

THE UNIVERSITY OF CALGARY

**Idéologie et Identité : l'Amérindien, le Canadien français et le Québécois
entre 1945 et 1970**

by

Christian Ruel

A THESIS

**SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS**

DEPARTMENT OF HISTORY

CALGARY, ALBERTA

APRIL, 1997

© Christian Ruel 1997



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced with the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-20799-4

Résumé

Ce mémoire étudie l'interrelation entre le discours idéologique, ses représentations identitaires et les constructions imaginaires de l'Amérindien. D'abord, nous postulons que le discours historiographique traditionnel précédant les années 1960, décrit les Amérindiens négativement pour marquer la différence existant entre le Canadien français et l'Autochtone. Ce dernier est donc spirituellement dénudé, nomade et barbare alors que le premier est un agriculteur catholique et civilisé. Non seulement ces représentations marquent l'idéologie de l'époque, mais elles influencent aussi l'historiographie de la Nouvelle-France.

Enfin, l'arrivée de la décennie 1960 modifie les choix de société de la collectivité québécoise. Durant cette période, on se veut compétent, moderne et ouvert sur le monde. Ce discours influence la manière dont on décrit les Amérindiens. Ainsi, le nouveau discours historiographique met l'accent sur le primitivisme; on discute des compétences technologiques autochtones; le métissage n'est plus un sujet tabou. Ces éléments contribuent à modifier le portrait de l'Amérindien.

Remerciements

Plusieurs personnes ont contribué à la réalisation de ce projet de maîtrise. Je ne peux passer sous silence le dévouement de mon directeur de mémoire, Dr. Donald B. Smith. Sa disponibilité et ses commentaires toujours judicieux m'ont été d'une aide précieuse. Votre conseiller linguistique vous lève son chapeau! Je m'en voudrais aussi d'oublier deux lectrices qui, sans être sur mon comité d'évaluation, ont prodigué conseils et stimulation. Je remercie donc Dominique Perron du département de français de l'Université de Calgary et Louise Gagnon de Parcs Canada, district de Québec. À tous les autres, un gros merci.

Parallèlement, il m'a fallu les ressources financières pour mener à terme mon projet. Je tiens à remercier le soutien continu du gouvernement du Québec par l'entremise du Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (F.C.A.R.); celui du gouvernement de l'Alberta et son programme de bourses, Province of Alberta Graduate Scholarship (P.A.G.S.). Je m'en voudrais d'oublier l'Université de Calgary qui m'a permis de vivre deux belles années dans l'Ouest canadien.

Enfin, un merci tout spécial à ma famille et mes amis qui ont su être présents lorsque c'était nécessaire, et particulièrement à ma copine Marie-Éva pour sa patience et sa compréhension. À charge de revanche!

Table des matières

Approval page.....	ii
Résumé	iii
Remerciements.....	iv
Table des matières.....	v
Épigraphe.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1: Principaux paradigmes et outils conceptuels	10
1. Idéologie et historiographie: concept et multitude	12
2. Mémoires et Identités.....	17
3. L'Autre comme référent identitaire: nature, rôle et fonction	21
CHAPITRE 2: L'identité canadienne française durant la première moitié du	
XXe siècle: L'utilisation de l'Amérindien comme référent identitaire.....	31
1. Idéologie nationale et discours historiographique.....	32
2. Le Canadien français: mémoires et identités.....	41
3. L'Autre: description, perception et utilisation.....	60
CHAPITRE 3: L'Amérindien des années 1960: Rupture ou continuité du	
discours idéologique.....	71
1. La Révolution tranquille: le discours idéologique et les réalités	
socio-économiques.....	73
2. Campeau, Lanctot, Rousseau, Trudel et Vachon : persistances	
et modifications des discours sur l'Amérindien.....	86
2.1 L'opposition primitivisme-civilisation.....	87
2.2 L'opposition barbarisme-christianisme.....	93

2.3 Les défauts de race.....	95
2.4 Le métissage culturel.....	99
2.5 Compétences et lacunes technologiques.....	102
CONCLUSION.....	107
BIBLIOGRAPHIE.....	112

Oui, j'y voyais clair soudain: la plupart des gens
s'adonnent au mirage d'une double croyance;
ils croient à la pérennité de la mémoire
(des hommes, des choses, des actes, des nations)
et à la possibilité de réparer (des actes, des erreurs,
des péchés, des torts). L'une est aussi fausse que l'autre.
La vérité se situe juste à l'opposé: tout sera
oublié et rien ne sera réparé. Le rôle de la réparation
(et par la vengeance et par le pardon) sera tenu par l'oubli.
Personne ne réparera les torts commis,
mais tous les torts seront oubliés.
Milan Kundera, La Plaisanterie

Introduction

Roland Barthes a un jour écrit que les classes pauvres sont une nécessité pour les classes bourgeoise et aristocratique; elles leur permettent de sentir leur être propre. Elles représentent l'*Autre*, sans lequel il est impossible pour le bourgeois et l'aristocrate de se définir.¹ Cette dynamique marque les relations tissées entre des collectivités différentes, qu'elles soient antagonistes ou non. Au Québec, à la suite de la conquête britannique de 1760, l'Anglais joue principalement le rôle de miroir identitaire. Il est cet *Autre* grâce auquel nous construisons nos identités. Cependant, il n'est pas le seul. Depuis les premières années du Régime français, les Autochtones ont permis à la société européenne, ou de descendance européenne, de se définir, de se créer une image qui lui soit propre.

Par conséquent, notre objectif principal est de comprendre comment le discours historiographique d'une époque donnée modifie les descriptions de l'Amérindien afin de cadrer avec les principales tendances idéologiques qui engendrent ce discours et ses différentes constructions identitaires.

Comme cadre géographique et temporel, nous avons choisi le Québec qui débute avec l'après-guerre et qui se termine avec la fin des années 1960. La raison est simple: de nouvelles réalités socio-économiques reconfigurent le paysage idéologique et identitaire québécois de manière significative. En effet, les

1 Roland Barthes, "Préfaces aux Caractères de La Bruyère", cité par Sylvie Vincent, "De la nécessité des clôtures. réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens", Anthropologie et Société, Vol.10, No.2, 1986, pp.75-83.

Parallèlement, nous aimerions souligner que, en ce qui concerne nos notes en bas de page et nos références bibliographiques, nous avons suivi la méthode proposée par Jocelyn Létourneau dans Le coffre à outils du chercheur débutant, Toronto, Oxford University Press, 1989.

Canadiens français cessent progressivement de se définir comme tel, pour faire place à un nouvel individu, le Québécois.

Nous émettons deux hypothèses de départ. Nous postulons dans un premier temps que le discours historiographique traditionnel, *i.e.* le discours précédant les années 1960, décrit les Amérindiens négativement pour marquer la différence qui existe entre le Canadien français et l'Autochtone. Ce dernier est donc spirituellement dénudé, nomade, sanguinaire et barbare alors que le premier est un agriculteur catholique et civilisé. Non seulement ces représentations marquent l'idéologie de l'époque, mais elles influencent aussi l'historiographie de la Nouvelle-France.

Dans un second temps, l'arrivée de la décennie 1960 et de la Révolution tranquille modifie les choix de société de la collectivité québécoise. À cette époque, on se veut désormais compétent, moderne et ouvert sur le monde. Ce discours influence grandement la manière dont on décrit les Amérindiens. C'est ainsi que le nouveau discours historiographique met davantage l'accent sur le primitivisme au lieu du barbarisme; on discute les compétences ou les lacunes technologiques des nations autochtones; le métissage n'est plus un sujet tabou. Tous ces éléments contribuent à modifier le portrait de l'Amérindien. Toutefois, il ne faut pas croire que le mythe du *bon sauvage* effectue un retour en force, bien au contraire, car le discours de l'époque continue d'être péjoratif.

Nous présentons notre mémoire en trois chapitres. D'abord, nous mettons en place les différents paradigmes essentiels à la compréhension de notre démarche. Les concepts d'idéologie, d'historiographie, de mémoire, d'identité et d'*Autre* sont tour à tour discutés. Ensuite, nous analysons le discours idéologique et historiographique correspondant à la première moitié du XXe siècle québécois. Nous étudions de quelle façon l'Autochtone est utilisé à des fins de recherche

identitaire. Nous voulons comprendre son rôle dans la construction de l'identité canadienne française de l'époque. En dernier lieu, notre intention est d'analyser les reconfigurations identitaires engendrées par la modification du discours idéologique et historiographique durant les années 1960. On peut déceler dans ces changements une nouvelle manière de décrire et de percevoir les Amérindiens historiques ou contemporains.

Notre corpus documentaire est principalement constitué d'historiens. Pour la période précédant la Révolution tranquille, le chanoine Lionel Groulx s'avère l'intellectuel le plus intéressant pour notre étude. D'une part, par la quantité et l'accessibilité de ses écrits et d'autre part, par le fait que l'abbé Groulx est représentatif du discours idéologique dominant de cette période. On retrouve dans ses pages les grands thèmes qui caractérisent le conservatisme et le traditionalisme précédant les années 1960.

En ce qui concerne la décennie 1960-1970, quelques historiens nous permettent de rassembler les éléments nécessaires à l'appui de notre interprétation. Aussi, les écrits de Marcel Trudel, d'André Vachon, de Lucien Campeau, de Gustave Lanctôt et de l'ethnologue Jacques Rousseau nous sont particulièrement utiles. Ces auteurs traitent principalement de l'Amérindien historique, celui qui a vécu aux XVIIe et XVIIIe siècles. Nos choix sont aussi dictés par la renommée respective de ces individus. Durant les années 1960, Trudel, Vachon et Campeau sont les principales autorités sur la Nouvelle-France. Lanctôt marque la transition entre deux discours historiographiques et Jacques Rousseau se place dans une classe à part. Parallèlement, nous aurions souhaité élargir notre base documentaire, cependant, cela s'est avéré fort difficile puisque l'historiographie des années 1960 est empreinte de nouvelles problématiques

socio-économiques et ces dernières laissent bien peu de place à l'histoire amérindienne.

Cela dit, nous ne sommes pas les premiers à aborder la question de l'Amérindien et de son utilisation dans la construction de représentations identitaires au Québec.² En ce qui concerne les auteurs francophones, surtout québécois, on doit retenir le travail extraordinaire effectué par Sylvie Vincent. À travers ses écrits, elle met à jour les différents mythes et fausses-vérités que porte le discours des sociétés blanche et autochtone dans leur recherche mutuelle de compréhension. Selon Vincent, au Québec, que ce soit dans les romans, les manuels scolaires ou les grands quotidiens, l'imaginaire québécois érige l'Amérindien en étranger. Ainsi, l'image de l'Autochtone se modifie avec le temps, mais jamais la distance géographique ni sociologique, qui elle, demeure constante. À l'aide de collaborateurs tel Bernard Arcand, Vincent montre comment les historiens, particulièrement dans les manuels, tracent un portrait de l'Amérindien où l'on met en valeur les réussites de la collectivité québécois au détriment des nations autochtones.

De même, Christain Laville, dans une série d'articles et de conférences, démontre comment le manuel d'histoire au Québec, même en pleine décennie 1990, ne décrit l'Amérindien qu'en fonction de son importance dans le déroulement de l'histoire des sociétés blanches. En plus, on projette une image de l'Autochtone négativement teintée. Plusieurs passages rappellent certaines époques du discours missionnaire: les Amérindiens sont barbares, agressifs,

2 La liste complète des oeuvres d'auteurs cités dans cette partie de notre étude apparaît en notes infrapaginales et dans la bibliographie générale en fin de mémoire.

belliqueux; ils sont sans foi ni loi. Bref, on les présente encore de nos jours comme les premiers missionnaires et explorateurs le faisaient.

Toujours en langue française, mais dans un domaine différent de l'histoire ou de l'ethnohistoire, Gilles Therrien utilise d'autres outils méthodologiques pour cerner nos perceptions de l'Amérindien. Professeur en études littéraires à L'Université du Québec à Montréal, Therrien puise à même le roman québécois les différentes images de l'Autochtone, du Canadien français et du Québécois qui lui semblent intéressantes. Comme Vincent ou Laville, l'auteur suggère que l'Indien réel a bien peu à faire avec ses représentations imaginaires. Selon Therrien, la figure de l'Indien sert à «marquer cette perplexité profonde, cette inquiétude de soi que l'Indien réel a été le premier à sentir et dont il n'a pas réussi, lui non plus, à se déprendre. Et alors on s'aperçoit que la figure de l'Indien agit comme un miroir pour le Québécois.»

Parallèlement, on retrouve aussi quelques ouvrages en langue anglaises, dont le plus important est celui de Donald B. Smith, Le Sauvage. Ce dernier soutient que certains auteurs du XVIIe siècle présentent les Autochtones comme des bêtes barbares et sanguinaires afin d'obtenir l'appui de la métropole. Ensuite apparaît la vision du Bon Sauvage, vision que justifie une remise en cause de la société française du XVIIIe siècle. Les descriptions de l'Amérindien primitif et barbare refont surface parmi les historiens québécois du XIXe siècle. Ceux-ci cherchent à se défendre contre le discours anglophone selon lequel les Canadiens français ne sont que des primitifs arriérés. Pour y parvenir, le discours historiographique de l'époque accentue la différence entre l'Amérindien et son voisin francophone.

Publiés à près de dix ans d'intervalle (1971 et 1983), deux articles de James W. St. G. Walker tentent une analyse de la place réservée à l'Amérindien

dans l'histoire canadienne. D'emblée, il concède que son rôle est minime et l'auteur cherche à comprendre pourquoi. L'histoire amérindienne est peu traitée parce qu'elle diffère significativement de l'histoire canadienne. On ne fait une place à l'Autochtone que lorsqu'il se joint à l'Européen pour conquérir le territoire. Comme Walker l'écrit: «Canadian historical writing reflects a belief in the manifest destiny of European civilization spreading across the continent [...]. The good Indian was he that assisted the white movement, that occupied his reserve[...]» C'est ainsi que le portrait de l'Amérindien tracé par les historiens canadiens varie en fonction des degrés divers d'entente et de collaboration entre la société blanche et les sociétés autochtones.

De plus, au début des années 1980, le Ministère des Affaires indiennes du Canada mandate Karen Cooke afin qu'elle dresse le tableau des perceptions de l'Indien chez les non-Indiens. Un peu courte, cette étude offre néanmoins une revue des principaux écrits sur cette question. Tout comme ses prédécesseurs, Cooke souligne la dichotomie qui existe entre la manière dont les Amérindiens se perçoivent et les représentations que la société dominante construit pour sa propre compréhension. Ainsi, l'image de l'Autochtone telle que véhiculée dans la société canadienne n'est ni plus ni moins qu'une allégorie correspondant au discours idéologique dominant.

Tout dernièrement, Daniel Francis a publié un livre intitulé The Imaginary Indian. L'auteur démontre comment nos perceptions des Amérindiens proviennent de notre passé de colonisateur et comment elles continuent encore de nos jours à influencer la manière dont nous construisons nos «Amérindiens». Pour Francis, «the Imaginary Indian has been, and continues to be just about anything the non-Native culture has wanted it to be.» Il ajoute que ces constructions sont des

témoins de nos propres représentations identitaires et des incertitudes qu'elles contiennent.

La contribution la plus intéressante à provenir du sud de la frontière est sans doute celle de Robert F. Berkhofer. Ce dernier s'est donné comme tâche monumentale de présenter «the White man's Indian» depuis l'arrivée de Colomb. Ainsi, débutant avec le XVI^e siècle, l'auteur met en évidence les principaux stéréotypes concernant les Autochtones véhiculés dans la société américaine. En effet, Berkhofer catégorise la manière dont la société blanche perçoit habituellement les cultures autochtones. D'abord, l'homme blanc généralise d'une nation à l'autre, englobant le tout dans une culture uniforme et monolithique. Ensuite, il juge les Amérindiens en fonction d'idéaux conçus et acceptés par la société blanche plutôt qu'en fonction des caractéristiques culturelles propres à chaque nation. Enfin, il utilise des standards moraux européens pour décrire les Autochtones.

Après avoir dépouillé les principaux écrits liés à notre problématique, quelle place doit prendre notre projet au sein de cette historiographie? Nous croyons que certains éléments peuvent être ajoutés aux études sur l'utilisation de l'Amérindien comme miroir identitaire. D'une part, à notre connaissance, aucun chercheur de langue française n'a analysé les travaux des principaux historiens travaillant sur la Nouvelle-France et qui ont écrit durant la période 1945-1970 pour y découvrir les liens entre le discours idéologique, l'identité québécoise et les Autochtones. C'est précisément l'objectif de ce mémoire.

D'autre part, bien peu d'historiens ont utilisé l'analyse de discours comme outil méthodologique. Pour traiter notre corpus documentaire, nous avons choisi deux méthodes. Principalement, nous avons procédé à une analyse qualitative de nos sources. Nous avons évalué empiriquement la pertinence de chaque

document en fonction de notre problématique de départ et nous avons retenu ceux qui nous permettaient une compréhension plus complète de notre sujet. Parallèlement, il nous a semblé nécessaire de procéder à une forme d'analyse du discours. Sans prétendre égaler la rigueur des méthodes développées en littérature, nous avons néanmoins tenté d'appliquer leurs outils à nos sources. Ainsi, nous avons considéré les écrits de nos historiens comme des formes du discours social de leurs époques respectives.

Parler de discours social, comme l'indique Marc Angenot, c'est considérer ce qui se dit dans une société donnée à un moment donné comme des faits sociaux. Ils deviennent des faits historiques lorsque nous décidons d'en faire des objets d'étude. Et ces objets sont régis par des «tendances hégémoniques» et des lois tacites.³ Ces dernières sont du domaine de l'idéologie. C'est donc que le discours est un choix et que «ce qui peut s'y repérer, comme types d'énoncés, verbalisation de thèmes, modes de structuration ou composition des énoncés, tout cela porte la marque de manières de connaître et de représenter le connu qui ne vont pas de soi.»⁴

De même, l'idéologie crée les normes et les règles qui correspondent aux thèmes acceptables et la façon dont on doit les traiter. Elle influence aussi les choix mémoriels d'un époque, ce que l'on choisit de retenir ou ce qui doit disparaître dans l'oubli. Toutefois, le discours idéologique n'est pas monolithique, il se constitue des traditions et des intérêts particuliers favorables aux émetteurs du discours social. De plus, ce discours social dominant, hégémonique selon

3 Marc Angenot, 1889 L'État du discours social, Montréal, Le Préambule, 1989, p.15.

4 Ibid., p.19 et p.23. Voir aussi du même auteur, "Les discours et leurs analystes" dans Des Analyses de Discours, Diane Vincent, éd., Québec, Célal, 1989, pp.3-10.

Angenot, est égocentrique mais aussi ethnocentrique. Il engendre «ce *Moi* et ce *Nous* qui se donnent «droit de cité», en développant *ipso facto* une vaste entreprise «xénophobe» [...] autour de la confirmation inlassable d'un sujet-norme qui juge, classe et assume ses droits.»⁵

Il nous semble que les méthodes d'analyse discursive utilisées en littérature s'appliquent très bien au discours historiographique traditionnel et à celui de la Révolution tranquille. Les écrits de Groulx, tout comme ceux de Trudel ou de Lanctot présentent plusieurs des caractéristiques du discours social telles que définies par Angenot. Pour cette raison, ces outils s'avèrent particulièrement utiles.

Mais avant d'analyser le discours idéologique et historiographique concernant la Nouvelle-France et les Amérindiens, il convient de définir les différents concepts et paradigmes qui constitueront les assises de notre mémoire.

⁵ *ibid.*, p.31.

Chapitre 1

Principaux paradigmes et outils conceptuels

Toute démarche de nature historique doit définir les outils conceptuels qui sont nécessaires à la résolution d'une problématique de départ ou d'hypothèses de travail. Avant de nous attaquer au corps même de notre étude, il convient d'abord de définir et de comprendre le rôle de l'historiographie en tant que création d'une époque, mais aussi en tant que discours sur une époque. Elle témoigne des réalités politiques, sociales et économiques liées à la période de son émergence ou de son hégémonie. Puisque l'historiographie se transforme en fonction du contexte qui se modifie, on doit parler d'historiographies. Raymond Aron en saisit bien la signification lorsqu'il écrit: «Chaque époque se choisit un passé en puisant dans le trésor collectif, chaque existence nouvelle transfigure l'héritage qu'elle a reçu, en lui donnant un autre avenir et en lui rendant une autre signification.»⁶

Lorsque Aron évoque le "trésor collectif", il fait référence au concept de mémoire. Pour lui, il existe un ensemble de faits, vrais ou virtuels, dans lequel une société, considérée collectivement ou par chacune de ses parties, puise pour se construire un passé. Puisque l'historiographie d'une période donnée se construit à même les réalités structurelles de son époque, elle bâtit une mémoire. Cependant, il est peut-être plus juste de considérer l'existence de plusieurs mémoires. Rarement une historiographie occupe-t-elle tout le paysage historiographique, elle cohabite avec d'autres, tout comme le font diverses mémoires. Pour notre démonstration, il s'avère donc nécessaire d'étudier ultérieurement les concepts de mémoire collective et individuelle.

6 Raymond Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Gallimard, 1967, p.125.

Parallèlement à cela, nous cherchons à comprendre comment, à partir de la mémoire et du discours historiographique, l'identité prend forme et quels sont les matériaux qui la constituent. En somme, comment définit-on l'identité et quelles sont donc les caractéristiques de l'identité québécoise? Jacques Mathieu et Jacques Lacoursière nous fournissent une réponse: «un individu s'identifie différemment selon les lieux ou les circonstances. À Paris, il vient du Québec; à Londres, du Canada; à Québec, de Ste-Foy; à Ste-Foy, de telle rue. Selon son interlocuteur, il sera un enseignant, un parent, un voisin, un syndiqué, etc. Son identité demeure tributaire de l'Autre.»⁷ Par un tel exemple, on comprend mieux que l'identité se façonne en fonction des représentations que l'on a de soi-même et de celles que l'on cultive sur l'Autre. Et au Québec, cet *Autre*, c'est l'Anglais; c'est-à-dire le conquérant, le dominateur.⁸

Malheureusement, bien peu d'historiens étudient l'influence des Amérindiens en tant qu'éléments constitutifs de l'image que les Québécois se font d'eux-mêmes. Encore moins nombreux sont ceux qui en font des référents identitaires. À cet égard, Sylvie Vincent et Bernard Arcand se distinguent en dévoilant ces référents par le contenu des manuels scolaires au Québec.⁹ En dépit du peu d'attention des chercheurs, il faut néanmoins admettre que l'Amérindien contribue significativement à la construction de l'identité québécoise, tout comme le discours idéologique d'une époque donnée influence les descriptions que nous faisons des Autochtones. C'est ainsi que nous devons, en

7 Jacques Mathieu et Jacques Lacoursière, Les mémoires québécoises, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p.2.

8 Voir Serge Gagnon, Québec and its Historians: The Twentieth Century, Montreal, Harvest House, 1985, pp.5-30.

9 Sylvie Vincent et Bernard Arcand, L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec, Montréal, Hurtubise HMH, 1979.

dernier lieu, cerner la définition et la fonction de l'*Autre* dans la création identitaire des Québécois et Québécoises.

1. Idéologie et historiographie: concept et multitude

L'historien Lucien Febvre a un jour écrit ceci: «L'histoire crée son propre objet. Elle ne le crée pas une fois pour toutes. Aussi bien toute histoire est-elle fille de sont temps. Mieux, il n'y a pas l'Histoire, il y a des historiens.»¹⁰ Mieux que plusieurs autres, Febvre a su réaffirmer le relativisme historique. De la même façon, il confirme, sans équivoque, la multitude de l'historiographie. En effet, puisqu'il n'existe pas une seule Histoire, les historiens produisent donc un discours historiographique qui leur est propre. On devine alors que chacun peut écrire sa version d'un événement ou d'un fait historique, et conformément à cela, nous devons parler de plusieurs historiographies.

Ainsi, l'historiographie d'une époque est le témoin du présent dans l'écriture du passé. Ce témoignage dépend en grande partie de la vision du présent de l'historien. Comme l'écrit l'historien Fernand Ouellet, «il ne fait aucun doute que l'historien quel qu'il soit, entretient des rapports plus ou moins complexes et subtils avec le présent [...].»¹¹ Il n'est pas sans intérêt de se demander quelle forme ce présent prend dans la construction d'une histoire. En quelques mots, ce sont les

10 Lucien Febvre, Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 2e édition, 1965, p.438.

11 Fernand Ouellet, "La Philosophie de l'Histoire", dans David Carr, William Dray, Fernand Ouellet et autres, La Philosophie de l'Histoire, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1982, p.220.

questions posées par l'historien aux documents ou à lui-même qui témoignent des réminiscences du présent dans l'élaboration d'un passé. Ce questionnement est avant tout tributaire de l'auteur, des relations qu'il entretient avec les réalités politiques, sociales, économiques et aussi idéologiques qui caractérisent la société dans laquelle il vit.¹²

Si la société d'où provient ce discours change, alors s'ensuient de «nouvelles interrogations sur la société, nouvelle historiographie, nouveaux domaines de recherche, mais aussi nouvelles voies d'approche, nouveaux instruments d'analyse.»¹³ On peut trouver un bel exemple de cette réalité dans l'historiographie québécoise plus ou moins récente en analysant les ouvrages majeurs publiés au cours des années 1960-1980, et en les comparant à ceux produits antérieurement.¹⁴

Parallèlement, il existe un lien marqué au Québec entre l'historiographie et les idéologies. Selon le sociologue Guy Rocher, on peut définir l'idéologie comme

12 Jean Hamelin et Nicole Gagnon, L'Homme historien, St-Hyacinthe, Édisem, 1979. Le sociologue Fernand Dumont écrit: «[...] Nos problèmes et nos crises d'aujourd'hui constituent des questions originales à poser au passé et celui-ci est une mémoire vivante où les héritages rejoignent les engagements.» dans Serge Gagnon, "La nature et le rôle de l'historiographie", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.26, No.4, 1973, p.484.

13 Alfred Dubuc, "L'influence de l'école des Annales au Québec", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.33, No.3, 1979, p.382.

14 Voir Fernand Ouellet, "La modernisation de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale", Recherches sociographiques, Vol. XXVI, No.1-2, 1985, pp.11-83. On peut aussi consulter à profit Jean Hamelin, Économie et Société en Nouvelle-France, Québec, Presses de l'Université Laval, 1960.; Jean Hamelin et Yves Roby, Histoire économique du Québec, 1851-1896, Montréal, Presses Université de Montréal, 1972.; Fernand Ouellet, Histoire économique et sociale du Québec 1760-1850, Montréal, Fides, 1966. et Le Bas-Canada 1791-1840, Ottawa, éditions de l'Université d'Ottawa, 1976.; enfin Louise Dechêne, Habitants et Marchands de Montréal au XVIIe siècle, Montréal, Plon, 1974.

«un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d'un groupe ou d'une collectivité, et qui, s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe ou de cette collectivité.»¹⁵ Ainsi, le traditionalisme et le conservatisme de l'après-guerre immédiat, au Québec, s'inscrit à même une démarche idéologique organisée; il en va de même pour le modernisme québécois qui caractérise la Révolution tranquille.

Cependant, pour certains auteurs, l'historiographie n'est qu'une idéologie plus spécifique à l'histoire. Fernand Dumont, dans une série d'articles et de volumes, suggère que: «l'historiographie d'une société donnée n'est jamais, dans sa structure, sans analogies profondes avec les idéologies dominantes. [...] Les hommes recourent à l'histoire pour des raisons semblables à celles qui les poussent à élaborer des idéologies.»¹⁶

Parallèlement, l'historien Alfred Dubuc va encore plus loin quant au lien entre sciences humaines et les idéologies lorsqu'il énonce:

«au vrai, l'idéologie est, pour les sciences humaines, ce qu'est l'imagination créatrice pour les mathématiques. Celui qui prétend être à l'abri de toute idéologie [...] refuse en même temps de reconnaître les valeurs que chacun porte en soi-même. Il se trompe lui-même et trompe les autres. [...] L'idéologie est le ferment de la connaissance.»¹⁷

15 Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, Montréal, Hurtubise HMH, 1968, p.114.

16 Fernand Dumont, "L'étude systématique de la société canadienne-française", dans Fernand Dumont et Yves Martin, Situation de la recherche au Canada français, Québec, 1962, p.283. Voir aussi Marc Angenot, op.cit., p.18.

17 Alfred Dubuc, "L'histoire au carrefour des sciences humaines", Revue d'Histoire de l'Amérique française, Vol.24, No.3, 1970, p.340.

De fait, l'allégeance aveugle à une idéologie particulière peut provoquer une sclérose généralisée d'un savoir historique, tout en pétrifiant les méthodes de recherche qui s'y rattachent. Plus subtilement, elle a pour effet de fossiliser certaines représentations du passé, acceptées comme étant les seules véridiques. Cela est particulièrement vrai du discours historiographique de la première moitié du XXe siècle québécois. Obsédé par certains thèmes centraux à l'idéologie traditionnelle, tels le catholicisme, la mystique du sol ou la survivance de la collectivité canadienne française, le discours historiographique de l'époque cherche dans le passé les éléments qui se conforment aux canons idéologiques du Québec des années 1900-1950. Jean Blain confirme cette hypothèse par un exemple lié à l'historiographie traditionnelle de la Nouvelle-France:

«La quasi-absolue dépendance des historiens canadiens-français d'un type de sources qui tend beaucoup plus à éclairer un idéal de colonisation qu'une réalité coloniale [...]. Nos historiens ont été insidieusement amenés à faire l'histoire de ce que devait être la Nouvelle-France aux yeux de ceux qui la dirigeaient, plutôt que ce qu'elle a été.»¹⁸

Ce que l'on doit retenir d'un tel exemple, c'est, comme le souligne également Serge Gagnon, le danger de privilégier certaines sources au détriment des autres: «l'identification de nos historiens d'hier avec un certain type de sources correspondait à une conception théologique du déroulement de l'Histoire, parfaitement en accord avec la société traditionnelle canadienne française.»¹⁹

18 Jean Blain, "La frontière en Nouvelle-France", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.25, No.3, 1971, p.400.

19 Gagnon, loc.cit., p.496. Voir aussi Jocelyn Létourneau, "Historiens, sociogrammes et histoire: l'interaction complexe entre mémoire collective, mémoire individuelle, passé construit et passé vécu", dans Jacques Mathieu éd., Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au XXe siècle, Québec, CÉLAT, 1986, p.103.

De plus, Gagnon résume clairement la part de l'idéologie dans le discours historiographique au Québec:

«Le choix de la période, de l'événement, du thème est en lui-même révélateur d'une démarche idéologique. Que pendant longtemps, le Canada français ait privilégié l'étude du Régime français; qu'on assiste aujourd'hui au renversement de cette tendance dominante, ce n'est pas sans rapport avec le caractère conservateur de l'évolution du Canada français jusqu'à ces dernières années, puis à l'avènement de la "révolution tranquille". [...] Tout cela indique bien un lien intime entre auteur et public, entre production idéologique et production historique.»²⁰

Les circonstances qui favorisent le révisionnisme du discours historiographique sont reliées à des distinctions visibles et marquées entre deux visions de société. Ainsi, dans la mesure où les canons de l'histoire traditionnelle se transforment, cet éclatement provoque une relecture du passé, sans doute plus en accord avec les nouvelles visions qui transcendent la société au moment où ces modifications prennent place.²¹

On comprend bien alors que l'historiographie est une création; on pourrait même ajouter que c'est une création idéologique. Cette science, l'histoire, fait des choix. En fonction de contraintes idéologiques et socio-économiques, en fonction de choix personnels, l'historien choisit de relater certains faits, certains événements qui lui paraissent plus significatifs que d'autres. Ainsi, «[Ces choix] sont actifs, marqués par l'historien, ou passifs, c'est-à-dire reçus du collectif ambiant, ou même entre les deux, moyens d'être entendu par l'historien. Dans ces derniers apparaissent tour à tour les images ou données de la mémoire collective traditionnelle.»²² Ainsi, l'historiographie se présente comme un ensemble de

20 Ibid., p.522.

21 Ibid. Voir aussi Dumont, "L'étude systématique...", op.cit., p.285.

22 Alphonse Dupront, "L'histoire après Freud", Revue de L'enseignement

mémoires. Par ces choix, elle construit des images, des symboles et des identités qui, d'une part, marquent le rapport que chaque individu cultive avec le passé et qui, d'autre part, lui donnent les outils nécessaires pour entreprendre sa quête identitaire. Il importe donc maintenant de définir et de comprendre ces concepts de mémoire et d'identité.

2. Mémoires et identités

Jacques Mathieu et Jacques Lacoursière en avant-propos de leur ouvrage Les mémoires québécoises écrivent: «le passé n'a de sens que dans le présent. Mais le présent lui, est habité par l'ensemble des traces et des expériences du passé. [...] Les collectivités retiennent et aménagent les faits d'hier pour mieux évaluer l'aujourd'hui et choisir le demain.»²³ Quelles sont ces «traces» et ces «expériences» du passé? Pour répondre à ces interrogations, Mathieu et Lacoursière font référence au concept de *mémoire*. On le définit ainsi:

«La mémoire collective, c'est un ensemble flou, instable, mais relativement organisé de clichés, d'images, de configurations, d'idées, de stéréotypes, d'objets symboliques, de représentations partielles, de préconstruits culturels, et de personnages réifiés, à travers lesquels le présent, le passé et le futur sont non seulement déchiffrés, mais également assimilés et anticipés.»²⁴

supérieur, Vol.44-45, 1969, p.44.

23 Mathieu et Lacoursière, op.cit., avant-propos.

24 Jocelyn Létourneau, "Historiens, sociogrammes et histoire", dans Mathieu, "Étude sur la construction...", op.cit., p.99. Sur la définition de mémoire: Jacques Mathieu, éd., La mémoire dans la culture, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995.; Lucille Guilbert, "Mémoires officielles, mémoires officieuses:

Certains préconstruits culturels tels *La grande noirceur* des années duplessistes, ou bien la Révolution tranquille sont des exemples, pour le Québec, d'éléments constitutifs de la mémoire collective. Ils font référence à des caractéristiques descriptives objectives. Ainsi, on peut retrouver dans les documents des preuves tangibles que le régime duplessiste pratiquait le patronage systématique ou que durant la Révolution tranquille, les effectifs de la fonction publique québécoise ont augmenté de façon importante. Il n'en demeure pas moins que ces préconstruits culturels contiennent une part importante de symbolisme. Par exemple, la Révolution tranquille, pour certains Québécois, correspond à la période durant laquelle le Canadien français exploité disparaît. Le Québécois nouveau se prend enfin en main, au moyen de structures étatiques qui lui permettent dorénavant de contrôler son destin.²⁵

Quelle est la part de réel et d'imaginaire dans cette interprétation sur les années duplessistes et celle sur la Révolution tranquille? Comme le suggèrent Mathieu et Lacoursière: «Les mythes constituent en somme les leçons apprises de l'histoire et rejoignent les éléments essentiels de la vision du monde. Ils agissent comme une série de mots vedettes qui se réfèrent aux traditions et transmettent à chacun un message codé de la culture du groupe [...]»²⁶ De façon plus systématique, les mêmes auteurs considèrent qu'il existe trois niveaux constitutifs de la mémoire:

construction d'une identité personnelle et collective", dans Mathieu, "Étude de la construction...", *op.cit.*, p.64.

25 Voir sur cette question l'article de Jocelyn Létourneau, "Le Québec moderne: un chapitre du grand récit collectif des Québécois", *Revue Française de Science Politique*, Vol.42, No.5, 1992, pp.765-785.

26 Mathieu et Lacoursière, *op.cit.*, p.18.

«Le premier correspond à celui des traits spécifiques. Il repose sur des caractéristiques descriptives qui se veulent objectives, comme le nombre, les dimensions, le lieu, etc. [...] Le deuxième niveau d'analyse privilégie les interrelations. Il fait ressortir l'effet de la présence ou de la perception de l'Autre sur ses propres comportements. Enfin, à un niveau supérieur, l'analyse s'intéresse aux idéologies, aux valeurs, aux représentations mythiques ou symboliques.»²⁷

Cette définition de la mémoire met en évidence son caractère multiple. Il y a plus ou moins une mémoire collective malléable, instable comme le souligne Létourneau, constituée d'un grand nombre de mémoires individuelles. Mathieu et Lacoursière partagent cette perception lorsqu'ils soulignent que la mémoire collective fonctionne semblablement à celle des individus.²⁸

Jean Du Berger donne une définition plus spécifique de la mémoire individuelle:

«Dans l'ordre de la mémoire d'un individu, le récit de vie qui en rend compte est une construction, donc un choix, qui répond au besoin de représentation de soi. Du magma intérieur où sont enfouis souvenirs impressions, sensations et paroles, le «sujet qui se raconte» tire les éléments dont il fera un récit [...] qui rend compte du parcours où le sujet fit l'apprentissage de ses rôles.»²⁹

C'est ainsi qu'en fonction des affiliations personnelles de chaque individu membre d'une société donnée, les mémoires individuelles ne sont pas les mêmes. Toutefois, elles sont constitutives de la mémoire collective, elles contribuent à lui donner des formes, ainsi que des orientations générales.

27 Ibid., p.15.

28 Ibid., p.20.

29 Jean Du Berger, "Tradition et constitution d'une mémoire collective", dans Mathieu, "La mémoire...", op.cit., p.43.

Lucille Guilbert, dans son article "Mémoires officielles, mémoires officieuses: construction d'une identité personnelle et collective", suggère que: «la mémoire officielle émane du pouvoir d'une élite qui veut saisir, contrôler et orienter la mémoire d'un peuple. L'autre peut être appelée mémoire orale; elle est polymorphe et plurielle, mobile, informelle, tissée par la tradition orale, et circule librement hors des réseaux officiels.»³⁰

L'article de Guilbert est intéressant puisqu'il permet d'établir des liens étroits entre la construction des mémoires individuelle et collective, conjointement avec l'établissement d'un discours historiographique: Ces liens prennent forme en fonction de l'idéologie dominante d'une société donnée. Si nous reprenons notre exemple sur la Révolution tranquille, nous constatons que le choix de ce référent identitaire n'est pas fortuit. Il découle d'une vision, d'un vouloir être. Ces derniers créent les éléments susceptibles de constituer la mémoire collective des Québécois et des Québécoises. Au même titre que le discours historiographique est souvent soumis à l'idéologie dominante du moment, il en est ainsi pour la mémoire, autant collective qu'individuelle.

Ceci est aussi vrai du concept d'identité. Corollaire essentiel de la mémoire, l'identité réagit elle aussi aux modifications des réalités structurelles de la société dont elle émane. Plus précisément, le lien entre mémoire et identité s'établit de la sorte: la mémoire collective d'un groupe ou d'une collectivité, contient les éléments nécessaires à la fabrication de son identité, qui reflètera le vouloir être individuel ou collectif d'un membre ou d'une société en tant que tout. Ainsi, pour définir l'identité, Marc-Adélar Tremblay suggère:

30 Guilbert, op.cit., p.63. Guilbert se rapproche des propos de Marc Angenot quant à l'hégémonie d'un discours social dominant. Ce dernier oriente le contenu de son discours dans le sens de sa propre promotion.

«L'identité est d'abord une image de soi en tant que collectivité [...]. Elle est encore un genre de vie qui se déploie dans les rapports interpersonnels que les individus appartenant à une ethnie particulière entretiennent entre eux sur un territoire donné et dans les relations économiques, politiques et sociales avec l'extérieur. L'identité ethnoculturelle est, enfin, une vision du monde qui s'appuie tout autant sur une interprétation du vécu collectif que sur l'explication de projets se rapportant à l'avenir de la collectivité.»³¹

Mathieu et Lacoursière définissent de façon encore plus précise les écrits de Tremblay en proposant l'importance de l'*Autre*. C'est ainsi que:

«L'apprentissage social permet de se fabriquer un personnage, une identité de rôle qui résulte de la perception de l'*Autre*. La volonté de créer ou non des relations avec un groupe extérieur influence le choix des attitudes et des comportements. À l'observation des ressemblances et des différences succèdent une évaluation, puis une décision de rejet ou d'adoption. Elle conduit à une identité constamment adaptée à l'environnement culturel du moment.»³²

La dernière partie de cette citation est fort intéressante et, surtout, fondamentale pour expliquer la construction d'un référent identitaire québécois. Mathieu et Lacoursière mettent en évidence la fonction essentielle de l'*Autre*. Ainsi, à même les éléments constitutifs de la mémoire collective québécoise, les membres de la société puisent les images, les symboles et les mythes, qu'ils soient réels ou construits, leur permettant de définir l'*Autre* et, parallèlement, de se définir eux-mêmes.

31 Marc-Adélarde Tremblay, L'identité québécoise en péril, Ste-Foy, Saint-Yves, 1983, p.33. Voir aussi Léon Dion, Québec 1945-2000: Tome 1: À la recherche du Québec, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987; Sherry Simon, "Espaces incertains de la culture", dans Sherry Simon, éd., Fictions de l'identitaire au Québec, Montréal, XYZ, 1991, p.16.

32 Mathieu et Lacoursière, op.cit., p.17. Voir aussi Tremblay, op.cit., p.60.

Jusqu'à présent, nous avons établi les caractéristiques de l'historiographie, la mémoire collective et individuelle ainsi que l'identité, comme, nous avons souligné leur interrelations respectives. De même, nous avons avancé que le concept de l'*Autre* semble fondamental dans la construction identitaire d'un individu ou d'une collectivité; il apparaît donc pertinent de le définir et d'en analyser le rôle dans la formation de l'identité québécoise.

3. L'*Autre* comme référent identitaire: nature, rôle et fonction.

Au Québec, depuis la Conquête de 1760, l'*Autre*, c'est l'Anglais. C'est à son contact que l'idéologie de la survivance prend forme. Le Canadien est catholique, l'Anglais protestant; Le Canadien vit sur son terroir, l'Anglais vit du capitalisme marchand; le Canadien a l'honneur d'être issu d'un peuple choisi, élu, spirituel; l'Anglais est un rationaliste terre-à-terre. Selon Fernand Dumont, une part importante de l'apologie de la survivance des Canadiens français provient de leur appropriation du discours anglophone. Il soutient que: «à force de répéter les mêmes arguments pour persuader le conquérant de la pertinence pour lui de l'existence d'une société française, on finit par en faire ses propres raisons d'être.»³³ Ainsi, une grande part de l'identité québécoise véhiculée par la société en tant que tout et par ses élites repose, selon Dumont, sur la perception que

33 Fernand Dumont, Genèse de la société québécoise, Montréal, Boréal, 1993, p.138.

l'Anglais a des Canadiens français. «La conscience de soi est presque tout entière animée par la présence du colonisateur.»³⁴

La grande noirceur duplessiste, avec tout ce qu'elle comporte de réel et d'imaginaire, permet de mieux comprendre l'appropriation du discours anglophone afin de définir l'identité québécoise. Déjà le vocable *grande noirceur* témoigne d'une prise de position. Un peu comme le Moyen-Âge, cette période de l'histoire de l'humanité où, selon certains érudits de la Renaissance et de la période moderne, la civilisation a disparu pour ne renaître qu'avec le *quattrocento* italien, la *grande noirceur* québécoise est cette période de notre histoire durant laquelle la société n'avance pas; elle est dans le noir. En effet, on considère que les institutions politiques, économiques et culturelles ne répondent plus alors aux nécessités d'une société en changement. Le patronage politique, l'investissement massif de capitaux étrangers et le catholicisme dominateur ne sont plus aptes à rassembler la collectivité québécoise et à organiser une vision commune et cohérente pour la société future. C'est du moins ce que le discours historiographique des années 1960 veut nous faire croire. Par conséquent, cette historiographie maximise la distance entre la manière dont elle se définit, compétente, moderne ainsi qu'ouverte sur le monde, et l'ensemble des éléments qui caractérisent l'époque duplessiste.

Simultanément, l'expression *grande noirceur* apparaît avec la Révolution tranquille. À l'époque, les dirigeants et les élites intellectuelles, cherchent à mettre en opposition deux périodes historiques fort différentes pour souligner les mutations de la société québécoise. Cette dernière se rapproche alors des modèles anglo-canadien et américain. L'identité québécoise prend donc le virage

34 *Ibid.*, p.133. Voir aussi Marcel Rioux, *Les Québécois*, Paris, Seuil, 1974, p.42.

technologique: par l'entremise d'un état fort, bureaucraté, socialement et économiquement engagé, les Québécois se forgent une autre image d'eux-mêmes. L'image est inversement basée sur le retard économique et technologique de la société québécoise par rapport à ses voisins canadiens et américains. En somme, l'idéologie de la survivance qui caractérise la période précédant les années 1960 ne correspond plus aux réalités socio-économiques québécoises. Politiciens et intellectuels favorisent l'émergence non seulement d'un discours technocratique³⁵, mais aussi d'un ensemble de mesures politico-économiques devant permettre la modernisation du Québec et ainsi de s'approcher des standards glorifiés aux États-Unis ou au Canada anglais.

Néanmoins, avant les années 1960, la société québécoise est réticente à l'égard des autres. Léon Dion écrit: «Cette réticence vient du fait que les Québécois sont un peuple de conquis, qu'ils sont devenus une fragile minorité ethnique et économique et qu'ils ont si longtemps cru devoir vivre cramponnés au sol, repliés sur eux-mêmes afin de ne pas se dissoudre petit à petit dans un quelconque grand tout.»³⁶ Toutefois, selon Marc-Adélaré Tremblay, c'est au prix de cette réticence que les Québécois ont gardé leurs coutumes spécifiques et leurs habitudes propres, en cela bien protégés par des institutions socio-culturelles telles l'Église et la famille.³⁷

Dion propose une autre hypothèse pour expliquer la réticence et l'occultation de l'*Autre*. Il suggère que:

«quand la relation du moi et de l'Autre est asymétrique, s'ensuivent les phénomènes bien connus de domination et de subordination, d'exploitant et d'exploité, de colonisateur et de

35 Létourneau, "Le Québec moderne...", *op.cit.*, p.765.

36 Dion, *op.cit.*, p.66.

37 Tremblay, *op.cit.*, p.210.

colonisé, de supérieur et d'inférieur. [...] Il se peut aussi que l'Autre soit une partie de soi que l'on préfère refouler pour s'empêcher de l'affronter ou au contraire que l'on met en évidence parce qu'on estime qu'elle met en valeur sa personnalité, vis-à-vis de soi-même ou vis-à-vis de l'Autre, ou, du moins, de certains autres»³⁸

Comme le souligne Dion, il peut y avoir plus d'un *Autre* qui agisse comme référent identitaire, et la construction de l'identité québécoise nous en offre un exemple. L'Amérindien, cet *Autre* que plus d'une fois, dans le discours historiographique ou dans la construction de la mémoire collective ou individuelle, on choisit de faire disparaître parce qu'il ne correspond pas aux choix, au vouloir être, aux représentations objectives ou symboliques que la société québécoise se fait ou choisit pour elle-même. Parfois le processus d'occultation de l'Autre est grossier, mais généralement il est inconscient et il résulte d'une construction de la réalité où l'Autre soit n'existe pas, soit n'existe qu'à titre de faire valoir.

Plus ou moins inconsciemment de nos jours, et peut-être plus délibérément il y a de cela quelques décennies, l'Amérindien représente l'un de ces *Autres* constitutifs de l'identité québécoise dont on se désintéresse puisqu'il ne peut rien émerger de profitable d'une représentation de soi marquée par une interrelation entre le Québécois et l'Autochtone.³⁹ C'est du moins le discours habituel. Cependant, nos perceptions de l'Autochtone témoignent de certaines lacunes. Nous sommes dans l'incapacité de décrire l'Amérindien sans l'assimiler ou le folkloriser.⁴⁰

Qu'on le veuille ou non, il n'en demeure pas moins que l'une des parties de l'identité québécoise repose sur l'Amérindien. Ainsi, le coureur de bois est associé

38 Dion, *op.cit.*, pp.18-19.

39 On peut consulter à profit Sylvie Vincent, *op.cit.*, pp.75-83. Voir aussi Daniel Francis, *The Imaginary Indian*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992.

40 Rémi Savard, *Destins d'Amérique*, Montréal, L'Hexagone, 1979, p.155.

de près à certaines représentations identitaires du Québécois. On lui a attribué le goût de l'aventure et du risque, voire de l'errance, une endurance physique exceptionnelle et une remarquable capacité d'adaptation à la vie en forêt. Il en va de même du bûcheron, partant pour la *coupe* à chaque hiver.

Ces représentations font en partie référence à la capacité de vivre en nature du Québécois et, de façon plus générale, à son avidité pour les grands espaces et la liberté. Cependant, la forêt est le domaine de l'Amérindien. Elle symbolise cette partie du territoire où la civilisation ne possède pas d'emprise. Cette vision renvoie à l'Autochtone hors de l'humanité, ou peut-être plus subtilement à l'opposition entre nature et culture.⁴¹ Cependant, cette image du Québécois moins *civilisé* n'a pas toujours reçu l'assentiment des ténors de l'historiographie nationale. Le chanoine Groulx s'exprimait ainsi du coureur de bois: «Débrouillard dans les bois à l'égal du sauvage [...]. À force de pratiquer la vie, les moeurs de l'Indien, il en a pris le tour d'esprit, la tranquille indolence.»⁴² On pourrait même ajouter que plus que le Français, le Canadien serait fier, arrogant, insoumis, fainéant, ingénieux, libre: cet ensemble hétérogène de caractéristiques culturelles se rapporte à l'influence des *sauvages*.⁴³

De ces qualificatifs, l'identité québécoise conserve la fierté, l'insoumission et la liberté, description qui cadre désormais beaucoup mieux avec le vouloir être

41 Pierre Trudel, "De la négation de l'Autre dans les discours nationalistes des Québécois et des Amérindiens", Recherches Amérindiennes au Québec, Vol.25, No.4, 1995, p.55.

42 Lionel Groulx, Notre grande aventure. L'Empire français en Amérique du Nord, Montréal, Fides, 1958, pp.186-188.

43 Denys Delâge, "Les Amérindiens dans l'imaginaire québécois", Le Devoir, 13 septembre 1991, p.3. Voir aussi du même auteur, "L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France", Lekton, Vol.2, No.2, 1992, pp.103-190. On peut aussi consulter Jacques Lacoursière, "À la découverte d'un peuple", Relations, No.566, décembre 1990, pp.305-306.

collectif des Québécois et des Québécoises, lesquels continuent néanmoins d'avoir peur de passer pour des sauvages.⁴⁴ Cette peur d'être comparé à l'Amérindien prend forme en fonction des représentations surtout négatives de ce dernier. Ainsi, si un discours historiographique présentait les Hurons, les Outaouais ou même les Iroquois comme étant les sauveurs de la Nouvelle-France, sans doute modifierait-on nos représentations identitaires et passer pour un *sauvage* n'aurait plus cette forte connotation péjorative. C'est ainsi que consciemment ou non, l'historiographie s'approprie certains comportements culturels amérindiens, qu'elle juge acceptables, en oubliant toutefois leur origine première. Il s'effectue ainsi une sélection des qualités culturelles à conserver. Les constructions identitaires du coureur des bois représentent un bel exemple d'appropriation culturelle sélective.

Mais l'apport peut-être le plus intéressant concernant l'utilisation de l'Amérindien comme outil de référence identitaire provient de la littérature. Gilles Therrien, dans un collectif intitulé Les Figures de l'Indien, se demande:

«Qu'est-ce qu'un Québécois [...] ? À quoi sert la figure de l'Indien sinon à marquer cette perplexité profonde, cette inquiétude de soi que l'Indien réel a été le premier à sentir et dont il n'a pas réussi, lui non plus, à se déprendre. Et alors on s'aperçoit que la figure de l'Indien agit comme un miroir pour le Québécois, image du colonisé, doublement, image de celui qui veut s'intégrer mais qui n'en connaît pas le prix. »⁴⁵

44 Denys Delâge, "Les Amérindiens dans l'imaginaire québécois, Le Devoir, 12 septembre 1991, p.15.

45 Gilles Therrien, "L'Indien du discours", dans Gilles Therrien, Les figures de l'Indien, Montréal, Presses de l'UQAM, 1988, pp.365-366. Voir aussi du même auteur "L'Indien imaginaire: une hypothèse", Recherches amérindiennes au Québec, Vol.XVII, No.3, 1987, pp.3-21.

Le discours historiographique dominant au Québec a de tout temps emprunté des éléments à la société autochtone pour définir et caractériser ses façons d'être. Néanmoins, ce sont rarement les éléments positifs de cette société qui façonnent les représentations identitaires de la société québécoise. Par exemple, l'historiographie ne choisit pas de retenir le calme, le respect, l'hospitalité ou la capacité d'adaptation des Autochtones. En fait, si elle s'approprie ces caractéristiques culturelles, elle choisit d'en oublier la provenance. Ainsi, l'indolence du coureur de bois ou son goût des grands espaces sont l'effet de l'environnement, du territoire et non du contact avec les Amérindiens. De plus, l'historiographie traditionnelle retenant davantage la barbarie ou le primitivisme des Autochtones, il est ainsi plus simple de marquer la différence.

Parallèlement, Robert Berkhofer catégorise la manière dont la société d'origine européenne perçoit généralement les cultures autochtones. Ce que cette dernière fait: «1) generalizing from one tribe's society and culture to all Indians, 2) conceiving of Indians in terms of their deficiencies according to White ideals rather than in terms of their own various cultures, and 3) using moral evaluation as description of Indians.»⁴⁶

La société québécoise est essentiellement semblable à celle décrite par Berkhofer. Les Amérindiens sont présents uniquement en fonction de l'histoire des Blancs, et rarement décrits en termes positifs; au contraire, on les montre comme étant barbares, féroces, cruels hostiles; on les voit chicaniers, naturellement guerriers, et on les devine, lorsque ce n'est pas carrément dit, portés à l'ivrognerie;

46 Robert F. Berkhofer, The White Man's Indian, New York, Alfred A. Knopf, 1978, p.25. Consulter aussi Jean-Jacques Simard, "White Ghosts, Red Shadows: The Reduction of the North American Natives", dans James A. Clifton ed., The Invented Indian, New Brunswick (New Jersey), Transaction Publishers., 1990, pp.333-369.

leur civilisation originale est ignorée, et il ne savent pas tirer profit de la civilisation blanche.⁴⁷

Après avoir admis la réalité de ces perceptions et ces préjugés négatifs, force nous est d'admettre que toute collectivité ne se résume pas en un ensemble de stéréotypes toujours façonnés par des *diktas* idéologiques, par un discours social dominant pour ainsi dire; aucun discours historiographique ne peut rendre compte de la complexité d'une société, quelle qu'elle soit.⁴⁸ Tout de même, et ceci est essentiel pour la poursuite de notre étude: «The invented Indian cannot be understood by itself, in its own terms: this is but one side of a coin whose other side bears the unearthly features of the Invented White Man [...].»⁴⁹ Lorsque le *Moi* de l'homme blanc entreprend de se définir, simplement par ce choix, il s'oppose à l'ensemble des autres *moi* qui forment son univers physique et culturel. Ainsi lorsque la collectivité québécoise construit son identité, elle le fait au détriment d'une autre. Par exemple, le Canadien français est catholique; l'Anglais est protestant. Le Québécois est moderne; l'Amérindien est primitif. Et ainsi de suite.

Dans ce chapitre, nous avons défini et analysé les concepts d'idéologie, d'historiographie, de mémoire, d'identité ainsi que de l'*Autre*. Ces éléments sont

47 Christian Lavoie, "Les Amérindiens d'hier dans les manuels d'histoire d'aujourd'hui", *Traces*, Vol.29, No.2, 1991, p.26. Il est aussi essentiel de consulter Vincent et Arcand, *op.cit.*, tout comme Christophe Caritey; "L'apport du manuel d'histoire et ses limites dans la formation de la mémoire historique: application à l'étude de la Nouvelle-France de 1608 à 1663 dans le cadre du Québec de 1923 à 1989", Thèse de doctorat, Université Laval, 1992.

48 Simard, *op.cit.*, p.367. Voir aussi Denys Delâge, "Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVIIe et XVIIIe siècles", *Revue internationale d'études canadiennes*, Vol.12, automne 1995, pp.51-67.

49 *Ibid.*, p.353.

tous construits à même les matériaux idéologiques d'une époque. Par conséquent, il existe, selon nous, un lien étroit entre l'idéologie dominante d'une société qui jette un regard sur son passé, les représentations qu'elle forme d'elle-même et les concepts discutés précédemment. Cette idéologie influence les choix nécessaires à l'élaboration d'une mémoire collective et ses constituantes individuelles, d'une identité et d'un discours historiographique représentatifs de son vouloir être.

Une fois en place les cadres conceptuels nécessaires à notre travail, nous pouvons analyser comment les historiens des décennies 1940, 1950 et 1960 ont utilisé les Amérindiens de la Nouvelle-France, allégoriques ou réels, pour façonner certains éléments d'une identité proprement québécoise. Pour parvenir à résoudre notre problématique, il est donc essentiel d'étudier les grandes lignes de l'idéologie dominante avant Révolution tranquille. Cette idéologie nationale et traditionnelle s'est donnée un discours historiographique, des mémoires, des identités et un faire valoir identitaire, question qui constitue l'objet de notre deuxième chapitre.

Chapitre 2

L'identité canadienne française durant la première moitié du XXe siècle:

L'utilisation de l'Amérindien comme référent identitaire.

L'identité québécoise véhiculée de nos jours se construit principalement des mythes, symboles et réalités objectives provenant de la décennie 1960. Les Québécois deviennent «maîtres chez-eux». Selon Jocelyn Létourneau, «les archétypes qui fondent l'unité du Québec en tant que communauté identitaire inscrite dans l'espace, et du Québécois comme être collectif sont la Raison, la Modernité, l'État et la Compétence.»⁵⁰ Cette représentation identitaire s'oppose à celle qui prévaut avant la Révolution tranquille. C'est ainsi que la première moitié du XXe siècle est marquée par l'importance de la Foi, de la Tradition et de l'Église.⁵¹ Ces valeurs s'estompent avec la fin des années 1950 et le début des années 1960. Elles continuent toutefois d'exister dans la mémoire collective des Québécois, mais sous forme de récit ou d'objet folklorique liant la collectivité à des racines profondes et plus que tricentennaires.

Il n'en demeure pas moins que cette période de l'histoire québécoise offre le spectacle d'une certaine homogénéité culturelle. Comme pour la France de Tzvetan Todorov, le *Nous* collectif précédant la Révolution tranquille, possède une signification spontanée et évidente, pour ceux qui en font partie et pour ceux qui en font l'étude. La nation revêt l'uniforme de la communauté ethnique. Elle laisse bien peu de place à l'*Autre* comme entité constitutive, mais l'utilise allègrement

50 Létourneau, "Le Québec Moderne...", loc.cit., p.776.

51 Ibid.

comme outil de représentation identitaire.⁵² Au Québec, par exemple, on peut penser aux Canadiens anglophones.

Il est intéressant d'analyser et de comprendre les mémoires et les représentations identitaires véhiculées dans le discours idéologique et historiographique de la période précédant la Révolution tranquille. Pour y parvenir, l'étude du discours de certains historiens de l'époque, principalement le chanoine Lionel Groulx, s'avère essentielle. En effet, c'est au XVIIe et au XVIIIe siècles que l'Autochtone s'impose à l'histoire canadienne française et le discours historiographique traditionnel est obnubilé par cette période de l'histoire québécoise. L'historiographie qui marque le début du XXe siècle puise à même l'histoire de la Nouvelle-France les exemples glorifiant du passé canadien français, mais également, elle emprunte allègrement certaines représentations favorables de l'Amérindien pour définir les Canadiens français.

Nous croyons que cette démarche nous permettra de mieux saisir les changements de l'identité québécoise à un moment important de sa formation. Parallèlement, nous cherchons à mettre en évidence le rôle joué par les Amérindiens dans cette quête identitaire.

1. Idéologie nationale et discours historiographique

Mieux que quiconque, le chanoine Lionel Groulx (1878-1967) exprime les valeurs traditionnelles et l'idéologie nationale qui marquent le début du siècle. Il est le premier intellectuel qui tente une structuration de l'idéologie nationaliste et

52 Tzvetan Todorov, Nous et les Autres, Paris, Seuil, 1989.

cherche consciemment à en faire une doctrine.⁵³ Le parcours du chanoine est relativement commun à l'époque: il fait des études au Grand Séminaire de Montréal, pour ensuite obtenir un doctorat en théologie en Italie. Par la suite, il enseigne au Collège classique de Valleyfield entre 1901 et 1906, puis entre 1909 et 1915. Sa carrière d'historien débute vraiment à cette date puisqu'il devient professeur d'histoire à l'Université de Montréal, position qu'il conservera toute sa vie. Cette tâche, il ne la choisit pas, on la lui impose. Obéissant à ses supérieures, qui avaient senti chez lui les qualités d'éducateur et de communicateur, l'abbé Groulx s'attache à écrire l'histoire des Canadiens français, «son peuple».⁵⁴ Né en 1878 et ayant vécu la plus grande partie de sa vie durant le XXe siècle, le chanoine, par ses idées à cheval sur deux siècles, tisse un lien entre le traditionnalisme du XIXe siècle et les nouvelles réalités de la première moitié du XXe.

Sur le plan idéologique et surtout historiographique, Groulx puise abondamment à même les écrits de François-Xavier Garneau (1809-1866), le premier historien national, dont il est un admirateur. Leurs idéologies offrent plusieurs similarités. Par exemple, Garneau, comme le chanoine plus tard, souligne l'importance de la tradition pour les Canadiens français. Il écrit: «Pour nous une partie de notre force vient de nos traditions; ne nous en éloignons et ne les changeons que graduellement.»⁵⁵ De même, les audaces politiques et

53 Denis Monière, Le développement des idéologies au Québec, des origines à nos jours, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1977, p.246. Voir aussi, Susan Mann Trofimenkoff, Abbé Groulx: Variations on a Nationalist Theme, Toronto, Copp & Clark, 1973.

54 Réginald Hamel, John Hare et Paul Wyczynski, "Lionel Groulx", Dictionnaire pratique des auteurs québécois, Montréal, Fides, 1976, pp. 321-324.

55 F.X. Garneau, Histoire du Canada, Montréal, Beauchemin et Valois, 1882, tome I, dans Fernand Dumont, "Idéologies au Canada Français, 1850-1900", Recherches sociographiques, Vol.10, No.2-3, 1969, p.148. Voir aussi Serge

sociales conviennent bien mal au peuple canadien; «qu'ils ne se laissent point séduire par le brillant des nouveautés sociales et politiques! Ils ne sont pas assez forts pour se donner carrière sur ce point.»⁵⁶

Toutefois, on note aussi plusieurs divergences entre les deux historiens nationaux. À l'occasion, Garneau est taxé d'anti-cléricalisme. Il conteste le rôle de Mgr Laval durant le XVIIe siècle, le trouvant trop autoritaire. En ce point, Groulx s'éloigne de Garneau et se rapproche de l'abbé Jean-Baptiste-Antoine Ferland (1805-1865) dont il partage le fervent catholicisme. Ce dernier soutient que la religion catholique représente le seul salut des nations amérindiennes et mentionne comme exemple la pacification des Iroquois domiciliés près de Montréal.

Parallèlement, selon Serge Gagnon, l'idéologie nationaliste au Québec, surtout chez Groulx, prend naissance dans les écrits de Maurice Barrès et de Charles Maurras, fondateur de l'Action française.⁵⁷ Ce sont surtout les écrits du premier qui ont influencé le chanoine Groulx. Le nationalisme de Barrès met en évidence l'importance du monde rural, respectueux des traditions. Il aimait dire que «ce qui importe pour une nation ce sont la Terre et les Morts.»⁵⁸ Pour lui, «une même langue, des légendes communes, voilà ce qui constitue les

Gagnon, "Idéologie et Savoir historique: l'historiographie de la Nouvelle-France de Garneau à Groulx 1845-1915", Thèse de doctorat, Université Laval, 1974, p.821. L'Histoire du Canada de Garneau est sans doute son oeuvre la plus importante. Non seulement sa documentation se veut solide, mais ses interprétations sont en quelque sorte des lignes directrices qui orientent le vouloir être des Canadiens français.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Serge Gagnon, "Pour une conscience historique de la révolution québécoise", Cité Libre, Vol.16, 1966, p.4.

⁵⁸ Todorov, op.cit., p.257.

nationalités.»⁵⁹ Ce déterminisme amène Barrès à s'opposer à toute forme de changement. Il affirme que «notre caractère national (et voilà qui m'importe fort), se maintiendra d'autant mieux que les conditions où nous vivons demeureront pareilles aux conditions qui formèrent nos ascendants.»⁶⁰

Le nationalisme traditionnel, tel qu'il prend forme au Québec, s'apparente beaucoup à celui de la France: idéologie similaire, mais qui en Amérique présente la vision d'un monde complètement tourné sur soi. Léon Dion le définit ainsi:

«Les Canadiens-français ne conserveront une identité originale que s'ils restent fidèles à leur passé [...]. La langue et la foi représentent les traditions les plus sacrées. [...] Les Canadiens-français ne sauraient [remplir leur rôle apostolique] qu'en se prémunissant contre tout danger d'infiltration de leur culture de la part de l'esprit matérialiste anglo-saxon et du protestantisme envahissant.»⁶¹

Le plus éloquent sur la question est sans doute le chanoine Groulx lui-même. Il définit l'idéologie traditionnelle pour la nation canadienne comme suit:

«Un peuple catholique et français fait une grande oeuvre civilisatrice par cela seul qu'il garde au monde les valeurs de son héritage historique. Non, ce n'est point pour qu'ils se perdent ou qu'ils demeurent inemployés, qu'en ce point du globe et dans nos origines françaises, furent déposés par la Providence tous les éléments d'une supériorité.»⁶²

En quelques lignes, l'abbé Groulx résume les idées maîtresses qui ont marqué les cinquante premières années du XXe siècle québécois. Il cherche à légitimiser la

59 Maurice Barrès, L'oeuvre de Maurice Barrès, Paris, Club de l'honnête homme, 20 Vol., 1965-69, t.II, p.203.

60 Barrès, op.cit., t.I, p.129.

61 Léon Dion, Nationalisme et Politique au Québec, Montréal, Hurtubise HMH, 1975, p.33.

62 Lionel Groulx, Notre maître, le passé, 1ère série, Montréal, Librairie Granger & frères Itée, 3ème édition, 1937, p.23.

nationalité canadienne française et à découvrir dans son histoire le fil d'Ariane de son destin. Groulx voudra redresser la situation de son peuple par l'arme de l'histoire qu'il présente comme garante de l'unité, de la cohésion et de l'identité nationale.⁶³

Cependant, le Québec de la première moitié du XXe siècle correspond de moins en moins aux idées et positions exprimées par le discours idéologique traditionnel. La province est marquée par deux courants socio-économiques. D'une part, l'avant-guerre est symbolisée par la transition de l'agriculture de campagne vers l'industrialisation et l'urbanisation. Déjà, en 1921, 51.8% de la population québécoise est urbaine; vingt ans plus tard, elle est de 61.2%.⁶⁴ Toutefois, la colonisation de certaines régions se poursuit, encadrée cette fois-ci par l'État québécois. Parallèlement à l'urbanisation, l'industrie se développe significativement, surtout dans la métropole. Elle accapare 66% de la valeur de la production manufacturière au Québec.⁶⁵ Malgré ces statistiques plutôt révélatrices, le discours idéologique traditionnel modifie peu ses représentations identitaires de la collectivité canadienne française pour témoigner des nouvelles transformations structurelles de la société québécoise. Pour lui, le Canadien français continue d'être d'abord et avant tout un cultivateur catholique, obéissant à ses élites.

D'autre part, l'après-guerre est caractérisée par le duplessisme. Le conservatisme politique, économique et social du chef de l'Union Nationale,

⁶³ Monière, *op. cit.*, p.248.

⁶⁴ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, Histoire du Québec contemporain, tome II, Le Québec depuis 1930, Montréal, Boréal, 1986, p.51.

⁶⁵ *Ibid.*, p.56. Voir aussi Michael D. Behiels, Prelude to Quebec's Quiet Revolution, Montréal, McGill-Queen's Press, 1985, p.8.

partagé par les élites traditionnelles, influence les différents projets de société de la collectivité québécoise. Toutefois, ce conservatisme engendre des mouvements d'opposition, d'abord marginaux, mais qui formeront les bases de la Révolution tranquille. En effet, l'écart se creuse rapidement entre les institutions traditionnelles trop figées et les réalités socio-économiques.⁶⁶

Une fois le contexte social et économique de l'époque en place, pour comprendre le discours idéologique de l'abbé Groulx, il nous apparaît nécessaire d'étudier la façon dont il envisage l'Histoire. Ainsi, dans un article écrit en 1937, intitulé "L'Histoire, gardienne des traditions vivantes", le chanoine affirme que:

[...] À quoi sert l'histoire? Préserver un peuple des faux aiguillages, l'empêcher de construire sa vie de travers, de se forger des moeurs de travers, un enseignement public, une éducation de travers; le sauver des solutions économiques, sociales ou politiques improvisées... autant de services que l'on peut demander à l'Histoire de son pays.»⁶⁷

Cependant, un peu plus tard dans sa carrière, le chanoine nuance et précise davantage sa conception de l'Histoire. Il prétend écrire l'Histoire telle que les documents la lui révèlent: selon lui, ses sources sont irréprochables et une fois qu'elles parlent, leur vérité est indiscutable et ne justifie pas de nouvelles interprétations.⁶⁸

De même, notons un élément fondamental à la compréhension du discours historique de l'abbé Groulx: son histoire est peuplée de grands hommes. Il souligne: «[...] je n'admets point que soit close l'ère des héros et des saints...

66 *ibid.*, pp.187-193.

67 Lionel Groulx, *Directives*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937, pp.206-210. Voir aussi du même auteur, *Lendemain de Conquête*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1920. On peut consulter avec profit Guy Frégault, *Lionel Groulx, tel quand lui-même*, Montréal, Leméac, 1978, p.64.

68 Lionel Groulx, dans Frégault, *op.cit.*, p.106.

Souvent, en feuilletant mon amas de documents si palpitants de vie, l'avouerai-je encore, j'ai senti battre le coeur d'un petit peuple qui se retrouvait dans ce qu'il a de meilleur; le vieux fond de sa foi...»⁶⁹

Cet engouement pour les héros et les *beaux risques* s'est traduit dans l'historiographie précédant la Révolution tranquille par l'étude perpétuelle de la Nouvelle-France. Cette période historique permet au discours historiographique traditionnel de puiser les éléments correspondant à ses positions idéologiques. Par exemple, nulle part ailleurs dans l'histoire du Québec ou de la Nouvelle-France retrouve-t-on les caractéristiques valorisées par l'idéologie traditionnelle de manière aussi nette: l'importance de l'Église, de la terre, de la France. C'est à cette époque que l'on doit trouver les exemples dignes de reconnaissance et de postérité.⁷⁰ Jean Blain abonde aussi dans la même direction, mais il met l'accent sur la nature compensatoire de ce discours historiographique.

«Vers 1950, l'histoire du Canada, secrétée au Québec à l'abri des influences étrangères, (sauf celle d'une certaine France), projetait l'image d'un passé compensatoire, peuplé des héros obscurs du *terrible quotidianum*, modelé par d'autres héros, mieux connus ceux-là, des hommes politiques, des militaires, des évêques [...] Prisonnière d'une idéologie qui misait allègrement sur l'Église, la famille, la langue et le droit pour faire oublier l'inéluctable réalité d'une société de seconde zone, l'historiographie officielle continuait d'agencer le passé autour de ces thèmes et s'efforçait ainsi de fournir à chacun sa ration d'imagerie consolatrice.»⁷¹

69 *Ibid.* Voir aussi Lionel Groulx, "Notre Grande Aventure", *op.cit.*, avertissement. Sur la nécessité des grands hommes dans l'historiographie nationaliste, consulter Gagnon, "La Nature...", *loc.cit.*, p. 511.

70 Mathieu, "Les mémoires...", *op.cit.*, p.23. Voir aussi Jean Blain, "Économie et société en Nouvelle-France; Le cheminement historiographique dans la première moitié du XXe siècle," Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.26, No.1, 1972, p.16.

71 Jean Blain, "Économie et société en Nouvelle-France; l'historiographie des

Blain décrit également le profil de l'historien traditionnel. Il ajoute: «Historien diffuseur, vulgarisateur, propagandiste, missionnaire, tous ces épithètes, conviennent à celui pour qui le geste urgent était de buriner dans la conscience nationale [...].»⁷² Groulx est très attaché à cette manière d'écrire le passé, parce qu'il croit en l'utilité et l'influence de l'Histoire et parce qu'il sent que son peuple a nécessairement besoin de connaître ses lignes de forces.⁷³ En fait, non seulement Groulx présente «le haut fait d'armes ou le trait d'héroïsme; mais l'exemple prêché aux générations vivantes, c'est l'ethnie toute entière qui traverse d'innombrables difficultés mais n'en présente pas moins dans sa spécificité, l'image de la mesure, de l'équilibre et de la vertu.»⁷⁴ L'oeuvre du chanoine Groulx représente à elle seule l'historiographie dominante de la première moitié du XXe siècle; la Nouvelle-France en est le pivot central. L'emprise de ce discours historiographique sur notre société ne lui vient pas vraiment d'une faculté d'expliquer la réalité sociale sous-jacente, mais de sa capacité à justifier cette réalité. Cette idéologie confirme la *folk society* de Dumont⁷⁵; elle l'idéalise. Ainsi, l'agriculture, la religion, la famille, la tradition sont autant de facteurs de cohésion sociale qui font partie de l'idéologie traditionnelle.

Il n'en demeure pas moins qu'avec les années 1960, par l'émergence de nouvelles problématiques et de meilleures méthodes d'analyse, un certain révisionnisme s'attaque aux mythes et héros du Régime français. Dans un article

années 1950-1960", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.28, No.2, 1974, p.163.

72 Ibid., p.164.

73 Jean-Pierre Gaboury, Le Nationalisme de Lionel Groulx, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1970, p.105.

74 Blain, "Économie et société 1...", loc.cit., p.22.

75 Dumont, "Idéologies...", loc.cit., p.153.

publié en 1971, intitulé "La Frontière en Nouvelle-France", Jean Blain fait remarquer que pour les tenants du discours historiographique traditionnel:

«le bien ne pouvait fleurir que dans la plaine du Saint-Laurent, à l'intérieur des enclos seigneurial et paroissial et sur l'exploitation des ressources diversifiées. Dans ces conditions, l'Ouest représentait le mal. [...] Plus concrètement, le mal c'était l'égoïsme des compagnies commerciales qui exploitaient une richesse de l'Ouest, c'était le paganisme du monde indigène que seul idéalement le médecin des âmes eût dû approcher, c'était la vie dissolue et inutile du coureur des bois. Le mal, c'était l'eau-de-vie-qui-fait-des-ravages-chez-les-Indiens, c'était la contrebande vers Albany, c'était la construction du fort Frontenac, l'empire de La Salle, le Détroit de Cadillac, les compromissions de Vaudreuil, de la Jonquière, etc.; un seul commun dénominateur à tout cela: l'Ouest.»⁷⁶

L'Ouest n'est pas le seul dénominateur commun des maux affligeant la Nouvelle-France. L'Amérindien, réel ou imaginaire, est une partie intégrante de ces représentations du mal. C'est ainsi que l'Autochtone exploite les ressources naturelles et qu'il transforme les Européens en coureurs de bois. De même, c'est lui qui justifie la construction de forts dans les pays d'en haut et contre qui on cherche à se défendre. Encore, l'Amérindien se gave d'eau-de-vie et il favorise la contrebande entre Montréal et Albany. Enfin, n'est-ce pas lui aussi que l'on s'efforce de civiliser. Il semble évident que cet *Autre* imprègne les créations identitaires produites par les historiens traditionnels. Il ne reste plus qu'à décrire les mémoires et identités construites au sein du discours historiographique de cette époque afin de comprendre de quelle façon l'Amérindien y joue un rôle.

⁷⁶ Blain, "La frontière...", loc.cit., pp.399-400.

2. Le Canadien français: mémoires et identités

Il existe six éléments qui caractérisent la mémoire collective de la société québécoise avant la Révolution tranquille: l'attachement aux racines françaises, le catholicisme, l'importance de l'agriculture, la survivance du Canadien français, l'homogénéité de la race et la mystique du héros. À l'exception du dernier élément, ces thèmes inspirent aussi la littérature canadienne française.⁷⁷ On peut penser à l'*Appel de la race* du chanoine Groulx ou à l'oeuvre entière du romancier Félix-Antoine Savard (1896-1982)⁷⁸. Ces éléments forment les bases de la «race» telle que conçue à l'époque. Ainsi le Canada français forme une nation parce qu'il possède ce mélange d'histoire, de traditions, de religion et de sol.⁷⁹ Semblable à la nation selon Groulx, la «race» est pour le chanoine une réalité englobante, un peu comme la définit Benoît Lacroix: «Communauté humaine, des vivants reliés à leurs ancêtres, le lien du sang dans une épopée unique en son genre, le foyer, les enfants, la terre, le fleuve, la mer, le sol et ses richesses insoupçonnées. La race: c'est aussi ce fonds commun d'idées et de croyances qui font l'âme d'un peuple.»⁸⁰

Le premier des six éléments s'articule autour du culte de la France. Le Français Renan affirme, dans l'origine du langage, que: «L'esprit de chaque peuple et sa langue sont dans la plus étroite connexité: l'esprit fait la langue, et la

77 Maurice Arguin, Le roman québécois de 1944 à 1965, Montréal, L'Hexagone, 1989.

78 Par exemple, Menaud, maître draveur, Québec, Librairie Garneau, 1937., L'abatis, Montréal, Variétés, 1943., et Le Barchois, Montréal, Fides, 1959.

79 Gaboury, op.cit., p.19.

80 Benoît Lacroix, Lionel Groulx, Montréal, Fides, 1967, pp.14-15.

langue à son tour sert de formule et de limite à l'esprit.»⁸¹ Nous sommes donc Français d'esprit puisque nous le sommes de parole. Dans ses *Mémoires*, Lionel Groulx nous apprend que:

«Notre histoire et notre culture prennent leurs racines dans une histoire et une civilisation vieille de quinze siècles. Arrachons-nous... de l'esprit... ce chiendent fatal que nous ne pourrions être un peuple mi-anglais, mi-français... que nous pourrions aussi bien jouer sur un clavier que l'autre, *faire* anglais aussi bien que *français*, sans rien d'un caractère dominant, d'un génie spécifique.»⁸²

La France a colonisé le Canada; les nationaux français qui s'y sont établis ont survécu. Ils sont porteurs de la tradition et à ce titre, obtiennent le respect de leurs descendants, du moins c'est le discours tenu par l'historiographie traditionnelle. Le culte de la France est important parce qu'il marque, à l'aide de plusieurs symboles, dont la langue, la différence entre le colonisé et le colonisateur, entre l'Anglais et le Français au XVIIe et XVIIIe siècles, mais aussi entre le Canadien anglais et le Canadien français durant la seconde moitié du XXe siècle. On devine également que la langue française délimite le *Nous* collectif des Canadiens français et l'*Autre* autochtone.

Plus important encore que les liens étroits tissés entre la France et le Canada français, la société québécoise pré-1960 célèbre le sentiment de la religion catholique. Pour Groulx, «notre foi constitue notre plus forte part d'originalité. Rien ne nous marque au Canada et en Amérique, rien ne nous

81 Renan, "l'origine du langage", dans Todorov, *op.cit.*, p.168.

82 Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome IV, Montréal, Fides, 1972, p.60. Dans ses *Chemins de l'avenir*, Montréal, Fides, 1964, pp.146-147, Groulx s'explique: «Me faut-il redire, encore une fois et plus fortement pourquoi je tiens à la culture française? Pour cette raison, assez valable, qu'elle nous est connaturelle et que le cerveau humain n'est pas un morceau de glaise apte à prendre [...] toute les formes que l'on voudra.»

distingue -et dans tous les sens du mot- autant que notre catholicisme.»⁸³ Il ajoute que ce dernier «va dominer notre vie entière. À toutes les époques d'une existence particulière laborieuse, il sera la force la plus active de celles qui nous ont façonnées.»⁸⁴ Ce n'est pas seulement une force qui modèle, mais c'est aussi une foi qui dirige la vie quotidienne sous toutes ses facettes. Le chanoine écrit: «la foi catholique pour un peuple, cela veut dire, la vérité domestique, la vérité politique mises hors de question; cela veut dire dans un pays, la salubrité intellectuelle, la préservation des aventures doctrinales qui se paient en reculs quand ce n'est pas en catastrophes.»⁸⁵ De tous les éléments qui caractérisent le Canadien français, la religion catholique se révèle le plus important.

Ce catholicisme, prêché par Groulx et ses pairs, prend aussi la forme d'un messianisme annonciateur de meilleurs temps pour les Canadiens français. Le bonheur, ce n'est pas les biens matériels qui le procure, mais bien la supériorité spirituelle de la nation. Devant les défaites, les vicissitudes de la vie quotidienne des Canadiens français, devant leur exploitation, leur rang de second citoyen en leur pays, le messianisme de l'idéologie traditionnelle cherche à justifier par des concepts d'ordre spirituel la situation vécue par la collectivité, par le *petit peuple*.⁸⁶ S'il faut trouver une explication, elle est d'abord et avant tout divine. Dieu a décidé du sort des catholiques francophones en Amérique du Nord et leur rôle en sera un de soumission. C'est dans l'au-delà que les Canadiens français seront récompensés.

83 Lionel Groulx, dans Gaboury, op.cit., p.20.

84 Groulx, "Notre maître...", op.cit., p.24.

85 Ibid., p.285.

86 Lionel Groulx, Chez nos ancêtres, Montréal, Action française, 1920, p.59. Voir aussi Frégault, op.cit., pp.68-69.

Pour expliquer l'attachement des Canadiens français à leur foi catholique, Marcel Rioux suggère l'interprétation suivante: «Le processus de naturalisation de la religion s'accroît après la conquête anglaise. Les Anglais étant généralement protestants, la religion catholique apparaît de plus en plus au [Canadien français] comme un élément culturel qui lui appartient en propre et le différencie du colonisateur étranger. On dira catholique et français pour marquer la différence avec l'Autre.»⁸⁷ Rioux soulève un point intéressant, mais il oublie que bien avant l'Anglais, aux XVI^e et XVII^e siècles, l'adhésion au christianisme différencie l'Européen du *Sauvage*. Ce n'est qu'avec le traitement historiographique de la Conquête par l'historiographie traditionnelle que l'antinomie catholicisme-protestantisme pénètre profondément la mémoire collective canadienne française.

Parallèlement aux deux premiers éléments, la mémoire collective de cette période prend forme autour d'un troisième: la mystique du sol. Encore une fois, la nation canadienne française en est fortement influencée. Groulx écrit: «la nation c'est un groupe humain, mais en liaison étroite avec la terre, façonné jusqu'en ses traits physiques et moraux, par cette terre, mais l'ayant à son tour façonnée, modelée un peu comme le sculpteur modèle l'argile qui, entre ses mains, prendra forme humaine.»⁸⁸ Il ajoute dans des écrits ultérieurs que: «notre première constante, c'est notre vocation paysanne. Nous sommes nés et nous avons grandi en paysannerie. Tous nos fondateurs, depuis Champlain, tous nos gouverneurs, nos intendants, les rois, Richelieu, Colbert, ont conçu la Nouvelle-France sous l'aspect agricole, paysan d'abord.»⁸⁹ Groulx n'est pas le seul à mettre l'accent sur

87 Rioux, *op.cit.*, p.36. Voir aussi Dumont, "Idéologies...", *loc.cit.*, pp.150-151.

88 Lionel Groulx, dans Gaboury, *op.cit.*, p.27.

89 Groulx, "Directives", *op.cit.*, pp.210-211.

la vocation paysanne des Canadiens français. À cette époque, on peut lire le Père Joseph-Papin Archambault⁹⁰ ou Félix-Antoine Savard qui s'expriment ainsi:

«Ah! si notre petit peuple, né, grandi dans la contradiction, se lasse un jour, et veut faire défaut à son honneur de catholique et de français, un paysan de chez nous, ayant pris conseil de la terre sacrée des aïeux, se lèvera et témoignera que le paysan fut le premier dans ce monde de notre patrie, et qu'il veut y être fièrement et victorieusement le dernier.»⁹¹

La mystique du sol correspond à une réalité sociale au Québec jusqu'au seuil de la Seconde Guerre Mondiale. Elle s'atténue beaucoup par la suite; néanmoins, elle continue de marquer l'imaginaire des élites traditionnelles. Pour ces dernières, le paysan symbolise un monde qui perdure, dans lequel ses valeurs font office de lois sacrées, qui, obéies assidument, assureront la bonne marche de la société. Ainsi, le sol est ce dénominateur commun qui favorise l'honnêteté, le travail, l'obéissance, la vertu: autant de caractéristiques jugées nécessaires au maintien de l'ordre établi au Québec. Inversement, ce qui ne correspond pas à ces constructions idéologiques s'oppose au *Nous* collectif des Canadiens français, tel que dépeint par les élites traditionnelles. Donc, les *Autres* dans ces cas-ci sont l'Anglais, le marchand, le capitaliste, qui n'adhère pas à cette vision du monde et simultanément, l'Amérindien, le nomade qui représente l'antithèse du paysan canadien français cultivant ses terres.

Groulx, tout comme beaucoup de ses compatriotes, s'est toujours montré à la fois stupéfait et fier du cheminement des Canadiens français. Il s'émeut souvent

90 Joseph-Papin Archambault, "Déclaration d'ouverture", Semaines sociales du Canada, Xlle session, pp.19-26.

91 Félix-Antoine Savard, L'abatis, Montréal, Fides, 1943, pp.205-206. Voir aussi Valdombre, "D'une culture canadienne-française", L'Action Nationale, Vol.17, 1941, pp.538-543.

des efforts et du courage de son petit peuple, qui conserve sa langue et ses coutumes. C'est peut-être le Français Louis Hémon (1880-1913) qui décrit le mieux, dans la littérature de l'époque, la persistance de nos ancêtres. Il écrit dans Maria Chapdelaine:

«Rien ne changera, parce que nous sommes un témoignage. De nous-mêmes et de nos destinées, nous n'avons compris clairement que ce devoir-là: persister... nous maintenir... Et nous nous sommes maintenus, peut-être afin que dans plusieurs siècles encore le monde se tourne vers nous et dise: Ces gens sont d'une race qui ne sait pas mourir...»⁹²

Dans un cinquième temps, qu'il soit coureur de bois, voyageur, explorateur ou paysan, selon les historiens traditionnels et nationalistes, le Canadien français se distingue des autres peuples issus de la colonisation du Nouveau Monde par son homogénéité ethnique et culturelle. Le chanoine Groulx mentionne dans son Histoire du Canada français depuis la découverte que: «[décrivant la Nouvelle-France] Colonie de peuplement et peuplée comme disait Richelieu, de «naturels français catholiques», je note d'abord sa parfaite homogénéité ethnique et religieuse. Un peuplement de population blanche, française; rien, comme ailleurs en Amérique une population mixte, demi-indigène.»⁹³ Pour Groulx l'explication tient de l'intervention divine. Il affirme que: «Dieu, qui a fait les races diverses, ne

92 Louis Hémon, Maria Chapdelaine, Montréal, Fides, 1959 (1ère édition 1914), pp.186-187.

93 Lionel Groulx, Histoire du Canada français depuis la découverte, t.1, Montréal, Action française, 1950, p.17. Bien avant les années 1950, Groulx soulignait la nécessité de préserver la race d'impuretés: «Le péril des contacts. La juxtaposition des races s'est faite, mais non la pénétration. Et la nôtre, race historique, de celles dont l'unité se fait du mélange de plusieurs sous l'action du milieu et des institutions, la nôtre gardait cette force de n'avoir mêlé, en son creuset, que des éléments homogènes.» Groulx, "Lendemain...", op.cit., p.235.

les a point également faites pour les mêmes activités, ni pour les mêmes triomphes. Chaque civilisation ou chaque culture a ses points de faiblesse et ses points d'excellence.»⁹⁴

Le discours idéologique de l'abbé Groulx suggère plusieurs similarités avec la doctrine raciale telle que présentée par Tzvetan Todorov. D'une part, la première thèse de cette doctrine consiste à affirmer la réalité des «races», c'est-à-dire une série de caractéristiques physiques présentes au sein d'un groupe donné. On devine que les racistes n'encouragent pas les croisements interraciaux. Ensuite, la seconde thèse postule la solidarité des caractéristiques physiques et morales: à une division des races correspond une division des cultures. En troisième lieu, le raciste souligne la subordination des actes d'un individu à ceux de sa collectivité. L'individu n'est perçu qu'en fonction des qualités ou des défauts de sa communauté. Enfin, il existe pour les adhérents de cette doctrine une hiérarchie des valeurs. Le raciste établit la supériorité ou l'infériorité d'une race en comparaison des valeurs propres à la doctrine.⁹⁵

Pour mieux comprendre la position du chanoine Groulx sur la question des «races» et de leur interrelation, Jean-Pierre Gaboury note qu'il souscrit à la théorie de la psychologie des peuples de Gustave Le Bon. Cette dernière implique une croyance dans le déterminisme racial, dans la supériorité d'une «race» sur une autre et dans l'hérédité. Chaque «race» possède des caractéristiques spécifiques qui permettent de comprendre ses comportements politiques.⁹⁶ Pour Le Bon,

94 Lionel Groulx, L'enseignement du français au Canada dans le Québec t.1, Montréal, Granger, 1934, pp.314-315.

95 Todorov, op.cit., pp.115-116. On note la similarité entre les propos de Todorov et ceux de Marc Angenot lorsque ce dernier aborde la question du discours social hégémonique. Angenot, op.cit.

96 Gaboury, op.cit., pp.32-33. Sur la théorie de la psychologie des peuples, consulter G. Le Bon, Lois psychologiques de l'évolution des peuples, Paris, Félix

«chez les races primitives et inférieures, on constate toujours une incapacité plus ou moins grande de raisonner. «[...] L'abîme mental qui les sépare est évident.»⁹⁷ Il ajoute: les Indiens d'Amérique se retrouve au bas de l'échelle des peuples. Donnant l'exemple des aborigènes d'Australie, Le Bon écrit qu'on ne trouve «aucune trace de culture chez ces sauvages qui en sont restés à un état voisin de l'animalité.»⁹⁸

Jean-Pierre Gaboury ajoute que Groulx éprouve «parfois quelques difficultés à admettre l'égalité des races amérindiennes et de la race canadienne française. Ainsi il fut amené à attribuer «l'échec de l'évangélisation des Amérindiens à leur infériorité raciale, plutôt qu'aux méthodes des missionnaires ou l'inadaptabilité même du catholicisme.»⁹⁹ Groulx s'exprime ainsi: «L'échec faudra-t-il donc l'imputer à quelque déficience du côté de l'Indien? On se heurte ici aux théories des ethnologues qui, de plus en plus, se refusent à admettre les infériorités raciales, si ce n'est par accident. [...] Les races indiennes du Canada n'en restent pas moins, sous l'aspect civilisation, des races arriérées.»¹⁰⁰

Il est aisé de comprendre qu'avec une telle conception de la nation, de la «race», homogène et imperméable, l'immigrant ou le marginal, en un mot l'*Autre*, peut difficilement s'intégrer au sein de la collectivité. L'étranger est un facteur de discordance au même titre que le non-pratiquant ou le non-conformiste canadien français. Aussi, il marque la différence et engendre une certaine méfiance. En cela, le discours idéologique de Groulx s'apparente aux thèses raciales présentées

Alcan, 1919.

97 Le Bon, op.cit., pp.25-26.

98 Ibid., p.25.

99 Gaboury, op.cit., p.33.

100 Lionel Groulx, "Missionnaires de l'Est en Nouvelle-France", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.3, 1949, p.49.

par Todorov ou à l'hégémonisme du discours social dominant comme nous le décrit Angenot. Néanmoins, le chanoine s'explique en soulignant que le grand vice des immigrants, c'est de ne pas posséder et peut-être même de trahir leurs traditions et leurs coutumes ancestrales.¹⁰¹

Groulx se positionne aussi sur le métissage dans la société canadienne française. Comme il l'écrit lui-même, il n'y a pas eu «de ce prétendu métissage avec les Peaux-Rouges du Canada, métissage dont la légende continue de courir en des milieux très savants où l'on s'efforce d'établir, à l'aide de mensonges, notre caractère de race inférieure.»¹⁰² Pour le chanoine, les mariages mixtes sont très rares et que si certains ont effectivement été célébrés au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, «ils n'ont laissé parmi nous aucune descendance, leurs enfants étant tous morts avant la fin du dix-huitième siècle.»¹⁰³

C'est ainsi que n'est pas Canadien français qui veut. À l'époque, l'idéologie traditionnelle insiste sur les caractéristiques qui définissent la race canadienne française. Aussi, il n'est pas surprenant que le discours du chanoine Groulx ait des préoccupations raciales. Certains taxent aisément l'abbé de racisme. Dans une lettre écrite à un ami, Groulx dénonce le comportement discutabile des Juifs.¹⁰⁴ Toutefois, d'autres nuancent leur propos, mais soulignent indubitablement le caractère xénophobe de ses écrits.¹⁰⁵ Selon Marcel Rioux, les écrits de Groulx sont représentatifs de la société canadienne française durant la première partie du

101 Lionel Groulx, Histoire du Canada français depuis la découverte t.4, Montréal, Action française, 1950, p.304. Voir aussi du même auteur, "Histoire...tome 1", op.cit., p.89.

102 Lionel Groulx, La Naissance d'une Race, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919, pp.22-23.

103 Ibid., p.26.

104 Gaboury, op.cit., pp.35-36.

105 Voir Frégault, op.cit.

XXe siècle, à tout le moins de ses élites traditionnelles. On cherche à maintenir le caractère distinct de la nation canadienne française. Cependant pour Rioux, la xénophobie québécoise naît surtout d'un « complexe de crainte et de méfiance envers l'étranger plus que d'un sentiment de supériorité. »¹⁰⁶ Comment pourrait-il en être autrement puisque l'on enseigne aux Canadiens français depuis plus de cent ans que la tradition est gardienne de leur identité?

Toutefois, cette xénophobie s'explique aussi par le contexte socio-économique qui prévaut à l'époque. Avec la Crise de 1929, plus d'un politicien au Canada et au Québec considèrent qu'il est nécessaire de protéger et de favoriser les populations locales contre la concurrence que pourrait exercer de nouveaux venus. De plus, en ce qui concerne la minorité juive, l'anti-sémitisme qui sévit en Europe frappe aussi le Québec.¹⁰⁷

En bout de ligne, il faut admettre que Groulx est en partie le produit de son époque. Si ses positions se révèlent parfois fortement teintées de préjugés envers les autres groupes ethniques, en cela, l'abbé ne s'éloigne pas fondamentalement du discours idéologique de l'époque.¹⁰⁸

Néanmoins, les positions du chanoine Groulx, lequel se défendait en soulignant qu'il n'était pas contre les autres races mais bien pour la nation canadienne française¹⁰⁹, sont paradoxales dans la mesure où elles s'opposent à

106 Rioux, *op.cit.*, p.115.

107 Voir Linteau, *op.cit.*, p.202. Sur l'immigration, on peut consulter Martin Pâquet, "Le Fleuve et la Cité. Représentations de l'immigration et esquisses d'une action de l'État québécois, 1945-1968", Thèse de doctorat, Université Laval, 1995. Et sur les Juifs, Irving Abella et Harold Troper, None is too many. Canada and the Jews of Europe, 1943-48, Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1982.

108 Le lecteur peut consulter Thomas F. Gossett, Race. The History of an Idea in America, Dallas, Southern Methodist University Press, 1963.

109 Georges-Émile Giguère, "Lionel Groulx: Bilan d'appréciations", Action Nationale, Vol. 68, No.6, p.485.

la définition même du Canadien français «pure laine». Pour Groulx, le Canadien français est un paysan, un agriculteur, mais en Nouvelle-France, il est aussi un coureur de bois ou un soldat. Ces personnages ont des qualités bien différentes du colon français. Le chanoine les décrit très souvent dans ses récits historiques. Cependant, on note une certaine ambivalence qui montre bien qu'il lui est difficile de répudier complètement l'esprit de liberté, la paresse, le courage, l'endurance, l'esprit guerrier, la suffisance, les goûts somptuaires, l'imprévoyance de son petit peuple. Ces caractéristiques culturelles effleurent à peine les représentations identitaires véhiculées à l'époque. Pourquoi? Simplement parce qu'elles ne correspondent pas aux images transmises par les élites traditionnelles. Pour expliquer ces qualités plutôt douteuses que l'on retrouve dans certaines représentations identitaires, l'historiographie de l'époque cherche et trouve un bouc émissaire. Ce dernier n'est pas seulement l'Anglais, mais aussi l'Amérindien. Comme l'écrit Sylvie Vincent:

«En temps de crise, il est utile d'avoir ce type de bouc émissaire. Ainsi les réactions agressives provoquées par les tensions économiques ou autres et dont la société ne tolère pas l'expression peuvent être détournées vers un Autre. Tout groupe humain a probablement son bouc émissaire qui varie selon les époques et dont il a d'autant plus besoin que son identité est mal assurée. Les Québécois ont les Canadiens anglais. Les Amérindiens ont les Blancs. Un groupe peut même se trouver plusieurs boucs émissaires. C'est ainsi que les Amérindiens jouent aussi ce rôle pour les Québécois. Le bouc émissaire, cet étranger que l'on charge de tous les maux, permet d'instaurer une limite rassurante entre ce qui est "nous" et ce qui ne l'est plus.»¹¹⁰

L'interprétation de Vincent s'applique bien au climat socio-économique qui règne au Québec durant les années suivant la Seconde Guerre Mondiale. À la fin

¹¹⁰ Sylvie Vincent, "Comment peut-on être raciste", Recherches amérindiennes au Québec, Vol.17, No.4, 1986-87, p.10.

de la décennie 1950, plusieurs intellectuels considèrent que le peuple québécois ne contrôle pas les différents leviers du pouvoir nécessaires à la gestion de leur province. On blâme alors les *Anglais*, qu'ils soient Canadiens ou Américains. Cependant, dans une société en mutation, les références identitaires existantes correspondent de moins en moins à une réalité objective vécue par une majorité de Canadiens français ou de Québécois. Ainsi, l'agriculture et la religion catholique font place à une indifférence religieuse grandissante et à l'urbanisation rapide de la province. Pour ces raisons, il existe un flottement identitaire auquel il faut remédier. On utilise alors l'Amérindien dans la reconfiguration de l'identité québécoise. Le gros de cette tâche sera accomplie par les historiens influencés par le discours idéologique de la Révolution tranquille.

On a demandé un jour à Lionel Groulx de définir le Canadien français idéal.

Il a répondu que:

«ce serait d'abord un homme. [...] Ce serait un homme de culture française, [...] un Français du Canada, celui-ci marqué par son pays, par une histoire à part, par cette façon d'être qui fait que l'on est soi et pas n'importe qui. Ce serait aussi bien entendu, un catholique. Catholique, il le serait, au premier chef [...]; mais encore [...] parce qu'un Canadien-français catholique se relie plus que tout autre aux traditions profondes et authentiques de sa race. Il serait celui qui aurait absorbé, incarné la portion la plus parfaite de l'héritage historique.»¹¹¹

Ainsi, pour Groulx, le Canadien français se perpétue à travers les siècles grâce, entre autres, à son souci des traditions plusieurs fois centenaires que lui transmet son histoire. Au coeur de la Nouvelle-France, il y a le paysan, le colon

¹¹¹ Groulx, "Chemins...", op.cit., p.136. Voir aussi E. Minville, Le citoyen canadien-français, Montréal, Fides, 1946, p.67.

attaché à sa terre, soucieux de l'exploiter et d'en vivre. C'est cette représentation qui généralement caractérise la race canadienne française au XVIIe et XVIIIe siècles. Jusqu'à un certain point, comme nous l'avons montré, c'est aussi la représentation du Québécois durant la première moitié des années 1900. Par contre, cette Nouvelle-France n'apparaît pas uniquement comme celle du paysan, du colon; elle est aussi celle du missionnaire, de l'explorateur, du coureur de bois et du militaire. L'identité canadienne française telle que proposée par le chanoine, emprunte beaucoup au colon, mais aussi à tous ceux qui ont fait de l'immensité du territoire leur foyer.

Marcel Rioux souligne cette dualité identitaire: «on avait déjà pu constater en Nouvelle-France, une espèce de partage entre deux types de population: les sédentaires qui restaient au Québec pour cultiver la terre et les nomades, les coureurs de bois, les voyageurs, ceux qui sillonnaient l'Amérique.»¹¹² Groulx écrit dans Notre Grande Aventure:

«La Nouvelle-France a créé deux races d'hommes ayant chacune ses habitudes de vie: l'une sédentaire, rêvant de vie calme, de sol à remuer, de grains à faire pousser, prenant pour centre du monde l'horizon du foyer, le manoir du seigneur ou le clocher de l'église; l'autre, éprise de liberté et de nomadisme, passionnée d'espace et de course.»¹¹³

Il ajoute: «Un duel presque fatal, ai-je dit bien des fois, devait dominer notre première histoire: le duel de la terre et de l'eau, de la terre, qui nourrit et enracine; de l'eau qui ensorcelle et qui disperse.»¹¹⁴

112 Rioux, op.cit., p.116. Voir aussi Monière, op.cit., p.248.

113 Groulx, "Notre Grande Aventure...", op.cit., p.81.

114 Ibid., p.184.

Assez clairement, le chanoine prend position: le mal est symbolisé par les grands espaces où le Canadien français peut laisser libre cours à son amour de la nature, de la liberté, son esprit d'aventure, son indépendance de caractère, son irrespect de l'autorité et des hiérarchies.¹¹⁵ Par sa façon d'être et sa façon de vivre, l'Amérindien entraîne le Français dans le vice. Du moins, c'est ce que le discours idéologique traditionnel nous rapporte.

Néanmoins, l'abbé Groulx démontre une certaine ambivalence quant à ses représentations identitaires. Dans ses mémoires, il nous décrit une discussion qu'il a eu avec un groupe de paysans:

«Avec des mots que pussent comprendre ces campagnards, j'entrepris de leur raconter les hauts faits et gestes de ces avionneurs, de ces voyageurs, de ces durs à cuire, de ces entêtés idéalistes, qui menèrent avec un entrain endiablé ce que nous appelons en histoire, la construction de l'Empire français dans le Nouveau Monde. Je leur rappelai qu'il y eut une époque où les Français, leurs pères, prétendaient bien que c'était à eux l'Amérique, toute l'Amérique, et à personne d'autre. Puis, sur la carte, je leur montrai comment, avironnant, ferraillant, enjambant, chantant s'arc-boutant d'un point à l'autre, une poignée de Français avait réussi à mettre sous le signe du fleurdelisé une tranche énorme du continent, une tranche où noyer dix fois la France.»¹¹⁶

Ici, l'abbé louange les prouesses d'une poignée de jeunes aventuriers partis à la conquête d'un continent entier. Le goût des grandes étendues, l'énergie, l'entêtement, son indépendance deviennent alors les vertus d'un peuple unique qui a conquis de vastes étendues de territoire vierge.

115 Gérard Bouchard, "L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la Révolution tranquille. Étude d'un refus", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.44, No.1, 1990, p.215. Voir aussi Blain, "La frontière...", loc.cit., p.405.

116 Groulx, "Mes Mémoires...", op.cit., p.62-63.

Malgré cette fierté du grand et beau geste de conquête, Groulx suggère leur plaisir de revoir la plaine du St-Laurent après de longues périodes passées à faire la course des bois:

«Autrefois, j'en suis sûr, quand de nos gars perdus dans les pays d'en haut, poussant leur canot toujours de l'avant, vers des régions mystérieuses, se voyaient tentés de renoncer au retour, de se laisser prendre pour jamais par l'attrance des bois, soudain, devant leurs yeux, passait, étreignante, la vision de la terre natale. Là-bas, bien loin, plus loin que les mers douces et plus loin que la Mattawan et l'Outaouais, sur les rives du fleuve, lentement, dans l'air apaisé ils entendaient tinter un clocher; les grandes ailes d'un moulin tournoyaient dans l'air et semblaient leur faire signe, et, dans l'échancrure de la forêt, se déployait la terre paternelle, calme sous la descente du soir, avec la silhouette du défricheur, travaillant pour deux et pour trois, s'épongeant le front devant l'amas des souches roulées, pendant qu'au pas de la porte de la maison blanchie, une femme vieillie par les vides du foyer plus que par les labeurs, regardait du côté de la route, par où les enfants étaient partis et par où, sans doute, ils reviendraient. [...] Et les canotiers du fleuve Colbert ou des Arkansas, vaincus par cet appel de la terre et du sang, délivrés du sortilège des aventures, tournaient la proue de leur canot en reprenant la route du pays.»¹¹⁷

Le discours de l'abbé témoigne de la dualité identitaire du Canadien français. Les caractéristiques morales que l'on reproche au coureur de bois sont en fait souhaitables si elles promeuvent et servent l'idéologie traditionnelle. On exalte le courage de l'explorateur lorsqu'il cherche à grandir l'oeuvre française en Amérique. Que ses actions et buts deviennent moins louables, et le coureur de bois revêt le costume du paria, de l'individu responsable de tous les maux de la Nouvelle-France. Alors, ne pouvant rejeter en bloc cette représentation identitaire passée, la rédemption de cet aventurier passe par la mauvaise influence de

¹¹⁷ Groulx, "Notre Grande Aventure...", op.cit., pp.190-191. Voir aussi p.184.

l'environnement, c'est-à-dire du territoire qui corrompt le cœur des colons français, ou bien des *Sauvages*, qui par leur exemple, entraînent les Français dans le vice.

D'autre part, en plus d'utiliser l'Amérindien comme matériau identitaire, le discours historiographique de l'époque, s'attache à trouver des chefs de file, des individus dont les qualités morales et les attributs physiques symbolisent au mieux le Canadien de Nouvelle-France, mais aussi par allégorie, le Canadien français contemporain. Au XVII^e et XVIII^e siècle, cet homme, c'est le paysan, mais c'est aussi tous les autres qui ont choisi une vie différente: le missionnaire, le militaire, le coureur de bois.¹¹⁸ L'abbé Groulx arrête son choix sur Dollard des Ormeaux: colon dévoué au salut de sa partie et combattant aguerri.¹¹⁹ Toutefois, l'utilisation de héros à des fins de propagande nécessite bien entendu un adversaire, qui par son opposition rend possible les gestes héroïques d'un Champlain ou d'un Dollard. Ainsi, James Walker ne prétend pas autre chose lorsqu'il suggère que «like all heroes, he [Champlain] had obstacles to surmount, and among them were certain groups of Indians. The Indians who resisted him, whom he attacked, cannot be treated sympathetically or themselves be considered as heroic defenders of their homeland, for to do so would tarnish the epic struggle of Champlain.»¹²⁰

Voici un exemple qui nous permet de mieux comprendre le discours tenu sur le héros traditionnel et national. En 1919, à l'occasion du dévoilement d'un monument à la mémoire de Dollard des Ormeaux au Long-Sault, le chanoine Groulx prononce un discours, dans lequel on retrouve, d'une part, les qualités morales du représentant type de la «race» canadienne française, et d'autre part,

118 Blain, "La frontière...", *loc.cit.*, p.404.

119 Dion, "Nationalismes...", *op.cit.*, p.40.

120 James W. St. G. Walker, "The Indian in Canadian Historical Writing", Canadian Historical Association, Historical Papers, 1971, p.36.

l'anti-héros, l'obstacle à surmonter, qui prend essentiellement le visage de l'Iroquois. Le ton est bien sûr exalté, sans doute de circonstances, estimait l'abbé. Ce discours représente un épiphénomène de l'histoire de la Nouvelle-France: décrivant un seul événement, auquel plus d'un historien contemporain accorde une importance historique limitée, le discours du chanoine témoigne des difficultés, des combats et des vicissitudes de la Nouvelle-France au XVIIe siècle; tout cela réuni dans les actions d'un Français valeureux et de ses hommes. En fait, ce n'est pas seulement de la Nouvelle-France dont il est question, mais du Canada français contemporain. En effet, durant la première moitié du XXe siècle, la commémoration de la bataille du Long-Sault symbolise la lutte du Canada français pour la survie nationale.¹²¹

On devine que Dollard et ses compagnons sont présentés en termes fort élogieux. Ce sont une «belle nature française avec tous les enthousiasmes de la foi. [...] Ils avaient commencé de faire de la terre et ils s'y sentaient fortement attachés.»¹²² De plus, ils vivent à Ville-Marie, cette ville «fondations de héros et de saints.»¹²³ Un fois au Long-Sault, lorsque la tempête fait rage autour de leur palissade, «l'enfer s'est déchaîné; huit cents barbares les assaillent, jour et nuit, de coups de feu et de clameurs sauvages. [...] Quand l'ouragan des cris s'est élevé plus fort, après l'arrivée des Iroquois du Richelieu, les Hurons terrorisés ont sauté la palissade.»¹²⁴ Devant l'adversité et le nombre, les Français appellent à l'aide «celui dont la force ne fléchit pas. Contre la peur et le doute angoissant, contre les

121 Sur ce sujet, il est essentiel de consulter Patrice Groulx, "La bataille du Long-Sault et la place des Amérindiens dans l'identité québécoise", Version finale d'une thèse de doctorat avant la soutenance, Université Laval, 1996.

122 Groulx, "Notre maître...", op.cit., p.54.

123 Ibid.

124 Ibid., p.56.

appels de la chair et du sang unis à la tempête du dehors, entre deux assauts, les enfants de Ville-Marie avaient recours à la puissance d'en haut.»¹²⁵

La fin, nous la connaissons. Les combattants français sont tués ou fait prisonniers par les Iroquois, ce qui, selon Groulx, préserve la Nouvelle-France d'une fin atroce. Dollard et ses hommes élèvent «les meilleures vertus de leur race, ses plus profondes hérédités: le courage ardent, le don absolu de soi-même, l'élan d'une foi sublime.»¹²⁶

Il n'est pas étonnant de voir Groulx qualifier les Iroquois de barbares; l'historiographie canadienne française leur a toujours réservé un sort peu enviable. Pour les historiens tel Groulx, plus que toutes les autres nations autochtones des Grands Lacs, la confédération iroquoise s'oppose aux visées colonisatrices de la France. Non seulement détruit-elle la Huronie et la plupart de ses voisins, entravant momentanément la traite des fourrures, mais par ses raids incessants sur la population des campagnes, elle menace la survie même de la colonie. Ce n'est pas tout, dans le récit du chanoine, l'Iroquois revêt l'habit du «barbare, issus des ténèbres de la forêt, monstrueux.»¹²⁷ Leur rôle dans le récit s'arrête là: «les sauvages de Groulx sont vidés de toute personnalité autonome, ne servant que de faire-valoir aux Français.»¹²⁸

Il est plus surprenant de constater qu'il traite les domiciliés chrétiens accompagnant Dollard de la même manière. Analysant les sources disponibles pour comprendre les événements du Long-Sault, le chanoine discrédite la version

125 *Ibid.*, p.57.

126 *Ibid.*, p.58. Le chanoine ajoute: «La même alliance de la foi et de l'âme française perpétuera chez nous les dévouements dont nous avons besoin, non pas un jour ou l'autre, mais tous les jours non seulement aux heures tragiques, mais à chaque instant de notre vie nationale.»

127 Patrice Groulx, *op.cit.*, p.285.

128 *Ibid.*, p.295.

huronne, qu'il considère suspecte. Il s'exprime ainsi: «témoignages de Hurons déserteurs du champs de bataille, manifestement préoccupés de se donner le beau rôle, sinon même de masquer leur trahison.»¹²⁹ Qu'ils soient chrétiens compte peu, ils ont commis un crime bien plus grave: celui d'abandonner le symbole même de la Nouvelle-France. De plus, le Huron ne cadre pas dans le récit idéalisé de la bataille du Long-Sault. En fait, ce ne sont pas uniquement les Français qui combattent les Iroquois, mais la civilisation qui s'oppose à la barbarie et au primitivisme. Parallèlement, c'est aussi le combat du Canada français de cette période contre ses ennemis de l'heure.¹³⁰ Cela dit, la signification de la bataille du Long-Sault varie, comme en témoigne la thèse de doctorat de Patrice Groulx, à chaque époque en fonction du discours social dominant.

C'est de cette manière que les nombreuses identités canadiennes françaises, présentées par l'abbé Groulx et ses disciples, sont construites en utilisant les images de l'*Autre*, et en fonction d'une dynamique d'opposition entre son héros et ses adversaires. Aussi, pour être à même d'interpréter adéquatement le sens donné à l'Amérindien dans les deux cas, il convient d'étudier et d'analyser le rôle de ce dernier dans les représentations identitaires véhiculées durant la première moitié du XXe siècle.

129 Ibid., p.26. Sur le point de vue amérindien de la bataille du Long-Sault, voir John Dickinson, "Annaotaha et Dollard vus de l'autre côté de la palissade", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.35, No.2, 1982, pp.163-178.

130 Patrice Groulx, op.cit., chapitre VI.

3. L'Autre: description, perception et utilisation.

Les historiens traditionnels décrivent, pour la plupart, les Amérindiens de façon très négative. Ainsi, Garneau dépeint des bêtes cruelles qui torturent horriblement leurs captifs.¹³¹ L'abbé Ferland, quant à lui, trace un bref exposé des vices et vertus de l'Amérindien qui sera toujours dans le camp ennemi, à moins d'être catholique. Alors seulement sera-t-il traité avec une certaine bienveillance.¹³² Au début du XXe siècle, les Autochtones sont, comme l'écrit le chanoine Groulx, «un mélange d'homme et de démon, un peuple à contrastes»¹³³; ils sont orgueilleux, barbares, tortionnaires et libertins; ils baignent dans le paganisme; au mieux, ils sont nomades et primitifs, seulement à un stade inférieur de civilisation.¹³⁴ Pour chacun de ces adjectifs, il est possible de recenser une quantité surprenante d'exemples. On peut les regrouper en quelques catégories.

Dans un premier temps, l'Amérindien souffre de sa misère spirituelle. Selon Groulx, sa religion ne repose que sur une

«vague croyance en un Dieu unique, croyance d'ailleurs débordée et déformée par une folle crédulité à toutes sortes de génies subalternes et malfaisants, ni temples, ni cérémonies religieuses de quelque élévation ou sérénité; en revanche, une soumission tyrannique aux songes et, au lieu de prêtres, des jongleurs, des sorciers, mélange de charlatans et de magiciens

131 F.X. Garneau, "Le vieux chêne", dans Le Répertoire national ou Recueil de littérature canadienne, compilé par J.Huston, Montréal, Valois, 1893, tome II, p.207.

132 Jean-Baptiste-Antoine Ferland, La France dans l'Amérique, tome II, Tours, Mame, 1929, p.98.

133 Groulx, "Histoire du Canada...t.1", op.cit., p.156.

134 Ibid., pp.61-62.

burlesques. La morale est à l'avenant: morale naturelle, obéissance à l'instinct.»¹³⁵

Cet exemple laisse aussi entendre que la morale naturelle des Amérindiens mérite la réprimande, que ces derniers sont des exemples très discutables et qu'il vaut mieux éviter de mettre la jeunesse canadienne française en contact avec les *sauvages*. Le chanoine rappelle en cela le discours des premiers intendants et gouverneurs de la Nouvelle-France. On peut lire Denonville en 1685 s'exprimer ainsi: «Vous ne sauriez croire Monseigneur, le tort que cela fait à la colonie, car non seulement les enfants des seigneurs s'accoutument à vivre en libertinage comme eux, mais même abusent des filles et des femmes sauvagesses [...]»¹³⁶

Parallèlement, non seulement l'Autochtone ignore-t-il les bienfaits du catholicisme et détourne-t-il les français des préceptes de la religion, mais en plus l'Amérindien est un barbare sanguinaire. «Hurons, Algonquins, Outaouais sont d'affreux tortionnaires. Le sadisme iroquois, sadisme poussé jusqu'au génie, paraît tout dépasser.»¹³⁷ Il est aussi primitif qu'il peut être barbare:

«Hurons-Iroquois et Algonquins ont dépassé l'âge de la caverne, sans dépasser l'âge de la pierre polie. Voulons-nous les situer, dans l'échelle de la civilisation, selon les principes de la méthode historique? Les Hurons-Iroquois ont atteint la phase primaire: celle où l'homme essaie d'accroître par son activité, la productivité spontanée de la nature. Les Algonquins s'attardent encore à la phase primitive: phase de la simple cueillette, chasse, pêche, récolte des fruits sauvages.»¹³⁸

135 *Ibid.*

136 A.P.C., C11A-33, folio 90-92 V. dans Delâge, "L'influence..." *loc.cit.*, p.157.

137 Groulx, "Histoire du Canada...t.1", *op.cit.*, p.156. Selon Christophe Caritey, «Avant 1949, les manuels emploient deux termes pour désigner les Amérindiens: ce sont des "barbares" ou des "sauvages". Le plus souvent, le terme "barbare" est réservé aux Iroquois.» Christophe Caritey, *op.cit.*, p.150.

138 *Ibid.*, p.61.

La différence entre les Hurons-Iroquois et les Algonquins tient dans leur sédentarité. À cet égard, de toutes les nations amérindiennes, les Hurons sont sans doute ceux qui reçoivent la meilleure presse. Non seulement sont-ils sédentaires, mais en plus, ils accueillent chez eux plusieurs missionnaires jésuites. Le chanoine souligne les qualités de ce peuple:

«il la doit à sa condition de peuple sédentaire, mi-agriculteur, qui lui vaut de posséder, au lieu de la tente volante de l'Algonquin, des bourgades fixes et fortifiées, tout en lui assurant pour vivre autre chose que la chasse au jour le jour. Éternelle supériorité du peuple stable sur le nomade, du peuple agricole sur le peuple chasseur.»¹³⁹

Cependant, comme l'écrit Groulx, malgré l'existence de l'agriculture chez certaines nations amérindiennes, «les nouveaux-venus, les Européens, s'appliqueront à rendre sédentaire le vagabond, s'efforcer d'inculquer à l'autochtone, sur un coin de son pays, le sens de la propriété et de la patrie.»¹⁴⁰ Ces descriptions montrent assez bien ce qui sert de référence aux historiens traditionnels: «un certain état de civilisation, marqué par le savoir scientifique et technologique, par la religion chrétienne qui décide de ce qui est vice ou vertu.»¹⁴¹ D'une certaine manière, le discours idéologique traditionnel utilise ces critères pour décrire autant le Canadien français, qui bien sûr satisfait à toutes les exigences requises par ce même discours, que les nations amérindiennes, qui, elles, sont jugées en fonction de la distance qui existe entre elles-mêmes et l'idéal de civilisation proposé par l'idéologie traditionnelle.

139 ibid., p.157.

140 Groulx, "Notre Grande...", op.cit., p.57.

141 Therrien, "L'Indien imaginaire...", loc.cit., p.9.

À cet égard, il existe chez Groulx une corrélation étroite entre l'antinomie nation amérindienne sédentaire - nomade et celle qui oppose le paysan et l'aventurier. En fait, l'Amérindien et son cadre de vie, ses valeurs et ses comportements sont utilisés comme référence culturelle. Ainsi, Groulx considère que les Amérindiens sédentaires ont atteint un plus haut niveau de civilisation que les nomades; les premiers mettent en valeur la terre, il en vivent et l'exploitent. En cela, ils se rapprochent de l'idéal du colon français. Par ailleurs, Le chanoine utilise les mêmes références pour juger les coureurs de bois. Il note:

«Le malheur est qu'à prétendre se dépasser, trop de ces coureurs se rapetissent. Ce qui les attire et ce qui va les retenir, ce ne sera pas seulement le rare plaisir de plonger l'aviron dans les eaux inconnues, de s'enivrer les yeux d'une grande et puissante nature; ce ne sera même pas la jouissance si nouvelle de partager le campement de l'Indien; ce sera de partager la vie de l'Indien. Vie indépendante, hors des contraintes morales et sociales, vie d'oisiveté dans la seule occupation du jeu, de l'ivrognerie, du libertinage où ils deviennent insignes débaucheurs de jeunes Indiennes.»¹⁴²

Le mal, dans ce cas-ci, est représenté par le mode de vie de l'Amérindien. Par ses façons d'être l'Autochtone entraîne le Français dans le vice. Il est l'exemple d'une vie désordonnée où l'homme peut se laisser aller à toutes sortes de comportements teintés d'animalités. C'est précisément en raison de ces comportements que l'Amérindien s'oppose à l'idéologie traditionnelle. D'autre part,

¹⁴² Groulx, "Notre Grande...", op.cit., p.188. Groulx souligne aussi que «pour tenir le coup, barrer la route au rival, maintenir les nations alliées dans les lacs dans le rayon de l'influence française, le gouvernement de Québec a dû dépêcher dans les pays d'en haut, des raccolleurs de fourrures, agats de commerce, des diplomates [...]. Les autorités ont ainsi précipité, gravement accru une débandade de la jeunesse [...].» p.184.

la description négative de l'*Autre* ne sert pas uniquement à caractériser les explorateurs, les coureurs et les militaires français du XVIIe et du XVIIIe siècles.

Le chanoine utilise aussi ses propres perceptions de l'Amérindien historique pour critiquer le comportement des jeunes québécois de la décennie 1960. Ainsi, dans Chemins de l'avenir, publié en 1964, l'abbé Groulx exprime ses idées sur la jeunesse. Il la décrit ainsi:

«Elle n'a foi qu'en soi-même; un seul bien lui est valable: sa liberté. Et qu'appelle-t-on liberté? Le droit absolu de faire tout ce qu'il plaît de faire. En un mot l'homme revenu à l'état naturel avec toutes ses passions, tous ses instincts débridés, le «sauvage» des temps nouveaux. [...] l'adolescent ou le jeune homme décrit plus haut, ne sont-ce point ceux que nous révèlent, hélas, même chez nous, l'affreux chancre de la délinquance juvénile, les tenants de la table rase du total recommencement de l'histoire, [...] bandes de jeunes apaches.»¹⁴³

Ce qui n'est pas conforme à l'idéologie traditionnelle est sauvage; ce qui déroge aux normes de la «race» est débridé. Ceci n'est pas seulement vrai de la Nouvelle-France, mais ce l'est aussi de la première moitié du XXe siècle. Dans les deux cas, l'Amérindien représente tout ce que le Canadien français doit s'efforcer de ne pas être. En un mot, il est l'incarnation du mal. Pourquoi? C'est que le besoin de marquer une différence bien nette entre le *Nous* et l'*Autre* semble d'autant plus nécessaire pour le discours historiographique de l'époque que ses représentations identitaires apparaissent fragiles. Appelé à disparaître, minoritaire sur le territoire québécois, on a longtemps cru que l'Amérindien fait partie d'un groupe dont l'assimilation ou la disparition est une certitude. Les idéologues traditionnels ne veulent tout simplement pas partager la même fin. Ainsi, perdu dans un océan anglophone dont les valeurs, les façons d'être sont diamétralement

143 Groulx, "Chemins...", op.cit., pp.15-16.

opposées à celles véhiculées par l'idéologie de l'époque, les Canadiens français sont, à l'échelle américaine, dans une position similaire à celle des Amérindiens en sol québécois. Il devient alors essentiel de montrer et même d'accentuer, par tous les moyens, les différences culturelles fondamentales qui caractérisent les Canadiens français et les Autochtones.

De plus, on présente les Amérindiens de la sorte pour préserver les racines d'un mode de vie contemporain en transformation. Depuis la guerre, l'univers traditionnel des Canadiens français subit des changements structurels profonds. C'est ainsi que la modernité, le progrès, la science remettent en question la tradition. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'Autochtone représente une menace pour l'ordre social français. Il est libertin, il corrompt la jeunesse. L'autorité coloniale préfère excuser les écarts de conduite de ses jeunes par l'influence néfaste des Amérindiens plutôt que par son désir de liberté. Plus de 250 ans après, dans le discours historiographique clérical-national, les Amérindiens symbolisent ce qui arrive aux Canadiens français qui rejettent radicalement le discours idéologique traditionnel et qui adhèrent aux canons de la Révolution tranquille.

Il n'en demeure pas moins qu'à quelques exceptions près, peu d'historiens présentent un portrait nuancé de l'Amérindien; lorsque des auteurs s'éloignent des sentiers battus, ils tracent un portrait teinté d'un primitivisme ou d'un retard à peine masqué.¹⁴⁴ C'est le cas entre autres de Léo-Paul Desrosiers. Romancier et journaliste, l'auteur s'est d'abord fait connaître par ses nouvelles et ses romans. Préconisant un genre romanesque où l'histoire joue un rôle clé, Desrosiers se sent attiré par la discipline historique. Il travaille notamment sur les Iroquoiens, étudiant leurs cultures et cherchant à comprendre leur réalité propre.¹⁴⁵

144 *Ibid.*, p.107.

145 Julia Richer, Léo-Paul Desrosiers, Montréal, Fides, Collection Écrivains

Toutefois, malgré une recherche exhaustive des documents disponibles à l'époque, Desrosiers affiche des positions qui ne sont pas sans rappeler celles du chanoine Groulx. Décrivant l'attaque de Champlain contre un fort iroquois, il écrit: «cet échec n'a rien à surprendre. L'Indien n'est propre qu'à la guerre de surprise. Il a trop de nervosité, d'impatience, il manque trop de discipline pour les opérations de sièges. Il ne contrôle pas ses nerfs.»¹⁴⁶ L'auteur nous décrit aussi un rituel de torture algonquin fort similaire à ceux du chanoine. Pour lui, de tels comportements proviennent de la «cruauté d'hommes primitifs enflammée par des rancunes héréditaires.»¹⁴⁷ Néanmoins, Desrosiers s'applique à comprendre le comportement des Amérindiens avec autant de soin que pour les Européens. De plus, ses descriptions ethnographiques sont plus justes que celles proposées par ses contemporains, d'autant plus qu'à l'époque où il écrit son Iroquoisie, le discours sur les Autochtones, et surtout les Iroquois, s'avère très négatif.

canadiens d'aujourd'hui, 1966.

146 Léo-Paul Desrosiers, Iroquoisie, 1534-1646, Montréal, Institut d'histoire de l'Amérique française, 1947, p.66. Voir aussi du même auteur, "Iroquoisie, terre française", Cahiers des Dix, Vol.13, 1955, pp.85-108.; "Il y a trois cents ans", Cahiers des Dix, Vol.25, 1960, pp.85-101.; et "Frontenac et la paix", Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.17, No.2, 1963, pp.159-184.

147 Ibid., p.42. On peut aussi ranger Marius Barbeau (1883-1969) dans la même catégorie que Desrosiers. Ethnologue au service du gouvernement canadien, Barbeau témoigne d'une certaine compréhension des Amérindiens, mais tout comme pour Desrosiers, ses descriptions de certaines nations amérindiennes manquent de nuance. Il écrit des Iroquois: «les Agniers et leurs confédérés ne cessèrent plus, pendant près d'un siècle, de pratiquer la rapine et le carnage contre les Français de Montréal [...]» Marius Barbeau, Comment on découvre les Indiens d'Amérique, Montréal, Librairie Beauchemin, 1966, pp.97-98. On trouve d'autres exemples dans Peaux-Rouges D'Amérique; leur moeurs et leurs coutumes, Montréal, Librairie Beauchemin, 1965, pp.13-71. On doit néanmoins retenir de Barbeau son travail inlassable d'ethnologue. c'est à lui que nous devons les principales légendes huronnes, ainsi que celles de plusieurs autres nations amérindiennes.

Aux travaux de Desrosiers, on peut ajouter ceux de Ringuet (Philippe Panneton, 1895-1960). Romancier et médecin, il publie en 1943, Un monde était leur empire¹⁴⁸, qui ouvre selon Patrice Groulx, «une perspective révolutionnaire pour le milieu, car il situe le monde autochtone du Nord-Est du continent dans une perspective panaméricaine, et combat l'idée que l'histoire n'ait commencé ici qu'avec l'arrivée des Européens.»¹⁴⁹ Cet intérêt pour les civilisations précolombiennes lui vient de ses nombreux voyages en Amérique latine, où il trouve les vestiges de cultures originales qui ne méritent pas, selon lui, le sort que l'historiographie euro-centriste leur a réservé.¹⁵⁰

Toutefois, Desrosiers et certains de ses contemporains, ne représentent qu'une exception à la règle. Dans sa thèse de doctorat sur l'historiographie de la Nouvelle-France au XIXe siècle, Serge Gagnon souligne que:

«le conservatisme des historiens ne saurait être mieux illustré que dans leurs reconstructions de l'histoire amérindienne. [...] Les rapports entre Blancs et Amérindiens ne sont légitimes que dans la mesure où ils ont pour objet la conversion de l'infidèle. [...] L'entreprise coloniale étant perçue globalement comme une initiative divine, l'Amérindien devient le délégué de Satan, chaque fois qu'il tente de mettre en échec l'implantation française.»¹⁵¹

Le discours historiographique de la première moitié du XXe siècle brosse un portrait peu flatteur des nations autochtones. En fait, les Amérindiens du chanoine appartiennent à la «tribu des sauvages allégoriques, plus ou moins bons, plus ou moins sages, produits des nécessités idéologiques du moment et

148 Ringuet, Un monde était leur empire, Montréal, Variétés, 1943.

149 Patrice Groulx, op.cit., p.325.

150 Jean Panneton, Ringuet, Montréal, Fides, Collection Écrivains canadiens d'aujourd'hui, 1970.

151 Serge Gagnon, "Idéologie et Savoir historique", op.cit., p.821.

sans rapport particulier avec les Indiens réels.»¹⁵² Les Amérindiens du chanoine sont aussi peu autochtones qu'il se peut; en fait, ils sont le produit de l'idéologie traditionnelle de la première moitié du XXe siècle. Le discours historiographique cherche à maximiser la distance entre le *Nous* collectif des Canadiens français et l'*Autre*, l'Amérindien de façon à rendre claires et évidentes les nombreuses différences qui caractérisent chaque groupe.

Cette distance varie en fonction des besoins et des transformations de la société québécoise. Barbare, primitif et infidèle, l'Amérindien le demeure tout au long des soixante premières années du XXe siècle. Malgré les transformations socio-économiques qui modifient le paysage québécois, l'historiographie demeure essentiellement entre les mains de l'élite qui en supprime les pensées contraires à son idéologie.¹⁵³ Gérard Bouchard note que pour la période précédant la Révolution tranquille, «les représentations de l'identité ont été construites soit d'une manière très sélective, en amputant ou en amplifiant démesurément, soit sur des a priori dictés par le paradigme nationaliste traditionnel. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont des produits de la culture des élites.»¹⁵⁴

Selon Donald Smith, l'image de l'Indien spirituellement dénudé, primitif, nomade et barbare du XIXe et des premières décennies du XXe siècles est perpétuée par les historiens traditionnels pour établir une distinction nette entre le Canadien-français et l'Amérindien, de façon à lutter contre le l'animosité des Canadiens anglais dont la collectivité canadienne française se sent victime.¹⁵⁵

152 Todorov, *op.cit.*, p.331.

153 Sherry Simon suggère que «la culture au Québec semble agir comme facteur d'«opposition» aux réalités sociales. La culture, les valeurs, semblent vouloir se perpétuer malgré le contact avec les structures économiques qui ne les favorisent guère.» Simon, *op.cit.*, pp.30-31

154 Bouchard, *loc.cit.*, p.216.

155 Smith, *op.cit.*, p.107.

Sylvie Vincent abonde dans le même sens lorsqu'elle prétend que «quand les Québécois ne veulent pas être assimilés à la nature, ils revêtent les Amérindiens de forts éléments naturels, ne leur laissant que peu de culture, et ils insistent sur l'écart qu'ils viennent ainsi de créer entre eux et les autochtones.»¹⁵⁶

Non seulement les historiens traditionnels accentuent-ils la distance entre eux et les Amérindiens, mais leur discours historiographique occulte une partie importante de l'identité canadienne française. Que l'on pense par exemple à Étienne Brulé, à Jean Nicolle ou au Baron de Lahontan. Canadiens français comme leurs congénères paysans, l'historiographie traditionnelle leur laisse bien peu de place au panthéon des grands de la «race» canadienne. Elle reproche à ces aventuriers d'avoir adopté les us et coutumes amérindiennes et en plus, dans le cas de Lahontan et de Brulé, d'avoir remis en question les autorités ecclésiastiques de la Nouvelle-France. Néanmoins, en consultant les principaux écrits de l'abbé Groulx, force nous est de constater que la dualité identitaire en Nouvelle-France marque certains mythes, symboles et préconstruits collectifs de l'époque, même si le chanoine prétend souvent le contraire. En fait, pour lui il n'y a que deux Canadiens français: l'un travaille la terre et l'autre possède les qualités morales qui font de lui un chef de file, semblable à Dollard, à La Salle ou à Iberville.

Ce qui rend la suite de notre étude intéressante réside dans la transition, dans la reconfiguration identitaire qui affecte le Québec des années 1960. Lorsque la collectivité québécoise entreprend de se redéfinir, qu'advient-il des anciens matériaux qui ont contribué à la formation des identités véhiculées durant la période précédant la Révolution tranquille? Comment sont-ils utilisés? En

156 Vincent, "Comment...", *loc.cit.*, p.10.

consultant les écrits d'historiens et d'intellectuels de la décennie 1960, il sera possible de fournir des réponses à ces interrogations.

Chapitre 3
L'Amérindien des années 1960 : Rupture ou continuité du
discours idéologique.

En 1960, selon le discours historiographique de l'époque, les Québécois prennent enfin le chemin de la modernité, du progrès et de la compétence. En raison de nouvelles réalités structurelles modifiant graduellement le paysage socio-économique de la province, et ce depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale, le discours idéologique des élites traditionnelles ne correspond plus aux aspirations de la collectivité québécoise.

La France catholique n'est plus un modèle à suivre. Tout en se reconnaissant des racines européennes françaises, les Québécois s'ouvrent davantage sur l'Amérique et sur le monde. De plus, la mystique du sol et du caractère agricole canadien français s'estompe rapidement en raison d'une économie orientée de plus en plus vers le secteur des services.¹⁵⁷ Au Québec, on n'est plus cultivateur, mais fonctionnaire. Il en va de même du catholicisme qui est encore la religion de la majorité, cependant qu'il n'a plus la ferveur profonde ou l'adhésion aveugle de ses membres.

En somme, on veut désormais rattraper le temps perdu. Fini l'époque du «gagne-petit» et du «mangeur de soupe aux pois». Il s'agit d'accélérer le processus de mise à jour et de modernisation amorcé après la guerre mais

157 Behiels, op.cit., p.11. L'auteur écrit: «By 1960, 60% of Quebec's labor force was employed in the service industries -commerce, communications, finance, public administration, education, health, entertainment- an increase of over 20% since the war.»

continuellement freiné par le conservatisme politique et idéologique de Duplessis et des élites traditionnelles.¹⁵⁸

Les nouvelles données socio-économiques qui caractérisent le Québec des années 1960 engendrent un discours idéologique qui favorise la création d'une nouvelle identité collective. Le Québécois se veut moderne, ouvert sur le monde, compétent, autant d'éléments qui le différencient du Canadien français de l'abbé Groulx par exemple.

Ces nouvelles représentations identitaires se fondent sur l'*Autre*. Et cet *Autre*, c'est encore une fois le Canadien anglais ou l'Américain. On adopte leurs méthodes de gestions, les intellectuels étudient dans leurs universités, bref on cherche à émuler l'efficacité «anglo-saxonne». Cet idéal n'est pas le seul à construire l'identité québécoise, l'Amérindien joue également un rôle dans cette construction, en ce que le discours historiographique de cette période utilise les Autochtones pour glorifier les succès de la société québécoise. Cette dernière met l'accent sur le primitivisme au lieu du barbarisme afin de souligner son haut niveau de civilisation; on mentionne les compétences et les lacunes technologiques des nations autochtones pour mieux mettre en évidence celle de la collectivité; et puisque l'on s'ouvre sur l'extérieur, le métissage n'est plus un sujet tabou. Enfin, tous ces éléments contribuent à modifier le portrait de l'Amérindien. C'est précisément ce que nous entendons présenter dans ce chapitre.

158 Linteau et al, op.cit., p.394.

1. La Révolution tranquille: le discours idéologique et les réalités socio-économiques.

Il n'est pas facile de décrire succinctement les différentes facettes de la Révolution tranquille, car les historiens ne s'entendent même pas sur les dates précises de son émergence. Certains affirment qu'elle débute avec la mort de Maurice Duplessis, alors que d'autres la font commencer avec l'arrivée au pouvoir du Parti libéral de Jean Lesage en 1960. Quoi qu'il en soit, la Révolution tranquille désigne cet épisode de l'histoire du Québec durant lequel le visage de l'État et des représentations collectives des Québécois et Québécoises se modifient significativement.

C'est ainsi que pour entreprendre la transformation de l'État, une nouvelle classe sociale s'installe au pouvoir afin d'infléchir le mode de développement caractérisant à cette époque le Québec. Comme le souligne Jocelyn Létourneau: «Fortement inspirée par l'idée de modernité, enracinant son projet dans un désir de plus en plus partagé au sein des groupes organisés et des couches populaires d'une intervention salvatrice de l'État»¹⁵⁹, cette nouvelle technocratie favorise la démocratie, la modernité, le libéralisme, la participation, la planification, le développement, l'aménagement, l'affirmation de l'individu, le droit du bien-être et la promotion collective.¹⁶⁰

159 Jocelyn Létourneau, "L'histoire du Québec d'après-guerre et la mémoire collective de la technocratie", dans Diane Vincent, *op.cit.*, p.17.

160 Jocelyn Létourneau, "Le Québec moderne...", *loc.cit.*, p.765. Voir aussi Jacques Beauchemin, Gilles Bourque et Jules Duchastel, "L'Église, la tradition et la modernité", *Recherches sociographiques*, Vol.XXXII, No.2, 1991, p.177.

Cependant, avant d'être une révolution socio-économique et technocratique, la Révolution tranquille se pose en termes de reconfiguration du discours idéologique. Philippe Morin abonde en ce sens lorsqu'il affirme que:

«L'idéologie traditionnelle, dominante dans le passé est supplantée par l'idéologie néo-nationaliste. Le Néo-Québécois est définitivement moderne. Sa vocation agricole disparaît. C'est un acteur international conquérant, et non plus un «porteur d'eau». Les connaissances qu'il maîtrise, les richesses naturelles qu'il possède, son adhésion aux idéaux fonctionnalistes et son projet de société perpétuellement florissant lui permettent de croire qu'il peut compétitionner avec les autres nations sur un pied d'égalité.»¹⁶¹

Trois éléments articulent plus précisément le nouveau discours des idées au Québec. Premièrement, en 1960, les réalités socio-économiques en mouvement depuis la fin de la guerre modifient les assises idéologiques du discours traditionnel, qui conséquemment ne répondent plus aux attentes collectives des Québécois. Dans ce contexte, la Révolution tranquille consacre la réconciliation de la communauté avec sa conscience historique. Elle symbolise une communauté dont les plans d'avenir comportent l'évasion d'une condition socio-économique inférieure, une attitude résolument tournée vers le progrès, et le souhait de combler un certain retard structurel. L'année 1960 marque le début de la construction d'outils identitaires dont l'État est la représentation la plus significative. Ainsi, comme le démontre Létourneau, «la communauté recouvre sa puissance d'action et se munit de l'instrument de sa promotion, l'État, qui devient la conscience sécularisée d'une nation moderne.»¹⁶²

161 Philippe Morin, "Le rôle de l'intelligentsia dans la modernisation de l'État au Québec; nuances de la vision salutaire de la Révolution tranquille", Mémoire de maîtrise, Université Laval, 1994, p.30.

162 Létourneau, "Le Québec moderne...", *loc.cit.*, p.773.

Cette dernière se bâtit essentiellement en s'opposant à la conscience historique prévalant avant son émergence. Ainsi, la plupart des éléments constitutifs de l'identité canadienne française, *i.e.* l'attachement aux racines françaises, le catholicisme, l'importance de l'agriculture, l'idéologie de la survivance, l'homogénéité de la race et la mystique du héros sont rejetées en bloc. «Dans la mémoire du «Québécois moderne» –être générique nouveau, déraciné du passé–, la religion et la tradition (au sens de moeurs dépassées, anachroniques) sont en effet considérées comme les matrices d'un état social qu'il est impératif de quitter.»¹⁶³

Il existe alors dans le discours idéologique moderne une antinomie importante entre ce qui répond au vouloir être collectif des Québécois: la raison, la modernité, l'État, la compétence, la science et la démocratie¹⁶⁴ et ce qui symbolise le passé que l'on cherche à oublier: la Foi, la tradition, l'Église, et l'archaïsme scientifique.

Cette rupture majeure avec le passé canadien français a pour effet de créer un certain déracinement. À quoi peut-on désormais rattacher le nouveau discours idéologique si l'on coupe tous les ponts qui relient le Québécois moderne à ses ancêtres? Il est essentiel de conserver un lien avec le passé puisque les aspirations nationales d'un certain nombre de Québécois l'exigent. Comment peut-on faire valoir notre statut de nation sans enracinement spatio-temporel? En fait, ce que le Québécois moderne rejette, ce sont les «stigmates» de perdant qui marquent l'être collectif d'avant la Révolution tranquille. Selon Létourneau, «ce qu'il accepte et valorise comme patrimoine, c'est cette tradition -et celle-là seule-

163 ibid., p.774.

164 Marcel Fournier, L'entrée dans la modernité: science, culture et société au Québec, Montréal, Saint-Martin, 1986, p.8.

qui lui permet de rattacher son nouveau statut d'être moderne à un héritage culturel spécifique qui plonge ses racines loin dans le temps; de cette manière, il peut marquer et historiciser sa différence avec l'*Autre*, et ainsi mieux légitimer l'existence de son *moi*.»¹⁶⁵

Les constructions identitaires canadiennes française, surtout celles conservées par le discours idéologique de la Révolution tranquille, ont pour but de façonner, de créer une mémoire collective continue, qui sera à la fois édifiante, homogénéisée et idéalisée. Concrètement, le nouveau discours, la nouvelle hégémonie discursive comme l'indique Marc Angenot¹⁶⁶, folklorise les représentations traditionnelles symboliques du passé canadien français. Ainsi, on réduit ce dernier à «des visions pittoresques» (un cultivateur de la côte sud entouré de ses dix enfants), «d'épisodes mobilisateurs» (la conscription durant la Seconde Guerre Mondiale), «de lieux de remémoration» (les camps de bûcherons sur la Rivière St-Maurice) et enfin «des artéfacts commémoratifs» (une chaise berçante près du poêle à bois).¹⁶⁷

Dans un contexte de rupture profonde entre ce qui était et ce qui doit être désormais, cette folklorisation du passé québécois doit servir à le rendre inoffensif, à le figer dans le temps de façon à ce qu'il ne puisse se perpétuer dans le présent. En effet, le rôle fondamental de ce passé pour le discours idéologique moderniste,

165 Létourneau, "Le Québec moderne...", *loc.cit.*, p.779. Voir Tremblay, *op.cit.*, p.46. Parallèlement comme le soulignent McRoberts et Postgate: "With the 1960s, nationalists became increasingly focused upon Quebec alone. Whatever political arrangements were advocated, an increasing number of Québécois refused to merge the primary identity of Québec francophones with that of Canada as a whole. Quebec francophones might share a Canadian identity for some political purposes, but they were first and foremost Québécois. The ambiguous compound term «French Canadian» was no longer acceptable and fell into disuse." McRoberts and Postgate, *op.cit.*, p.96.

166 Angenot, "1889...", *op.cit.*, chapitre 1.

167 Létourneau, "Le Québec moderne..." *loc.cit.*, pp.779-780.

c'est de démontrer l'existence d'une société distincte, en mutation, prête à affronter les défis de l'avenir, mais néanmoins enracinée dans un passé plusieurs fois centenaires qui lui permet de s'historiciser.¹⁶⁸

On devine que ce processus de folklorisation s'articule sous la pensée d'un discours idéologique ou social dominant qui se positionne en opposition à un certain passé collectif et qui construit le règne hégémonique d'un autre passé. En effet, les tenors de la Révolution tranquille remplacent les vieilles images du Québec traditionnel par d'autres plus conformes au discours de la période. Cette nouvelle mémoire collective, pour ainsi dire, démembré les représentations traditionnelles du Canadien français et de la société dans laquelle il vit pour y prendre les éléments nécessaires à la formation de son propre mythe. Le nouveau discours de la Révolution tranquille ainsi que ses historiens, joue le rôle de «gardiens du souvenir et de portiers des oubliettes».¹⁶⁹

Parallèlement au discours idéologique à proprement parler, les idéologues «soixantistes», pour effacer les représentations négatives de la collectivité québécoise, par l'entremise de l'État, se sont donnés comme objectif de transformer le paysage économique de la province. Par exemple, entre 1961 et 1978, le nombre d'entreprises contrôlées par des Canadiens francophones passe de 47% à 55%, celle des Canadiens anglophones diminue de 39% à 31% et celle des étrangers se maintient à près de 14%.¹⁷⁰ De plus, les différents

168 *Ibid.*, p.780. L'auteur ajoute que: «À cet égard, on pourrait dire que le Canadien français connaît au cours de cette période un processus de rustification et de «fétichisation» semblable à celui que l'Amérindien avait commencé à subir, les deux types se voyant attribuer une historicité indépendante de leur passé effectif.»

169 *Ibid.*, pp.771-772.

170 André Raynauld et François Vaillancourt, L'appartenance des entreprises: le cas du Québec en 1978, Québec, Éditeur officiel, p.81.

gouvernements québécois créent, durant leur mandat respectif, plusieurs sociétés d'État visant à développer certains domaines clés de l'économie québécoise. En voici la liste:

Tableau 1¹⁷¹

Principales sociétés d'État québécoises fondées durant les années 1960

Société générale de financement (SGF)	1962
Sidérurgie du Québec (SIDBEC)	1964
Société québécoise d'exploitation minière (SOQUEM)	1965
Caisse de dépôt et de placement du Québec	1965
Société d'habitation du Québec (SHQ)	1967
Société d'exploitation des loteries et courses	1969
Société québécoise d'initiatives pétrolières (SOQUIP)	1969

Les années 1960 marquent aussi une mutation importante des assises économiques du Québec. Comme dans les autres sociétés post-industrielles, les activités dites de services composent désormais une part appréciable du produit intérieur brut de la province. Elles en représentent 57% en 1961, 66% en 1971 et 71% en 1983. Les secteurs clés de cette nouvelle économie sont la finance (11 à 12.5% du PIB entre 1960 et 1970), le commerce (13 à 15% du PIB au début des années 1960), les transports et communications (13,2% du PIB en 1961), les services socio-culturels, commerciaux et personnels (14% du PIB en 1961 et 21%

171 Linteau et al, *op.cit.*, p. 431.

en 1971) et enfin l'administration publique et la défense (5.1% en 1961 à 8.2% en 1981).¹⁷²

Parallèlement, l'agriculture continue d'occuper un certain nombre de Québécois, mais affiche un net déclin par rapport aux années précédant la Seconde Guerre Mondiale. Ainsi, la population agricole n'est plus que de 200 000 en 1976, une baisse de plus de 50% en quinze ans.¹⁷³

Pour la plupart, ces individus sont absorbés par l'urbanisation marquée de la province. Déjà au début de la décennie 1950, on retrouve un très grand nombre de Québécois dans les centres urbains, mais le mouvement s'accroît encore davantage entre 1960 et 1966. Le taux passe alors de 74.3% à 78.3%. On explique cette augmentation par des conditions économiques favorables et par l'expansion du secteur tertiaire de l'économie.¹⁷⁴

La population rurale n'est pas le seul groupe humain à s'établir à la ville. Le Québec des années 1960 affiche une diversité ethnique, qui sans être nouvelle, se manifeste sous de nouveaux traits. Socialement, cet état de fait prend une signification accrue en raison «de la diversification accrue des groupes en présence et du besoin qu'éprouvent les Québécois de vieille souche, tant francophones qu'anglophones, de redéfinir leurs positions et leurs attitudes face à leurs compatriotes d'autres origines.»¹⁷⁵ À partir de 1941, la répartition ethnique de la population québécoise varie sensiblement. En voici un aperçu:

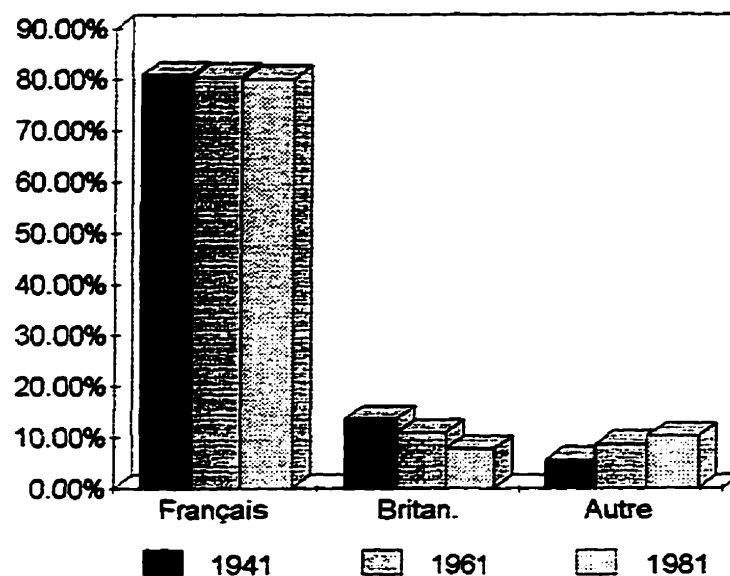
172 Ibid., pp.465-483. Voir aussi John A. Dickinson et Brian Young, A Short History of Quebec, Second Edition, Toronto, Copp Clark Pitman Ltd., 1993, pp.265-268.

173 Ibid., p.456.

174 Ibid., p.493.

175 Ibid., p.532.

Tableau 2 (176)
Répartition de la population du Québec selon l'origine ethnique 1941-1981



Voilà donc brièvement les données socio-économiques dans lesquelles s'inscrit la Révolution tranquille. Elles sont importantes parce qu'elles nous donnent l'occasion de mieux comprendre la reconfiguration identitaire des Québécois et des Québécoises. Cependant, nous aurions tort de croire que cette Révolution s'est faite subitement, au matin de l'année 1960. De plus en plus d'historiens nuancent le caractère révolutionnaire de cette époque.¹⁷⁷ Plusieurs des grands thèmes socio-économiques glorifiés durant la Révolution tranquille prennent leur sources dans certaines des politiques de l'Union Nationale. De plus, il est également faux de croire à la sclérose complète du discours idéologique des

176 H. Charbonneau et R. Maheu, Les aspects démographiques de la question linguistique, Québec, Éditeur officiel, 1973.

177 Gilles Bourque et Jules Duchastel, "Restons traditionnels et progressifs", Montréal, Boréal, 1988. Voir aussi des mêmes auteurs "L'Église, la tradition et la modernité", loc.cit. ; Monière, op.cit., p.311.; ainsi que Philippe Morin, op.cit.

élites traditionnelles. Déjà, comme l'affirme Beauchemin, Bourque et Duchastel, en 1938, les évêques proclament que «le progrès, c'est la tradition en marche.»¹⁷⁸

Ainsi, contrairement au discours idéalisé soutenu par la technocratie des années 1960, l'Église tente de s'ajuster aux nouvelles réalités socio-économiques qui agissent sur la société québécoise. Par exemple, on peut lire dans les mandements des évêques de 1951 que: «Brusquement, surtout depuis les deux dernières guerres, les progrès techniques, l'industrialisation, viennent supprimer toutes les distances, renverser toutes les barrières et tous les cadres séculaires avec une rapidité vertigineuse.»¹⁷⁹ De même, encore selon les évêques québécois, le catholicisme voit d'un oeil favorable le progrès humain; il représente «une condition et même une composante de sa perfection propre.»¹⁸⁰

Toutefois, cette acceptation du progrès comporte des limites. On doit donc faire un tri entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est plus. Par exemple, Il existe une «science fausse» et «un progrès terrestre mal compris». De même, «la science a suscité, en même temps que l'admiration, une sorte de terreur d'elle-même parmi les peuples et introduit de formidables problèmes politiques, sociaux, internationaux.»¹⁸¹ En fait, les évêques cherchent à souligner que le désordre social et politique guette si l'on se subordonne au progrès et à la science. L'épiscopat montréalais s'exprime ainsi en 1956: «Le souci d'améliorer les structures sociales existantes et susceptibles de progrès est assurément louable, mais ce serait une erreur d'arracher l'homme à toutes ses traditions sous prétexte de technique et d'organisation moderne.»¹⁸²

178 Beauchemin, Bourque et Duchastel, loc.cit., p.180.

179 Ibid., p.184

180 Ibid., p.186.

181 Ibid., p.187.

182 Ibid., p.188.

Pour éviter un tel piège, il faut donc allier le progrès et la tradition. Beauchemin, Bourque et Duchastel ne prétendent pas autre chose lorsqu'ils soulignent que: «l'intégration des canons de la modernité que sont le progrès et la science dans le discours religieux est conditionnelle à la reconduction des principaux piliers de la représentation traditionnelle du monde.»¹⁸³ C'est ainsi que les caractéristiques de la modernité québécoise doivent être soumises à celles de la tradition. Autrement, le discours traditionnel de l'Église stigmatise les avancées technologiques et les modifications socio-économiques.

Dans les faits, comme en témoigne les propos du chanoine Groulx, les élites traditionnelles s'opposent aux transformations de la société québécoise.

Groulx écrit:

«Qui n'a pas été bouleversé par la révolution explosive qu'on a décorée du plus mensonger des noms: «Révolution tranquille»? Aucun événement dans notre histoire, pas même la Conquête anglaise ne nous aura à ce point remués, ébranlés jusqu'au fond de nos assises. Ce n'était plus une révolution politique, un changement de pôle culturel qui jadis n'atteignait que la surface des âmes. C'était un déferlement fou de vagues fracassantes; tous les reniements à la fois: reniement de l'histoire, des traditions, le dos tourné au passé; l'attaque plus que sournoise contre tous les éléments constitutifs de l'homme canadien-français, des fondements même où il avait jusqu'alors assis sa vie.»¹⁸⁴

Parallèlement à cela, il va sans dire que l'émergence graduelle de la Révolution tranquille, tout comme la cohabitation d'un discours idéologique moderniste et traditionnel au sein de la société, influencent les divers courants historiographiques de l'époque. Ainsi, les problématiques de travail changent considérablement: les transformations socio-économiques de la province

¹⁸³ ibid.

¹⁸⁴ Groulx, "Mes Mémoires, t.4", op.cit., p.298.

engendrent une préoccupation plus grande pour l'histoire sociale et économique. La question nationale continue de générer une certaine recherche historique; par contre, cette dernière s'ouvre davantage à un éventail d'options idéologiques, qu'elles soient traditionnelles, néo-nationalistes ou encore marxistes.¹⁸⁵ De plus, les nouveaux historiens ne sont plus des amateurs étudiant l'histoire à temps perdu; au contraire, les nouveaux spécialistes forment un groupe de professionnels utilisant des méthodes scientifiques, au lieu d'un empirisme dépassé.

En effet, les années 1930 ont vu l'émergence des sciences sociales au Québec. D'un enseignement universitaire essentiellement pratique, traditionnel et conservateur, les universités québécoises, Laval et Montréal surtout, entreprennent, avec l'arrivée des années 1940, de dépasser la rhétorique clérico-nationale dominante à l'époque.¹⁸⁶ En histoire, cette tâche est entreprise par Guy Frégault, Maurice Séguin et Michel Brunet à Montréal, et par Trudel et le dynamisme du Père Georges-Henri Lévesque, à Québec. Pour la première fois, les spécialistes de la discipline détiennent des doctorats en histoire, que ce soit des États-Unis ou de la France. De plus, leurs méthodes sont scientifiques et leurs sujets de recherche nouveaux.¹⁸⁷

Ces nouvelles interrogations influencent aussi la façon dont on traite l'histoire des XVIIe et XVIIIe siècles français en Amérique. C'est ce que prétend Jean Blain: «Vers 1960, l'image de la Nouvelle-France [...] n'est plus celle des années 1950 axés sur les qualités de l'être national. C'est la nation elle-même

185 Ouellet, "L'émergence de l'histoire sociale", loc.cit., p.16.

186 Jean-Charles Falardeau, L'essor des sciences sociales au Canada français, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1964, pp.26-35.

187 Rémi Savard, "Un quart de siècle d'historiographie québécoise, 1947-1972", Recherches sociographiques, Vol.15, No.1, 1974, p.77. Voir aussi Gagnon, "Quebec and its Historians...", op.cit.

décrite dans le devenir de ses toutes premières conditions d'existence.»¹⁸⁸ En fait, les péripéties d'une poignée d'administrateurs, d'explorateurs et d'ecclésiastiques coloniaux intéressent de moins en moins de Québécois pour qui l'intérêt de la recherche historique passe d'abord et avant tout par la connaissance de l'histoire collective des Québécois et Québécoises et non de quelques individus.¹⁸⁹ Il n'en demeure pas moins que, malgré l'orientation nouvelle de la recherche, on continue de faire de «l'histoire historisante» et la Nouvelle-France persiste à susciter de l'intérêt chez plusieurs chercheurs francophones, mais aussi anglophones. Ainsi, les travaux de Trudel, de Lanctôt, de Vachon ou de Eccles sont autant de témoignages qui démontre l'attrait du passé colonial de la France en Amérique.¹⁹⁰

Malgré l'apport de ces chercheurs, la Révolution tranquille et ses répercussions sur les discours historiographiques de l'époque contribue à occulter les Amérindiens de l'histoire québécoise. Denys Delâge affirme que: «la dernière rupture avec les autochtones dans notre histoire survient avec la Révolution tranquille et la redéfinition du groupe ethnique canadien-français en nation québécoise. Cette redéfinition [concentrait] l'attention des historiens sur l'histoire des habitants du Québec[...]. On s'intéressait désormais à l'habitant-cultivateur plutôt qu'au milicien ou au traître, et l'Amérindien pouvait disparaître.»¹⁹¹

En ce qui concerne les courants historiographiques majeurs de l'époque, il faut donner raison à Delâge: les Michel Brunet, Jean Hamelin, Fernand Ouellet, Maurice Séguin touchent très peu à l'histoire amérindienne. Cependant, pour les

188 Blain, "Économie et société...", loc.cit., p.184.

189 Savard, op.cit., p.96.

190 Gagnon, "Québec and its Historians...", op.cit., p.63.

191 Denys Delâge, "Les Amérindiens dans l'imaginaire québécois", Le Devoir, 14 septembre 1991. p. B-14.

historiens qui continuent à s'intéresser à la Nouvelle-France, Campeau, Trudel et Vachon, la reconfiguration de l'identité québécoise ne contribue pas, à notre avis, à oblitérer la présence de l'Amérindien dans l'histoire du Québec, au contraire. Ces auteurs décrivent l'Amérindien historique en termes plus ou moins différents de ceux employés par le discours historiographique traditionnel. L'idéologie de la Révolution tranquille prône une ouverture sur le monde, qui, selon nous, engendre une nouvelle compréhension, bien que limitée, des Autochtones. Jacques Mathieu abonde dans le même sens lorsqu'il suggère qu'au «mythe du *Québécois pure laine* tend à se substituer une mémoire fondée sur une *culture de convergence*.»¹⁹² Il reste à savoir jusqu'où cette soi-disante ouverture mène la recherche.

À la lumière des changements idéologiques qui caractérisent la Révolution tranquille, il devient intéressant d'étudier les écrits d'auteurs «soixantistes» qui se sont penchés sur le XVIIe et XVIIIe siècles québécois et qui ont décrit les relations entre la société coloniale française et les nations amérindiennes. Les modifications qui marquent la collectivité québécoise sont graduelles. Le rattrapage socio-économique au Québec ne débute pas au matin de l'année 1960. Aussi, il en va de même du discours historiographique concernant les Amérindiens. Nous suggérons qu'en raison du nouveau discours idéologique reconfigurant la mémoire et l'identité québécoise, l'Amérindien est traité sous un angle différent. Toutefois, on verra aussi que les nouvelles représentations sont encore abondamment teintées du discours clérico-traditionnel.

192 Mathieu et Lacoursière, "Les mémoires...", op.cit., p.99.

2. Campeau, Lanctot, Rousseau, Trudel et Vachon: persistances et modifications des discours sur l'Amérindien.

L'historiographie traditionnelle insère les descriptions et représentations de l'Autochtone dans un discours polarisé entre d'une part la barbarie et d'autre part le christianisme. On juge donc l'Amérindien en fonction de son degré d'intégration aux canons de la civilisation chrétienne.¹⁹³ Parmi les domaines de l'histoire amérindienne se prêtant le plus facilement à cette antinomie, on retrouve les discussions et les études sur la vie spirituelle des Premières Nations. De plus, on considère certains sujets comme étant tabous ou comme étant des vérités indiscutables: par exemple, le métissage en Nouvelle-France, c'est une impossibilité; les qualités morales de la population canadienne française, elles sont exceptionnelles; le statut inférieur des Amérindiens, c'est une évidence.

Avec la Révolution tranquille, le discours idéologique établit les nouveaux tabous et les nouvelles évidences. Transformé par les profondes modifications de la société québécoise, en rupture ouverte avec l'idéologie traditionnelle, le discours «soixantiste» prend d'assaut les thèmes plus ou moins délaissés ou oubliés par l'historiographie clérico-nationale.

Selon nous, il est possible de classer ces thèmes en cinq catégories. Certaines rappellent la tradition et d'autres témoignent des changements encourus au Québec. Les descriptions et les représentations de l'Amérindien se catégorisent comme suit: 1. l'opposition primitivisme-civilisation, 2. l'opposition barbarie-christianisme, 3. les défauts de la «race» amérindienne, 4. le métissage

193 Delâge, "Les principaux...", International Journal of Canadian Studies, Vol.12, Fall, 1995, p.56.

culturel en Nouvelle-France, et 5. les échanges technologiques. On devine, en voyant ces regroupements, que le discours sur l'Amérindien change, mais que, dans ce changement, demeure de vieilles perceptions traditionnelles.

2.1 L'opposition primitivisme-civilisation.

Dans une société qui se dit désormais moderne, ouverte et compétente, les représentations de l'Amérindien sont celles d'un faire-valoir dont les descriptions primitivistes servent à démontrer le haut degré de civilisation atteint par la société québécoise. C'est de loin la plus commune des représentations de l'Autochtone durant les années 1960.

Le père Lucien Campeau, spécialiste de la Nouvelle-France au XVII^e siècle, se demande: «On devait encore apprendre, au Nord du St-Laurent, si la vie chrétienne était accessible à des hommes du mésolithique, sans agriculture, sans élevage, sans lettres, sans religion évoluée, rares, dispersés, mobiles dans la forêt infinie, réfractaires à la vie villageoise.»¹⁹⁴ Et une fois déterminée la possibilité de vivre au Nord du St-Laurent, les Européens, «touchés au coeur, Français et spécialement missionnaires ne pensaient qu'à les tirer de cet état misérable en leur apprenant la culture du sol, la cohabitation en villages, la prévoyance et l'économie.»¹⁹⁵

Il fallait faire des Amérindiens, surtout des Algonquiens, des nations sédentaires, non seulement parce que l'occupation idéale de l'homme civilisé, c'est l'agriculture, mais parce qu'ils sont à la merci de leur environnement.

194 Lucien Campeau, Établissement à Québec, 1616-1634, Québec, Presses de l'Université Laval, 1979, p.128.

195 Ibid., p.102.

Campeau suggère que «ce qui montre la fragilité de la culture algonquienne, c'est le degré d'asservissement aux conditions géographiques et climatiques où les tribus du Nord avaient pu retomber. Sans autres instruments que de bois, d'os ou de pierre, ils consumaient tout leur temps à la poursuite de la nourriture.»¹⁹⁶ Corroborant Campeau, André Vachon souligne que: «D'une façon générale, si les Algonquins [sic], nomades pour la plupart, ne parvinrent jamais à la stabilité des institutions de la famille huronne-iroquoise, ni au décorum qui caractérisait la vie politique de cette dernière.»¹⁹⁷ Trudel, quant à lui, suggère que la colonisation française avait eu un bien modeste début, «mais on ne pouvait tout de même pas transformer en deux ou trois ans ces Montagnais dont le mode de vie en était un de chasseurs nomades; lorsqu'on disposera des moyens nécessaires, car pour en faire des cultivateurs il fallait tout leur fournir à l'avance, on essaiera d'appliquer ce programme à plus grande échelle [...]»¹⁹⁸

De plus, selon Campeau, les Amérindiens sont malpropres. Leur nourriture, «ils ne la lavaient que superficiellement», «ils vivaient au milieu des détritres des repas ou de la chasse, jetés sur le moment à la porte de la cabane

196 ibid. Sur cette question, le lecteur peut consulter Marshall Sahlins, Âge de pierre. Âge d'abondance, Paris, Gallimard, 1976.

197 André Vachon, "Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne", Cahiers des Dix, Vol.36, 1971, p.182. Vachon tient un double discours sur les Amérindiens. D'une part il écrit dans Dumont et Martin, op.cit., p.13. «On n'a pas suffisamment tenté de comprendre l'Indien, qu'on a trop souvent étudié comme s'il eût été un produit de la civilisation occidentale et chrétienne, et en lui prêtant des préoccupations, des réactions ou des sentiments qui n'ont jamais été les siens.» Pour se convaincre de la position paradoxale de Vachon, le lecteur consultera Patrice Groulx, op.cit., pp.453-467.

198 Marcel Trudel, Histoire de la Nouvelle-France: les vaines tentatives 1524-1603, Montréal, Fides, 1963, p.361. L'auteur tient le même discours dans le troisième tome de son Histoire de la Nouvelle-France: la seigneurie des Cent-Associés 1627-1663, tome1, les événements. p.113

[...].»¹⁹⁹ C'est aussi ce que nous raconte Gustave Lanctot: «la fumée embuait les maisons indiennes, toutes sordides et empestées de détritrus de l'alimentation chez des gens n'ayant aucun souci de propreté.»²⁰⁰

Avec l'agriculture et les bonnes manières, les Européens, mais surtout les missionnaires, «apportaient aux Indiens les valeurs les plus hautes et les plus irréprochables de la civilisation européenne. [...] Il était inévitable que la rencontre d'une civilisation très avancée avec une société encore à l'âge de pierre causât un ébranlement profond dans cette dernière.»²⁰¹ André Vachon aussi abonde dans le même sens: «la société indienne, extrêmement primitive, n'était aucunement préparée au contact avec les Européens.»²⁰² Le contact fut «trop brutal»; il aurait fallu «initier graduellement les sauvages à la civilisation.» La société primitive est alors «vouée à la destruction.»²⁰³ Marcel Trudel n'écrit pas autre chose lorsqu'il énonce qu'en «ces années 1604-1627, nous assistons à la rencontre de cultures, l'une évoluée et pourvue d'attraits puissants, l'autre primitive et pauvrement protégée: déjà nous pouvons prévoir que la première va démolir la seconde.»²⁰⁴ Un seul auteur propose une vision un peu plus nuancée de l'opposition

199 Lucien Campeau, La première mission d'Acadie, Québec, Presses de l'Université Laval, 1967, p.146.

200 Gustave Lanctot, Histoire de la Nouvelle-France, t.1, Montréal, Librairie Beauchemin, 1967, p.33.

201 Ibid., pp.182-183.

202 André Vachon, "L'eau-de-vie dans la société indienne", The Canadian Historical Association Report, 1960, p.26

203 Ibid., pp.30-32.

204 Marcel Trudel, Histoire de la Nouvelle-France, le comptoir, 1604-1627, Montréal, Fides, 1966, p.403. Voici ce qu'écrit Serge Gagnon sur les Amérindiens de Trudel: «Trudel's Amerindians generally made little complaint about their fate . This was very much the classic liberal perspective, fairly insensitive to the phenomenon of domination. «The native was not despoiled», he stated rather summarily in connection with the colonizers' invasion of Amerindian territory.» Gagnon, "Quebec and its historians", op.cit., p.45.

primitivisme-civilisation. L'ethnologue Jacques Rousseau, qui a d'ailleurs publié la plupart de ses études avant 1960, suggère: «Let me say first of all that there is no Eskimo problem, in Canada; but there is an acute white man problem in his behavior toward Natives.»²⁰⁵ Cependant, malgré sa grande ouverture d'esprit pour l'époque, Rousseau considère néanmoins que les agriculteurs ont en général atteint un plus haut degré de développement que les groupes amérindiens chasseurs-nomades. Selon lui, «L'impasse de la culture amérindienne dérive de l'absence d'animaux domestiques, d'animaux de trait surtout. [...] Avec une agriculture poussée, la religion elle-même aurait cessé partout d'être un animisme diffus, pour s'organiser puissamment sous la direction d'une hiérarchie.» Il ajoute: «Les agriculteurs sédentaires hurons-iroquois habitaient des villages au voisinage des Grands Lacs et dans la région de Montréal. De tous les Indiens de l'est, ils ont atteint le plus haut degré de civilisation.»²⁰⁶

Parallèlement, cette société qui devait disparaître au contact de la civilisation européenne se défend et alors tous les qualificatifs sont bons pour décrire la perfidie des Amérindiens, surtout des Iroquois. Le père Campeau écrit: «Détruire, détruire, c'est tout ce que ces guerriers savent faire [...]»²⁰⁷ Lanctot suggère que «chez la plupart des tribus, la guerre s'intégrait inséparablement dans leur existence. Elle surgissait au moindre prétexte: violation du territoire, rivalités de chasse, affronts à la tribu, vengeance, ou désir des guerriers de prouver leur bravoure.»²⁰⁸ Et lorsque les Iroquois attaquent, ce n'est pas à la manière noble des Européens, mais «dès lors que l'on sort des forts, on tombe

205 Jacques Rousseau, "The Northern Québec Eskimo Problem and the Ottawa-Québec Struggle", *Anthropological Journal of Canada*, Vol.7, No.2, 1969, p.2.

206 Jacques Rousseau, "Ces gens qu'on dit sauvages", *Cahiers des Dix*, Vol.23, 1958, p.66 et p.56.

207 Campeau, "Établissement", *op.cit.*, p.89.

208 Lanctot, *op.cit.*, p.37.

dans des ambuscades.»²⁰⁹ De même, l'infliction de la torture chez les Amérindiens doit provoquer la défaite morale, mais «il s'y mêlait aussi un désir de vengeance et l'attrait d'un atroce spectacle, auquel se ruait toute la bourgade [...]»²¹⁰

L'opposition primitif-civilisé n'est pas nouvelle. Une étude des seuls écrits du chanoine Groulx nous montrerait la présence de cette polarisation. Cependant, cette antinomie s'impose davantage avec les années 1960. On juge désormais les Amérindiens selon des critères actualisés par les nouvelles réalités socio-économiques du Québec. Une société moderne jette un regard différent sur son passé, et ce processus engendre une reconfiguration des représentations de l'Autochtone.

Par exemple, le nomadisme tel qu'il est décrit dans les pages de Campeau, Trudel et les autres, s'avère une caractéristique négative de certaines nations amérindiennes. Par contre, depuis quelques années, «souvent comparé au camping de fin de semaine, il n'est plus symbole de primitivisme, mais de besoin d'espace et de liberté, de rapports intimes avec la nature.»²¹¹

En somme, comme le soulignent Vincent et Arcand, la dichotomie primitif-civilisé «est une préoccupation tout occidentale, la priorité d'un citoyen du Québec aujourd'hui fatigué d'entendre dire qu'il doit sa survivance à un clergé protecteur de sa langue et de sa foi et désireux de pouvoir enfin dire à son tour qu'il ne pourra vraiment survivre qu'en prenant lui-même en main les contrôles politiques de son économie.»²¹² Dans les textes, le lecteur a l'impression que ce nouveau Québécois, par l'entremise des colons français du XVIIe et du XVIIIe siècles, se

209 Trudel, "La seigneurie...", *op.cit.*, p.198.

210 Lanctot, *op.cit.*, p.39.

211 Vincent, "De la nécessité...", *loc.cit.*, p.80.

212 Vincent et Arcand, *op.cit.*, p.323.

montre généreux et offre aux Amérindiens de participer à la grande aventure civilisée de la France en Amérique et de celle du Québec sur le monde.²¹³

Toutefois, selon Annie Jacob, l'opposition sauvagerie/civilisation ne se pose pas uniquement en termes de réalités socio-économiques différentes, mais elle repose sur des constructions imaginaires déjà anciennes. Elle écrit:

«Nous continuons à penser que toutes les sociétés sont soumises à un modèle unique d'évolution. Une illustration s'en trouve dans le fait que, dans notre vocabulaire, les mots n'existent pas pour désigner les «autres» sociétés de façon neutre. [...] Nous ne disposons que des expressions suivantes pour désigner les autres sociétés: société «primitive», «archaïque», «traditionnelle», «sous-développée», «en voie de développement»...; et nous désignons l'autre «pôle» par le concept de «société civilisée», envers positif et destin ultime pour tous et chacun.»²¹⁴

Les conditions sociales et économiques, tout comme les lacunes linguistiques nous permettant de nommer l'autre expliquent certaines des descriptions «soixantistes» de l'Amérindien. Il ne faut pas croire cependant que l'ancienne opposition barbarisme-christianisme disparaît complètement du discours historiographique de l'époque. Plusieurs des auteurs dont nous avons fait l'étude sont en fait des ponts entre deux discours idéologiques, mais surtout entre deux historiographies.

2.2 L'opposition barbarisme-christianisme.

La dichotomie barbarisme-christianisme est une des caractéristiques principales du discours historiographique traditionnel concernant les Amérindiens.

213 *Ibid.*, p.325.

214 Annie Jacob, "Sauvagerie/Civilisation. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation", *Anthropologie et sociétés*, Vol.15, No. 1, 1991, pp.23-24.

En 1960, cette dichotomie n'a pas complètement disparu des écrits historiques produit durant la période. Essentiellement, deux historiens écrivent toujours selon cette dialectique. Lucien Campeau, lui-même jésuite, produit une histoire qui rappelle à l'occasion l'hagiographie des historiens canadiens français avant la Seconde Guerre Mondiale. Dans La première mission d'Acadie, publié en 1967, Campeau soutient que:

«Les sources historiques fournissent d'éloquents témoignages sur les hystéries, individuelles ou collectives, sur les paniques sans motifs auxquelles ils étaient sujets. La connaissance d'un Dieu unique, transcendant, créateur de toutes choses, bienveillant et miséricordieux, dont les foudres sont réservées aux méchants, ne pouvait avoir qu'une influence pacifiante et élevée sur leur sens religieux intact et sur leurs moeurs naturellement honnêtes.»²¹⁵

Dans l' Établissement à Québec, celui-là publié en 1979, il ajoute: «Bonté et amour du Dieu suprême déployés dans une histoire millénaire de merveilles opérées par les hommes, principalement dans la manifestation du Fils de Dieu, immolé pour les péchés du monde et dans la miséricorde toujours renaissante qui ne cesse d'assister et de relever la faiblesse de l'homme. Voilà ce qui libère définitivement l'Indien [...].»²¹⁶

Lanctot abonde aussi dans le même sens lorsqu'il suggère que: «Prétendant pouvoir influencer les bons esprits, chasser les mauvais et détenir, en plus, des pouvoirs mystérieux, les shamans combinaient, avec d'ingénieuses mises en scène, des pratiques entremêlant la magie, l'incantation, la prière, le chant, la suggestion et le fétichisme. Ils versaient fréquemment dans le charlatantisme et la sorcellerie.»²¹⁷ Cela est d'autant plus répréhensible que «la

215 Campeau, "La première mission...", op.cit., p.183.

216 Campeau, "Établissement...", op.cit., pp.130-131.

217 Lanctot, op.cit., p.32. Selon Donald Smith, «l'influence d'un siècle d'écrits historiques ne disparaît pas du jour au lendemain. Lanctot lui-même représente la

conversion des sauvages est l'unique mobile qui porte les missionnaires à venir en ces contrées sacrifier leurs vies et leurs travaux pour la gloire de notre seigneur.»²¹⁸

Trudel quant à lui, utilise beaucoup moins l'antinomie barbarisme/christianisme. Selon Serge Jaumain, la façon dont Trudel écrit l'histoire varie en fonction de la société dans laquelle il vit. Ainsi, «chacun de ses livres postérieurs à 1955 [re]met en question quelques postulats de l'historiographie traditionnelle.»²¹⁹ Néanmoins, cette rupture est graduelle. C'est ainsi que l'on peut lire: «Une fois en Huronie, les missionnaires ne disposent que du strict nécessaire, et même en ce cas, les Hurons songent plutôt à les piller qu'à les aider.»²²⁰

Comment expliquer l'utilisation de canons traditionnels dans la description des Amérindiens à un moment de l'histoire québécoise où le discours idéologique qui sous-tend ces canons, s'érode rapidement? Par les mêmes raisons qui poussent Marcel Trudel à écrire que «si je parle du poids de l'autorité religieuse sur l'historien de cette époque, c'est pour l'avoir subi, [...]. Ce que ce livre [Chiniquy] m'a coûté de ruses pour avoir accès aux documents du Séminaire de Québec; [...] ce qu'il m'a fallu de nuances pour faire passer tel ou tel fait, ou pour montrer que certaines faiblesses tournaient à la gloire de l'Église.»²²¹ Au début de

transition entre les deux écoles.» Smith, op.cit., p.89.

218 Ibid., p.405.

219 Serge Jaumain, "La laïcisation du discours de Marcel Trudel. Étude historiographique. 2e partie: de 1955 à nos jours", Cultures du Canada français, 1986, Vol.3, p.24.

220 Marcel Trudel, Histoire de la Nouvelle-France, t.III, La seigneurie des Cent-Associés, Vol.2, La société, Montréal, Fides, 1983, p.391.

221 Marcel Trudel, "Un historien se penche sur son passé", Historical Papers, 1982, p.135. Voir aussi Marcel Trudel, Mémoires d'un autre siècle, Montréal, Boréal, 1987.

la révolution culturelle que traverse le Québec ils sont encore nombreux ceux qui partagent les interprétations édifiées par le discours historiographique traditionnelle. Il faut voir dans les modifications de l'historiographie cléro-nationale le même processus graduelle qui a marqué les transformations de la société québécoise.

2.3 Les défauts de «race».

En 1945, dans L'Hérédité et l'Homme, Jacques Rousseau affirme que: «Envisagé au point de vue biologique, par conséquent à la simple lumière de la loi naturelle, le racisme est une abominable monstruosité, une faute contre nature, l'oeuvre de cerveaux désaxés, sinon délirants.»²²² Et que les races pures «n'existent plus, le monde était devenu un creuset bien avant que les Français ne s'installent en Nouvelle-France.»²²³ Déjà, durant la période précédant la Seconde Guerre Mondiale, les tentatives pour classer les hommes en fonction de leur couleur, de leur caractère ou de leur intelligence se butent aux découvertes scientifiques, particulièrement en anthropologie, soulignant le ridicule de telles théories racistes. Ainsi, les recherches de Rousseau s'incrivent à l'intérieur d'un vaste mouvement scientifique qui cherche à prouver l'absurdité du discours raciste; ce mouvement gagne une large audience surtout une fois connu l'horreur des camps de concentration nazis.²²⁴

Cependant, au Québec, et contrairement à ce que l'on peut croire, le discours historiographique de la Révolution tranquille présente encore certaines

222 Jacques Rousseau, L'Hérédité et l'Homme, Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945, p.195.

223 Smith, op.cit., p.113. L'auteur paraphrase Jacques Rousseau.

224 Gossett, op.cit., pp.409-459.

représentations amérindiennes qui vont plus loin que l'opposition primitivisme-civilisation. Ces représentations se basent sur des caractéristiques qui sont ou bien physiques ou bien psychologiques. On trouve un bon exemple de cette attitude envers les Amérindiens dans la description des langues autochtones.

Selon le père Campeau, la mentalité et la langue de l'Amérindien «excellaient dans la considération et l'expression des réalités concrètes et disposaient très intelligemment des problèmes pratiques. Mais elles ignoraient la spéculation abstraite et la discipline logique auxquelles la pensée méditerranéenne s'exerçait depuis des millénaires.»²²⁵ Gustave Lanctot souligne aussi cette caractéristique lorsqu'il écrit que: «Reflétant une mentalité de primitifs, ces langues inaptées à l'expression des idées abstraites se prêtaient remarquablement à la description caractéristique des choses et des faits.»²²⁶ Trudel quant à lui souligne les différences essentielles entre les langues amérindiennes et les langues européennes. Il s'interroge sur certaines spécificités du langage autochtone: «Et comment s'assurer la maîtrise de langues qui se développent librement, qui n'ont aucune grammaire pour freiner leur évolution rapide? Comment traduire dans des langues qui reposent sur le concret des choses individuelles, le vocabulaire abstrait de la logique et de la théologie?»²²⁷ André Vachon renchérit en ajoutant que «le génie des Indiens est descriptif, et leur langue essentiellement concrète.»²²⁸

225 Campeau, "Établissement...", op.cit., p.105.

226 Lanctot, op.cit., p.28.

227 Marcel Trudel, Initiation à la Nouvelle-France, Montréal, Éditions HRW, 1971, p.37. Discutant de son objectivité, Trudel écrit: je la faisais reposer aussi sur la compréhension. Avant toute démarche de l'esprit, il faut d'abord comprendre le point de vue de l'autre, la mentalité.» Effectivement, en ce qui concerne les Amérindiens, Trudel est un exemple de deux poids, deux mesures... Trudel, "Un historien...", loc.cit., p.139.

228 André Vachon, Éloquence indienne, Montréal, Fides, 1968, p.10.

Parallèlement, au cours des siècles, les Amérindiens ont été décrits de plusieurs façons, et la plupart du temps, de manière négative. On les affuble de caractéristiques physiques extraordinaires; alors que sur le plan intellectuel, ils sont dotés d'une intelligence inférieure. Le discours historiographique des années 1960 n'échappe pas à ces généralisations. Ainsi, on peut lire Lanctot écrire «Dans un visage plat aux cheveux épais et noirs, la pommette s'accusait largement et saillante et le nez, proéminent, tandis que l'oeil était plutôt oblique. En général, l'Indien exhibait un superbe physique, remarquable de souplesse et d'endurance, et surprenait l'Européen par l'étonnante acuité de sa vue et l'extrême finesse de son ouïe et de son odorat.»²²⁹

Voilà pour le portrait «positif» des Autochtones. Toutefois, Lanctot n'en reste pas là. Décrivant les Hurons, il suggère que ce sont de «Grands pallabreurs, incapables de politique cohérente; bon guerriers, dénué de toute discipline; homme licencié ignorant la plus simple morale, les Hurons inclinaient facilement à la fourberie, se targuant même de voler à la perfection.»²³⁰ Sans être aussi explicite, Trudel affirme que «les indigènes, pourtant comblés de cadeaux, agissent en fourbes.»²³¹ Et Vachon confirme les propos de Trudel et de Lanctot

229 Lanctot, op.cit., p.26.

230 ibid., p.216. Selon Lanctot, l'historien ne peut faire appel «au sentiment national» ou de concevoir «les faits du passé sous l'angle de la race, de la langue et de la religion, sans tenir compte des complexités économiques et sociales qui dominent la vie matérielle de la famille, des institutions et des peuples.» S'opposant aux conceptions «racistes» du chanoine Groulx sur le devenir national des Canadiens français, Lanctot critique tous ceux qui font du passé «une espèce d'âge d'or, où tous les hommes étaient des héros et toutes les femmes des saintes créatures.» Gustave Lanctot, "L'histoire et ses exigences", Mémoires de la Société Royale du Canada, 3e série, Vol.39, 1945, pp.107-117. Le lecteur est en droit de se demander où a disparu cette «objectivité» lorsque Lanctot décrit les Autochtones...

231 Trudel, "Le comptoir 1604-1627...", op.cit., p.59.

en soulignant l'agressivité innée des Iroquois lorsqu'ils s'attaquent à Dollard durant la bataille du Long-Sault.²³²

Il est étonnant de constater que Campeau, Lanctot, Trudel et Vachon, les principaux spécialistes du XVIIe et XVIIIe siècles français en Amérique, perpétuent une façon de concevoir les Autochtones qui est essentiellement traditionnelle et conservatrice. Un seul auteur s'éloigne des principales conceptions de l'historiographie clérico-nationale concernant les Amérindiens. Jacques Rousseau rejette à la fois le discours donnant aux Premières Nations des qualités physiques phénoménales et celui les affublant d'une intelligence médiocre. Ainsi, il affirme: «L'Indien morose ou flegmatique, l'Indien insensible à la douleur, le chasseur pourvu du sens de l'orientation un sens qui serait héréditaire, et dont n'ont pas été nantis les Blancs, autant d'histoires qui n'ont pu résister à la critique.» Il ajoute que: «L'intelligence de l'Amérindien n'est pas inférieurs à celle du Blanc.»²³³

Il n'en demeure pas moins que Jacques Rousseau représente une exception au discours courant sur les Amérindiens durant les années 1960. Les descriptions de l'Autochtone véhiculées par le discours historiographique traditionnel visent à établir une distance discursive entre le *Nous* et le *Eux*. Il fallait à tout prix démontrer les différences ontologiques qui distinguaient le Canadien français de l'Amérindien. Le nouveau discours historiographique moderniste, au lieu de rejeter en bloc les positions de l'historiographie clérico-nationale, comme c'est le cas pour l'histoire socio-économique ou pour le devenir national des Canadiens français, ce discours continue de penser les Amérindiens à l'intérieur

232 André Vachon, "Dollard des Ormeaux, Adam", Dictionnaire biographique du Canada, Tome I, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966, p. 279. Voir aussi Patrice Groulx, op.cit., p. 462.

233 Jacques Rousseau, "Les sachems délibèrent autour du feu de camp", Cahiers des Dix, Vol.24, 1959, pp.22 et 33.

des mêmes cadres conceptuels. Cependant, témoignant des modifications ethniques de la société québécoise, la révolution tranquille engendre de nouvelles interprétations sur le métissage culturel entre Amérindiens et colons français.

2.4 Le métissage culturel.

En 1960, Marcel Trudel publie une étude importante sur l'esclavage au Canada français.²³⁴ Recensant plus de 4000 esclaves, amérindiens ou noirs, répartis dans 960 familles canadiennes françaises, tout comme l'existence de 45 mariages mixtes, l'auteur s'attaque à un sujet jusqu'alors fortement négligé par l'historiographie traditionnelle et par certains historiens de l'époque. Aussi lorsque l'ouvrage paraît, il s'attire les foudres de l'élite cléricale qui soutient que l'oeuvre de Trudel est un affront à la noblesse des origines canadiennes françaises.²³⁵ Gustave Lanctot abonde aussi dans le même sens. Il affirme que la politique de Colbert, qui cherche à franciser les Amérindiens, est un échec total. «Échec heureux puisque la race canadienne restera plus homogène et plus forte de ne s'être pas métissée.»²³⁶ Selon lui, «Français et Françaises se refusent au métissage.» On ne retrouve ces mariages que dans la région des Grands Lacs et ces liaisons transforment les maris en «libertins fainéants».²³⁷

L'intérêt du travail de Trudel réside dans la nouveauté du traitement, mais en ce qui concerne la façon de penser la relation entre les Canadiens français et les Amérindiens, l'auteur ne s'éloigne guère des chemins battus. Décrivant les

234 Marcel Trudel, L'esclavage au Canada français: histoire et conditions de l'esclavage, Québec, Presses de l'Université Laval, 1960.

235 Gagnon, "Quebec and its Historians...", op.cit., p.44.

236 Gustave Lanctot, Histoire de la Nouvelle-France, tome. II, Montréal, Librairie Beauchemin, 1967, p.273.

237 ibid.

alliances mixtes, il déclare que: «ces mariages n'étaient pas sans graves inconvénients. Marie de l'Incarnation l'avait déjà remarqué: un Français devient plutôt sauvage qu'un sauvage devient Français. Pour empêcher les époux canadiens de s'abandonner à la sauvagerie, il fallut intervenir [...].²³⁸ En effet, contrairement au souhait des autorités coloniales françaises, la civilisation européenne attire peu les Amérindiens qui, pour la grande majorité, continuent de vivre selon leurs traditions ancestrales. Ce n'est pas le cas des Français, explorateurs ou coureurs des bois. Apparemment, l'attrait de l'adage «sans foi, ni loi, ni roi» semble très réel chez les Canadiens.²³⁹ Le Baron de Lahontan ou le coureur des bois Etienne Brûlé sont de bon exemples de «contaminations» autochtones.

Trudel a néanmoins conscience de la délicatesse de son sujet d'étude. «À ceux qui prétendent que les Canadiens français ont du sang sauvage dans les veines, on répond d'ordinaire par un «non» claironnant et offensé.»²⁴⁰ Mais l'auteur soutient qu'à toutes les fois où des historiens ont soulevé la question du métissage, c'était une affaire de badinage: «Badiner, c'est toujours une façon élégante de contourner un problème agaçant.»²⁴¹

Robert Mandrou souligne l'intérêt du projet de Trudel: «[il] vaut à la fois comme exploration d'un problème démographique et social essentiel, et comme témoignage sur une psychologie collective.»²⁴² Cette «psychologie collective»,

238 Trudel, "L'esclavage", *op.cit.*, p.280.

239 Pour obtenir plus d'information sur l'influence des Amérindiens sur les Français, on peut consulter Jan Grabowski, "The Common Ground: Settled Natives and French in Montreal, 1667-1760", Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1995.

240 *Ibid.*, p.280.

241 *Ibid.*, p.291.

242 Robert Mandrou, "L'historiographie canadienne française, bilan et perspectives", *Canadian Historical Review*, Vol.LI, No.1, 1970, p.9.

Marcel Trudel en fait partie car pour lui aussi, le métissage est un problème et que «ce problème est déjà ancien» en Nouvelle-France. Il semble bien que malgré la Révolution tranquille et son cortège d'idées modernes et d'ouverture sur le monde, les vieilles perceptions des élites traditionnelles se perpétuent sans même changer de visage. En fait, en ce qui concerne le métissage, les années 1960 n'ont permis que d'entreprendre un dialogue nouveau. Les historiens qui s'intéressent à la Nouvelle-France continuent majoritairement à adhérer aux canons du discours historiographique clérico-national. L'ouverture sur le monde ne touche que les thèmes qui ne modifient pas significativement l'identité retrouvée des Québécois et Québécoise. À cet époque, si le métissage se fraie un chemin parmi les sujets discutables, c'est d'abord et avant tout pour marquer l'opposition entre l'historiographie traditionnelle et celle dite moderne; car, ce que l'on écrit sur le métissage ne change pas vraiment. Ce que les historiens «soixantistes» nous présentent, c'est le même contenu, dans un nouveau contenant.

2.5 Compétences et lacunes technologiques.

Nous aurions pu croire qu'en raison des nouvelles réussites économiques et technologiques de la collectivité québécoise, le discours moderniste aurait présenté une image de l'Amérindien capable de maîtriser son environnement avec ses techniques et ses connaissances ancestrales. Ce n'est pas vraiment le cas. Contrairement, au discours historiographique traditionnel où l'on fait très rarement mention de l'expertise amérindienne en médecine ou en géographie, les historiens de la Révolution tranquille décrivent certains éléments de la culture amérindienne qui leur semblent intéressants. Les raquettes, le canot, le toboggan, les vêtements de cuir, certaines plantes médicinales sont autant d'exemples. Toutefois, ces

descriptions se révèlent souvent négatives et servent uniquement à mettre en évidence la supériorité de la technologie européenne.

Un trait dominant caractérise la manière dont les historiens décrivent la technologie amérindienne: les Autochtones l'abandonnent rapidement, reconnaissant la supériorité des produits européens. Ainsi, André Vachon suggère que les Amérindiens adoptent *de facto* la technologie européenne.²⁴³ Trudel quant à lui, affirme que dès le début du XVI^e siècle, les Amérindiens se vêtent, s'équipent et guerroient à l'aide d'objets de traite européens.²⁴⁴ Il en va de même pour Gustave Lanctot qui ajoute que les couteaux et les hachettes européennes étaient fort supérieurs aux outils de pierre des Amérindiens.²⁴⁵ Campeau aussi souligne les limites de la technologie amérindienne, «l'habitat [amérindien] résistant de toute part aux instruments inventés par eux.»²⁴⁶ De plus, pour chasser, ils «ignoraient à peu près tout des métaux, pour lesquels ils n'avaient trouvé aucun emploi. L'or et les autres matières précieuses ne se trouvaient pas dans leurs campements de l'âge de pierre.»²⁴⁷

Parallèlement à l'incapacité technologique des Amérindiens, les auteurs dont nous avons fait l'étude soulignent à l'occasion les difficultés des Autochtones à combattre les maladies européennes. En fait, on décrit sommairement les effets désastreux des épidémies chez les nations amérindiennes du Nord-Est; cependant, on ne remet jamais en question le rôle primordial et fondamental des colons et des explorateurs français dans la conquête du territoire américain.²⁴⁸

243 Vachon, "L'eau-de-vie...", *loc.cit.*, p.27.

244 Trudel, "Initiation...", *op.cit.*, p. 31.

245 Lanctot, "Histoire... t.I", *op.cit.*, p.112.

246 Campeau, "Établissement...", *op.cit.*, p.1979.

247 Campeau, "La première", *op.cit.*, p.102.

248 On peut consulter avec profit la dernière synthèse d'Olive P. Dickason, Canada's First Nations, Toronto, McClelland & Stewart, 1992.

Encore une fois, les Amérindiens sont marginalisés en tant qu'acteurs essentiels de la trame historique coloniale, d'une part, et d'autre part, les pandémies sont négligées comme facteur expliquant la réussite de l'entreprise colonisatrice européenne en Amérique.

Néanmoins, à l'occasion, le commentaire des historiens se fait plus nuancé. Lanctot, décrivant l'accueil fait aux Européens par les Hurons, affirme que ces derniers les «firent bénéficier de leur expérience, de leurs connaissances et de leurs inventions. Leur plus grande contribution fut le canot d'écorce [...]»²⁴⁹ Jacques Rousseau souligne aussi l'importance de ce dernier: «C'est le qui a porté dans les pays neufs Champlain, Radisson, Jolliet et La Vérandrye; c'est lui qui a conduit au coeur du continent sur de minces filets d'eau, coureurs des bois et voyageurs et facilité la traite des fourrures.»²⁵⁰ Le discours historiographique admet jusqu'à un certain point l'apport amérindien, contrairement au discours traditionnel qui lui, tout en reconnaissant le canot comme étant une trouvaille amérindienne, s'empresse de souligner que les Canadiens français deviennent rapidement des canoteurs experts, supérieurs aux Autochtones.

La civilisation européenne emprunte aux Autochtones les compétences dont elle a besoin, sans pour autant faire oeuvre de réciprocité. En effet, tout comme le discours historiographique traditionnel choisit, afin de construire ses représentations identitaires, certaines caractéristiques culturelles amérindiennes, et qu'il oublie d'en révéler la provenance; de même, en pleine Révolution tranquille, on admet l'utilité de la technologie amérindienne, tout en diminuant leur rôle dans la conquête du territoire. Ces inventions ne sont en fait que des «accidents de

249 Lanctot, "Histoire... t.I", op.cit., p.44.

250 Rousseau, "Ces gens...", loc.cit., p.86.

parcours», exceptionnels pour des sociétés primitives. Ainsi, malgré la reconnaissance de certains éléments de la culture amérindienne, la contribution autochtone n'est respectée qu'en fonction de leur rôle dans les accomplissements des colonisateurs européens. Si les Amérindiens jouent un rôle dans la conquête du continent nord-américain, et en réalité, c'est le cas, ils se révèlent n'être uniquement que des seconds violons, dont l'importance ne s'accroît qu'en raison des nécessités de la colonisation européenne.

Nous avons émis au départ l'hypothèse selon laquelle la modification du discours idéologique engendrée par la Révolution tranquille et les nouvelles réalités socio-économiques au Québec avait créé les conditions nécessaires à une reconfiguration d'une part de l'identité québécoise et d'autre part, de celle des Amérindiens. Après l'étude des principaux auteurs travaillant sur la Nouvelle-France durant les années 1960, force nous est d'admettre que le discours traditionnel, à quelques nuances près, se perpétue dans les écrits historiques de cette période. Ce qui change en fait, ce sont les différentes dichotomies utilisées pour décrire les Autochtones. Ainsi, l'opposition barbarisme-christianisme fait place à l'opposition primitivisme-civilisation. On continue de percevoir les Amérindiens de la même façon qu'auparavant, si ce n'est que le catholicisme correspond de moins en moins à l'idéal recherché pour les Amérindiens. La vie civilisée, moderne et à l'occidentale se présente comme le but ultime à atteindre. Parallèlement, comme c'est le cas pour le métissage culturel, la Révolution tranquille permet l'apparition de nouveaux sujets d'étude. Cependant, ces sujets perpétuent de vieilles conceptions traditionnelles et n'apportent, en bout de ligne, que peu de fraîcheur au discours historiographique moderne. Cette historiographie, tout comme elle a folklorisé, et en quelque sorte, stérilisé le passé canadien français avant la Révolution tranquille, décrit les Amérindiens dans un

«présent ethnographique» d'où ces derniers ne peuvent s'échapper. Ils sont ainsi condamnés à la marginalisation de leur existence et de leur passé. Le discours historiographique «soixantiste» agit de la sorte pour maintenir la distance historique entre les Québécois et les Amérindiens. Ces derniers, ayant des projets collectifs fondamentalement différents de la majorité québécoise, sont exclus en tant que participants essentiels de l'histoire glorifiée des Québécois et Québécoises.

En somme, la manière de réfléchir, de penser les Amérindiens ne change pas vraiment, et cela, malgré la reconfiguration de l'identité québécoise. Comme le suggère Patrice Groulx, nous comprenons l'Amérindien «à travers une même classification en sociétés supérieures et inférieures qui reproduit notre pouvoir sur eux, celui de formuler leur destinée, de la définir et de la construire en conformité avec celle que nous élaborons pour nous même.»²⁵¹

L'attitude de la collectivité québécoise apparaît fort paradoxale. En tant que société, nous réclamons pour nous même le droit de veiller à notre avenir collectif, par l'entremise des leviers économiques et politiques nécessaires à la réalisation de nos aspirations nationales. Toutefois, nous refusons ce même droit à la minorité autochtone du Québec, sous prétexte qu'elle est inapte à se gouverner. Le discours historiographique construit un ensemble de représentations identitaires qui ont pour but de présenter les Amérindiens comme des incapables ou des incompetents. De même, une nation dont on falsifie ou dont on fait disparaître toute mémoire peut difficilement réclamer pour elle les pouvoirs nécessaires à son émergence en tant que collectivité; elle ne peut s'historiciser. Arriverons-nous un jour à briser la relation de supériorité-infériorité qui façonne nos interactions avec les Amérindiens? Nous est-il possible de modifier nos

251 Patrice Groulx, op.cit., p.496.

perceptions de l'Autochtone et que ces dernières ne servent plus à marquer notre perplexité profonde, notre inquiétude collective? Cela reste à voir.

Conclusion

Au début de notre mémoire, nous avons postulé deux hypothèses: d'abord, le discours idéologique et historiographique traditionnel décrit les Amérindiens négativement pour marquer la différence qui existe entre le Canadien français et l'Autochtone. Ce dernier est donc spirituellement dénudé, nomade, sanguinaire et barbare alors que le premier est un agriculteur catholique et civilisé. Non seulement ces représentations marquent l'idéologie de l'époque, mais elles influencent également l'historiographie de la Nouvelle-France. L'explication la plus plausible réside dans la nécessité pour les élites traditionnelles de l'époque de créer une distance suffisante pour qu'aucune comparaison ne soit possible entre les Canadiens français et les Amérindiens.

On agit de la sorte pour, d'une part, s'opposer au discours anglophone de cette période qui maintient le caractère primitif et arriéré des Canadiens français, et d'autre part, ce besoin de marquer une différence bien nette entre le *nous* et l'*Autre* semble d'autant plus nécessaire pour le discours idéologique et historiographique de l'époque que ses représentations identitaires apparaissent fragiles. Appelé à disparaître, minoritaire sur le territoire québécois, on a longtemps cru que l'Amérindien fait partie d'un groupe dont l'assimilation ou la disparition est une certitude. Les idéologues traditionnels ne veulent tout simplement pas partager la même fin. Ainsi, perdu dans un océan anglophone dont les valeurs, les façons d'être sont diamétralement opposées à celles véhiculées par l'idéologie de l'époque, les Canadiens français sont, à l'échelle américaine, dans une position similaire à celle des Amérindiens en sol québécois. Il devient alors essentiel de montrer, par tous les moyens, les différences

culturelles fondamentales qui caractérisent les Canadiens français et les Autochtones.

Notre seconde hypothèse suggère qu'avec l'arrivée de la décennie 1960 et de la Révolution tranquille, les choix de société de la collectivité québécoise se modifient. On se veut désormais compétent, moderne et ouvert sur le monde. Ce discours influence grandement la manière dont on décrit les Amérindiens. C'est ainsi que le nouveau discours historiographique met davantage l'accent sur le primitivisme au lieu du barbarisme; on discute les compétences ou les lacunes technologiques des nations autochtones; le métissage n'est plus tabou. Tous ces éléments contribuent à modifier le portrait de l'Amérindien. Il ne faut pas croire néanmoins, que le mythe du *bon sauvage* effectue un retour en force, bien au contraire.

Comment peut-on expliquer cette continuité idéologique dans le discours historiographique «soixantiste», alors que dans un grand nombre de secteurs socio-économiques et culturels, on s'évertue à marquer la rupture entre la première moitié du XXe siècle et la Révolution tranquille? Idéologues et historiens entreprennent la construction d'un espace sociologique infranchissable entre la nouvelle société québécoise et les nations amérindiennes. Les Autochtones jouent encore une fois le rôle de faire-valoir identitaire, étant de ceux avec qui une comparaison avantageuse devient possible. Ces comparaisons se révèlent d'autant plus avantageuses que ce sont des représentations allégoriques construites par le discours social dominant. On devine qu'il devient très facile alors d'accentuer les caractéristiques négatives des Amérindiens afin de présenter un tableau enjolivé de la société québécoise, de ses qualités et de ses réussites.

Avec en toile de fond le vieux désir canadien français ou québécois d'égaliser la civilisation canadienne anglaise ou américaine, nous avons besoin d'un groupe

humain contre qui nous pouvons démontrer notre supériorité. F.X. Garneau avait déjà élaboré une hiérarchie semblable au XIXe siècle. La manière dont nous construisons nos représentations identitaires ne s'est-elle pas modifiée en 150 ans? Non. Depuis le début du XIXe siècle et ce jusqu'à la Révolution tranquille, nos façons de concevoir et de comprendre les Amérindiens n'ont changé que de formes, le contenu étant demeuré sensiblement le même, c'est-à-dire celui de faire-valoir identitaire.

Entre la fin des années 1960 et notre époque actuelle, avons-nous significativement transformé nos manières de penser les Autochtones au Québec? Les livres d'histoire de l'époque nous portent à croire que non: de minorité gênante à la colonisation du continent nord-américain, les Amérindiens sont, dans les principaux courants historiographiques, devenus invisibles. Dans son Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850, Fernand Ouellet ne leur réserve que cinq ou six filets sur les 596 pages que contient son livre. On pourrait en dire autant de l'Histoire économique du Québec 1851-1896 de Jean Hamelin et d'Yves Roby. Parallèlement, si l'on analyse les représentations identitaires québécoises durant les années 1970, elles conservent à quelques nuances près les mêmes formes qu'au tournant des années 1950. Elles influencent relativement peu les constructions identitaires amérindiennes.

Cela ne veut pas dire que l'Amérindien ne cherche pas à se redéfinir, au contraire. Deux éléments marquent la quête identitaire des Autochtones: d'une part, ils se sont donnés une voix politique en revendiquant haut et fort leurs droits territoriaux et leur autodétermination. Les ententes de la Baie James entre les Cris et le Gouvernement du Québec sont un exemple typique. D'autre part, et sans doute en raison de leur émergence politique, l'ethnohistoire commence à faire une

apparition remarquée dans les universités québécoises francophones.²⁵² Ces nouvelles méthodes d'étude ont pour effet de régénérer le discours sur les Amérindiens. On trace désormais un portrait plus juste des collectivités amérindiennes. Toutefois, malgré la bonne volonté des chercheurs et la nécessité de rétablir les faits en ce qui concerne la part des Amérindiens dans notre histoire, les historiens contemporains continuent d'étudier essentiellement les relations entre Européens et Autochtones, et les ethnohistoriens cheminent toujours en périphérie des principaux courants historiographiques canadiens. Ainsi, comme le souligne Bruce Trigger, «historical research thus mirrors the social alienation of native peoples from the society that occupies the land that was once exclusively their own.»²⁵³

Encore aujourd'hui, nous ne sommes pas parvenus à élaborer une histoire autochtones qui soit libre d'écueils idéologiques. Selon Denys Delâge, le premier, de tradition coloniale et euro-centriste, «tend à occulter la présence et la dynamique autochtone. [...] Le deuxième écueil est celui de la rectitude politique dont n'est pas complètement sortie non plus la nouvelle histoire des Autochtones. Il consiste à minimiser le regard critique pour mettre en lumière les aspects «positifs» des sociétés et occulter les côtés repoussants pour l'oeil contemporain.»²⁵⁴ Ce qui importe en fait, c'est qu'il y ait une amélioration significative par rapport aux décennies précédentes. Aucune société n'est figée

252 Sur l'évolution des recherches amérindiennes au Québec, on peut consulter Marc-Adélaïde Tremblay, "Les Études amérindiennes au Québec, 1960-1981: État des travaux et principales tendances", Culture, Vol.II, No.1, 1982, pp.83-106.; Sylvie Vincent, Bilan des recherches ethnographiques concernant les groupes autochtones du Québec, vol.1, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1984.; Bruce Trigger, Natives and Newcomers, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1985, pp.3-49.

253 Trigger, op.cit., p.48.

254 Delâge, "Les principaux paradigmes...", loc.cit., p.51.

dans le temps, il nous faut reconnaître l'évolution des Amérindiens de façon à les étudier le plus honnêtement possible. Chaque nouvelle découverte se révèle un pas dans la direction d'une compréhension mutuelle plus complète.

Bibliographie

1. Livres et synthèses.

ABELLA, Irving, et Harold TROPER. None is too many. Canada and the Jews of Europe, 1933-48. Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1982.

ANGENOT, Marc. 1889 L'État du discours social. Montréal, Le Préambule, 1989.

ARGUIN, Maurice. Le roman québécois de 1944 à 1965. Montréal, L'Hexagone, 1989.

ARON, Raymond. Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, Gallimard, 1967.

BARBEAU, Marius. Comment on découvre les Indiens d'Amérique. Montréal, Librairie Beauchemin, 1966.

- Peaux-Rouges D'Amérique: leur moeurs et leurs coutumes. Montréal, Librairie Beauchemin, 1965.

BARRÈS, Maurice. L'oeuvre de Maurice Barrès. 20 Vol. Paris, Club de l'honnête homme, 1965-69.

BEHIELS, Michael D. Prelude to Quebec's Quiet Revolution. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985.

BERKHOFER, Robert F. The White Man's Indian. New York, Alfred A. Knopf, 1978.

BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL. Restons traditionnels et progressifs. Montréal, Boréal, 1988.

CAMPEAU, Lucien. La première mission d'Acadie. Québec, Presses de l'Université Laval, 1967.

- Établissement à Québec, 1616-1634. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1979.

CARR, David, William DRAY et Fernand OUELLET, et autres. La Philosophie de l'Histoire. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1982.

CLIFTON, James A., éd., The Invented Indian. New Brunswick (New Jersey), Transaction Publishers, 1990.

CHARBONNEAU, Hubert et Robert MAHEU. Les aspects démographiques de la question linguistique. Québec, Éditeur officiel, 1973.

DECHÈNE, Louise. Habitants et Marchands de Montréal au XVIIe siècle. Montréal, Plon, 1974.

DESROSIERS, Léo-Paul. Iroquoisie, 1534-1646. Montréal, Institut d'histoire de l'Amérique française, 1947.

DICKASON, Olive P. Canada's First Nations. Toronto, McClelland & Stewart, 1992.

DICKINSON, John et Brian YOUNG, A Short History of Quebec, 2nd edition, Toronto, Copp Clark Pitman Ltd, 1993.

DION, Léon. Nationalisme et Politique au Québec. Montréal, Hurtubise HMH, 1975.

- Québec 1945-2000; Tome 1: À la recherche du Québec. Québec, Presses de l'Université Laval, 1987.

DUMONT, Fernand. Genèse de la société québécoise. Montréal, Boréal, 1993.

DUMONT, Fernand et Yves MARTIN. Situation de la recherche au Canada français. Québec, Presses de l'université Laval, 1962.

FALARDEAU, Jean-Charles. L'essor des sciences sociales au Canada français. Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1964.

FEBVRE, Lucien. Combats pour l'histoire. Paris, Armand Colin, 2e édition, 1965.

FERLAND, Jean-Baptiste-Antoine. La France dans l'Amérique. 2 vol., Tours, Mame, 1929.

FRANCIS, Daniel. The Imaginary Indian. Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992.

FRÉGAULT, Guy. Lionel Groulx tel qu'en lui-même. Montréal, Leméac, 1978.

GABOURY, Jean-Pierre. Le Nationalisme de Lionel Groulx. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1970.

GAGNON, Serge. Québec and its Historians: The Twentieth Century, Montreal, Harvest House, 1985.

GARNEAU, F.X. Histoire du Canada, 4 vol., Montréal, Beauchemin et Valois, 1882.

GETTY, Ian A.L. et Antoine S. LUSSIER. As Long as the Sun Shines and Water Flows. Vancouver, University of British Columbia Press, 1983.

GOSSETT, Thomas F. Race, The History of an Idea in America. Dallas, Southern Methodist University Press, 1963.

GROULX, Lionel. La Naissance d'une Race. Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919.

- Chez nos ancêtres. Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1920.

- Lendemain de Conquête. Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1920.

- L'enseignement du français au Canada dans le Québec. Montréal, Granger, 1934.

- Directives, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937.

- Notre maître, le passé. 1ère série, Montréal, Librairie Granger & frères Itée, 3e édition, 1937.

- Histoire du Canada français depuis la découverte. Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1950.

- Notre grande aventure. L'Empire français en Amérique du Nord. Montréal, Fides, 1958.
- Chemins de l'avenir. Montréal, Fides, 1964.
- Mes Mémoires. 4 tomes, Montréal, Fides, 1972.
- HAMEL, Réginald, John HARE et Paul WYCZYNSKI. Dictionnaire pratique des auteurs québécois. Montréal, Fides, 1976.
- HAMELIN, Jean. Économie et Société en Nouvelle-France. Québec, Presses de l'Université Laval, 1960.
- HAMELIN, Jean et Yves ROBY. Histoire économique du Québec, 1851-1896. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1972.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON. L'Homme historien. St-Hyacinthe, Édisem, 1979.
- HÉMON, Louis. Maria Chapdelaine. Montréal, Fides, 1959 (1ere édition 1914).
- HUSTON, John. Le Répertoire national ou Recueil de littérature canadienne. Montréal, Valois, 1893.
- LACROIX, Benoît. Lionel Groulx. Montréal, Fides, 1967.
- LANCTOT, Gustave. Histoire de la Nouvelle-France, t.I. Montréal, Librairie Beauchemin, 1960.
- Histoire de la Nouvelle-France, t. II. Montréal, Librairie Beauchemin, 1967.
- LE BON, Gustave. Lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris, Félix Alcan, 1919.
- LINTEAU, Paul-André, René DUROCHER, Jean-Claude ROBERT et François RICARD. Histoire du Québec contemporain, tome II, Le Québec depuis 1930. Montréal, Boréal, 1986.
- MATHIEU, Jacques, éd., Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au XXe siècle. Québec, CÉLAT, 1986.

- La mémoire dans la culture. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995.
- MATHIEU, Jacques et Jacques LACOURSIÈRE. Les mémoires québécoises. Québec, Presses de l'Université Laval, 1991.
- MCRBERTS, Kenneth et Dale POSTGATE. Développement et modernisation du Québec. Montréal, Boréal Express, 1983.
- MINVILLE, Esdras. Le citoyen canadien-français. Montréal, Fides, 1946.
- MONIÈRE, Denis. Le développement des idéologies au Québec, des origines à nos jours. Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1977.
- OUELLET, Fernand. Histoire économique et sociale du Québec 1760-1850. Montréal, Fides, 1966.
- Le Bas-Canada 1791-1840. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976.
- PANNETON, Jean. Ringuet. Montréal, Fides, Collection Écrivains canadiens d'aujourd'hui, 1970.
- RAYNAULD, André et François VAILLANCOURT. L'appartenance des entreprises: le cas du Québec en 1978, Québec, Éditeur officiel, 1984.
- RICHER, Julia. Léo-Paul Desrosiers, Montréal, Fides, Collection Écrivains canadiens d'aujourd'hui, 1966.
- RIOUX, Marcel. Les Québécois. Paris, Seuil, 1974.
- ROCHER, Guy. Introduction à la sociologie générale. Montréal, Hurtubise HMH, 1968.
- ROUSSEAU, Jacques. L'Hérité et l'Homme. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945.
- SAVARD, Félix-Antoine. L'abatis. Montréal, Fides, 1943.
- SAVARD, Rémi. Destins d'Amérique. Montréal, L'Hexagone, 1979.
- SHIMON, Sherry, éd. Fictions de l'identitaire au Québec. Montréal, XYZ, 1991.
- SIMARD, Jean-Jacques. La longue marche des technocrates. Montréal, St-Martin, 1979.

- SMITH, Donald B. Le "Sauvage" pendant la période héroïque de la Nouvelle-France d'après les historiens canadiens-français des XIXe et XXe siècles. Montréal, Hurtubise HMH, 1979.
- TERRIEN, Gilles. Les figures de L'Indien. Montréal, Presses de l'UQAM, 1988.
- TODOROV, Tzvetan. Nous et les Autres. Paris, Seuil, 1989.
- TREMBLAY, Marc-Adélar. L'identité québécoise en péril. Ste-Foy, Saint-Yves, 1983.
- TRIGGER, Bruce G. Natives and Newcomers. Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1985.
- TROFIMENKOFF, Susan Mann. Abbé Groulx: Variations on a Nationalist Theme. Toronto, Copp & Clark, 1973.
- TRUDEL, Marcel. L'esclavage au Canada français: histoire et conditions de l'esclavage. Québec, Presses de l'Université Laval, 1960.
- Histoire de la Nouvelle-France: les vaines tentatives 1524-1603. Montréal, Fides, 1963.
 - Histoire de la Nouvelle-France, le comptoir, 1604-1627. Montréal, Fides, 1966.
 - Initiation à la Nouvelle-France. Montréal, Éditions HRW, 1971.
 - Histoire de la Nouvelle-France: la seigneurie des Cent-Associés 1627-1663, tome1, les événements. Montréal, Fides, 1979.
 - Histoire de la Nouvelle-France, la seigneurie des Cent-Associés 1627-1663, tome.2, La société. Montréal, Fides, 1983.
 - Mémoires d'un autre siècle. Montréal, Boréal, 1987.
- TURGEON, Laurier, Denys DELÂGE et Réal OUELLET. éds. Transferts culturels et métissages Amérique/Europe. Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- VACHON, André. Éloquence indienne. Montréal, Fides, 1968.
- VINCENT, Diane. éd. Des Analyses de Discours. Québec, CÉLAT, 1989.

VINCENT, Sylvie. Bilan des recherches ethnographiques concernant les groupes autochtones du Québec, vol.1. Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1984.

VINCENT, Sylvie et Bernard ARCAND. L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec. Montréal, Hurtubise HMH, 1979.

2. Articles

ARCHAMBAULT, Joseph-Papin. "Déclaration d'ouverture". Semaines sociales du Canada, Xlle session, pp.19-26.

BEAUCHEMIN, Jacques, Gilles BOURQUE et Jules DUCHASTEL. "L'Église, la tradition et la modernité". Recherches sociographiques, Vol.XXXII, No.2, 1991. pp.175-197.

BLAIN, Jean. "La frontière en Nouvelle-France". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.25, No.3, 1971. pp.397-407.

- "Économie et société en Nouvelle-France; Le cheminement historiographique dans la première moitié du XXe siècle". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.26, No.1, 1972. pp.3-31.

- "Économie et société en Nouvelle-France; l'historiographie des années 1950-1960". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.28, No.2, 1974. pp.163-186.

BOUCHARD, Gérard. "L'historiographie du Québec rural et la problématique nord-américaine avant la Révolution tranquille. Étude d'un refus". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.44, No.1, 1990. pp.199-222.

DELÂGE, Denys. "Les Amérindiens dans l'imaginaire québécois", Le Devoir, 12, 13 et 14 septembre 1991.

- "L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France", Lekton, Vol.2, No.2, 1992, pp.103-190.

- "Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVIIe et XVIIIe siècles". Revue internationale d'études canadiennes, Vol.12, automne 1995. pp.51-67.

DESROSIERS, Léo-Paul. "Iroquoisie, terre française". Cahiers des Dix, Vol.13, 1955. pp.85-108.

- "Il y a trois cents ans". Cahiers des Dix, Vol.25, 1960. pp.85-101.

- "Frontenac et la paix". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.17, No.2, 1963. pp.159-184.

DICKINSON, John. "Annaotaha et Dollard vus de l'autre côté de la palissade". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.35, No.2, 1982. pp.163-178.

DUBUC, Alfred. "L'histoire au carrefour des sciences humaines". Revue d'Histoire de l'Amérique française, Vol.24, No.3, 1970. pp. 331-340.

- "L'influence de l'école des Annales au Québec". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.33, No.3, 1979. pp.357-386.

DUMONT, Fernand. "Idéologies au Canada Français, 1850-1900". Recherches sociographiques, Vol.10, No.2-3, 1969. pp.145-156.

DUPRONT, Alphonse. "L'histoire après Freud". Revue de L'enseignement supérieur, Vol.44-45, 1969. pp. 40-63.

GAGNON, Serge. "Pour une conscience historique de la révolution québécoise". Cité Libre, Vol.16, 1966. pp.4-19.

- "La nature et le rôle de l'historiographie". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.26, No.4, 1973. pp.479-531.

- "The Historiography of New France, 1960-1974: Jean Hamelin to Louise Dechêne". Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes, Vol. XIII, No.1, 1978, pp.80-99.

GIGUÈRE, Georges-Émile. "Lionel Groulx: Bilan d'appréciations". Action Nationale, Vol. 68, No.6, 1979. pp. 469-490.

GROULX, Lionel. "Missionnaires de l'Est en Nouvelle-France". Revue d'histoire de l'Amérique française, Vol.3, 1949. pp.45-72.

- "Lionel Groulx". spécial de Action Nationale, Vol.57, No.10, 1968. pp.831-1115.

JACOB, Annie. "Sauvagerie/Civilisation. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation". Anthropologie et sociétés, Vol.15, No. 1, 1991. pp-13-34.

JAUMAIN, Serge. "La laïcisation du discours de Marcel Trudel. Étude historiographique. 2e partie: de 1955 à nos jours". Cultures du Canada français, Vol.3, 1986. pp.18-25.

LACOURSIÈRE, Jacques. "À la découverte d'un peuple". Relations, No.566, décembre 1990. pp.305-306.

LANCTOT, Gustave. "L'histoire et ses exigences". Mémoires de la Société Royale du Canada, 3e série, Vol.39, 1945, pp.107-117.

LAVILLE, Christian. "Les Amérindiens d'hier dans les manuels d'histoire d'aujourd'hui". Traces, Vol.29, No.2, 1991. pp.26-33.

LÉTOURNEAU, Jocelyn. "Québec d'après-guerre et mémoire collective de la technocratie", Cahiers internationaux de sociologie, Vol.90, juillet 1991, pp.67-87.

- "Le Québec moderne: un chapitre du grand récit collectif des Québécois". Revue Française de Science Politique, Vol.42, No.5, 1992. pp.765-785.

MANDROU, Robert. "L'historiographie canadienne française, bilan et perspectives". Canadian Historical Review, Vol.LI, No.1, 1970. pp.5-20.

OUELLET, Fernand. "La modernisation de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale". Recherches sociographiques, Vol. XXVI, No.1-2, 1985. pp.11-83.

- ROUSSEAU, Jacques. "Ces gens qu'on dit sauvages". Cahiers des Dix, Vol.23, 1958. pp.53-90.
- "Les Sachems délibèrent autour du feu de camp". Cahiers des Dix, Vol.24, 1959. pp. 9-49.
- "L'indien et notre milieu", Notes de cours dans le cadre d'un cours télévisé, Université Laval, janvier-avril 1966.
- "The Northern Québec Eskimo Problem and the Ottawa-Québec Struggle". Anthropological Journal of Canada, Vol.7, No.2, 1969. pp.2-15.
- SAVARD, Rémi. "Un quart de siècle d'historiographie québécoise, 1947-1972". Recherches sociographiques, Vol.15, No.1, 1974. pp.77-96.
- TERRIEN, Gilles. "L'Indien imaginaire: une hypothèse". Recherches amérindiennes au Québec, Vol.XVII, No.3, 1987. pp.3-21.
- TREMBLAY, Marc-Adélaïde. "Les Études amérindiennes au Québec, 1960-1981: État des travaux et principales tendances". Culture, Vol.II, No.1, 1982. pp.83-106.
- TRUDEL, Marcel. "Un historien se penche sur son passé", Historical papers, 1982, pp.132-141.
- TRUDEL, Pierre. "De la négation de l'Autre dans les discours nationalistes des Québécois et des Amérindiens". Recherches Amérindiennes au Québec, Vol.25, No.4, 1995. pp.53-66.
- VACHON, André. "L'eau-de-vie dans la société indienne". The Canadian Historical Association Report, 1960. pp.24-32.
- "Dollard des Ormeaux, Adam". Dictionnaire biographique du Canada, Tome I, Québec, Presses de l'université Laval, 1966. pp.274-283.
- "Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne". Cahiers des Dix, Vol.36, 1971. pp.179-192.

VALDOMBRE. "D'une culture canadienne-française". L'Action Nationale, Vol.17, 1941. pp.538-543.

VINCENT, Sylvie. "De la nécessité des clôtures. réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens". Anthropologie et Société, Vol.10, No.2, 1986. pp.75-83.

- "Comment peut-on être raciste". Recherches amérindiennes au Québec, Vol.17, No.4, 1986-87. pp.3-15.

WALKER, James W. St. G. "The Indian in Canadian Historical Writing". Canadian Historical Association, Historical Papers, 1971. pp.21-47.

3. Thèses et mémoires

CARITEY, Christophe. "L'apport du manuel d'histoire et ses limites dans la formation de la mémoire historique: application à l'étude de la Nouvelle-France de 1608 à 1663 dans le cadre du Québec de 1923 à 1989". Thèse de doctorat, Université Laval, 1992.

GAGNON, Serge. "Idéologie et Savoir historique: l'historiographie de la Nouvelle-France de Garneau à Groulx 1845-1915". Thèse de doctorat, Université Laval, 1974.

GRABOWSKI, Jan. "The Common Ground: settled Natives and French in Montreal, 1667-1760", Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1995.

GROULX, Patrice. "La bataille du Long-Sault et la place des Amérindiens dans l'identité québécoise", version finale d'une thèse de doctorat, Université Laval, 1997.

MORIN, Philippe. "Le rôle de l'intelligentsia dans la modernisation de l'État au Québec; nuancements de la vision salulaire de la Révolution tranquille". Mémoire de maîtrise, Université Laval, 1994.

PÂQUET, Martin. "Le Fleuve et la Cité. Représentations de l'immigration et esquisses d'une action de l'État québécois, 1945-1968". Thèse de doctorat, Université Laval, 1995.