à cette époque. Le contrepoint comparatif des Subaltern studies nous a servi à démontrer que, pour mettre de l'avant un projet de recherche postcolonial, il pouvait être intéressant de puiser dans les périphéries de Marx afin de mettre en cause un régime global, mais qu'une fois un tel effort de modélisation amorcé, encore fallait-il pouvoir résister à des critiques émanant de ce domaine des Cultural Studies. D. Delâge émerge alors comme une sorte d'éclaireur pour ce qui sera la filière franco-québécoise, sans nécessairement avoir fondé le champ franco-québécois des recherches sur le Pays d'en Haut. Sur la base de cet éclairage, on comprend mieux en quoi White rompait avec les pratiques de représentation antérieures. Envisager White comme passeur culturel maniant les codes propres aux Cultural Studies permet de voir comment son concept de middle ground change la donne en ethnohistoire. Est-ce que cela invalide l'option qui consisterait à fonder un projet de connaissance sur les autochtones sur un refus de partir du lieu d'interaction franco-indien si cher à White ? Pas du tout, car c'est en intégrant, justement, cette critique Native Voice au dialogue amorcé par notre filière franco-québécoise avec l'approche de White, que l'on peut saisir tout l'intérêt de soustraire le projet « Pays d'en Haut » de cette emprise des Cultural Studies.

C'est dans cette optique que nous nous sommes interrogé sur ce pont potentiel qu'aurait pu représenter le travail de Pierre Clastres si l'on l'avait mis à contribution. À notre sens, une meilleure prise en compte de Clastres aurait favorisé des rapports plus directs entre l'ethnohistoire et les Cultural Studies (domaine d'où proviennent des remises en cause postmodernes, des critiques postcoloniales), puis un collectif autochtone contemporain qui

reprend ces critiques à son compte et s'affirme comme partie prenante de l'espace ethnohistorien. En même temps, la piste de Clastres aurait éventuellement permis un mouvement de retour vers les Cultural Studies afin de voir ce qui se crée, sur le plan institutionnel, dans ce dialogue entre collectifs autochtone et colonial, afin de se remettre à imaginer un projet de passage de frontière qui ne se contenterait pas de reconnaître ses biais et de laisser l'*autre* subalterne s'émanciper du registre colonial en discourant sur sa propre identité. Un tel projet qui serait ouvert à des entreprises plus classiques de mise en rapport de segments mythologiques et rituels.

En effet, dans une telle perspective, l'idée que le régime colonial puisse structurer l'identité autochtone n'implique pas que cette identité soit structurée *uniquement* par l'interface institutionnelle qui la lie à ce régime. On retrouve, dans cette formulation du projet ethnohistorien, les termes du projet « Pays d'en Haut » décrit par Havard, et l'on retrouve notamment cette idée d'une articulation entre le volet « passage de frontière » du projet et un volet réflexif, visant la description du contexte normatif de la recherche.

Cette démarche réflexive nous a fourni plusieurs pistes potentielles pour la recherche, mais aussi certaines pistes permettant de retravailler les récits d'origine du collectif ethnohistorien, de manière à mettre en rapport des provinces historiographiques jusqu'ici disjointes. Ainsi, le pont que Havard ne construit pas avec le collectif Native Voice qui, lui aussi tente de « sortir de l'ombre » du middle ground, on pourra le bâtir à partir d'une réflexion sur McDonnell. Mais lorsqu'on tente de « prendre langue » avec ce collectif Native Voice dont McDonnell fait partie, on doit éviter de se limiter à lui donner tort, sans plus. Jamais, comme le dit Latour, le diplomate ne se résout au constat d'irrationalité, car les « simples formulations » peuvent receler la clef de « l'accord que rien d'avance ne garantissait »¹⁵⁰.

C'est là quelque chose sur lequel j'aimerais insister ici, car, d'une part, les formulations en question sont mises de l'avant d'une manière souvent peu recevables, par un collectif qui n'a

¹⁵⁰ Latour, *op. cit.*, p. 280.

pour l'instant aucune intention de participer au monde commun en question. En ce sens, il est contre-productif d'ignorer le défi porté par ce discours révisionniste, même s'il caricature le collectif franco-américain et s'attache à instrumentaliser ce repoussoir afin de construire une représentation rationaliste du collectif autochtone.

On commence à progresser lorsqu'on se sert de ce motif de la médiation franco-américaine pour mettre en rapport des trajectoires d'ethnohistoriens relevant de collectifs différents, non pas afin de disqualifier ceux-ci mais de comprendre comment se construit un sens de l'engagement auprès du collectif autochtone qu'on cherche à représenter. Réintégrées dans un projet d'historicisation de ce sens de l'engagement, ces trajectoires nous permettent de concevoir une identité commune, fondée sur une démarche de mise en cause de l'héritage colonial, au fil des générations d'ethnohistoriens. Il est vrai que l'option Native Voice de contourner les acquis des dernières décennies par rapport à ce qui, dans le cadre institutionnel propre au Pays d'en Haut, relève du métissage et de la recherche d'accommodement rituel, peut sembler préoccupante (a fortiori pour notre filière franco-québécoise, qui dépend pour progresser de cette dimension des rapports franco-indiens). Mais la perspective de « l'historiciste » (pour reprendre dans un sens élargi le terme proposé par White pour décrire le collectif ethnohistorien) permet de remettre en perspective cette impression en rappelant que dans une affaire, un débat public, on retrouve toujours ce thème de la diversification de l'espace public. C'est-à-dire, il y a au départ, deux espaces publics, celui qui, historiquement, dominait, et celui qui se développe pour le mettre en cause. Ensuite, il y a une diversification des options, souvent sous le signe de la rupture, à moins d'un règlement rapide (ce qui pour une question fondamentale comme celle du colonialisme ne saurait pas être une issue possible à court ou moyen terme) avec une victoire définitive de l'un ou de l'autre camp. Car on ne peut s'engager dans ces luttes qu'en tentant d'en changer, d'une manière ou d'une autre, les règles. Lorsqu'on se trouve dans la mêlée, on perçoit ainsi des frontières identitaires qui, il est vrai, sont structurantes dans un certain sens. Mais en considérant cette mêlée comme objet historique, on met au jour des logiques identitaires qui ne se laissent discerner que sur le plus long terme.

À cet égard, l'étude des récits historiographiques des grands praticiens de la recherche sur le Pays d'en Haut nous a permis de voir que l'ethnohistoire est toujours présentée comme un mouvement de professionnalisation de la discipline, d'acquisition de techniques et de concepts permettant une meilleure analyse des institutions autochtones, mais aussi comme un projet de connaissance sur les aspects identitaires de la recherche. Cette seconde dimension est souvent implicite, mais en la développant explicitement par le recours à la sociologie des sciences, en abordant le chercheur comme agent, en comprenant le contexte polémique de sa proposition, on est mieux à même de corriger le tir par rapport au mouvement de professionnalisation de la discipline. Le praticien qui change la donne, en ethnohistoire, comme Trigger, White ou Havard, puis revient sur l'histoire du champ et, plus implicitement, sur celle de sa trajectoire, nous fournit des clés importantes pour comprendre comment se structure et se restructure le champ ethnohistorien, au fil des générations. Ces trajectoires nous permettent de comprendre également comment on pourrait développer des options novatrices pour la recherche des options susceptibles de mobiliser l'entièreté des collectifs de chercheurs dans un projet de construction d'un univers de recherche plus inclusif.

Bibliographie

Anderson, Benedict, *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006 [1983], 240 p.

Anheim, Etienne, « L'historiographie est-elle une forme d'histoire intellectuelle ? La controverse de 1934 entre Lucien Febvre et Henri Jassemin », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol.5, n° 59 , 2012, p 105 à 130.

Arendt, Hannah, *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 1991 [1977], 247 p.

Bagaoui, Rachid, « La sociologie relationnelle comme principes structurants et comme théories sociales » *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 5 (1), 2009, p. 25–29.

Basto, Maria-Benedita et Clemens Zobel, « Où vont les études postcoloniales ? », *Mouvements*, vol. 3, n° 51, 2007, p. 157-163.

Bellavance, Marcel, *Le Québec au siècle des nationalités. Essai d'histoire comparée*, Montréal, VLB Éditeur, 2004, 248 p.

Bohaker, Heidi, « “Nindoodemag”, The Significance of Algonquian Kinship Networks in the Eastern Great Lakes Region, 1600-1701», *The William and Mary Quarterly*, 3e série, vol. 63, n° 1, janvier 2006, p. 23-52.

Bolduc, Étienne, « La leçon autochtone pour éviter les autocrates », *Le Devoir*, 16 mars 2019, <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/549995/la-lecon-autochtone-pour-eviter-les-autocrates> (page consultée le 20 décembre 2019).

Boltanski, Luc et Élisabeth Claverie, « Du monde social en tant que scène d'un procès », dans Luc

Boltanski et al., *Affaires, scandales et grandes causes, de Socrate à Pinochet*, Paris, Éditions Stock, 2007, p. 397.

Boltanski, Luc et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991, 496 p.

Bouchard, Gérard, «La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire? Quelle nation?», dans Robert Comeau et Bernard Dionne (dir.), *À propos de l'histoire nationale*, Montréal, Septentrion, 1998, p. 115 à 141.

Bourdieu, Pierre, « Les sous-prolétaires algériens », *Les Temps modernes*, n° 199, 1962, p.1030-1051.

Bourdieu, Pierre, *Science de la science et réflexivité. Cours au Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2001, 240 p.

Bourdieu, Pierre, *Sociologie générale, vol. 1 : cours au Collège de France, 1981-1983*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2015, 740 p.

Bourdieu, Pierre, *Sociologie générale, vol. 2 : cours au Collège de France, 1983-1986*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2016, 1204 p.

Bracops, Martine, *Introduction à la pragmatique, Les théories fondatrices : actes de langage, pragmatique cognitive, pragmatique intégrée*, Paris, LIEU, 2010, chapitre 1, p. 33 à 103.

Burbank, Jane et Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 528 p.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2007, 336 p.

Clastres, Pierre, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 192 p.

Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte/Poche, 2003, 373 p.

De Heusch, Luc, « Préface », dans Mary Douglas, *De la souillure*, Paris, La Découverte, 1992 [1971], p. 7 à 20.

Delâge, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est. 1600-1664*. Montréal, Boréal, 1991 [1985], 416 p.

Delâge, Denys, «Regards croisés sur les chiens en contexte colonial canadien», dans Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, p. 279-321

Delâge, Denys et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal, 2017, 440 p.

Deloria, Philip J., *Red Earth, White Lies : Native American and the Myth of Scientific Fact*, Golden,

Fulcrum Publications, 1995, 288 p

Deloria, Philip J., « Historiography », dans P.J. Deloria et Neal J. Salisbury, *A Companion to American Indian History*, Malden (Massachusetts), Blackwell, 2002, p. 6-24.

Den Ouden, Amy E., « Locating the Cannibals: Conquest, North American Ethnohistory, and the Threat of Objectivity », *History and Anthropology*, vol. 18/2, 2007, p. 101-133

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 800 p.

Desbarats, Catherine, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Histoire des Premières Nations : nouvelles lectures et nouveaux problèmes*, Vol. 53, n° 4, 2000, p. 491-520.

Douglas, Mary, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte/Poche, 2001 [1966], 195 p.

Durkheim, Émile *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981, 149p.

Eccles, William John, « The history of New France According to Francis Parkman », *The William and Mary Quarterly*, vol. 18, n° 2, 1961, p. 163-175.

Giddens, Anthony, *Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres, Palgrave, 1995 [1981], 316 p.

Goffman, Erving, « La condition de félicité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 65, 1986, p. 87-98.

Greer, Allan, *La Nouvelle-France et le monde*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009, 308 p.

Greer, Allan, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, 412 p.

Guilhaumou, Jacques, « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, vol. 41, 2012, p. 25-34.

Hacking, Ian, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi?*, Paris, Éditions La Découverte, 2001, 298 p.

Hacking, Ian, « La science de la science chez Pierre Bourdieu », *Colloque Bourdieu*, Collège de France, vol. 26, juin 2003, 10p.
https://psychanalyse.com/pdf/LA_SCIENCE_DE_LA_SCIENCE_CHEZ_PIERRE_BOURDIEU.pdf
(page consultée le 20 décembre 2019).

Havard, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec et Paris, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 858 p.

Havard, Gilles, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », dans François-Joseph Ruggiu et Cécile Vidal (dir.), *Sociétés, colonisations et esclavages dans le monde atlantique. Historiographie des sociétés américaines des XVIIe-XIXe siècles*, Rennes, Les Perséides, 2009, p. 95-142.

Havard, Gilles, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire ? », *Francophonies d'Amérique*, vol. 40-41, 2016, p. 19-54.

Havard, Gilles, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord 1600-1840*, Paris, Les Indes savantes, 2016, 885 p.

Hunt, George T., *Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004 [1940], 218 pages.

Klein, Kerwin Lee, *Frontiers of Historical Imagination. Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1997, 388 p.

Klein, K. L et Melissa L Meyer, «Native American Studies and the End of Ethnohistory», dans Russell Thornton, dir., *Studying Native America : Problems and Prospects*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 182-216.

Kuhn, Thomas, *The Structures of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 264p.

Labelle, Kathryn Magee, *Dispersed but not Destroyed: A History of the Seventeenth-Century Wendat People*, Vancouver, UBC Press, 2013, 288 p.

Latouche, Serge, « I. Wallerstein, Le système du monde du XVe siècle à Nos jours (compte-rendu) », *Revue Tiers Monde*, 1986, p. 228-232.

Latour, Bruno, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, Gallimard, 1995 [1989], 288 p.

Latour, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004 [1999], 307 p.

Lazarus, Neil (dir.) *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 443p.

Linton, R., R. Redfield et M. Herskovits, « Memorandum on the study of acculturation », *American*

Anthropologist, vol. 38, 1936, p. 149-152.

Malinowski, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963 [1922], 606 p.

Martuccelli, Danilo, « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie », *Sociologie*, vol. 6, n° 1, 2015, p. 43 à 60.

McDonnell, Michael A., *Masters of Empire. Great Lakes Indians and the Making of America*, New York, Hill and Wang, 2015, 416 p.

Mihesuah, Devon A., *So You Want to Write About American Indians? A Guide for Scholars, Writers and Students*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, 164 p.

Mihesuah, Devon A. et Waziyatawin, *Indigenizing the Academy : Transforming Scholarship and Empowering Communities*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, 246 p.

Nabokov, Peter, *A Forest of Time : American Indian Ways of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 260 p.

Ouellet, Fernand, « La modernisation de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale », *Recherches sociographiques*, vol. 26, n° 1-2, 1985, p. 11–83.

Owen, David, « Genealogy as Perspicuous Representation », dans Cressida J. Heyes (dir.) *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 82-96.

Parmenter, Jon, *The Edge of the Woods: Iroquoia, 1534-1701*, East Lansing, Michigan State University Press, 2014, 474 p.

Pomeranz, Kenneth, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 392 p.

Pomian, Krzysztof, « L'heure des *Annales* », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire, 1: La République*, Paris, Gallimard, 1997 [1984], p. 903-952.

Pouchepadass, Jacques, « Subaltern et Postcolonial Studies », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Galimard, p. 636 à 646.

Richter, Daniel K., « War and Culture: The Iroquois Experience », *The William and Mary Quarterly*, vol. 40, n° 4, octobre 1983, p. 528-559.

Richter, Daniel K., *Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of*

European Colonization, Chapel Hill et Londres, University of North Carolina Press, 1992, 436p.

Richter, Daniel K., *Facing East from Indian Country. A Native History of Early America*, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press, 2001, 317 p.

Richter, Daniel K., *Before the Revolution. America's Ancient Pasts*, Cambridge, Massachusetts et Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2011, 502 p.

Ricoeur, Paul, « Démythiser l'accusation », dans *Démythisation et morale, Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome*, Rome, 7-12 janvier 1965, p. 51-53.

Rudin, Ronald, « La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, 1995, p. 9–42.

Rudin, Ronald, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998, 280 p.

Said, Edward, *Orientalism*, New York : Pantheon Books, c1978., 368 p.

Séguin, Maurice, « Le double soulèvement de 1837 », dans Jean-Paul Bernard, *Les Rébellions de 1837-1838 : les Patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 173-187.

Shannon, Timothy J., *Iroquois Diplomacy on the Early American Frontier*, New York, Penguin, 2008, 272 p.

Sioui, E. Georges, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*. Georges E. Sioui, Québec, les Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.

Sioui, Georges E. et Y. Ricard, « Interview », *Québec français*, vol. 80, p. 76–78.

Sioui, E. Georges et Y. Ricard, « Interview », dans *Québec français*, Hiver 1991, n° 80, p. 76–78.

Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, volume 1 : *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 209 p.

Trigger, Bruce, « Brecht and Ethnohistory » *Ethnohistory*, hiver 1975, p. 51- 56.

Trigger, Bruce, *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Montréal, Carleton Library Series, 1976, 960 p.

Trigger, Bruce, «Ethnohistory: The Unfinished Edifice», *Ethnohistory*, volume 33, no 3, 1986a, p. 253 à 267.

Trigger, Bruce, «The Historians' Indian: Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present», *Canadian Historical Review*, LXVII 3, 1986b, p. 315-342.

Trigger, Bruce, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord* (Montréal, Boréal/Seuil, 1990 [1985]), 543 p.

Trigger, Bruce, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991 [1976]), 972 p.

Turner, Frederick Jackson, « The Significance of History », *Wisconsin Journal of Education*, vol. 21, n° 10, 1891, p. 230-234.

Turner, Frederick Jackson, «The Problem of the West», *The Atlantic*, édition de september 1896, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1896/09/the-problem-of-the-west/525699/> (page consultée le 20 décembre 2019).

Veyne, Paul, « L'histoire conceptualisante », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire I : Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 94-133.

Viau, Roland, « Du bon usage de l'ethnohistoire. Essai d'analyse réflexive », dans Roland Tremblay (dir.), *L'éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1998, p. 177-186.

Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus; les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971, 395 p.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Oakland, University of California Press, 2011 [1974], 440 p.

White, Richard, *The Middle Ground, Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

White, Richard, «Using the Past: History and Native American Studies», dans Russell Thornton (dir.), *Studying Native America : Problems and Prospects*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 182-216.

White, Richard, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la region des Grands lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, 2009 [1991], 731 p.

Witgen, Michael, *An Infinity of Nations: How the Native New World Shaped Early North America*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2013, 456 p.

Young, Robert J. C., *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, OUP, 2003, 192 p.